

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE MESTRADO EM FILOSOFIA

BRUNA IODICE

**O AMOR PARA ALÉM DO NARCISISMO:
O DOM DE AMOR NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO**

CURITIBA

2014

BRUNA IODICE

O AMOR PARA ALÉM DO NARCISISMO:

O DOM DE AMOR NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO

Dissertação a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia *Strictu Sensu*, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Omar Perez

CURITIBA

2014

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

l64a
2014 Iodice, Bruna
 O amor para além do narcisismo : o dom de amor na constituição do sujeito /
 Bruna Iodice ; orientador, Daniel Omar Perez. – 2014.
 130 f. ; 30 cm

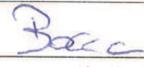
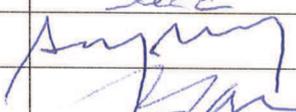
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2014
Bibliografia: f. 124-130

1. Narcisismo. 2. Amor. 3. Identificação (Psicologia). 4. Filosofia. I. Perez,
Daniel Omar. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100

ATA Nº. 128/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos dezessete dias do mês de outubro de dois mil e catorze, às nove horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação da mestranda **Bruna Iodice Gervásio** intitulada: O AMOR PARA ALÉM DO NARCISISMO: O DOM DE AMOR NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Francisco Verardi Bocca, Dr. Sidney Nilton de Oliveira, Dr.^a Claudia Pereira do Carmo Murta e Dr. Daniel Omar Perez. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Francisco Verardi Bocca, a candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à argüição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata aprovada em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca outorga a candidata o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 13 h 09 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

| MEMBROS DA BANCA | | ASSINATURA | NOTA |
|--|-----|--|----------------|
| Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca | |  | 9,5 |
| Prof. Dr. Sidney Nilton de Oliveira | |  | 9,5 |
| Prof. ^a Dr. ^a Claudia Pereira do Carmo Murta | |  | 9,5 |
| Prof. Dr. Daniel Omar Perez | |  | 9,5 |
| MÉDIA FINAL | 9,5 | CONCEITO | A ⁺ |

CIENTE


Prof. Dr. Ericson Savio Falabretti
 Coordenador do Programa de Pós-Graduação
 em Filosofia - *Stricto Sensu*

*Para minha irmã Bia,
minha mais longa e
bem-sucedida história de amor*

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Daniel Omar Perez, pela generosidade, paciência e precisão com que me guiou em cada etapa desse trabalho. Agradeço especialmente ao amor com que se dedica à transmissão da Psicanálise e a seus orientandos.

A banca do exame de qualificação, composta pelos Profs. Drs. Claudia Murta (UFES) e Vladimir Safatle (USP), pelas válidas e preciosas sugestões dadas a este trabalho.

À Antônia Poletini, por seu auxílio constante e valioso e pelo carinho e sorriso com que sempre resolve todos os problemas e responde a todas as dúvidas.

Ao meu amigo Claudio Eduardo Rubin, que desde o projeto deste trabalho, muito me auxiliou com seus conhecimentos. Nossas conversas, sempre profícuas, foram de grande ajuda à elaboração desse trabalho.

Ao meu amigo e colega Willian Mac-Cormick, pelo companheirismo nas horas de alegria e pela solidariedade nas horas de angústia durante este percurso.

À Célia Ferreira Carta Winter que, com muito amor, introduziu-me no estudo da psicanálise e ao tema. Suas orientações tornaram possível minha primeira produção escrita em psicanálise, sobre o amor de transferência.

A Célio Pinheiro, por me apresentar a obra de Mauss e pelos conhecimentos em antropologia que me cedeu como um dom.

A César Skaf, cuja leitura acurada de Lacan e Miller muito me ajudou na elaboração desse trabalho.

À minha irmã Bia, por seu apoio e suporte, com seus gestos de amor e amizade.

*Se começo pelo amor,
É que o amor é, para todos
- por mais que o neguem –
A grande coisa da vida.
Baudelaire*

RESUMO

A Psicanálise e a Filosofia partilham entre si vários temas, entre eles o objeto da nossa pesquisa: a constituição do sujeito e as relações de amor. Dentro desse universo de discurso, surge a questão: seria possível uma relação de amor para além do narcisismo? Com o objetivo de responder a esta pergunta, partimos da teoria psicanalítica proposta por Jacques Lacan, com a análise do *dom de amor*, definido pelo autor desde seu quarto seminário, *A relação de objeto*. Nosso trabalho aborda o dom e trilha o percurso desse conceito forjado por Marcel Mauss na obra *Ensaio sobre o dom*, posteriormente retomado por Lévi-Strauss quando analisa o fenômeno da troca de mulheres em *As estruturas elementares do parentesco*. Lacan se serve desses autores, tomando o conceito da antropologia para definir a relação primeira de amor que funda um sujeito. Na teoria freudiana, o amor é definido através do narcisismo e dos mecanismos que o movem: seus consequentes investimentos libidinais e descargas pulsionais. Marcando uma diferença, Lacan propõe o amor fundado na falta que se delinea especialmente nos seminários *A ética na psicanálise* e *A transferência* e possibilita à psicanálise acolher uma experiência de amor ligada à constituição do sujeito de uma forma que ultrapassa o especular imaginário. Ao tratar o amor pela via da falta o enfoque dado por Lacan, recai no dom, mais precisamente, no dom pela via do amor que a mãe dá ao seu filho e que, ao dar o que não tem, portanto, sua falta, permite a entrada dessa criança na estrutura Real-Simbólico-Imaginário. Muito além da relação de objeto, trata-se da relação com a falta do objeto onde o dom como entrega da falta, se revela no laço do amor, introduzido pela possibilidade de articulação no circuito pulsional: o amor para além do narcisismo.

Palavras-chave: Narcisismo. Amor. Dom. Identificação. Laço pulsional.

ABSTRACT

Several links have been established between Psychoanalysis and Philosophy. The aim of our research focuses on one of these common grounds: the constitution of the subject and love relations. This universe outlines a fundamental question: can a love relation exist beyond narcissism? To find answers, we use concepts of Jacques Lacan's psychoanalytic theory. We proceed by analyzing the concept of *gift of love*, which was proposed by the author since his fourth seminar - *Object relations*. Through our reading of the concept of *gift* we went to its origins, by Marcel Mauss in his writing – *The gift*. Furthermore, we also examine the repercussions of this text when it was used by Lévi-Strauss, when he describes the phenomena of *exchange of women* in his *The elementary structures of kinship*. Therefore Lacan is inspired by these authors, in the sense that he uses anthropological concepts to define what he describes as the first love relation that constitutes a subject. According to Freud, love is defined through narcissism and its mechanisms - libido and drive. However, Lacan chose a different approach. He proposed that love emerges from the concept of lack that is well explored in his Seminars *The ethics of psychoanalysis* and *Transference*, gives way to a psychoanalytical approach that encompasses an experience of love tied to the constitution of the subject. Lacan focuses on the gift. In fact, the focus is the gift of love given by the mother to her child, offering her lack. And by doing so, she allows the child to access the Real-Symbolic-Imaginary structure. Beyond the object relations, the most significant factor is the relation with the lack of object. This is where the gift reveals itself in the donation of the lack and in love bonds that are enabled by the drive circuit: love beyond narcissism.

Keywords: Narcissism. Love. Gift. Identification. Drive.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| 1 INTRODUÇÃO | 10 |
| 2 CAPÍTULO I - FREUD E O AMOR NARCÍSICO | 17 |
| 2.1 INTRODUÇÃO DO CAPÍTULO..... | 17 |
| 2.2 O INÍCIO DO VÍNCULO AMOROSO: O ENAMORAMENTO..... | 19 |
| 2.2.1 Narcisismo e escolha objetal | 20 |
| 2.2.2 O objeto de amor como objeto da pulsão | 28 |
| 2.3 A MANUTENÇÃO DO VÍNCULO AMOROSO: DO ENAMORAMENTO AO AMOR..... | 37 |
| 2.3.2 Identificação e enamoramento: Objeto de amor e identificação | 42 |
| 2.4 O FIM DO VÍNCULO AMOROSO | 47 |
| 2.5 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO I..... | 50 |
| 3 CAPÍTULO II- O AMOR COMO FALTA EM LACAN | 52 |
| 3.1 INTRODUÇÃO DO CAPÍTULO..... | 52 |
| 3.2 O AMOR EM LACAN: REAL, SIMBÓLICO E IMAGINÁRIO..... | 53 |
| 3.2.1 O objeto perdido | 56 |
| 3.2.2 Quando a falta falta | 59 |
| 3.2.3 O amor em Platão | 63 |
| 3.2.4 As relações de identificação na constituição do sujeito e na relação amorosa | 70 |
| 3.3 O AMOR E O REAL DO LAÇO PULSIONAL | 79 |
| 3.3.1 Breves considerações sobre a teoria pulsional em Lacan | 80 |
| 3.3.2 As pulsões parciais e seus objetos | 82 |
| 3.3.3 Das características à fórmula da pulsão | 86 |
| 3.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO..... | 89 |
| 4 CAPÍTULO III – DOM DE AMOR E LAÇO PULSIONAL | 90 |
| 4.1 INTRODUÇÃO DO CAPÍTULO..... | 91 |
| 4.2 A ANTROPOLOGIA E O CONCEITO DE DOM..... | 92 |
| 4.2.1 O Dom em Marcel Mauss | 94 |
| 4.4.2 Lévi-Strauss e a lei da reciprocidade: um mais além do sistema “dom/contra-dom” | 98 |
| 4.3 O DOM DE AMOR | 102 |
| 4.4 DO AMOR EM FREUD AO AMOR EM LACAN: DA TROCA PARA O DOM | 109 |

| | |
|---|------------|
| 4.5 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO..... | 112 |
| 5 CONCLUSÃO | 113 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 120 |

1 INTRODUÇÃO

A Psicanálise e a Filosofia partilham entre si vários temas, dentre eles o sujeito e sua constituição, questão que está intrinsecamente ligada às relações de identificação. Recordando o problema dentro desse universo de discurso abordaremos o amor, as relações de amorosas e a escolha de objeto no amor. Dentro dessa lógica nos surge a questão: seria possível uma relação de amor para além do narcisismo? Assim, com o propósito de responder a esta pergunta, o objetivo desta pesquisa é, através de uma reflexão conceitual, evidenciar a possibilidade de uma relação de amor, no seio da experiência psicanalítica, cujo alcance ultrapasse o narcisismo.

O amor é a ferramenta fundamental para que se possa por em marcha - e para que se sustente - a experiência psicanalítica. O amor de transferência, a pedra angular da psicanálise, permite o acesso a um saber, saber do inconsciente, que leva ao saber do amor. Ao mesmo tempo, causa e efeito. Devido à natureza do nosso trabalho e à complexidade e magnitude do tema, um recorte bem delimitado se faz necessário. A Psicanálise toma o amor por duas vias: o amor de transferência¹ e a escolha de objeto. Nosso trabalho segue o viés da escolha de objeto e se pautará pela demarcação do dispositivo conceitual que nos permita acolher a experiência do amor para além do narcisismo.

Para alcançar este fim, partimos da teoria psicanalítica proposta por Sigmund Freud, na qual a lógica amorosa é regida pelo imaginário narcísico, para contrapormos a teoria sobre o tema que nos fornece Jacques Lacan. Ao colocarmos em evidência as diferenças conceituais entre os dois autores, nossas elaborações se centram no amor que se constitui pela entrega da falta, no dom de amor.

Destarte, o corpus da nossa pesquisa sobre as relações amorosas tem em Freud, os textos *Três Ensaios sobre uma teoria sexual* (1905), *Introdução do narcisismo* (1914), *Pulsão e destinos da pulsão* (1915), *Psicologia das massas e análise do eu* (1921)². Justificamos nossa escolha: em *Três Ensaios*, encontramos as primeiras elaborações sobre as pulsões e sua articulação com as zonas erógenas, conceitos que com o avançar da teoria se mostrarão

¹ Para um estudo mais profundo sobre o amor de transferência ver: Aulagnier (1985, p. 185 e seguintes); Kristeva (1998); Pommier (1998).

² Por uma questão de fidelidade ao texto de Freud, optamos por utilizar sua obra na tradução em língua espanhola da Editora Amorrortu. As traduções do texto para o português são de nossa responsabilidade.

marcantes no que se refere à escolha de objeto. Em *Introdução do narcisismo*, Freud toma o amor pela via da escolha de objeto e da constituição do eu, este também objeto de amor. O texto sobre as pulsões nos traz o amor como objeto da pulsão; em *Psicologia das massas*, a lógica identificatória move os mecanismos da escolha de objeto no amor.

Nosso recorte da teoria lacaniana recai sobre conceitos expressos nos seguintes textos: *Seminário 4, A relação de objeto* (1956-1957), *Seminário 7, A Ética na psicanálise* (1959-1960), *Seminário 8, A transferência* (1960-1961), *Seminário 9, A identificação* (1961-1962) e o *Seminário 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Pontualmente, e sempre que se fizer necessário, incluiremos outros momentos e textos da obra de Lacan. Porém, nesse trabalho, teremos como limite teórico de seu pensamento, seu décimo primeiro seminário, do ano de 1964. Justificamos nossa escolha: Na teoria freudiana, a constituição do eu e as relações de amor são definidas através do narcisismo e dos mecanismos que o movem: seus consequentes investimentos libidinais e descargas pulsionais. Em contraposição, Lacan marca uma diferença, quando define o dom de amor. Propõe o amor fundado na falta e possibilita à psicanálise, acolher uma experiência de amor ligada à constituição do sujeito de uma forma que ultrapassa o especular imaginário. Ao tratar o amor, o enfoque dado por Lacan recai no dom, mais precisamente, no dom pela via do amor que a mãe dá ao seu filho e que, ao dar o que não tem, sua falta, permite a entrada dessa criança na estrutura Real-Simbólico-Imaginária. Muito além da relação de objeto, trata-se da relação com a falta do objeto onde o dom como entrega da falta se revela no laço do amor, introduzido pela possibilidade de articulação no circuito pulsional: o amor para além do narcisismo.

Ao abordarmos o dom de amor, trilharemos o percurso desse conceito na antropologia, forjado por Marcel Mauss em seu estudo sobre as trocas (leis de reciprocidade) e posteriormente retomado por Lévi-Strauss, quando analisa o fenômeno da troca de mulheres. Lacan se serve desses autores, para definir a relação primeira de amor que funda um sujeito.

As elaborações teóricas de Lacan nos permitirão acolher uma experiência de amor ligada à constituição do sujeito de uma forma não meramente narcísica. Entretanto, longe de negar a importância da teoria do amor narcísico, tomá-la-emos como um ponto de partida, aliando-a à teoria lacaniana do amor pela falta em Platão. Acrescentaremos os elementos conceituais que nos fornece Lacan sobre o circuito pulsional e a identificação. Neles, o sujeito se identifica não mais ao semelhante ou ao traço do semelhante, mas, ao traço unário como condição do significante, força motriz da carga libinal e do investimento pulsional, que da

ordem do real motiva o amor. Lacan elabora seu conceito de traço unário inspirado no *einziger Zug* (traço único, traço particular) de Freud, onde funda sua concepção do *Um*. O termo procura paradoxalmente dar conta de nada além da pura diferença. Assim, a identificação não pode ser pensada como unificação e sim como fissura.

Para tal utilizaremos os conceitos introduzidos por Lacan em seu nono seminário, *A identificação*³. A identificação não só atravessa as obras de Freud e Lacan, como as organiza, sendo um fenômeno crucial na constituição do sujeito. A identificação é limítrofe entre a psicologia das massas e a individual, através da qual se dá o primeiro laço emocional. No nono seminário, Lacan reelabora a teoria freudiana da identificação por projeção narcísica. Utilizaremos a matriz conceitual lacaniana aliada a elementos da Filosofia, com o intuito de alcançar maior amplitude na compreensão do amor e da eleição de objeto pelo sujeito. Acrescentamos os conceitos suportados pelos preceitos teóricos do circuito pulsional, com ênfase no Seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, de Lacan. No início de ano de 1964, momento decisivo de seu ensino, excluído da IPA, Lacan toma quatro conceitos que seriam o fundamento da prática psicanalítica: inconsciente, repetição, pulsão e transferência⁴.

Estes seminários nos oferecem elementos conceituais que nos permitem articular a identificação ao significante, suportada pelo traço unário, força motriz da carga libidinal e do investimento pulsional, que dão origem e movem o amor. Tendo como questão explicar e justificar nosso resultado de pesquisa, utilizamos a formalização lógica de conceitos em psicanálise, da qual Lacan se serve a partir do seu nono seminário, para estabelecer a identificação. O corpo é tratado como superfícies e furos, onde a lógica falha ante a enunciação do idêntico e nos serviremos da topologia, assim como Lacan, para nossas reflexões sobre o vazio fundante da falta. Deste modo pretendemos dar forma aos conceitos, que, vistos a partir de modelos lógicos, clarificam o dispositivo teórico.

Embora Freud nos apresente ao longo de sua obra o lado narcísico do amor, pretendemos privilegiar o momento da teoria lacaniana, no qual a partir do furo do corpo, se constrói o circuito pulsional. Dessa forma, a pulsão, será usada como fio condutor para o dom

³ LACAN, J. **L'identification**, 1961-1962. Seminário inédito. Versão Staferla acessível em <http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>. As traduções no texto são de nossa responsabilidade.

⁴ Se os conceitos de inconsciente e pulsão, desde Freud são conceitos metapsicológicos, a relevância clínica da transferência justifica seu tratamento como conceito psicanalítico fundamental. A novidade do *Seminário 11* reside na inclusão do conceito de repetição que torna-se o quarto conceito fundamental para a compreensão da teoria psicanalítica.

de amor em Lacan, que, para além do circuito narcísico freudiano é determinado pelo traço unário. Neste mesmo sentido, o circuito pulsional em Lacan será interpretado como uma cadeia significante, ligado à linguagem. Com o conceito de traço unário e o tratamento dado por Lacan à identificação, podemos articular a teoria freudiana do amor imaginário, com a leitura da compreensão da constituição do sujeito à luz dos conceitos lacanianos, que transita pelos três registros e nos mostram como um sujeito pode advir. Resulta da leitura da nossa reconstrução, a necessidade de ampliar o olhar sobre a identificação, tanto na constituição do sujeito, como nas relações amorosas. Lacan, em sua releitura da identificação em Freud, põe em destaque a identificação parcial a um traço isolado, uma marca apagada, e situa a origem da identificação nesse traço sem significação, mas que converte a falta-a-ser em um ser identificado e passa a comandar toda a dinâmica identificatória. Essa identificação ao traço unário designa o lugar original do sujeito, ponto onde se supõe a origem do inconsciente e que consiste em uma operação de negativização, ou seja, a marca de uma falta, lugar de onde virá a se inscrever o simbólico, dando-lhe consistência.

Enquanto no fenômeno amoroso, como Freud o conceitua, a escolha é feita pelo que o sujeito projeta de si no outro, Lacan introduz o amor em outros registros: a escolha deixa de ser pautada pelo que o sujeito projeta imaginariamente e provém do real do traço do outro. Real este que se articula com o real do sujeito, onde a identificação é feita ao traço e é expressa pelo laço pulsional. Isso nos permite distinguir o que é uma relação amorosa que é da ordem da entrega da falta, do vazio, do encontro com o real do outro. Diferentemente, no registro do amor narcísico, o encontro com o real faz cessar o vínculo amoroso.

Devemos ainda, a título de introdução, deixar claro que, este trabalho não é uma interpretação exegética de Freud e Lacan; ou uma síntese de ambos; não é um tratado de reconstrução da teoria desses autores sobre o tema amor. Nosso intuito é de tentar acolher a experiência de amor a partir de conceitos de Freud e de Lacan em diálogo com alguns filósofos contemporâneos e da tradição⁵, evidenciando as diferenças conceituais entre os dois autores.

Nosso trabalho de pesquisa será desenvolvido em três capítulos.

⁵ Trabalhamos a partir da metodologia que nosso orientador, Prof. Dr. Daniel Omar Perez utiliza em seus trabalhos e projetos de pesquisa. E justamente, nosso trabalho avança a partir do que já foi exposto nesses textos e que fazem parte dos seus projetos e do grupo de pesquisa que ele coordena. Da mesma forma, a delimitação do nosso tema, assim como a bibliografia utilizada, são as que fazem parte dos seus projetos de pesquisa e textos, que podem ser acessados em: <http://lattes.cnpq.br/3161542255903404>.

No primeiro capítulo trabalharemos o amor em Freud. Pretendemos nessa pesquisa fazer uma análise dos conceitos de narcisismo, pulsão e identificação, conceitos fundamentais para a montagem do circuito que nos leva ao amor: como se inicia, como perdura e como termina o vínculo amoroso.

Em Freud trabalharemos o amor narcísico e a pulsão, destacando o investimento e a carga libidinal que se sustentam nas relações de identificação, através dos textos, *Teoria da libido* (1923 [1922]), *Pulsões e destinos de pulsão* (1915), *Introdução do narcisismo* (1914), *Luto e melancolia* (1917) e *Psicologia das massas e análise do eu* (1921). Também teremos como referência, os três textos, que são considerados a metapsicologia do amor, suporte de nossa pesquisa, por se tratarem de textos onde Freud alude às escolhas de objeto nas relações amorosas. Estes três textos constituem um sistema, reunidos sob o mesmo título, *Contribuições à psicologia do amor: Sobre um tipo particular da eleição de objeto no homem* (1910), *Sobre a mais generalizada degradação da vida amorosa* (1912) e *O tabu da virgindade* (1918[1917]).

Nosso interesse e foco nos textos citados é fazer uma breve reconstrução da teoria para mostrar como se chega ao amor, como este se mantém e como termina, cuja sistematização na teoria freudiana, se baseia e insiste no narcisismo, se mantendo vigente ao longo de sua obra. Para tal, evidenciaremos os elementos que montam o dispositivo do narcisismo, do circuito pulsional e das relações de identificação, assim como seu funcionamento, alcance e fundamentalmente, seus limites. Ao delinear os momentos da teoria freudiana, pretendemos, no segundo capítulo estabelecer uma comparação e contrapô-la à experiência intelectual lacaniana, no momento de seu pensamento delimitado no corpus da nossa pesquisa, para ressaltar as diferenças entre as teorias de Freud e Lacan no que tange ao amor. Como literatura secundária, trabalharemos os seguintes autores: Jacques-Allain Miller (2010); Renato Mezan (2003), Jean Laplanche (1988; 1989; 1998;), Carlos Augusto Nicéas (2013; 1984) e Joel Birman (1984). Esses autores traduzem elementos do pensamento freudiano que nos possibilitam diversas articulações.

No segundo capítulo trabalharemos o amor na teoria lacaniana tendo como limite da nossa pesquisa, seus ensinamentos do ano de 1964, no *Seminário II*. Em sua leitura desse fenômeno, Lacan nos apresenta um amor que se articula nos três registros: real, simbólico e imaginário. Passamos do amor narcísico em Freud, cujo alcance é conhecido, à teoria de Lacan, que lança mão do dom, explicando assim o vazio fundante da falta, condição para o

amor. O dom é marca de uma diferença na teoria lacaniana, desde *Função e campo da fala e da linguagem* (1953) e do *Seminário 4*. Pela análise de conceitos presentes nos *Seminários* 7, 8, 9, e 10 analisaremos como, a partir da interpretação lacaniana, a teoria freudiana do amor narcísico é reformulada, onde evidenciaremos os pontos de divergência dos dois autores. Lacan amplia a leitura e funda um novo conceito do amor, fundado pela falta. Especificamente, trabalharemos a relação de objeto, a identificação e a angústia. E a teoria pulsional.

No terceiro capítulo, de posse dos preceitos teóricos que apresentamos nos capítulos anteriores, caracterizaremos a passagem da troca para o dom, o dom de amor: o amor emerge na ordem do pulsional. A respeito do dom, lembremos como Lacan faz uso do conceito forjado pela antropologia. Nela buscamos os subsídios para analisar a passagem da troca para o dom, desde o dom como Marcel Mauss o concebe, em *Essai sur le don* (1925). Esse dom é tomado por Lévi-Strauss, em *As estruturas elementares do parentesco* (1947). A proibição que regula o acesso motiva as trocas. Em algumas sociedades, como Lévi-Strauss aponta, há uma equivalência direta entre intercâmbio de mercadorias e de mulheres. Afirma Lévi-Strauss: “A proibição do incesto é menos uma regra que proíbe casar-se com a mãe, a irmã ou a filha do que uma regra que obriga a dar a outrem a mãe, a irmã e a filha. É a regra do dom por excelência” (LÉVI-STRAUSS, 2009, p.524). A questão da troca de mulheres tem relevo no trabalho de Lévi-Strauss, da qual Lacan, por sua vez, se serve para a elaboração da mulher como faltante e que nos possibilita a passagem de um amor narcísico ao dom de amor.

Bem distinto da troca, o dom de amor é o dom que a mãe dá ao filho. Ao dar o que não tem, a mãe caracteriza a passagem do amor narcísico ao dom de amor e sua relação ao furo tórito do real, evidenciando-se como faltante. Intrinsecamente ligado à identificação, é pelo do laço pulsional que o dom se revela.

Na primeira relação amorosa, entre a mãe (função materna) e seu filho, existem, por um lado, os seus dons que são signos de amor, e como tais, apenas isso. Isto é, são anulados na medida em que sejam qualquer outra coisa além de signos de amor. Nesta abordagem Lacan faz a articulação entre os objetos da necessidade e da frustração com o objeto seio materno. O seio materno, objeto da demanda de amor, é o objeto de apelo e, portanto, marcado pela possibilidade de presença e ausência, logo, pela possibilidade de frustração. No que quer que se refira à mãe a frustração é frustração de amor. Tudo o que vem da mãe como respondendo ao apelo da criança é dom, que está para além do objeto. E isso, Lacan nos diz no seu quarto

seminário que tem como tema a constituição do sujeito a partir de sua relação com o objeto, ou melhor, com falta deste, já presente na obra de Freud.

Como literatura secundária, articularemos as leituras dos seguintes autores entre o segundo e o terceiro capítulo: Piera Aulagnier (1985); Colette Soler (2012a e 2012b); Jean Laplanche (1992), André Green (1990), Moustapha Safouan (2006), François Léguil (1997), Marie Hélène Brousse (1997) Vladimir Safatle (2006), Marc Darmon (2008), Daniel Perez (2012), Marcus André Viera (1997), Heloisa Caldas (1997). Cada um desses autores traz maior entendimento sobre os tópicos que abordamos.

Dessa forma, nossa reflexão, a partir da elaboração conceitual sobre as relações amorosas nos conduz à proposição lacaniana do amor a partir da falta e do laço pulsional. Os conceitos lacanianos nos permitirão acolher uma experiência de amor ligada à constituição de um sujeito, além do narcisismo freudiano, relacionada ao dom de amor, da entrega da falta.

2 CAPÍTULO I - FREUD E O AMOR NARCÍSICO

*“(...) vem me fazer feliz porque eu te amo
Você deságua em mim, e eu, oceano...
Me esqueço que amar é quase uma dor (...)”
(Djavan)*

2.1 INTRODUÇÃO DO CAPÍTULO

A Filosofia e a Literatura têm recorrentemente como tema as variadas abordagens de Eros, que como deus, coloca os homens à sua mercê, sempre submetidos a seus caprichos e vontades. Optamos pelo tratamento dado ao tema pela psicanálise, que muitos séculos depois que os gregos primeiramente tentaram desvendar sua natureza e seus segredos, tem no amor, como nos diz Lacan, “o grande X de toda a sua teoria” (LACAN, 1986, p. 208). Sua própria origem remonta à relação amorosa entre Anna O. e J. Breuer. Permanecendo fiel ao acontecimento inaugural, a prática psicanalítica é um discurso sobre o amor, pautado pela transferência.

Nesse capítulo, pretendemos mostrar como se dá o acolhimento do fenômeno do amor pela psicanálise freudiana e as etapas pelas quais o sujeito vivencia a experiência do amor: como se estabelece um vínculo amoroso, o lampejo inicial que dá origem, usando a terminologia freudiana, ao enamoramento; como este vínculo perdura e como termina.

Freud mantém clara a natureza sexual do amor. Seguindo sua letra, o vínculo inicial se desenvolve e se mantém agregando ao enamoramento inicial, laços como a ternura, que a transmutam em amor. Como nos diz Laplanche, “não se renuncia à sexualidade por temor de perder a vida, mas por outras razões, por exemplo, por medo de perder o amor⁶” (LAPLANCHE, 1992, p. 149). O amor freudiano é uma relação narcísica, movida pela pulsão. Com a conceptualização da identificação, tida como o primeiro laço afetivo, identificamo-nos ao outro e ao Outro, por amor. As relações de identificação guiam e

⁶ Seguindo a mesma linha de pensamento, e dado que o amor em Freud é narcísico, cf. Nicéas (1984, p.59): Em sua teoria do narcisismo, Freud, para além da diferenciação conceitual entre libido de objeto e libido narcísica, demonstrou essencialmente como o sujeito somente renuncia ao narcisismo se ele reencontra o narcisismo do outro.

indicam tanto a natureza como a estrutura dos vínculos amorosos aos quais os sujeitos podem vir a ser submetidos, assim como nos dá o esteio para o entendimento dos movimentos da libido.

Tanto o narcisismo como o circuito pulsional e a identificação, têm como causa motriz os investimentos libidinais, energia sexual que move o aparelho psíquico. Do ponto de vista de Freud, a báscula da libido investida entre o eu e o objeto explica por que nos apaixonamos, como estabelecemos e mantemos um vínculo amoroso e como este vínculo termina, com o fim do amor. Na psicanálise de orientação lacaniana, o vínculo amoroso se dá no encontro com a diferença, que não se sustenta no imaginário do narcisismo. Literalmente, esse encontro com o real do outro, deita abaixo todo o circuito de projeção narcísica, onde o amar é amar a si.

A psicanálise freudiana acolhe a experiência do amor por três vieses diferentes: pela escolha de objeto, no texto *Introdução do narcisismo*; na articulação com as várias pulsões, no texto *Pulsões e destinos de pulsão*; e nas relações de identificação que levam a diferentes formas de amor em *Psicologia das massas e análise do eu*. Assim, pretendemos mostrar a paixão⁷ e o amor, isto é, o vínculo amoroso, as maneiras de avaliar os laços afetivos, os alcances e os limites da relação de amor narcísica.

⁷ Estamos cientes que o conceito de *paixão* em Filosofia é um conceito bastante complexo. No entanto, quando nos referimos à *paixão* nos reportamos ao momento inicial de uma relação amorosa, ao que os franceses chamam *coup de foudre*. Para o conceito de paixão na filosofia ver: Murta (2009). Nesse artigo, parte de um estudo mais amplo sobre as paixões desenvolvido pela autora, Murta trabalha o conceito de paixão que Lacan diferencia do conceito de afeto em *As Paixões da Alma*, de Descartes (1649).

Com o termo *paixão*, nos referimos ao termo que Goethe utiliza e que aparece 19 vezes (distinta da palavra amor) em *Os sofrimentos do jovem Werther* (na tradução de Marion Fletscher, da Editora Martins Fontes). Utilizamos a palavra *paixão* não como conceito filosófico, mas da mesma forma que Lacan define quando nos ensina, desde o seminário 1, a distinguir diferentes tipos de amor: “aprendam a distinguir agora o amor como paixão imaginária, do dom ativo que constitui no plano simbólico” (LACAN, 1986, p. 166), quando se refere ao personagem de Goethe. Diferencia *Verliebtheit*, “amor sofrido”, “captura narcísica”, do amor *Liebe*, dom ativo do amor. Utilizamos o termo *paixão*, da mesma forma que Aulagnier (1985) e Soubbotinik (2013, p. 168) a caracterizam, tomando este momento inicial do pensamento de Lacan: “é o amor paixão; fundamenta-se essencialmente no plano imaginário; o apaixonado quer ser amado e para isso tem a tentação de, deliberadamente, retirar a liberdade do outro pelo qual quer ser amado, de capturar o outro em si mesmo, tomando-o como objeto”. Utilizamos *paixão* no mesmo sentido que Birman (1984, p. 24): Na “paixão por si mesmo, mediada pelo semelhante, são os desígnios do desejo que estão basicamente em questão, como em qualquer paixão”.

2.2 O INÍCIO DO VÍNCULO AMOROSO: O ENAMORAMENTO

Como se dá o vínculo amoroso? O dito popular nos diz que “Freud explica”. Freud nos forneceu, ao longo de sua obra, os elementos necessários ao entendimento do fenômeno do início do vínculo amoroso, que denominou enamoramento⁸. Os conceitos sobre o tema, elaborados pelo autor em vários textos⁹, podem ser revisitados e exemplificados nas palavras do jovem *Werther*. A título de ilustração, citaremos um trecho da obra de Goethe acerca da paixão e do amor à primeira vista. Lacan (1986, p. 211) em seu seminário 1, também nos remete à referência. Nossa escolha recai sobre o momento em que o herói de Goethe conhece sua amada Carlota:

Eu havia apeado, e uma criada chegou ao portão pedindo-nos que esperássemos um instante, pois a srta. Carlota não demoraria. Atravessei o pátio em direção à bela casa e, após subir as escadas e chegar à porta, deparei com uma das cenas mais encantadoras que já vi na minha vida. Na ante-sala, seis crianças de dois a onze anos, pulavam ao redor de uma figura esbelta de uma jovem de estatura média, que trajava um vestido branco simples,...). Ela segurava um pão preto na mão do qual cortava uma fatia para cada um dos pequenos à sua volta, de acordo com sua idade e seu apetite. Ela distribuía os pedaços com tanta doçura... (GOETHE, 2000, p. 25).

Esse trecho nos mostra alguns elementos que se destacam na escolha de objeto segundo Freud. Na descrição de *Werther*, se encontram os investimentos libidinais movidos pelo circuito pulsional (o olhar que irremediavelmente captura o personagem), e as relações identificatórias, que compõem as relações amorosas. Aos olhos do personagem, este foi o mais encantador espetáculo já presenciado. O enamoramento do jovem aparece como Freud o descreve, tendo sido acometido de súbita paixão. A cena retrata o início do vínculo amoroso e em poucas linhas nos mostra a forma como Freud monta esse dispositivo e seu funcionamento. Descreve-se um amor no registro do imaginário e nas duas formas em que se apresenta a escolha de objeto amoroso, lidando dessa maneira com as antinomias do amor: escolha narcísica (aquilo que se é, se foi ou que se gostaria de ser) e a escolha do tipo anaclítico (a mulher que cuida, alimenta e o homem que protege).

⁸ Freud utiliza, no título do capítulo VIII do texto *Psicologia das Massas e análise do eu* (1921), *Verliebtheit*, pelo qual trata os fenômenos do amor e da identificação. *Verliebtheit* tem sua tradução para o espanhol (edição da Amorrortu) como enamoramento (termo qual o qual trabalhamos). Na tradução para o inglês se apresenta como *Being in love*, da qual, sem muita precisão, é traduzida a versão em português da editora Imago: Estar amando. Na versão em francês da obra, encontramos o termo *État amoureux*.

⁹ Cf. *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905), os três textos que compõem as *Contribuições para uma psicologia do amor* (1910-1912), os mecanismos que formam o dispositivo do narcisismo, *Introdução do narcisismo* (1914), o circuito pulsional em *Pulsões e destinos de pulsão* (1915), e a identificação, inicialmente em *Luto e melancolia* (1917[1915]) e culminado no texto *Psicologia das massas e análise do eu* (1921).

Na paixão, o objeto da escolha narcísica, ligada ao eu ideal, mas também a anaclítica, da ordem do ideal do eu, que é simbólica em sua relação com o outro, é encoberta, isto é, captada pelo imaginário e pelos objetos narcísicos. O objeto colocado no lugar do ideal do eu, empobrece o eu de *Werther* de libido devido ao investimento que este faz em massa no objeto Carlota, que desta forma, se torna onipotente. Assim se apresenta o amor: como a idealização do objeto Carlota e sua conseqüente supervalorização, tornando o eu empobrecido completamente à mercê do objeto amado.

2.2.1 Narcisismo e escolha objetal

*“em mim eu vejo o outro
e outro
e outro”
(Paulo Leminski)¹⁰*

O conceito de narcisismo, que dá forma ao fenômeno do amor em Freud, tem sua gênese principalmente a partir do texto de 1914, *Introdução ao narcisismo*. Embora vejamos claramente no texto que o resultado alcançado é a formação do eu¹¹, o texto contém menções valiosas sobre o amor e as relações do sujeito com seus objetos, abrindo novos caminhos para seu trabalho sobre o amor de transferência na prática psicanalítica¹².

Na busca de um amor para além do narcisismo, pautaremos nossa pesquisa, inicialmente, por uma reconstrução do conceito de narcisismo¹³. Para tal, tomamos os elementos que Freud nos fornece no que diz respeito ao amor e à forma como essa experiência marcante na vida de cada sujeito, é acolhido pela prática psicanalítica.

Em seu estudo sobre o narcisismo, Freud utiliza o termo já descrito pela psiquiatria que ganha valor de conceito, marca a teoria psicanalítica e lhe permite estruturar o aparelho

¹⁰ Cf. LEMINSKI, 1988, p. 10.

¹¹ Definimos o eu como a imagem que o sujeito tem de si, constituído como sendo uma instância psíquica que abrange na primeira tópica três sistemas: Consciente, pré-consciente e inconsciente. Com os avanços teóricos da segunda tópica, pertencem ao eu outras duas instâncias: o supereu e o isso - o lugar de origem do próprio eu (sendo inato), assim como das pulsões.

¹² O conceito de narcisismo, formulado no texto anterior a *Observações sobre o amor de transferência* (1915), permite a Freud avaliar o manejo da transferência como expressão de amor e seu papel na continuidade do tratamento analítico. Tem como finalidade o estudo da transferência na clínica das neuroses e da psicose (parafrenias), os destinos da libido (o objeto e o eu) e sua estreita ligação. Freud aponta constantemente que foi através das neuroses de transferência que lhe foi permitido desvendar as vicissitudes das pulsões libidinais.

Para maiores referências sobre a transferência na prática psicanalítica freudiana ver: Miller (1986); Vegh (1991);
¹³ Para um estudo mais aprofundado do narcisismo na obra freudiana ver Guillen, Loren e Orozco: *Le narcissisme dans les processus de structuration et de destructuration psychiques* (1991).

psíquico. Tanto o amor como a constituição do eu nos são apresentados como fenômenos de cargas e descargas libidinais, abordando no que tange à fundamentação do amor, a escolha de objeto¹⁴. Ao falar do amor e da constituição do sujeito, Freud explica o funcionamento do que é essencial à psicanálise, a sexualidade humana.

O narcisismo é definido como “(...) a atitude de uma pessoa que trata seu próprio corpo da mesma forma pela qual o corpo de um objeto sexual é (...) tratado” (FREUD, 1992h, p. 81), ou seja, o investimento de libido no eu, retirada dos objetos do mundo exterior. Conseqüentemente, o narcisismo nos permite a compreensão dos mecanismos do investimento libidinal que é voltado ao próprio eu, que torna o sujeito um objeto de si mesmo, e mostra como se torna possível ser o próprio eu tomado como objeto do seu amor.

Ao aplicar o conceito de narcisismo à neurose, Freud o define como “(...) complemento libidinal do egoísmo” (FREUD, 1992f, p. 418), essencial à formação do eu, que “não está presente desde o início” (FREUD, 1992h, p. 84). Dessa forma, podemos falar das percepções de prazer e desprazer, que fundam a vida do sujeito como uma função erótica. Uma vez introduzida a noção de narcisismo toda a teoria se reorganiza, estabelecendo assim o que diferencia os indivíduos, sua ligação com os objetos, com o mundo e os tipos de vínculo que são passíveis de serem estabelecidos.

Para a compreensão dos mecanismos de funcionamento do narcisismo, é preciso clarificar um conceito essencial, o conceito de libido. A libido é definida por Freud como “a energia, considerada como uma magnitude quantitativa, daquelas pulsões que têm a ver com tudo o que pode ser abrangido pela palavra amor¹⁵; (...) a manifestação dinâmica da sexualidade” (FREUD, 1992m, p. 43). Vinculada à pulsão sexual, libido é a energia sexual que movimenta o aparelho psíquico. No momento da introdução do conceito de narcisismo, Freud se dedica ao aspecto econômico da libido (como se distribuem quantidades – a libido ou força amorosa, aparece como um *quantum* de energia - de formas particulares), envolvendo um objeto, envolvendo a si mesmo e que possui a capacidade de se lançar, se apossar do objeto e se retrain. Em *Psicologia das massas e análise do eu*, a libido ganha o

¹⁴ Como mencionamos, a clínica é a guia que Freud utiliza e no que se refere ao amor, busca essencialmente a compreensão e o manejo do amor de transferência. Nesse trabalho, não teremos como enfoque o amor de transferência, mas a escolha de objeto na relação amorosa. Porém, estamos cientes que, mais que as relações de objeto, são os impasses da transferência, encontrados na clínica, que levam Freud ao estudo do amor.

¹⁵ O que constitui o âmago do que chamamos amor, (...) e é cantado pelos poetas, o amor entre os sexos para fins de união sexual. Mas não separemos disso (...) o amor de si mesmo, o amor aos pais e aos filhos, a amizade, (...) a objetos concretos e a ideias abstratas (FREUD, 1992m, p. 45).

aspecto dinâmico. Colocada em movimento, produz efeitos como o amor e enamoramento, assim como a massa e a hipnose.

A libido apresenta-se em duas formas de acordo com o objeto da pulsão sexual: (1) libido do eu ou narcísica, que se remete ao próprio eu e (2) libido objetual, quando se remete a um (ou vários) objeto (s) externo (s) ao eu. O movimento de retirada de libido de objetos do mundo exterior para ser investida no eu, necessariamente deve ser precedido de um movimento onde a libido do eu (ou narcísica) é investida em outros objetos. Sob uma visão sequencial da formação do eu, essas cargas e descargas libidinais estão ligadas aos três tempos, que Laplanche denomina “tempos sucessivos do erótico” (LAPLANCHE, 1992, p. 73). Nomeadamente, esses tempos são o autoerotismo, a constituição do eu e o narcisismo. Lembramos que o amor surge da capacidade do eu de satisfazer-se autoeroticamente. Freud nos coloca a questão sobre qual seria a relação entre o narcisismo e o autoerotismo e responde dizendo que “algo deve ser adicionado ao autoerotismo (...) a fim de provocar o narcisismo” (FREUD, 1992h, p. 84). Esse algo é o tema central do texto: o eu.

“Momento mítico”. Assim Birman, em *A constituição do narcisismo no pensamento de Freud* (1984, p. 22) nomeia o narcisismo apontando para a “unificação do corpo fragmentado do momento do autoerotismo” que se dá por meio da imagem do corpo elaborada na constituição do eu, no momento precedente ao investimento do objeto diferente do eu. Ponto culminante dessa elaboração, a etapa de avanço do autoerotismo ao narcisismo¹⁶, se caracteriza o narcisismo em relação a este primeiro tempo de recuo, a unificação do autoerotismo que por essência é disperso¹⁷.

Segundo Laplanche (1992, p. 85), essa unificação recai sobre um único objeto, um objeto que ele mesmo é “auto”, um objeto que é sempre interno, “reflexo”, e é justamente por essa razão que foi batizado com o nome do herói do espelho, Narciso. Esse objeto refletido é, conjuntamente numa série de encaixes sucessivos, o próprio corpo, ou certa imagem unificada do próprio corpo, o “eu”. Como nos diz Freud, o eu deve ser desenvolvido, ao contrário das pulsões autoeróticas que existem desde a origem. Na sequência *autoerotismo-narcisismo-escolha de objeto* não se trata de todo o indivíduo, mas de sua vida sexual, do objeto sexual e da pulsão sexual (LAPLANCHE, 1992, p. 75-78). Esse primeiro momento de investimento libidinal que origina o eu, origem do amor, se caracteriza como o narcisismo primário.

¹⁶ Para maiores considerações sobre o tema, ver Birman, (1984, p. 17-48).

¹⁷ A esse momento decisivo de unificação da imagem e formação do eu, Lacan denomina “estádio do espelho”.

São assim distintas duas formas de narcisismo, o narcisismo primário e o narcisismo secundário. Ao entendermos o narcisismo como um investimento libidinal no eu, o narcisismo primário funda o eu como objeto da pulsão. A princípio, “(...) toda a cota disponível de libido é armazenada no eu: o eu, para se constituir, é tomado como objeto de amor, como o objeto único do investimento da libido” (FREUD, 1992f, p. 163). Neste primeiro momento, o movimento da libido sobre o eu é promovido pelas pulsões autoeróticas, que são primordiais.

O investimento perdura até que o eu, uma vez estruturado, tenha capacidade de investimentos libidinais em objetos exteriores, transformando desta forma, parte da libido do eu em libido objetual. Numa segunda etapa, o eu já estruturado se torna capaz de investimentos libidinais em objetos¹⁸. O retorno desta libido ao eu, após ter investido em objetos externos caracteriza o narcisismo secundário.

Em *O eu e o isso* (1923), Freud procede a uma ampliação da teoria do narcisismo, lançando luz sobre a importante função do eu em relação a Eros, quando elabora a instância do *isso*¹⁹:

Bem no início toda a libido está acumulada no isso enquanto que o eu ainda está em processo de formação ou ainda é fraco. O isso envia parte dessa libido para investimentos objetuais eróticos; em consequência, o eu, agora tornado forte, tenta apoderar-se dessa libido de objeto e impor-se ao isso como objeto amoroso (FREUD, 1992e, p.58).

Sob esse novo olhar, o narcisismo do eu, considerado primário, passe a ser considerado um narcisismo secundário, onde a libido investida no eu foi anteriormente investida em objetos²⁰.

Esta hipótese leva Freud a constatar que libido do eu e libido do objeto se contrapõem, o que dá origem a um circuito feito pelo movimento das duas libidos, que fluem de forma que, quanto mais uma aumenta, a outra diminui. O expoente máximo, o investimento maciço da libido do eu, corresponde à megalomania e no caso da libido objetual, caracteriza o

¹⁸ Se a relação entre o sujeito com sua imagem tem como presença fundamental o outro, conforme Birman (1984, p. 29), a questão do objeto está colocada no interior da economia narcísica, não existindo assim, disjunção absoluta entre a presença do objeto e narcisismo. Birman aponta para a intersubjetividade dessa relação, que, contudo, se interioriza.

¹⁹ O isso, uma das três instâncias do aparelho psíquico. Inconsciente, constitui a expressão psíquica das pulsões, podendo ser equiparado ao registro do real laciano.

²⁰ Nesse texto da segunda tópica de Freud, a interpretação é aprofundada e resulta no aprofundamento teórico com implicações clínicas em relação ao texto do narcisismo, consolidando suas perspectivas. Para uma análise mais detalhada desse momento do pensamento freudiano ver Birman (1984).

investimento que um eu apaixonado faz em seu objeto de amor. Segundo Freud, esta seria a única ocasião em que haveria mais libido investida no objeto que no próprio eu, considerado “o grande reservatório da libido” (FREUD, 1992f, p.163), suporte e moradia original da energia libidinal. Este movimento de balança se mantém durante toda a vida do indivíduo e nos fornece uma das características da libido que é sua mobilidade, a facilidade com que passa de um objeto para outro. Além disso, se apresenta como o modo pelo qual o eu envia investimentos libidinais aos objetos e dos quais esta libido será novamente recolhida ao eu²¹.

Do texto sobre o narcisismo também advém dois conceitos: eu ideal (*Idealich*) e ideal do eu (*Ichideal*). Estas noções são fundamentais para o entendimento do circuito montado pelo narcisismo que nos permite compreender os investimentos libidinais necessários às relações de amor. Devido ao destaque que damos à relação de eu ideal e ideal do eu, lembramos que definimos o eu como a imagem que o sujeito faz de si mesmo, a instância psíquica decorrente dos investimentos libidinais que advém das pulsões autoeróticas, que se apaixona, qual Narciso, pela imagem unificada do espelho. O eu ideal é uma imagem idealizada do eu, plena em perfeições. É criada pelo narcisismo dos pais que, numa relação apaixonada, projetam no filho todas as qualidades que não possuem e realizações que não lhes foi possível vivenciar, como nos diz Freud: “Sua Majestade o Bebê” (FREUD, 1992h, p. 98), expressão que evidencia o investimento de libido objetual, característico do amor dos pais²². Porém, como enfatiza Rodríguez, no texto *Do narcisismo infantil ao ideal do eu* (1991, p. 198), nem as leis da natureza, nem as leis da cultura são regidas por “Sua Majestade o Bebê”.

O mesmo momento do texto freudiano, relativo à atitude dos pais em relação à criança, é comentado por Soler (2012a, p. 206), assim como as implicações do chama de “serviço narcísico dos pais”, ou a “renovação de reivindicação narcísica que os pais manifestam a propósito do seu filho”, que Freud caracteriza da seguinte maneira: “O amor dos pais, tão comovente e no fundo tão infantil, nada mais é senão o narcisismo dos pais renascido, o qual transmutado em amor objetual, inequivocamente revela sua natureza anterior” (FREUD,

²¹ Para exemplificar este movimento da libido, Freud usa o exemplo da ameba, de como ela se conduz com seus pseudópodes, que da mesma forma que se alongam e envolvem o objeto, também têm a capacidade de se retrair e abandoná-lo, sucessivas vezes. Esse é um exemplo do qual se serve variadas vezes em vários textos, dentre eles, cf.: *Uma dificuldade no caminho da psicanálise* (1917), p. 139; Conferência XXVI, In: *Conferências introdutórias* (1916-1917); *Mais além do princípio do prazer* (1920), p. 51.

²² Para um estudo mais aprofundado do narcisismo infantil e sua relação com o narcisismo dos pais, ver: Rodríguez (1991).

1992h, p. 88). Sobre a natureza anterior do narcisismo, Soler (2012a, p. 206) esclarece que são de natureza de exigência de privilégios²³, porém trazem suas consequências:

Tudo isso é muito bonito, só que esse amor preside, vemos isso na experiência, a atitudes muito opostas nos pais. Querer proteger a criança da infelicidade e depois também impô-la. Como explicar? (...) O bebê, que não fala, se presta a ser objeto de projeções (...) do narcisismo dos pais. Em seguida, porém, quando cresce (...), os pais são chamados para a tarefa de fazê-lo entrar nas prescrições do discurso, então, (...) o que o Outro faz pesar sobre seus ombros, são os ideais dos pais. E aí, o amor se torna feroz (SOLER, 2012a, p. 206-207).

Em outras palavras, do eu ideal ao ideal do eu. O ideal do eu tem sua origem não em um investimento de objeto, mas na identificação “primeira e mais importante (...) com o pai” (FREUD, 1992e, p. 44) e “responde a tudo que é esperado da mais alta natureza do homem” (FREUD, 1992e, p. 49). É a instância, “cujo olhar eu tento impressionar com minha imagem do eu, o Outro que me vigia e me impele a dar o melhor de mim” (ŽIŽEK, 2010, p. 100). Se na formulação inicial, ideal do eu e supereu são sinônimos, em texto posterior, *O eu e o isso* (1923), Freud marca a diferença entre as instâncias. Enquanto o ideal do eu é o que o eu gostaria de ser, de caráter social e civilizatório, o supereu é o que já deveria ter sido e o que nunca será. É a instância crítica, tornada muito mais pungente e impiedosa, a consciência, que gera o sentimento de culpa e impotência. Enquanto o ideal do eu exalta, o supereu pune e castiga.

Um exemplo de ideal do eu, encontramos no verso V do poema *Canção do Tamoio* de Gonçalves Dias: “*E pois que és meu filho,/Meus brios reveste;/Tamoio nasceste,/Valente serás./Sê duro guerreiro,/Robusto, fragueiro,/Brasão dos tamoios/Na guerra e na paz*” (GONÇALVES DIAS, 1998, p.34). Claramente identificado aos ideais da identificação ao pai, à lei, o ideal do eu pertence ao registro do simbólico. Não podemos deixar de concordar com Žižek (2010, p.100), que nos mostra uma clara analogia entre as três instâncias freudianas e os três registros lacanianos, que, efetivamente se equivalem: o imaginário equivale ao eu ideal, imagem especular idealizada do meu eu. O ideal do eu é simbólico, o ponto da identificação simbólica do eu, o ponto no Outro a partir do qual o eu observa e julga a si mesmo; o supereu é real, a agência cruel e insaciável que bombardeia o eu com exigências impossíveis, a agência a cujos olhos, o eu se torna cada vez mais culpado.

²³ Trata-se da tentativa de suspender, para a criança, todas as misérias proporcionais à educação, da mesma forma que os pais intentam que ela tenha a melhor vida, que realize seus todos os seus desejos, etc.

Mesmo de uma forma problemática, a introdução do conceito de narcisismo na teoria psicanalítica, permite a Freud organizar de outra forma a relação do sujeito como os objetos; é um marco, que nos abre o caminho para o estudo das questões do amor²⁴.

Esses conceitos são necessários para o entendimento das relações amorosas em Freud. O enamoramento é colocado como uma revivescência das relações primárias do sujeito, em um encontro que busca recuperar experiências prazerosas e determina também uma relação de amor, em uma união impelida pela libido e pela pulsão. Desse modo, os elementos que Freud utiliza para montar o dispositivo do narcisismo e seu funcionamento, nos levam à forma como acolhe o amor pela via da escolha de objeto. Destacamos que o que se põe em jogo ao tratarmos a escolha de objeto é a forma como a sexualidade - a pulsão sexual - articula-se com sua representação psíquica, os objetos²⁵.

Quando nos referimos à escolha de objeto, o termo “escolha” não deve ser entendido como uma opção ou alternativa consciente do eu, mas “evoca o que pode existir de *irreversível e determinante* na eleição pelo sujeito, em um momento decisivo de sua história, de seu tipo de objeto amoroso” (LAPLANCHE Y PONTALIS, 2004, p. 109, grifo nosso). A percepção da arte surrealista nos retrata a escolha de objeto na pintura de René Magritte, no quadro “*Les Amants*” (1928). Nele dois amantes se beijam sem poderem ver seus rostos, cobertos por um véu. Esse véu é o ideal do eu projetado no outro e ao mesmo tempo o que há de inconsciente na escolha do objeto.

De posse desses conceitos nos é permitido alcançar a temática da escolha de objetos e o questionamento sobre de que forma ocorre a escolha de objeto na relação amorosa. Amar significa fazer laço libidinal com o outro, engrandecendo o ideal do eu. São descritos dois tipos de escolhas de objeto, o tipo narcísico e o tipo anaclítico (por apoio). Na escolha narcísica, o sujeito toma seus objetos de amor a partir do seu próprio eu, ama a partir das relações estabelecidas consigo mesmo ou que representam o eu, por diversas formas ou traços; procura a si mesmo como objeto de amor.

Na escolha anaclítica, os modelos de escolha de objeto serão tomados a partir das primeiras experiências de prazer, percebidas nos cuidados que são recebidos para a satisfação

²⁴ A respeito da estruturação da clínica (amor de transferência) e do amor (relação de objeto) a partir da formulação do conceito de narcisismo ver Castiel (2007).

²⁵ Para uma análise mais profunda da relação entre as pulsões e as representações, ver a obra de Antonio Imbaschiati (1998).

das necessidades vitais da criança. Em *Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud outorga o primeiro valor sobre o amor “(...) uma criança satisfeita adormecida no seio materno (...). Este quadro segue sendo decisivo também para a expressão da satisfação sexual na vida posterior” (FREUD, 1992r, p. 171). De matriz imaginária, a escolha anaclítica é o protótipo do amor freudiano²⁶.

Os dois tipos de escolha de objeto, anaclítico e narcisista²⁷, não são prerrogativa de grupos diferenciados de pessoas, mas “(...) ambos os tipos de escolha estão abertos a cada indivíduo, embora ele possa mostrar preferência por um ou por outro” (FREUD, 1992h, p.95), postulando a existência de um narcisismo primário em todos, ou seja, cada indivíduo tem originalmente dois objetos sexuais, seu próprio eu como modelo, ou a mulher que cuida dele:

O trato da criança com a pessoa que a assiste é, para ela, uma fonte incessante de excitação e satisfação sexuais vindas das zonas erógenas, ainda mais que esta pessoa – usualmente a mãe – contempla a criança com os sentimentos derivados de sua própria vida sexual: ela a acaricia, beija e embala, e é perfeitamente claro que a trata como substituto de um objeto sexual plenamente lícito. (...) com suas expressões de ternura, ela está despertando a pulsão sexual de seu filho e preparando a intensidade posterior desta (FREUD, 1992r, p. 203).

Concomitantemente ao momento em que a mãe satisfaz as primeiras necessidades da criança, imprime a marca que traz o sujeito ao mundo do amor, ensina a criança a amar. Neste tempo primitivo, em que a satisfação da pulsão está ligada à nutrição, sua satisfação é auroerótica, ainda não conhece nenhum objeto, a não ser o próprio corpo, fundando a boca como zona erógena.

As zonas erógenas são ao mesmo tempo os orifícios do corpo e os locais privilegiados onde as trocas entre o bebê e o ambiente que o rodeia acontecem, suscitando da mãe maior atenção e cuidado, portanto, maior excitação. Tornar uma parte do corpo, que cumpre uma função biológica (nutrição, excreção), erógena é interdependente da noção de apoio: No lactente, o prazer de sugar se manifesta separado da função em que inicialmente se apoia.

Ao fazer uso da noção de apoio, justificamos a emergência da pulsão sexual: “As primeiras satisfações sexuais autoeróticas são experimentadas em relação com funções vitais que servem à finalidade de autopreservação”. (FREUD, 1992h, p. 94) Estas funções vitais dão origem às pulsões de autoconservação, relacionando, através desse modelo, como o pulsional se articula com o amor. Por isso se depreende um tipo de eleição de objeto por apoio,

²⁶ Sobre o amor e suas ressonâncias na clínica freudiana ver Castil (2007).

²⁷ Para um estudo mais aprofundado das escolhas de objeto em Freud, ver: Holmes (2005).

anaclítico. Se um dos aspectos pelos quais Freud lida com o amor é a eleição de objetos, as pulsões são o motor dessa escolha²⁸.

A teoria do narcisismo inaugura a vertente pela qual libido e pulsão definem a escolha objetal. A partir do narcisismo primário, Freud redefine a origem do amor como o que está ligado ao investimento libidinal do sujeito no seu próprio eu, com referência aos investimentos de libido objetal feitos na primeira infância, de cujas lembranças de prazer, dariam origem ao enamoramento numa tentativa de recuperá-las.

O objeto de amor pode aparecer em posições definidas evidenciando que a dinâmica amorosa se compreende em torno dos processos de idealizações e das tentativas de restauração do estado narcísico: o apaixonar-se consiste em um transbordar da libido do eu sobre o objeto, uma via imediata de acesso ao ideal e à onipotência narcísica, iniciando-se assim o vínculo amoroso, o enamoramento. É importante sublinharmos que a carga libidinal investida no processo do amor tem uma lógica própria, não tem uma economia da vontade, não sendo volitiva, é antes determinada pulsionalmente onde o objeto investido libidinalmente se torna desejável.

A pulsão vai, desta forma, encontrar fora do próprio corpo o primeiro objeto, o seio materno. Torna-se necessário, um olhar mais atento ao que move a escolha de objeto e é o motor dos investimentos libidinais, a pulsão.

2.2.2 O objeto de amor como objeto da pulsão

*“Mas tudo faltaria,
se faltasse o sexo”.*
(W. Whitman)²⁹

O relevo dado à natureza do conceito de pulsão e sua especificidade, reflete claramente seu enfoque tomado pela psicanálise, assim como a própria abordagem do inconsciente na teoria psicanalítica. A pulsão é um dos conceitos fundamentais da prática psicanalítica, sem o qual seria impossível compreender a noção de sexualidade. Trata-se de uma força premente, imperativa. A teoria das pulsões sofre mudanças, sendo delineada pela evolução da obra de Freud. O conceito de pulsão aparece formalmente desde *Três ensaios sobre a sexualidade*

²⁸ Cf. Nicéas, (1984, p. 50), a articulação de três noções fundamentais: apoio, autoerotismo e zona erógena, uma primeira marca essencial da sexualidade humana nos é revelado por Freud: A pulsão sexual se apoia, para se constituir propriamente como sexualidade sobre um processo não sexual, sobre uma função essencial à vida.

²⁹ WHITMAN, 1991, p. 45.

(1905). Em *Psicanálise*, texto de 1926, Freud declara que a teoria das pulsões permanece um tema obscuro (FREUD, 1992l, p. 255). O binário pulsional, pulsões de autoconservação (pulsões do eu) e pulsões sexuais, é formalizado no texto *Pulsões e destinos de pulsão*, de 1915. Em 1920, a teoria das pulsões sofre mudanças. Freud mantém a dualidade pulsional, classificando as pulsões em pulsão de vida e pulsão de morte, no texto *Além do princípio do prazer*.

Embora tenha estabelecido a relação entre a sexualidade humana e as necessidades, as pulsões são definidas formalmente no texto de 1915, *Pulsões e destinos da pulsão*, onde o conceito de pulsão é definido como força contínua e incessante, limítrofe entre o psíquico e somático³⁰. A pulsão é um representante psíquico de estímulos provenientes do interior do corpo dos quais o sujeito não tem como se esquivar, sendo eliminada somente através de sua satisfação:

(...) a pulsão nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo (FREUD, 1992n, p. 127).

Sabemos que os estímulos que chegam ao aparelho psíquico são sentidos como desprazer. O aparelho psíquico tem como finalidade, livrar-se dos estímulos que lhe chegam, ou reduzi-los ao nível mais baixo possível, de acordo com o *princípio de constância*³¹, através da descarga, da eliminação desses estímulos, que é sentida como prazer.

Quando a origem de um estímulo vem do mundo exterior, o aparelho psíquico determina seu afastamento³². No entanto, quando o estímulo é pulsional esse mecanismo não se aplica, pois o estímulo é originado dentro do organismo, obrigando o aparelho psíquico a “(...) empreender atividades complexas e interligadas (...) de forma a proporcionar satisfação à fonte interna de estimulação” (FREUD, 1992n, p. 126). Essa citação de Freud é comentada por Laplanche (1989, p. 14) ressaltando o fato de nesse momento da obra de Freud, a pulsão é descrita numa “espécie de abstração”, que é apresentada em uma noção de estímulo, ou seja, o

³⁰ A definição freudiana da localização da pulsão “entre o somático e o psíquico” suscitou variados comentários. Destacamos o de Marcus A. Vieira (1997, p. 135): “A indicação freudiana que a pulsão está entre somático e psíquico sugere que ela se situa além da oposição corpo *versus* alma [que o autor retoma desde Platão, São Tomás de Aquino e Descartes] e não em uma posição híbrida no interior desta”.

³¹ Cf. capítulos I e IV de *Mais além do princípio do prazer* (1920) e *Projeto de Psicologia* (1950 [1938]), capítulo I.

³² Cf. *Mais além do Princípio do prazer* (1920), p. 9 e seguintes.

que dá início, seja no organismo, seja no aparelho psíquico (usando a letra de Freud), a “uma certa quantidade de trabalho”.

Nessa linha de pensamento, Laplanche distingue os estímulos externos, que são momentâneos e podem ser encontrados na natureza, sendo excitações sensoriais das quais a fuga é possível. Cita como exemplos, a fuga por deslocamento no espaço e a fuga do estímulo do sono. O mesmo não acontece com as excitações de origem interna. Nota que Freud distingue esses dois tipos de excitação por termos diferentes, utilizando preferencialmente para o estímulo externo o termo “estímulo, estimulação” e para o interno, a palavra “excitação”.

Seguindo a letra de Freud, em *O inconsciente: onde mora o desejo*, Perez (2012, p. 41) nos dá um exemplo esclarecedor sobre a natureza da pulsão: “A pulsão não tem uma referência direta a objetos específicos perceptíveis através da sensibilidade, nem pode ser construída tal qual objetos matemáticos ou geométricos. Mesmo que procurássemos exaustivamente não poderíamos ver um pedaço de pulsão em estado puro (...)”, comparando-a à força gravitacional. Da mesma forma que a pulsão se encontra no limite do corpo biológico e se constitui na ordem das representações mentais sem que para isso esteja reduzida ao registro da consciência: “poderíamos dizer que a pulsão se encontra entre a carne e a palavra” (PEREZ, 2012, p. 45).

No que diz respeito ao objeto da pulsão, a contingência é sua característica marcante. O termo “contingência” é usado com frequência para definir o objeto da pulsão. Essa definição do objeto da pulsão se justifica quando buscamos subsídios na clínica psicanalítica. Segundo Laplanche:

A clínica nos ensina que o tipo de objeto que cada sujeito busca, longe de ser variável, é com frequência, extremamente fixo e determinado. Quando analisamos a escolha amorosa do sujeito, não é a variabilidade que nos impressiona, mas, pelo contrário, traços extremamente específicos (LAPLANCHE, 1989, p.16).

Laplanche justifica que a ideia de contingência indicaria que o objeto não é “organicamente” determinado pela pulsão, mas isso não implica que o objeto não seja fixado pela história do sujeito e não se torne, pelo contrário, extremamente especificado. A relação de contingência entre objeto e meta, acaba dando lugar no pensamento pós-freudiano, a uma concepção aparentemente oposta: A uma determinada meta, a certa realização pulsional (pensemos, por exemplo, na meta da pulsão oral ou da pulsão anal), corresponderia senão um

objeto materialmente determinado, pelo menos um certo tipo de objeto. Esse relacionamento da meta e do objeto exprime-se na noção freudiana, e sobretudo, pós-freudiana, de “relação de objeto”³³.

Bucher (1984, p. 149), classifica o posicionamento da pulsão como “posição-chave” onde podemos reler o pensamento de Perez “entre a carne e a palavra”: essa posição privilegiadamente intermediária entre o corporal e o psíquico localiza a pulsão entre “o real opaco (e traumático) e o simbólico. O real, sujeitador e libertador pelo seu enredo constitui o inconsciente, a partir da realidade sexual”. A realidade sexual correspondente ao registro pulsional na medida em que faz parte do humano enquanto tal, a tentativa de “superar a insaciabilidade do seu desejo (pulsional) pela fantasmática: o imaginário [da realidade sexual] como resposta [enganosa e engodativa³⁴] do homem à sua falta fundamental e ao sofrimento que causa”.

Na montagem do conceito, Freud enumera quatro componentes constitutivos das pulsões, que verifica serem invariáveis: Pressão (*Drang*), meta (*Ziel*), objeto (*Objekt*) e fonte (*Quelle*). Os quatro elementos que caracterizam a pulsão, que Freud utiliza, juntos formam um circuito, um movimento que parte de um ponto e a ele volta consecutivamente.

A pressão (ou impulso) como força motriz, é a essência da pulsão e mantém seu movimento³⁵. Se traçarmos uma analogia entre pulsão, fenômeno fisiológico e instinto, a pressão na pulsão é uma força sempre constante. Essa força constante se diferencia da pressão na necessidade fisiológica e no instinto³⁶ (também endógenos), que apresentam aspecto momentâneo e são marcados por um ritmo que se sucede alternadamente, algo biologicamente pré-formado³⁷.

Quando libido e pulsão se fixam em algum objeto, tem-se a meta da pulsão. A meta de uma pulsão, “é sempre a satisfação, que só pode ser obtida eliminando-se o estado de

³³ Cf. Laplanche y Pontalis (2004), p. 258 e seguintes.

³⁴ Nas palavras de Bucher, esses termos, dos quais Lacan faz uso, não vêm ao acaso. Como Freud sublinha diversas vezes, a teoria das pulsões é falha e inacabada: “A teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia” (FREUD, 1992a, p. 98).

³⁵ Cf. Laplanche (1989, p. 17), a pressão não é outras coisas, senão é a própria pulsão.

³⁶ No estudo de 1915, onde é extremamente cauteloso, Freud faz a distinção entre instinto e pulsão, sendo o instinto um esquema de comportamento biológico para responder a uma finalidade e que caracteriza toda uma espécie.

³⁷ Não cabe dentro do escopo do nosso tema, uma abordagem mais abrangente da clara diferenciação entre pulsão e instinto. Para tal, ver a respeito, o trabalho de Richard Bucher, *Do trieb de Freud e das vicissitudes da sua tradução*, (1982, p. 55-77).

estimulação na fonte da pulsão” (FREUD, 1992n, p.128), diferenciando-se assim de outros estímulos com os quais o ser é confrontado. Quanto às pulsões, se não houver uma ação específica que cancele o estímulo, não cessa até chegar à satisfação, que pode ser alcançada de variadas maneiras³⁸.

O objeto é um meio para alcançar a meta da pulsão. Não há necessariamente relação entre eles (objeto e meta), como causa e efeito ou correspondência, evidenciando o eminentemente humano da pulsão³⁹. Sua relação com o objeto é variável e absolutamente singular: qualquer objeto pode satisfazer a pulsão e ao mesmo tempo, nenhum objeto satisfaz totalmente a pulsão⁴⁰. Nas palavras de Freud, a contingência do objeto: “O objeto é o que há de mais variável na pulsão e originalmente não está ligado a ela (...) mas pode ser peculiarmente adequado a tornar possível a satisfação. O objeto não necessariamente é algo estranho: poderá igualmente ser uma parte do corpo do indivíduo” (FREUD, 1992n, p. 128). De acordo com Laplanche (1989, p. 15), a meta deve distinguir-se nitidamente do objeto na terminologia freudiana: o objeto é alguma coisa e a meta é uma ação. Assim, a meta designa-se por um verbo e o objeto, por um substantivo⁴¹.

A fonte de uma pulsão é sempre somática. Qualquer região do corpo pode se tornar uma zona erógena, fonte da pulsão sexual, portanto, com a capacidade de promover prazer sexual. Segundo Freud, “(...) qualquer ponto da pele ou da mucosa pode tomar a seu encargo as funções de zona erógena (...). Falando com propriedade, todo o corpo é uma zona erógena” (FREUD, 1992r, p. 173). A qualidade do estímulo, mais do que a natureza dessas partes do corpo é que demonstra ter influência sobre a produção de prazer. Em *Esboço de psicanálise* (1940 [1938]), obra póstuma e inacabada, Freud define zonas erógenas como “partes mais proeminentes do corpo” (FREUD, 1992f, p. 164), de onde deriva a libido.

Do que se trata, na relação amorosa, na teoria freudiana é da busca ao reencontro com o objeto perdido, nunca alcançado. Essa eterna busca, movida pulsionalmente, denuncia o

³⁸ Sobre as vicissitudes da satisfação da pulsão ver Ribeiro; Motta (1997, p. 51-66).

³⁹ Cf. Nicéas (1984 p. 49-50), é como objeto da pulsão sexual que se depreende a noção propriamente psicanalítica do objeto, nas linhas iniciais do primeiro ensaio freudiano sobre a sexualidade (três ensaios). A partir daí o conhecimento das raízes da vida sexual na infância e revolucionando desde então e definitivamente, a compreensão de toda a sexualidade humana, destruindo antes de tudo e radicalmente, as ideias estabelecidas à luz das noções de meta da pulsão e de especificidade de seu objeto. Freud não configura a relação entre meta e objeto como uma objetivação da vida amorosa. A sua definição de objeto faz deste um meio, “aquilo em que e pelo que a meta é atingida”.

⁴⁰ A esse respeito ver Safatle (2006, p. 87-88).

⁴¹ Para uma análise mais detalhada da relação entre a meta e o objeto da pulsão, ver Laplanche (1989, p. 14-18).

caráter ilusório e de impossibilidade do amor narcísico. O objeto perdido da pulsão provém de uma satisfação primeira, que já foi obtida um dia, na pré-história do sujeito, evento inaugural da primeira satisfação sexual. A pulsão se relança, continuamente, na constante busca dessa satisfação inicial.

Podemos tomar a satisfação oral como paradigma da satisfação, na relação bebê/seio materno. Essa experiência primordial marca no psiquismo a alucinação de uma satisfação que funda o vazio que lança o sujeito à busca de amor (LACAN, 1998a, p. 402[401] – 437[436]).

Como uma primeira satisfação oral torna-se o paradigma da satisfação? O encontro da boca com o mamilo produz o alívio do que seria a primeira fome, sentida como desprazer. O segundo contato com o seio materno logo será demandado por uma segunda fome, que provavelmente encontrará a boca vazia. O seio materno falta. Entre esses dois contatos, dá-se uma experiência alucinatória: O bebê alucina a sucção, a lembrança da primeira experiência, de modo que, quando tem o seio novamente na boca, nunca é uma experiência tão gratificante quanto a primeira, detentora de um *plus* de satisfação. O encontro com essa satisfação alucinatória será buscado vida a fora e é, por excelência, o objeto perdido freudiano.

Safatle (2006), ao trilhar o percurso que o leva à compreensão da estrutura do reconhecimento intersubjetivo do desejo puro, se debruça sobre o desejo, contrapondo os conceitos em Freud e Lacan. Desse momento, tomamos suas reflexões sobre a repetição alucinatória das primeiras experiências de satisfação e sua vinculação ao movimento do desejo na teoria freudiana.

Tais experiências [experiências primeiras de satisfação] estão ligadas a percepções cujas imagens mnésicas têm a tendência a serem reinvestidas na memória quando a excitação da necessidade desaparece. Se não há “prova de realidade” vinda do mundo exterior, o sistema psíquico continua a atualizar tais imagens mnésicas de maneira alucinatória. (SAFATLE, 2006, p. 86).

O seio materno foi satisfatório não por sua capacidade de nutrição, mas porque faltou⁴². A satisfação oral mais plena foi aquela que nunca aconteceu. Só faltando, o seio materno possibilitou o vazio onde se inscreveu o furo, da ordem do real, que fará a pulsão se relançar.

⁴² Safatle (2006, p. 86) esclarece que o objeto seio materno não é o objeto perdido freudiano, mas o objeto materno (a mãe), que, interdito pela Lei do incesto será sempre perdido. Para maiores considerações sobre a mãe como objeto de amor, objeto de desejo, objeto de gozo, ver Soler (2012a, p. 181-190).

Esse seio tem o mesmo estatuto do falo. Como comenta Miller, em *Los divinos detalles*⁴³: “Assim como o falo é o pênis que não existe, esse grande objeto da satisfação oral é o seio que nunca houve” (MILLER, 2010, p. 128).

O que a pulsão vai delinear é o contorno de um objeto, a sua satisfação, sempre parcial. Se a satisfação se dá pela eliminação dos estímulos na fonte e se os estímulos pulsionais são definidos como uma força constante, a satisfação plena é impossível. Por outro lado, o objeto através do qual a pulsão se satisfaz é uma representação (que se faz representar por um representante ideativo ou por um afeto⁴⁴, que se adequa ao objeto) e não um objeto do mundo externo. Portanto, por um lado é exigido que a pulsão se satisfaça, por outro, nenhum objeto satisfaz a pulsão, a não ser parcialmente. Para a meta da pulsão, o objeto está para sempre perdido. Consequentemente, pulsão e objeto são parciais, assim como no amor, o objeto também é sempre parcial e cumpre sua função denunciando uma falta. Dessa forma, a pulsão sempre se relança, em seu movimento contínuo.

Assim sendo, se nos é possível dizer que a pulsão sempre se satisfaz, então é preciso, como nos aponta Miller (2010, p.131), remarcar que se satisfaz mal. “(...) devemos levar em consideração a possibilidade de que algo na natureza da própria pulsão sexual é desfavorável à realização da satisfação completa” (FREUD, 1992o, p. 194). Esse é, segundo Miller, o núcleo da teoria das pulsões de Freud. O autor comenta que a citação se coloca em sentido oposto ao que Freud sempre afirmou sobre a pulsão, sua potente força, contradizendo a posição freudiana, de que a pulsão vai “direto ao ponto”. Assim afirma: “(...) já lhes fiz notar o conceito de pulsão para dar conta deste registro onde não haveria incerteza para o sujeito, onde haveria uma decisão programada e de certo modo infalível” (MILLER, 2010, p. 131).

É possível vermos no texto de Miller um contraponto entre pulsão e desejo, este sim, de satisfação e natureza incertas, cuja característica é a procrastinação. Porém, se o complexo de Édipo não intervém diretamente na pulsão, interdita e recalca o objeto primeiro da pulsão e do amor. Como a pulsão não dispõe de seu objeto originário, à pulsão sempre falta. A partir do binômio edípico proibição/substituição, causado pela barreira intransponível do incesto, o objeto de amor está perdido tanto quanto o objeto que satisfaria a pulsão.

⁴³ A obra referida resulta do curso que Jacques-Alain Miller ministrou em 1989. Trata-se de um retorno à teoria freudiana, a partir do retorno aos divinos detalhes de suas *Contribuições à Psicologia da vida amorosa*, pela qual nos mostra a afinidade entre a condição de amor freudiana e a causa laciana de desejo.

⁴⁴ O afeto é a expressão qualitativa do *quantum* de energia pulsional, enquanto a representação é concebida por um complexo de imagens. Para um estudo mais detalhado do conceito de afeto e suas implicações na teoria freudiana, ver Imbaschiati (1998).

Pelo seu funcionamento, a pulsão promove a metamorfose do corpo somático em corpo erógeno. Esse movimento pulsional é circular e está marcado pelos destinos ou vicissitudes da pulsão⁴⁵, a saber: 1. a reversão em seu oposto (amor-ódio); 2. o retorno em direção ao próprio eu do indivíduo⁴⁶; 3. a repressão; 4. a sublimação⁴⁷.

Os dois primeiros destinos da pulsão nos revelam a própria estrutura da pulsão em sua relação com a fonte, pressão, objeto e meta, os componentes da pulsão⁴⁸. A reversão em seu oposto provoca uma mudança que afeta a meta da pulsão e indica que a representação da pulsão sexual, que vai em direção ao objeto, pode inverter o seu sentido de duas formas: pela reversão da meta (que deixa claro o caráter circular do circuito da pulsão) ou pela reversão do conteúdo. Na reversão da meta,⁴⁹ a atividade torna-se passividade, como acontece nos dois pares de opostos sadismo-masochismo e na escopofilia-exibicionismo (nota-se que nos dois pares ocorre, concomitantemente, uma mudança de objeto). A meta ativa, torturar ou olhar, é substituída por seu oposto, ser torturado e ser olhado. Como a pulsão não pode se satisfazer plenamente, a meta da pulsão passa a ser, esse próprio retorno em circuito, inseparável do fato de ter uma força constante (FREUD, 1992n, p. 132). Distinta dos pares anteriores, a reversão do conteúdo se dá no caso entre amor-ódio, onde entra em jogo a ambivalência, que corresponde ao conflito de sentimentos que são sempre gerados quando cada um desses sentimentos entra em jogo. A ambivalência do par pulsional amor-ódio caracteriza a vida amorosa e consiste na existência de “impulsos carinhosos e hostis frente ao mesmo objeto” (MEZAN, 2003, p. 187). Uma distinção dos dois pares anteriores é que, no caso, permite três oposições: amar-odiar, amar-ser amado, amar e odiar-indiferença (FREUD, 1992n, p. 142-143). No retorno em direção à própria pessoa, a modificação está no objeto, enquanto a meta permanece sem alterações.

Como tudo o que se refere à sexualidade, o destino da pulsão não é linear. A pulsão pode se reverter de volta à própria pessoa, o seu destino pode ser o oposto do que inicialmente se pensava. Como a pulsão circula, pode inverter seu sentido. Essa inversão pode ser tanto no sentido da inversão da meta, de ativo para passivo, como na substituição do objeto, com seu retorno sobre o próprio indivíduo. Mas os circuitos do amor nem sempre coincidem com o

⁴⁵ No texto de 1915, Freud trata apenas dos dois primeiros destinos da pulsão. Para nos atermos ao texto, neste momento do nosso trabalho, manteremos a mesma conduta.

⁴⁶ “Os dois primeiros destinos da pulsão se misturam” (Ribeiro, 1997, p. 10-11).

⁴⁷ Para uma análise detalhada dos destinos da pulsão, ver: Laplanche, 1989; Jimenez, no texto *Sublimação e sintoma* (1997, p. 184-190).

⁴⁸ Sobre a estrutura e os componentes da pulsão, ver Ribeiro; Motta (Orgs.), 1997.

⁴⁹ A pulsão jamais é passiva; somente a meta da pulsão pode ser passiva.

possível circuito da pulsão sexual e o que satisfaz no amor, pode não ser necessariamente de natureza sexual.

Através do caráter pulsional presente no circuito do amor, o desejo intervém no enamoramento. O processo do *amor à primeira vista*, o lampejo inicial e arrebatador, se dá por uma relação de identificação, que se alia à pulsão. Ama-se à primeira vista, por uma identificação que reside em uma marca. Mesmo que efêmero, há um componente pulsional, que move e fixa a libido. A libido se apossa das mãos, do cheiro, da voz do outro; esse enamoramento produz um esvaziamento de libido do eu com a entrada maciça do outro.

Há na pulsão sexual, como dizemos anteriormente, a existência de um componente contrário à sua satisfação, onde o amor puramente sensual acaba assim que a descarga pulsional seja feita: “(...) se não se limita a liberdade sexual desde o início, (...) o valor psíquico das necessidades eróticas se reduz, tão logo se tornem fáceis suas satisfações. Para se intensificar a libido, se requer um obstáculo” (FREUD, 1992o, p.193). Freud nos mostra como é possível que o enamoramento se transforme em um vínculo amoroso baseado nos investimentos que o eu projeta no objeto, movidos pulsionalmente, pode se tornar um laço duradouro, na passagem do enamoramento ao amor.

O objeto de amor é o objeto da pulsão⁵⁰. A escolha de objeto freudiana é regida por condições onde, o sujeito só se relaciona com seu objeto de amor sob condições precisas (a denominação assim o implica), condições onde acontece a eleição de objeto.

Todo ser tem à sua frente diferentes caminhos, que fazem incidir a escolha no amor, o que demonstra a relevância da identificação, das marcas que o sujeito toma para si do objeto de amor, a *condição de amor*, onde ancora sua libido investida, que se dá através das primeiras identificações. “Podemos falar (...) de condições prévias ao amor. Alguns sujeitos (...) apaixonam-se repentinamente porque uma de suas condições prévias para o amor foi preenchida (...)” (FREUD, 1989, p. 376).

A paixão é certamente um acontecimento marcante na vida do sujeito. Embora de forte intensidade, sua durabilidade, dada as singularidades de cada um, em confronto com as resistências exercidas pelo próprio narcisismo (ama-se o que se é ou o que se gostaria de ser),

⁵⁰ Sobre o amor, o objeto da pulsão e do desejo ver Heloísa Caldas (1997).

tornam esse evento efêmero. A possibilidade de que o amor advenha da paixão, segundo Freud, reside na ternura, cujo vínculo criado, torna a relação entre o eu e o objeto duradoura.

2.3 A MANUTENÇÃO DO VÍNCULO AMOROSO: DO ENAMORAMENTO AO AMOR

No texto de 1921, *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud considera que o estado amoroso é o resultado da junção entre amor sensual e ternura, sendo que, graças à corrente terna, torna-se possível medir o grau de enamoramento. Freud se questiona sobre a longevidade do vínculo amoroso, o que faz com que a paixão se torne amor.

2.3.1 Condições de amor e correntes terna e sensual: quando o amor perdura no tempo

Nos capítulos VII e VIII de *Psicologia das Massas e análise do eu*, Freud descreve como o enamoramento se transforma em amor, e conseqüentemente, passa de um sentimento avassalador mas efêmero, a um sentimento profundo, que perdura no tempo. Imersos no registro do imaginário, a via da ternura mantém suas características narcísicas. O eu é o foco central. A relação de amor não se dá por um ideal romântico, mas porque o outro é valioso e necessário. O autor define o processo da passagem do enamoramento ao amor. Em suas palavras:

(...) o enamoramento não é outra coisa que investimento de objeto por parte das pulsões sexuais, investimento que (...) expira quando se alcançou esse objetivo: é o que se chama de amor sensual comum. Mas como é sabido, raramente a situação libidinal permanece tão simples (...). A certeza de que a necessidade que acabou de ser extinta, retornará, deve ter sido a razão imediata para dirigir ao objeto sexual um investimento duradouro, para 'amá-lo' também nos intervalos desapaixonados (FREUD, 1992m, p. 69).

O que faz desencadear, esta outra vertente que não a sexual? O cálculo de que pulsionalmente haja uma nova estimulação dentro de um determinado período de tempo, o que não é um ideal poético (Freud mantém o amor distante do lugar comum do ideal romântico). O amor é uma lógica pulsional: a pulsão se satisfaz, parcialmente, peremptoriamente e se relança. Como se relança, o objeto será novamente necessário. A garantia de uma futura satisfação leva o eu a seguir pela perspectiva da ternura e da manutenção do objeto de amor, como uma parte do próprio corpo. A essa possibilidade, Freud acrescenta: “é o destino do amor sensual extinguir-se quando se satisfaz; para que possa durar,

(...) tem de estar mesclado com componentes puramente afetuosos (...) que se acham inibidos em seus objetivos – ou deve, ele próprio, sofrer uma transformação desse tipo” (FREUD, 1992m, p.125).

A submissão da pulsão à civilização promove uma cisão no objeto de sua satisfação, que leva Freud a deduzir um mal-estar no amor, nos três textos que compõem as *Contribuições à Psicologia do Amor*⁵¹. Neles, se diferencia um objeto elevado, idealizado para a satisfação do lado terno do amor (corrente terna) e um objeto degradado, para a satisfação sexual (corrente sensual). Essa dissociação entre ternura e sexualidade dificulta o bom encontro no amor. Nos destinos da pulsão, nas mediações das construções do amor, o sujeito se encontra parado à porta do inferno de Dante. Como se do amor, “vós que entraís, deixais todas as esperanças”.⁵²

No primeiro texto, *Sobre um tipo particular de eleição de objeto no homem* (1910) Freud explica o funcionamento, o circuito que promove a eleição de objeto amoroso, através das “condições de amor” (FREUD, 1992p, p. 171). Essas condições são necessárias ao homem para a escolha de objeto amoroso, são pré-requisitos necessários em uma mulher para ser eleita. Ao pensarmos a condição de amor, pensamos-la como a causa inicial que comporta nela um elemento *sine qua non*. O que no pensamento freudiano é a condição de amor, em Lacan, é esse resto notável, o objeto de desejo, objeto pequeno *a*. É uma condição, necessária mas não suficiente, movida pelas relações de identificação. Uma vez presente, possibilita a relação de amor, mas não a garante. Ausente, a relação não acontece. Como afirma Miller, essa é a questão – “para um homem saber se é suficiente ter uma mulher, em que medida uma mulher é suficiente para um homem e no fim este é o debate da clínica psicanalítica cotidiana: a problemática fálica reconfigurada nos tempos atuais” (MILLER, 2010, p. 66). Em Freud, as questões sobre a vida amorosa podem ser abordadas desde a problemática do falo.

Em *Sobre a mais generalizada degradação da vida amorosa* (1912), segundo texto das *Contribuições à Psicologia do amor*, Freud faz um estudo sobre a impotência psíquica masculina, baseado em uma separação (cisão) em termos de amor, uma clivagem entre a corrente terna e corrente sensual. Essa separação que se estabelece na esfera do amor não é

⁵¹ *Sobre um tipo particular de eleição de objeto no homem* (1910), *Sobre a mais generalizada degradação da vida amorosa* (1912) e *O tabu da virgindade* (1918 [1917]). O primeiro texto é dedicado exclusivamente à sexualidade masculina; o segundo texto parte da sexualidade masculina e introduz a sexualidade feminina; o terceiro texto está centrado na sexualidade feminina.

⁵² Em referência a ALIGUIERI, Dante. Cf. Canto III, Inferno. In: **La Divina Commedia**: “Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate”, 2006, p. 31.

mais uma disjunção referente à escolha de objeto amoroso, mas é uma disjunção no próprio amor.

Como consequência da disjunção do objeto, ocorre uma quebra no campo do próprio amor, que se divide em dois. A essas duas divisões, Freud as nomeia como corrente terna e corrente sensual. Podemos encontrar essas duas diferentes correntes em *O banquete* de Platão (PLATÃO, *O Banquete*, 180d–181e). A corrente terna é representada como amor celeste; a corrente sensual como amor terrestre; estão relacionadas à supervalorização ou à degradação do objeto de amor. Pausânias apresentou o amor dividido entre duas Afrodites: a Afrodite Urânia (celeste) e a Afrodite Pandêmia (terrestre). De acordo com o poeta, o amor da primeira é considerado um amor superior e o da segunda, faz referência ao sexual, sendo de caráter vulgar. O amor seria a união dos dois princípios, resultando numa relação estável e duradoura entre os parceiros.

Freud difere nas duas primeiras contribuições a marca de uma oposição. Na primeira nos apresenta uma determinação na vida amorosa, uma compulsão ao amor por certos tipos de objetos, enquanto na segunda, há uma inibição, uma condição negativa da eleição de objeto no amor. Resgatando a questão da divisão do objeto no campo do amor, as mulheres, como escolha masculina, estariam divididas em dois grandes conjuntos. Um conjunto aplicado às mulheres que são dotadas de um valor maternal (que possuem um halo materno), sendo que com estas mulheres o ato sexual não seria possível. Nesta posição, o amor freudiano, estala, quebra, por uma divisão no registro do objeto. Trata-se do homem que ama sem desejar e deseja sem amar. Em seu comentário, Miller acrescenta uma observação no que tange à impotência: o homem não é impotente com todas as mulheres. Citamos Miller:

No tema da impotência psíquica é preciso que o sujeito se dirija a esses objetos, e constate que com alguns destes objetos, ele pode amar (os que têm o valor de uma mãe), mas dos quais não pode gozar, e há outros objetos (mulheres) aos quais ele não ama, mas que com as quais a impotência psíquica não se manifesta (MILLER, 2010, p. 90).

No entendimento freudiano a divisão do objeto que conduz o amor a uma disjunção, é uma consequência do Complexo de Édipo. Recordemos o fato de que o primeiro objeto de amor que é a mãe recebe uma, não disjunção, mas ao contrário, uma conjunção dos dois elementos: à corrente sensual se soma a corrente terna.

Desta forma, encontramos a conjunção entre amor e desejo sexual. Freud diz que em uma conduta amorosa plenamente normal haveria a união das duas correntes, idealizando uma meta. O homem que atravessou satisfatoriamente seu complexo de Édipo, tem a possibilidade de alcançar uma conduta amorosa normal, fazendo a união entre as duas correntes na escolha de objeto amoroso. O que Freud explicita, forneceu aos pós-freudianos o tema que foi chamado de “genitalidade”. “Um comportamento que seria entendido como perfeitamente normal na vida amorosa incluiria as duas correntes, não só a interseção entre as duas” (MILLER, 2010, p. 87). A interpretação dada é que a interseção entre as duas correntes seria a pretensão freudiana. É como se em Freud, se mantivesse o ideal de não haver conflito entre ternura e sensualidade, até ao ponto de ser possível uma fusão entre ambas, onde o objeto de desejo não pode ser substituído (já não se trata de um objeto qualquer), tornando-se assim, objeto de amor.

A terceira contribuição, *O Tabu da Virgindade* (1918 [1917]), refere-se às mulheres e à noção de servidão sexual. Freud trata da feminilidade em geral, do encontro com o feminino, na perspectiva de um tabu. O título do texto é discreto, aponta para a questão da virgindade, que não é abordada especificamente, porém Freud se dedica a uma questão tabu que se estende para toda a feminilidade: o tabu que é a mulher. Trata-se do encontro com a falta no feminino. O encontro com a loucura feminina, o desvario feminino, com a parte da mulher que é a insatisfação, onde a demanda é sempre de outra coisa. A condição de amor é um “não tem”, uma condição negativa, que a torna desejável. É justamente a ausência de pênis que torna a mulher desejável. Note-se que este texto é anterior à elaboração da lógica fálica e, pela via da virgindade, Freud consegue uma aproximação ao feminino.

Se anteriormente, Freud define a identificação como a mais antiga exteriorização de uma ligação afetiva com outra pessoa, no capítulo *Enamoramento e hipnose*, de *Psicologia das Massas e análise do eu* (1921), mantém seu entendimento para as duas vias do amor, o sensual e o terno. Embora cada satisfação sexual envolva sempre uma redução da supervalorização sexual na fórmula do estado amoroso, em que o objeto de amor ocupa o lugar do ideal do eu, as duas correntes determinam a escolha de objeto. Sendo assim, com a confluência das duas vertentes, ternura e sexualidade, o vínculo amoroso torna-se mais duradouro no tempo. O aspecto sensual não permitiria por si mesmo a manutenção de um vínculo. Como sempre, o que se demanda é amor, resultado da confluência das duas correntes.

Freud nos explica esse processo com base na constatação que, se pensarmos em tempo lógico, primeiro, desde o nascimento, a criança experimenta um amor pela via da corrente sensual. Esse amor chega ao seu ápice na saída do Édipo. Movido pelo binário pulsional, temos o sentido desse primeiro amor, devido às pulsões, do eu (ou de autoconservação) e sexuais. No entanto, todo o arrebatamento de origem sexual, desaparece, se dissolve, surgindo indiferença em relação aos temas sexuais, de interesse do momento anterior, como Freud aponta, especialmente em *O sepultamento do complexo de Édipo* (1924). Seguindo-se à dissolução do Édipo, surge um período de latência onde aparece a corrente terna, que dura até à puberdade. Nesse período, o sujeito experimenta a ternura erotizada, tocada pela pulsão sexual, mas que só aparece nas vias da ternura, porque o amor sensual segue desconhecendo sua meta sexual. O período de latência apenas deixa entrever o amor e durante este período, o desejo sexual se encontra suspenso. No período de latência, embora o sujeito já tenha sido “tocado” pela corrente sensual, só aparece a ternura, período característico da saída do Édipo à entrada na adolescência.

Na adolescência, há o retorno do aporte das pulsões sexuais, de modo que o amor terno da criança torna-se erotizado. Neste momento, a ordem do sexual volta a se apresentar, encontrando a interdição ao incesto, assim alcançada pela dimensão cultural. A civilização tem nesse momento um papel fundamental. Freud entende que as exigências da civilização, como a interdição ao incesto, levam a corrente da sexualidade a procurar objetos de amor não familiares. Se no amor, o sujeito busca repetir o modelo edípico, na esfera sexual procura evitá-lo.

Com efeito, desde *Sobre a mais generalizada degradação da vida amorosa* (1912), Freud mantém aponta que após a puberdade, a corrente sensual consegue emergir e atingir um caminho para a realidade em oposição à fantasia: ou a corrente encontra outro objeto de amor na realidade (que não seja a mãe interdita) ou fica presa ao objeto na fantasia. É como se a corrente sensual não pudesse tender para a ternura no nível da realidade. A corrente sensual emerge se conseguir evitar a terna. Caso contrário, o sujeito não encontra objeto, nem na realidade, nem na fantasia, sendo a proibição o ponto em comum do plano da fantasia com o plano da realidade. A partir deste momento, a escolha de objeto conduz muito mais a uma condição negativa e o sujeito “sobretudo, se vê obrigado a esquivar à corrente terna, portanto se produz uma limitação na eleição de objeto” (FREUD, 1992o, p. 188). É uma condição negativa. A grande condição do amor é uma condição negativa, a condição de amor é uma

condição de não amor: é o não amor que vai permitir a condição de gozo sexual do objeto. Surgirão na vida amorosa, objetos dos quais seria melhor se esquivar. Na zona de escolha de objeto, esta escolha é ditada por uma proibição que estabelece a condição de que os objetos incestuosos devem ser evitados⁵³.

A ternura inviabiliza a corrente sensual. Segundo Freud, “a corrente sensual que permaneceu ativa busca apenas objetos que não lembrem as pessoas incestuosas proibidas, por outro lado o amor se dirige a pessoas que lembram os objetos incestuosos” (FREUD, 1992o, p. 188). Ao juntá-las em um mesmo objeto, isso não conduz a uma excitação da sensualidade, mas ao contrário, desenvolve uma ternura que torna o campo erótico ineficaz, formulando neste, um desdobramento, uma divergência. A via da ternura permite manter o laço amoroso, porque assim como a pulsão, que tem como uma de suas características a repetição, é pensada de forma cíclica e em algum momento vai se relançar, conseqüentemente, precisa manter o objeto.

O terceiro viés pelo qual Freud aborda o amor é a identificação. Em sua dinâmica, a identificação move os mecanismos da escolha de objeto no amor. No que diz respeito às relações de identificação nas relações amorosas, Freud parte da análise da psicologia das massas, cuja essência, é a mesma das relações de amor. Com os conceitos de idealização (que se refere sempre ao objeto da pulsão) e supervalorização, dá ênfase às relações de identificação nas relações amorosas, especialmente pelos conceitos contidos nos textos *Luto e melancolia* (1917[1915]) e *Psicologia das massas e análise do eu* (1921).

2.3.2 Identificação e enamoramento: Objeto de amor e identificação

*Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...
Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,
Mas porque a amo, e amo-a por isso,
Porque quem ama nunca sabe o que ama
Nem sabe porque ama, nem o que é amar...
(Fernando Pessoa)⁵⁴*

A mais primordial forma de relação de amor a um objeto, a identificação desempenha importante papel no que Freud chama “pré-história do Édipo” (FREUD, 1992m, p. 60). A

⁵³ Esse é um dos pontos onde há discordância entre as teorias de Freud e Lacan: a separação entre gozo e amor.

⁵⁴ Fernando Pessoa (Alberto Caeiro), In: O Guardador de Rebanhos, 2006 p. 33.

tomada do pai por ideal prepara o menino para o Édipo. Se antes o investimento objetal é feito na mãe, Freud mostra duas ligações diferenciadas: um investimento objetal direto com a mãe e com o pai uma identificação, onde este é tomado como modelo. Da confluência dessas duas ligações, dá-se o complexo de Édipo. O pai torna-se um obstáculo ao amor entre o menino e sua mãe. De modelo, a identificação com o pai, torna-se desejo de substituí-lo junto à mãe. Da identificação, como do amor, marcamos sua característica de ambivalência (amor-ódio).

Como Freud nos mostra, pode se dar o caso em que a identificação exerce seu papel na formação de sintomas. Tal como vemos em Dora a paciente toma como traço seu, a tosse do pai: “a identificação tomou o lugar da escolha de objeto e a escolha de objeto regrediu à identificação” (FREUD, 1992m, p. 63). Ou seja, o eu adota as características do objeto, que pode ser da pessoa amada ou não. Dessa forma, “(...) o eu assume as características do objeto. (...) Deve também causar-nos estranheza que em ambos os casos a identificação seja parcial e extremamente limitada, tomando emprestado apenas um *traço particular* da pessoa que é objeto dela” (FREUD, 1992m, 116-117, grifo nosso). A citação mostra o alcance da identificação. Esta é sempre parcial, a um traço, assim como a pulsão é sempre parcial. Esse “traço particular”, único, o *Einziger Zug* de Freud, permitirá a Lacan forjar o conceito de traço unário.

E a dimensão narcísica é o ponto a partir do qual Freud contradiz o que se construiu na civilização ocidental ao redor do termo do amor. Não se trata de uma entrega, mas justamente do seu contrário: amar é se apossar, é tomar o outro para si. Esse movimento é regido por condições que determinam o que do outro o eu se apodera, o que do outro é aprazível. É de nossa compreensão que no amor, há sempre um traço particular, que, mesmo não se tratando de uma escolha consciente é o gatilho para a aspiração sexual e a supervalorização do objeto que movem o enamoramento. Quanto mais significativo este traço particular, mais bem-sucedida deverá ser essa identificação, correspondendo ao início de uma nova ligação. Essa é a forma pela qual Freud nos mostra o que promove a identificação, o que permite o fenômeno e sua interligação ao amor: “Se no autoerotismo o eu é o objeto de amor, (...) só mais tarde é que a pulsão é levada, por um processo de comparação, a trocar esse objeto por uma parte análoga do corpo de outrem” (FREUD, 1992n, p. 135). O amor aparece como vínculo do eu com seus objetos. Envolvidos pelo eu como um canibal, que incorpora traços, pedaços do corpo de outrem, dentro da lógica identificatória freudiana, que evidencia de que maneira funciona o fenômeno da identificação no amor.

Ao delinear a lógica identificatória, Freud postula três tipos de identificação: A primeira, identificação ao pai, “é aquilo que qualquer um gostaria de ser” (FREUD, 1992m, p. 109) e neste momento o laço libidinal vincula o sujeito ao eu. Um aspecto importante nessa identificação é que “este tipo de laço é possível antes que a escolha objetual sexual tenha sido feita” (FREUD, 1992m, 110). A identificação primária de Freud permite primordialmente a constituição do ideal do eu. Notamos também sua importância na constituição do supereu. Portanto, prévia à eleição de objeto é o primeiro laço de amor, que Freud define pelo modelo da incorporação canibalística de *Totem e tabu* (1913). Nesse texto, Freud concebe que o canibal só devora àqueles a quem admira, incorporando suas desejadas qualidades⁵⁵. Quando se refere ao banquete totêmico, relata: “O violento pai primevo, fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos [colocamos em relevo a dimensão amorosa, pois só invejamos a quem admiramos e não podemos deixar de ressaltar o papel do ódio que, como nos mostra Freud, é primordial ao amor] e pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo parte de sua força” (FREUD, 1992q, p. 145).

Seguindo o pensamento freudiano, Dafunchio, em *Nudos del amor* (2011, p.31), relata que Freud entende que “o canibal só come o inimigo que admira, de quem gosta, cujos atributos ama”. Citando distintas traduções do texto freudiano, associa amor e paladar (gosto): pulsão oral em sua essência⁵⁶, a articulação entre amor, pulsão e identificação. A identificação ao pai só é possível pelo amor de seus filhos a ele.

A identificação secundária está ligada à formação de sintomas. Nesse caso, pode-se afirmar “que a identificação apareceu no lugar da escolha de objeto e que a escolha de objeto regrediu para a identificação” (FREUD, 1992m, p. 110). Nesse sentido, essas identificações destinam-se a internalizar traço(s) do objeto, por meio do processo de regressão. Trata-se da fixação de uma marca do outro. Como exemplo, tomemos a tosse de Dora. Nela a identificação não é com o outro (seu pai) como um todo, mas acontece em uma relação a um traço particular do outro.

A terceira identificação, isto é, a identificação histórica, tem a particularidade de estar a serviço de moções de desejo contraditórias, ambivalentes. O sintoma representa ao mesmo

⁵⁵ Pontalis, em *Destins du cannibalisme* (1972, p. 6) faz uma reflexão sobre o papel do amor, quando tomado pelo viés de incorporação canibal. Para maiores considerações sobre a noção de incorporação em *Totem e tabu*, ver: Pontalis (1972, p. 5-9).

⁵⁶ A mesma associação entre amor e alimento, é feita por Lévi-Strauss, à qual retomaremos no segundo capítulo.

tempo algum traço da pessoa amada e do rival, imita a realização de desejo do homem e da mulher, a atividade e a passividade.

Como marco inicial, o narcisismo é a forma de estabelecimento de um vínculo amoroso com o outro. O eu narcísico permite a entrada do outro por identificação. Os mecanismos identificatórios permitem que o eu veja no outro um *agalma*, colocando-o no lugar do ideal do eu. A questão talvez seja ver o que determina que um outro, ou traços deste, seja colocado no lugar desse ideal do eu. O outro vem a preencher o espaço de uma falta. Não que o outro seja o que o eu idealiza, mas o outro serve essencialmente para que o eu possa se ver idealizado, como Freud explica:

(...) sempre ficamos impressionados pelo fenômeno da supervalorização sexual: o fato de o objeto amado desfrutar de certa liberdade quanto à crítica e o de todas as características serem mais altamente valorizadas (...) do que as próprias características dele numa ocasião em que não era amado (...). Na realidade. (...) a tendência que falsifica o julgamento nesse respeito é a da *idealização*⁵⁷. (...) vemos que o objeto está sendo tratado da mesma maneira que o nosso próprio eu, de modo que, quando estamos amando, uma quantidade considerável de libido narcisista transborda para o próprio objeto. (...) nós o amamos por causa das perfeições que nos esforçamos por conseguir para nosso próprio eu e que agora gostaríamos de adquirir, dessa maneira indireta, como meio de satisfazer nosso narcisismo (FREUD, 1992m, p. 122).

Na estruturação do fenômeno do enamoramento, a supervalorização do objeto não é uma eventualidade, é uma condição para amar. Se o eu não investe libido, o outro não chega ao lugar necessário para se tornar objeto de amor. Portanto, para que haja esse investimento, o eu se aliena no fenômeno necessário da supervalorização (que torna o objeto valioso), e quanto maior a alienação, maior a supervalorização. Por isso o objeto é capaz de perder qualidades com o tempo, porque não depende do que o outro (o objeto de amor) é, mas sim do eu e dos investimentos que este eu é capaz de fazer.

Torna-se evidente que o fenômeno da alienação⁵⁸ se dá porque o objeto serve para substituir o ideal do eu próprio, não alcançado. O narcisismo não preenche tudo porque o narcisismo não é toda a medida do ser, levando Freud à elaboração do ideal do eu. A lacuna que existe entre o eu e o ideal do eu é o que deve ser preenchido por identificação. Se há supervalorização é porque por si só o objeto não consegue preencher esse lugar. O

⁵⁷ Grifo do autor.

⁵⁸ Para um estudo mais pormenorizado do conceito de alienação ver: Vidal (1984, p. 137-140); Riaviz, Vanessa. *Alienação e Separação: a dupla causação do sujeito*. Tese de doutorado (1998). Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina.

investimento no objeto tem como modelo o próprio eu idealizado. Não é suficiente o deslocamento de libido de um eu ao outro, pois o que está em jogo aqui é o ideal do eu não alcançado. A aproximação do ideal do eu causada pela obtenção de traços do outro, dada pela identificação, “satisfaz” o narcisismo, o que uma vez mais justifica que o amor em Freud é narcísico. Ao mesmo tempo a ‘devoção’ do eu ao objeto, faz com que o eu perca o sentido crítico em respeito ao objeto, estando este em uma posição dominante. Com o esvaziamento libidinal do eu em favor do objeto o supereu também perde sua capacidade e atuação, como nos mostra Freud, fazendo uma analogia entre a alienação no amor e na hipnose. Sem os efeitos do fenômeno da alienação, não haveria entrega amorosa, não haveria entrega ao comando do hipnotizador. O amor faz a consciência crítica (supereu) se rebaixar ao mínimo:

(...) o eu se torna cada vez mais desprezioso e modesto e o objeto cada vez mais sublime e precioso, até obter finalmente a posse de todo o amor de si mesmo do eu, cujo auto-sacrifício decorre, assim, como consequência natural. O objeto, por assim dizer, consumiu o eu. Traços de humildade, de limitação do narcisismo e de danos causados a si próprio, ocorrem em todos os casos de enamoramento (FREUD, 1992m, p. 123).

Assim como na hipnose o hipnotizador é o único objeto de entrega, o mesmo acontece na entrega amorosa, relativamente ao objeto de amor. Freud marca uma diferença entre os dois fenômenos: a hipnose “é uma irrestrita entrega enamorada onde se acha excluída a meta sexual” (Freud, 1992m, p. 74).

A ilusão amorosa é a de metabolizar, incorporar o outro que se dilui e passa a ser parte do próprio eu, sendo o amor, o mecanismo que permite essa ilusão. A alienação necessária ao fenômeno do amor provoca uma torção, onde não se trata só de incorporar, se trata de fundir-se ao outro, como no mito de Aristófanes⁵⁹. Freud depreende o fenômeno do amor como a incorporação do outro, no qual nos alienamos e nos perdemos. Parece que os contornos se esvanecem; e a intenção é esta, que os contornos se apaguem, para que se possa ter a ilusão de ser um com o outro.

Apesar da ilusória busca de completude, o amor faz uma boa parceria (associação) com a insatisfação, ao contrário dessa condição necessária, satisfação sexual (vamos chamá-la pelo nome lacaniano) o gozo, que faz par, sempre, com a satisfação (numa analogia proposta por Miller). A experiência de satisfação degrada o amor e a cada nova experiência de satisfação diminui o valor do objeto, um dado do real, ao qual somos confrontados. A satisfação tem

⁵⁹ Cf. PLATÃO, *O Banquete*, 189c-192e.

efeito deprimente sobre a libido, dado que promove uma descarga libidinal. “Não se encontra nada melhor que a abstinência, para que a libido aumente” (Miller, 2010, p.49).

A insatisfação (que convém notar, não é o mesmo que desprazer) possui o lugar de condição absoluta de possibilidade, em sua relação com a pulsão de amor. Por outro lado o amor depende, exige a insatisfação. A satisfação completa da fome (necessidade), na relação do bebê com o seio da mãe, satisfaria a pulsão oral, mas não uma relação de amor, ao contrário, eliminaria a demanda de amor à mãe, o objeto por excelência. Em resposta, o que a mãe pode dar como amor é sua condição negativa de faltante. O amor é a marca de um vazio. Desde o enfoque do registro do imaginário, o amor em Freud demanda para a sua constituição que o objeto seja visto como o próprio eu e a libido que era narcísica flua para o objeto, tornando-se libido objetal. Mas se o objeto é visto como o eu, é impraticável ver o outro como outro, o que é conseguido através da identificação, onde o primeiro passo é tornar o outro mais próximo do eu.

2.4 O FIM DO VÍNCULO AMOROSO

*“Me diz, me responde por favor
Para onde vai o amor,
Quando o amor acaba?”.
(Chico Buarque)*

A tese freudiana é que amar produz um esvaziamento de libido do eu que é investida no objeto. Quanto aos traços que a libido não consegue sustentar, as arestas, que inevitavelmente aparecem do confronto com a singularidade de cada sujeito, se revelam fatalmente. No amor narcísico o inevitável encontro com a diferença do outro faz cair por terra toda a ilusão de perfeição e cessam os mecanismos que propiciaram a união.

O que torna o amor um fenômeno particular é a eficácia da alienação. Na concepção do amor freudiano, embora não haja barreira à alienação, a libido é móvel e se retrai, precisando ser novamente reinvestida. Se houver desidentificação em relação a um objeto eleito, a libido que volta ao eu, não volta a ser investida no mesmo objeto. Quando se rompe a ligação de alienação e supervalorização que liga inevitavelmente o eu ao objeto, cai o véu, processo que

impede que o amante sustente a idealização, desfazendo assim o vínculo amoroso. O objeto de amor já não corresponde mais às idealizações do eu.

Nas relações de amor imaginárias, mantidas pela insatisfação pulsional e pelos sonhos idealizados de seus parceiros alimentados pela impossibilidade de realização, cria-se a ilusão da “alma gêmea”. Os sujeitos implicados nessa relação de identificação de alienação, a sentem dessa forma. Começamos nosso capítulo, citando *Os sofrimentos do Jovem Werther*. Na obra, Goethe representa a angústia que toma o sujeito apoderado por esse tipo amor. Desde o título, a obra é descritiva da ruptura de uma identificação, evento que é sentido como uma grande dor. Se por um lado vemos a fragilidade das ilusões imaginárias, por outro, o autor nos mostra o rigor das desilusões.

O luto é um trabalho que comporta a dimensão da lágrima, a dimensão do suspiro pelo objeto de amor perdido, que leva consigo uma parte do eu que só o tempo consegue restaurar. No caso do personagem de Goethe, a perda do objeto amado levou consigo a estruturação do eu, que se aniquilou. Se na literatura, muitas vezes, o amor tem a capacidade de vida e morte, na prática psicanalítica, podemos avançar numa leitura onde, quando essa ligação de identificação se rompe, há efetivamente uma morte. Desta forma, uma morte simbólica é necessária para que o eu, antes alienado aos ideais supostos no outro, possa se apossar da libido investida no objeto, para posteriormente voltar a novos investimentos: trata-se do trabalho de luto.

Segundo Mezan (2003), o trabalho de luto é uma verdadeira elaboração do afeto e das lembranças vinculadas ao objeto de amor perdido. Embora o eu jamais concorde em abandonar facilmente uma posição libidinal perdida, a realidade desempenha seu papel e mostra que o objeto está perdido. “Cada uma das lembranças do objeto que enlaça a libido é sucessivamente investida e abandonada, até que todo o conjunto tenha sido trabalhado” (Mezan, 2003, p.185).

Seguindo o mesmo pensamento, Nicéas (2013, p. 95) nos lembra que a natureza imaginária de uma identificação está no âmago do processo de luto, no qual seria possível reconhecer, à luz da teoria lacaniana que nos serve agora de referência, o vestígio de uma mesma ordem de identificação. Essa identificação é de natureza espetacular, ao outro humano semelhante, como apresentada por Lacan em o *Estadio do espelho* e já se encontra potencialmente presente nas indicações deixadas por Freud.

Freud analisa a identificação em *Luto e melancolia*, não só pelo viés do amor, mas especialmente pelo viés do ódio (do amor e do ódio, Freud sempre deixou muito claro a sua característica de ambivalência, sendo o ódio primordial ao amor). Em seu estudo, visa revelar os mecanismos da melancolia, comparando-a ao luto. Essa comparação se justifica pelas semelhanças entre os dois processos, exceto uma diferença: a identificação com o objeto perdido, no caso da melancolia. Freud considera o luto, “um afeto normal frente a uma perda de um objeto de amor” (FREUD, 1992b, p. 249). Isso se dá pela implicação narcísica no objeto de amor. Todo objeto de amor é potencialmente objeto de luto. A perda do objeto de amor é vivida pelo sujeito como a perda de uma parte de si. Essa referida perda faz com que a ambivalência (amor-ódio) das relações amorosas sobressaia e venha à luz: a libido se retrai lentamente, demandando do eu a exigência da restituição do narcisismo, que é dificultada pela ambivalência entre amor e ódio.

Se o amor ao objeto (...) refugia-se na identificação narcísica, o ódio atua em relação a esse objeto substitutivo, insultando-o, rebaixando-o, fazendo-o sofrer e obtendo uma satisfação sádica desse sofrimento. (...) os doentes habitualmente conseguem, através do rodeio da autopunição, vingar-se dos objetos originais e torturar seus amores por intermédio da doença, depois que se entregaram a ela para não ter de lhes mostrar diretamente sua hostilidade (FREUD, 1992b, p. 224-225).

A perda de um objeto investido de libido faz gerar no eu uma tentativa de igualar-se ao objeto perdido. Como esse objeto é dotado de todas as perfeições narcísicas ilusórias, que foram inicialmente a meta da idealização do eu e que posteriormente por ele introjetado, a identificação faz com que o eu seja o objeto, que uma vez perdido, gera ódio ao próprio eu. O que foi identificação por amor, torna-se identificação por ódio, ódio ao eu, como ocorre na melancolia. Da mesma forma que o fenômeno do amor, a identificação é regida pela ambivalência, podendo expressar-se tanto como ternura, como “desejo de eliminação” (FREUD, 1992m, p. 121), podendo ser comparada à fase inicial da libido, onde incorpora o objeto de amor e o “aniquila enquanto objeto” (FREUD, 1992b, p. 61).

Mostramos como se estabelece o vínculo amoroso na teoria freudiana, aliando o que é da pulsão sexual ao terno, e ao mesmo tempo, sob que condições esse vínculo se propicia. As pessoas se apaixonam porque se identificam.

“Freud viu-se levado a conceber o eu como uma cebola composta de camadas sucessivas de identificações” (MANNONI, 1994, p.176). Mas, se assim o é, o eu é efeito também de desidentificações sucessivas. As metáforas não são poucas: somos um cemitério de identificações, uma colcha de retalhos.

Mannoni (1994), comenta que “o eu freudiano e o sujeito barrado de Lacan são resultado de uma perda” (MANNONI, 1994, P. 177), a perda do objeto. Na identificação, que marca essa perda, o eu tenta, uma vez que o objeto está para sempre perdido, a incorporação, se não do objeto num todo, de traços dos objetos que amamos. E dessa forma, nos alienamos ao objeto, numa tentativa de nos apossar dos objetos de amor.

Carlos Kuri (2010), em seu texto sobre a identificação, comenta que do que se trata no luto, utilizando, assim como Lacan, o personagem de Shakespeare, Hamlet, é mais do que encontrar um objeto substituto. O que está em jogo, é o que permite articular o problema da identificação do luto e da dimensão clínica ante uma perda objetual importante e das vicissitudes tortuosas na recuperação do amor. As dimensões sobre as quais se chama a atenção se constituem sensivelmente a partir da identificação e da eleição de objeto, da identificação e do desejo, como sublinha Kuri: “trata-se de como atravessar algo que parece não ter a ver nem com o desejo nem com o sujeito, no entanto, desde o eu, desde a identificação, constatamos um ponto de fuga do eu, por onde se respiram as possibilidades do desejo (...) um mais além do narcisismo” (KURI, 2010, p. 99). Dizendo de outro modo, se entendemos que o luto é a perda e a incorporação do objeto e se cremos que haja introversão da libido de objeto no eu, poderíamos crer que o narcisismo é um circuito fechado, que o luto se explica dentro do narcisismo, quando, na realidade, o luto é um “ponto de fuga” (Kuri, 2010, p. 99).

A identificação nos mostra que se necessita de um mais além da identificação em si. Logo, o luto é pelo falo, trata-se da problemática fálica e não do objeto em si. O luto é todo o trabalho que o eu necessita fazer com o que foi perdido, que lhe aportava consistência, mas que não pertencia ao eu.

2.5 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO I

O narcisismo movido pelo circuito pulsional e pelos investimentos libidinais deles decorrentes, explica o amor em Freud. Sob identificação, o eu busca na escolha de objeto no amor uma tentativa de restauração de um estado de completude narcísica, perdida com a ilusão do primeiro objeto. Efetivamente de caráter ilusório, na identificação, o enamoramento se baseia na projeção especular do eu no objeto.

De natureza sexual, com a confluência da vertente da ternura, o vínculo amoroso torna-se mais duradouro no tempo. O aspecto sensual não permitiria por si mesmo a manutenção e um vínculo. Toda demanda é demanda de amor.

Vimos que a teoria do narcisismo articula a lógica amorosa em Freud. Porém mostramos que, já em Freud, a lógica que mantém o circuito pulsional está intimamente ligada ao registro do real, ao real da pulsão. No caso da nossa pesquisa, usamos como fio condutor as pulsões parciais e, a carga pulsional, que determina todo o investimento libidinal no amor.

A pergunta pela possibilidade de uma relação amorosa para além do narcisismo: É possível uma relação amorosa para além de uma relação meramente imaginária? Todo amor é narcísico? Para uma formulação adequada da resposta, faremos a passagem do narcisismo ao dom de amor, onde Lacan trata a relação amorosa nos três registros.

3 CAPÍTULO II- O AMOR COMO FALTA EM LACAN

*“Que fiz eu falando de amor?
Trago aos homens uma dádiva”.*
(Nietzsche)⁶⁰

3.1 INTRODUÇÃO DO CAPÍTULO

Desde o primeiro momento do nosso trabalho pretendemos elucidar o vínculo amoroso. Mostramos que em Freud o fenômeno do amor se articula a partir do ideal do eu, que identifica no objeto de eleição um traço singular (ou traços singulares), que fundamenta o investimento libidinal no objeto movido pela pulsão. Na pulsão localizamos desde Freud, pungente o registro do real⁶¹. Pretendemos neste capítulo, com Lacan, enodar os três registros no fenômeno do amor, tanto na constituição do sujeito, como na escolha de objeto no amor. Esse passo nos permitirá falar de um amor que não seja apenas resultado de uma relação imaginária, um amor para além do narcisismo.

O amor em Lacan é visto pelo viés da falta. No intento da compreensão desse conceito, recorreremos aos textos de Platão. Especificamente, abordaremos *O Banquete*. Desse modo, apresentaremos as articulações e contribuições que permitiram a Lacan o entendimento do amor segundo a fórmula “amar é dar o que não se tem”, ou expresso de outra forma, “dar o nada em troca de nada”. Expressão da função materna, a entrega da falta permitirá a constituição do sujeito pelo dom de amor. Previamente à introdução do dom de amor na teoria psicanalítica lacaniana, fomos buscar na antropologia os fundamentos do conceito, no qual Lacan baseia sua reflexão e privilegiamos para tal, dois autores: Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss.

Poderíamos estar de acordo com Aristófanes, onde no mito por ele narrado, o eu busca a fusão com o outro, projeção imaginária tão bem descrita em Freud. Porém pretendemos mostrar que o vínculo na relação amorosa está intimamente ligado ao real, no caso do nosso trabalho e devido ao escopo do mesmo, ao laço pulsional, que determina o investimento

⁶⁰ Cf. NIETZSCHE, 2011, p. 12.

⁶¹ Da mesma forma, Marcus André Viera, no texto *Algumas considerações sobre o amor, a paixão e o afeto* (1997, p. 131-142), nos diz: “(...) o afeto para o Freud dos primeiros escritos. Seria o nome do real, do trauma de uma energia não descarregável, do qual se destacará mais tarde a pulsão”.

libidinal no amor. Deste modo, Lacan enuncia o fenômeno do amor configurado nos três registros. Transforma o amor em uma metáfora, inscrevendo-o no campo do simbólico de onde consegue ser falado. Sua grande contribuição é, no entanto, evidenciar a falta, a hiância que tanto constitui o sujeito quanto o leva à busca do amor, a partir do que Lacan conceitua como a Coisa faltante. A Coisa é definida, desde uma apropriação de elementos de Freud e de Heidegger, como o objeto perdido, como aquela Coisa da qual não se pode, ou não se consegue falar.

Esta nova perspectiva não significa desconhecermos a força opióide do amor-paixão descrita por Freud. É tentador preencher o vazio com amor, transformando-o em recheio do nada. Mas Lacan nos leva a outro amor, a uma outra solução acerca do entendimento de Eros. Nesse enfoque, Lacan introduz o amor na ordem do nada, do dom. O dom de amor, onde a ausência de significante que o designe, só evidencia o vazio que não pode ser preenchido.

3.2 O AMOR EM LACAN: REAL, SIMBÓLICO E IMAGINÁRIO

*Bebida é água!
Comida é pasto!
Você tem sede de quê?
Você tem fome de quê?
(Titãs)*

Iniciamos nosso trabalho pela paixão, o fenômeno que encanta à primeira vista, e usamos como ilustração *Os sofrimentos do jovem Werther*. Para Lacan, o que se trata nesse momento inicial é de uma loucura, loucura que não permite mais qualquer regulação do aparelho psíquico e que levou à morte o personagem de Goethe, fatalmente capturado na teia narcísica. O simbólico ideal do eu se perdeu no objeto. Desta forma, Lacan exemplifica a psicologia do amor à primeira vista, definindo o amor no registro do imaginário: “essa coincidência do objeto com a imagem fundamental para o herói de Goethe é que desencadeia seu apego mortal, (...) porque esse apego é fundamentalmente mortal. (...) se ama ao próprio eu [*moi*] (...) realizado (...) ao nível do imaginário” (LACAN, 1986, 211).

Não há amor que se realize a não ser pela linguagem, que permite ao laço, do simbólico, um mais além do imaginário. O aprofundamento da relação entre simbólico e imaginário proposto na relação amorosa nos conduz ao entrelaçamento do terceiro registro, o real, que na mesma cena é traçado: pelo olhar o personagem é de modo irremediável capturado. Assim, a

pulsão escópica que capturou o personagem o revela como objeto pulsional. Trata-se de um objeto pulsional através do qual o sujeito se torna objeto.

Na paixão amorosa dá-se uma combinação entre registros, do eu ideal, imaginário, formado a partir da imagem do outro semelhante (a – a') - único momento onde a relação do sujeito com o objeto é uma relação dual - e do ideal do eu, que se estabelece a partir do outro inserido na linguagem enquanto ser falante. A esse amálgama Lacan chama loucura e Piera Aulagnier (1985, p.116), em *Os destinos do prazer*, chama “psicopatologia do amor cotidiano”.

Desde seu primeiro seminário, Lacan reconhece e não negligencia do amor, seu componente imaginário. No entanto, o fenômeno amoroso entra no registro do simbólico, como vemos na aula de 5 de maio de 1954:

Cada vez que no outro qualquer uma coisa aparece (...), no fenômeno do outro, alguma coisa permite ao sujeito, novamente se reprojeter, recompletar, nutrir (...), a imagem do ideal do eu, cada vez que pode se refazer (...) esta espécie de assunção jubilatória do fenômeno do espelho, dito de outra forma, cada vez que o sujeito é cativado por um de seus semelhantes, inversamente, o desejo retorna no sujeito, mas retorna verbalizado. Dito de outra forma, o fenômeno mais exemplar que acontece cada vez que se produzem identificações objetais do ideal do eu, é toda a paixão (LACAN. 1986, p. 202).

Lacan retoma o amor-paixão freudiano. Se antes chamou-o loucura, neste momento denomina-a ao mesmo tempo como suicídio (do eu). No entanto, abre sua interpretação para que o amor deixe de ser resultado necessário do narcisismo com um sujeito alienado ao seu eu. Amor, loucura e suicídio, nos remetem novamente à obra de Goethe.

Birman (1984, p. 27), sublinha detalhadamente todo o alcance do problema colocado pela formulação do eu como estrutura imaginária. Como Lacan comenta na citação anterior, o sujeito estabelece uma relação especular consigo mesmo dependente da alteridade, sustentada na relação com o Outro materno. A noção de narcisismo primário indicada por Freud, postula a relação básica do sujeito consigo mesmo através da imagem. Sendo libidinalmente investida, essa autoimagem introduz ao mesmo tempo, todas as deformações que o desejo é capaz de produzir. Na “paixão por si mesmo, mediada pelo semelhante, são os desígnios do desejo que estão basicamente em questão, como em qualquer paixão”.

Nessa interpretação do narcisismo encontra-se toda a ressonância do mito de Narciso, na medida em que revela tanto o poder fascinante que essa autoimagem tem para o sujeito quanto o seu potencial mortífero.

Em Freud, como vimos, há uma precisa correspondência entre o ideal do eu e o objeto da escolha amorosa. Nela, “o objeto amado é, no investimento amoroso pela captação que ele opera no sujeito, estritamente equivalente ao ideal do eu” (LACAN, 1986, p. 149). Nesse amor, trata-se de uma relação de troca. O sujeito ama em troca da restituição de seus ideais narcísicos.

A imagem feita de si é deficiente e depende fundamentalmente da alteridade. Fato paradoxal, na medida em que no registro do imaginário a imagem do Outro suscita a identificação do sujeito. O Outro como imagem reenvia o sujeito a uma imagem ideal onde as diferenças escapam à simbolização, que nunca será o objeto idealizado, o que reforça o caráter de engodo com qual Lacan define o amor romântico idealizado, imaginário. A linguagem, que é essencialmente fragmentada, é condição para a tentativa de aceder ao desejo do Outro. Assim, a linguagem articula o apelo ao Outro tentando encontrar os significantes adequados que viriam a lançar uma ponte de acesso ao desejo do Outro como condição ao próprio desejo⁶². Porém, sempre que de sujeito se trata, entra em jogo o ponto primordial: o real.

O real é o dado bruto que se oferece e ao mesmo tempo escapa à simbolização. Oferece-se à linguagem, estando ao mesmo tempo recalitrante e heterogêneo à própria linguagem, na qual não consegue ser simbolizado (os símbolos não são nunca suficientes).

Inicialmente, o que se tem é vazio, um furo feito por um objeto perdido desde sempre (Coisa). Esse objeto perdido dá lugar a que outros objetos possam ocupar o lugar da Coisa. A relação entre o furo, vazio e aberto e os objetos, é o que estabelece uma relação de vínculo, permitindo estruturar a ordem do real do furo, do simbólico que o contorna e do imaginário que estabelece a relação desses objetos com o furo. A tentativa de encontro com o objeto perdido do desejo traz e evidencia em cada repetição seu caráter de impossibilidade, o encontro com o vazio da falta.

⁶² A esse respeito ver Safatle (2006, p. 69-73).

Freud nos mostra esse movimento, quando o seio da mãe funda a boca da criança como zona erógena. Mais que a satisfação da fome, outro elemento, a não-satisfação entrará como fundante no sujeito, pelo *dom de amor* da mãe, noção da qual que Lacan, desde o *Seminário 4 – A relação de objeto* enfatiza e completa o conceito com os preceitos teóricos do *Seminário 9 – A Identificação*.

Mais que dar o leite, a mãe dá. Dá o dom do seu amor, sua falta. Dessa forma, Lacan marca uma diferença, quando ao seio materno (que se dá, mas que se subtrai, que falta) associa o dom. Na relação do dom se estabelece a condição de um sujeito. Esse dom que não é de algo, é o tempo no qual a mãe dá seu nada a troco de nada. Esse elemento fundamental da estrutura, funda a boca e permitirá o aparecimento de outros objetos de satisfação. Não se trata aqui de uma estrutura behaviorista: a determinado estímulo, corresponde determinada resposta. A estrutura como Lacan a articula, não é um mecanismo unidirecional, mas o que permite compreender a possibilidade de um sujeito como efeito, onde sujeito não é sem o vazio.

No amor, ou na constituição do sujeito, o vazio do real evidencia o sujeito como efeito: do vazio, despontam as pulsões parciais (oral, anal, escópica, invocante e genital), que contornam o objeto de satisfação e retornam ao vazio, se relançando no circuito. O circuito recomeça sempre, pois a satisfação, embora não seja total, é passível de uma satisfação parcial que provém de seus objetos parciais.

Como nos diz Lacan, “o objeto é um ponto de fixação imaginária, dando, em qualquer registro que seja, satisfação a uma pulsão” (LACAN, 2008, p. 139). Os orifícios do corpo, inaugurados pela mãe, promovem a possibilidade de articulação das pulsões parciais que irão satisfazer-se parcialmente com objetos parciais em seu percurso: emana do corpo, contorna o objeto *a* causa de desejo e volta para o mesmo corpo.

3.2.1 O objeto perdido

No *Seminário 7* sobre a *Ética*, Lacan parte do conceito da Coisa, que toma de Heidegger para começar seu trajeto a caminho da formulação do objeto de desejo, objeto *a*. A Coisa não é um objeto objetificado. Quando nos referimos à Coisa, conotamos vazio e dessa forma, quando nos referimos a objetos nos referimos aos objetos que podem vir a ocupar o lugar da Coisa, na dignidade da coisa.

De acordo com Lacan, o objeto (Coisa) é perdido desde sempre. Assim, podemos entender que se trata de um “objeto” que em vez de preencher faz furo, faz falta. Lacan toma o termo *das Ding*⁶³, isto é, “A Coisa”, do *Projeto* de Freud (FREUD, 1992p, p. 321), referindo-se à experiência de satisfação que se refere a um aspecto do seio da mãe. Este objeto (Coisa) não é algo determinado, mas da ordem da indeterminação e que, por isso, é perdido desde sempre. Lacan articula o conceito de objeto perdido freudiano de Heidegger no texto *A Coisa* (1950). Com estes elementos Lacan avança na tentativa de mostrar que o reencontro com o objeto de satisfação é pautado no impossível de satisfazer que opera a partir daquele objeto perdido (Coisa) freudiano, que em Lacan é um vazio a ser contornado⁶⁴.

No Seminário supracitado, Lacan lança mão do exemplo da jarra que Heidegger utiliza em seu texto (LACAN, 2008, p. 146). O que mostra o exemplo da jarra é a distinção entre seu emprego como utensílio e sua função significante dentro de um rito ou em uma posição qualquer. O emprego como utensílio está no registro imaginário e a função significante aparece no simbólico. Porém, o que está verdadeiramente em jogo não é nem o utensílio nem o significante. O significante (simbólico) no material da jarra é aquilo que acolhe, contorna o vazio (real) e isso é o essencial. Nas palavras de Heidegger se trata da “confirmação do fato de que a Coisa enquanto Coisa é algo nulo. A coisidade da coisa permanece oculta, esquecida. A essência da coisa não acede nunca à linguagem” (HEIDEGGER, 2002, p. 4).

Em Heidegger, a Coisa é enquanto Coisa (vazio, não-positividade, furo), e não enquanto objeto (objeto de representação, representado ou de conhecimento). Entretanto, Heidegger avança e aponta para a objetificação da Coisa. A Coisa enquanto Coisa é morta, isto é, eliminada em função das determinações do objeto. A Coisa é morta pela teia de utilidades da coisa enquanto objeto de uso cotidiano ou ritual. Mas o que ainda persiste é que a Coisa enquanto Coisa vem do nada, é feita do nada e (é oferecida) vai para o nada, possibilitando o próprio uso cotidiano e ritual. O oleiro contorna o vazio, seu trabalho consiste em emoldurar com barro o vazio da jarra. A jarra não é feita, segundo Heidegger, de barro ou qualquer outro material. O ser jarra da jarra é o vazio da jarra e não o material que contorna esse vazio. É esse vazio que permite fazer a Coisa enquanto Coisa, que vem do nada.

Se o vazio da jarra é o real, o barro é o significante que o contorna:

⁶³ O conceito de *das Ding*, foi objeto de várias considerações em Freud, como em *O Projeto* (1950 [1895]), *Totem e tabu* (1913). Esporadicamente, podemos encontrar em sua obra o termo *Ding*, relacionado à representação da Coisa.

⁶⁴ A respeito do conceito de Coisa em Heidegger, Freud e Lacan Ver Perez (2011).

Ora, se vocês considerarem a jarra (...), como objeto feito para representar a existência do vazio no centro do real que se chama Coisa, esse vazio, (...) apresenta-se como um (...) nada. E é por isso que o oleiro, cria o vaso em torno desse vazio (...) a partir do furo. (...) há uma identidade entre a modelagem do significante e a introdução no real de uma hiância (LACAN, 2008, p. 148-149).

Vidal (1984, p. 131), caracteriza *das Ding* como o vazio, “que estando fora de toda a significação, permite e possibilita a articulação, permite, possibilita a articulação das cadeias de representações”. Assim, para além do objeto, satisfatório ou não, persiste a opacidade do Outro. Vazio excluído toda a articulação significativa, *das Ding* é o impossível de ser reencontrado. Sistematizando o conceito, “o objeto cai do lado do real” e possibilita a articulação das cadeias de representação.

No *Seminário 7*, Lacan nos diz do estatuto da dignidade da Coisa. Assim, a Coisa perdida que faz furo e é de algum modo, substituída por algum objeto que ocupa o lugar da Coisa, mas na dignidade da Coisa, enquanto como coisa. Sabemos que nenhuma coisa (*Sache*) vai chegar a ser Coisa (*Ding*), mas nós podemos colocá-la na dignidade da Coisa, na medida em que essa coisa seja objeto *a*, elemento que Lacan introduz com o conceito de *agalma* no *Seminário 8 A transferência*.

O conceito de *agalma* é introduzido como “um quê de precioso”, no entanto, irrepresentável. O objeto *a* não é um objeto da ordem da representação, da ordem do conhecimento. Não se trata de um objeto da experiência cognitiva das ciências exatas, passível de ser mensurado, calculado e determinado. O que define a Coisa como objeto *a* é o irrepresentável da Coisa.

Lacan caracteriza o objeto *a* como resto precioso que determina a escolha amorosa. Assim, o *a* é o indeterminado da interseção dos três registros e sua representação pelo nó borromeano⁶⁵: real, simbólico e imaginário. Expulso como resto da articulação significativa, o objeto *a* cai no registro do real: no nosso exemplo da jarra, o real é o vazio que é contornado pelo simbólico do barro e cuja utilidade é o imaginário⁶⁶.

⁶⁵ Para maiores referências ao nó borromeano enquanto representação mínima da estrutura do sujeito ver Poplate (1998).

⁶⁶ Ao definir o objeto *a*, Quinet (2012b, p. 12) o distingue dos objetos que são intercambiáveis: “o objeto *a* não tem intencionalidade, noese, pensamento: ele é a causa de toda intencionalidade, anterior ao desejo”. O objeto *a* é o que condiciona o desejo e é anterior a todos os objetos, anterior ao sujeito, portanto, as relações de objeto são consequência do objeto *a*.

O objeto *a*, objeto de desejo, faz presente para o sujeito a condição -não suficiente- de possibilidade para que se estabeleça o vínculo amoroso. O amor acontece quando o objeto *a* é sustentado por cadeias significantes. Dessa maneira, Miller (2010, p. 53) representa a condição de amor na seguinte fórmula:

$$\frac{a}{S2}$$

A fórmula nos apresenta duas faces. Uma face de objeto que está representada pelo objeto *a*; a outra face de significante, onde S2 é *saber*, um saber que retroage sobre S1⁶⁷ como *significante mestre* e produz um sentido. A condição de amor abrange duas vertentes: o objeto e o saber. A cadeia significante faz aparecer e ao mesmo tempo sustenta o objeto *a*.

3.2.2 Quando a falta falta

L'angoisse, ce Minuit (...)
(Mallarmé)⁶⁸

Nesse momento do nosso trabalho, acompanhando a formalização do conceito de objeto *a*, na obra e Lacan, torna-se necessária a articulação entre angústia e objeto *a*. Por esta via privilegiada, Lacan, que dedica ao tema o Seminário do ano letivo 1962-1963, retoma suas elaborações anteriores, tendo como referencial a clínica, pois os conceitos em psicanálise, na experiência psicanalítica, têm sua função na sua relação com a clínica. Dessa forma, Lacan (2005, p. 28) afirma, “a angústia é um afeto”, não entra no debate filosófico sobre o afeto⁶⁹, mas busca no amor de transferência os subsídios para ancorar suas formulações sobre o objeto *a* ao afeto da angústia, como sendo o ponto em que ela emerge. O objeto é aquilo que falta, como complemento do sujeito da falta.

A angústia é um sinal de perigo⁷⁰, do desvelamento, da aproximação do objeto *a*. Segundo Vieira (1997, p.134), o que se coloca diante da angústia (com fundamento em Heidegger, como mostrado anteriormente), é nomeado como o objeto *a*. A angústia, desse modo revive o horror do real sinalizando a aproximação de *a*, o momento, o momento em que

⁶⁷ Este significante é aquele que inaugura uma série, depois deste S1 os demais, todos aqueles que o sucedem, são segundos. São outros. São S2. O problema da compreensão sobre este S1 é que ele, mesmo sendo só um S1, não representa um só. O S1 é um enxame, vindo do campo do Outro. Para maiores considerações sobre o tema, ver Poplate, no texto *Relação de objeto e as estruturas clínicas* (2003).

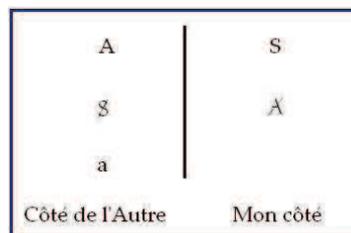
⁶⁸ Mallarmé (1945).

⁶⁹ A angústia abre várias frentes de debate para discussões filosóficas. Para tal, ver Murta (2010, p. 167-175), no artigo *Angústia e desejo*, onde a autora traz para o debate com Lacan, Kierkegaard e Hegel.

⁷⁰ Para maiores considerações sobre a Angústia como sinal e o que ele anuncia, ver Murta (2011).

o Outro aparece sem a falta, completado por esse objeto. Isso acarreta uma dessubjetivação assustadora, já que era o desejo do Outro que sustentava o sujeito. “A angústia não é a dúvida, a angústia é a causa da dúvida (...), a angústia é isto que não engana”⁷¹ (LACAN, 2005, p.88), “ dentre todos os sinais é aquele que não engana (LACAN, 2005, p. 178). Segundo Murta (2011, p. 373), “a angústia é o único afeto que visa à verdade desse objeto faltante”. Se a angústia não engana é porque todo objeto lhe escapa, “pois o objeto a que se refere a angústia surge como causa, quando é separado do corpo e para sempre perdido”.

Lacan define se utiliza da ilustração do louva-deus macho diante do louva-deus fêmea, como metáfora da angústia diante do desejo do Outro. Em *Inibição, sintoma e angústia* (1926[1925]) Freud afirma que a angústia não tem objeto, em oposição ao medo, cujo objeto, pode ser nomeado. Da mesma forma que seu aparecimento não está relacionado a um objeto, não há fuga possível: como na pulsão, o estímulo, melhor dito, o perigo que ameaça o sujeito, vem do interior. Lacan (2005, p.178) transforma a “ausência de objeto” proposta por Freud, quando nos afirma que “a angústia não é sem objeto.” Note-se que não seria o mesmo que dizer que a angústia tem objeto, como comenta Soler (2012a, p. 19). Na ausência de objeto proposta por Freud, Lacan percebe uma presença: o objeto *a*, objeto que nos escapa, assim denominado por não ter definição possível e que Lacan chamou de sua contribuição à psicanálise. Seu reconhecimento se dá quando aparece relacionado ao desejo, ao amor, à pulsão. Mesmo sem poder ser nomeado (fora da cadeia significante), marca a relação definitiva entre objeto *a* e o aparecimento da angústia⁷² e sua relação ao Outro: “a angústia surge nesse momento constitutivo do aparecimento da função do objeto *a* na relação entre o sujeito e o Outro” (LACAN, 2005, p. 34). Para explicar essa afirmação, Lacan (2005, p. 36) monta o esquema que representa uma divisão, que reproduzimos:



⁷¹ Distingue-se do sentimento por não mentir, pois o sentimento mente (*senti-ment*).

⁷² A angústia não existe sem objeto, mas onde ela existe, esse objeto que não pode ser nomeado, faz sua aparição.

De um lado da barra o “Outro originário como lugar do significante e S, sujeito ainda inexistente que tem que se situar como determinado pelo significante”. O sujeito depende do Outro para inscrever-se nessa divisão como quociente, marcado pelo “traço unário do significante no campo do Outro”. O objeto a aparece como resto, resíduo dessa divisão, prova da alteridade do Outro. Seguindo essa linha de pensamento, se justifica que $\$$ (já o sujeito marcado pela barra do significante) e a estejam do lado do Outro, onde a é o “resíduo do condicionamento do Outro”. Como Lacan revela: “(...) os dois estão do lado do Outro porque a fantasia, que é o esteio do meu desejo está do lado do Outro. Do meu lado está o que me constitui como inconsciente, (...) o Outro como aquele que não atinjo”. O vazio do “meu lado”, correspondente a a , mostra o ponto nodal de emergência da angústia quando alguma coisa aparece nesse vazio, pois a falta não tem imagem ($-\varphi$), portanto, o que é convocado aí não pode aparecer. Assim, o que provoca a angústia, que a sensação de estranheza denota, é quando falta a falta.

Essa falta, como nos afirma Lacan (2005, p. 55), “orienta e polariza o desejo, tem função de captação”. O desejo não está apenas velado, mas, como dissemos em outro momento, essencialmente relacionado com uma ausência. A angústia é o que pode assinalar o lugar de $-\varphi$, em Freud, a angústia de castração⁷³. Lá onde não deveria haver nada, um vazio, aparece algo. O aparecimento do estranho, que no entanto, é familiar. A essência da angústia é tomada por Lacan, a partir do texto de Freud, *O estranho (Das Unheimlich)*. A angústia é a inquietante estranheza descrita por Freud, como comenta Quinet (2012b, p. 10), é angústia de aparição, ou seja, algo que apareceu lá onde não deveria aparecer. O *Unheimlich* é aquilo que aparece no antro do Outro, “algo que assombra a casa e pode ser figurado como uma janela”. Trata-se da janela cuja moldura é o significante. O autor comenta o status real do objeto a : “trata-se de um real que faz furo, ele é o que falta à imagem, é uma falta real”.

Objeto de desejo, o objeto a é o que torna algo desejável. Nele está o *agalma*, o tesouro inestimável que o personagem Alcibíades de Platão proclamava estar encerrado no invólucro que forma para ele a figura de Sócrates. Tal como observa Lacan: “Para tudo dizer, se esse objeto os apaixona, é porque ali dentro, escondido nele, há o objeto do desejo, *agalma* (...)” (LACAN, 1992, p. 161). Na cena do *Banquete*⁷⁴, Alcibíades exalta em Sócrates o *agalma*, a

⁷³ Quanto à função da angústia na experiência analítica, Lacan toma como referência o texto de Freud, *O Estranho (Das Unheimliche)*, de 1919, que articula com a transferência, da entrada em análise ao desejo do analista. A esse respeito ver Vegh (1991, p. 79).

⁷⁴ Cf. PLATÃO, *O banquete*, 215a-217a.

maravilha que ele gostaria que Sócrates lhe cedesse, declarando seu desejo: declarando flagrantemente, nessa ocasião, a divisão do sujeito que ele traz em si ($\$$). É assim que, ao se mostrar como castrado, Alcibiades se exhibe como desejante e justamente por isso projeta em Sócrates o ideal do eu, a quem imaginarizou por completo, como nos diz Lacan em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. Esta operação pode ser simbolizada por $-\phi$ que representa o significante da falta (LACAN, 1998e, p.838 [824]). De acordo com Lacan, o *agalma* é marcado pelo sinal (-). Na condição negativa (-) de Alcibiades, que Lacan marca como $-\phi$, está a condição de amor lacaniana: a posição feminina por excelência, caracterizada como faltante.

A tese é que, seguindo a letra de Lacan, o amor não é necessidade nem apenas o efeito atrativo do objeto *a*. A noção de amor à qual pretendemos chegar nesse trabalho se distancia do amor freudiano por não se fundar apenas no mecanismo da projeção e da satisfação. Aponta, justamente, a uma não-satisfação, característica da pulsão. A via que Lacan desenvolve, nesse momento de sua obra, para alcançar esta meta é elaborada privilegiando a noção de falta, a falta na relação de objeto: “o que é propriamente desejado na mulher amada é justamente aquilo que lhe falta. O que falta a ela é o falo” (LACAN, 1995, p. 111). Falta e falo se articulam de um modo muito particular. Na aula de 9 de maio de 1962, Lacan descreve longamente uma “concepção intuitiva do falo”. Em sua função radical, o falo é apenas um significante. Embora possa se significar a si mesmo, é inominável como tal. “O falo é o único nome que abole todas as outras denominações e é por isso que ele é indizível. (...). Não se pode ao mesmo tempo dizer falo e continuar a nomear outras coisas” (LACAN, 1961-1962, 9/05/1962). Assim sendo, podemos acrescentar que o falo é a definição e suporte da noção lacaniana de *falta a ser*. Isto significa que o falo não é uma positividade, uma substância ou uma coisa. O falo é o que não é. O falo é o significante da falta constitutiva e estrutural, que Lacan exemplifica com alguns dos discursos de *O Banquete*. Entre eles, o do mito do nascimento de Eros narrado por Diotima, a mulher que fala pela boca de Sócrates.

Como toda relação de amor, a relação entre Filosofia (que ama o saber) e Psicanálise (que opera pelo amor) é atravessada e constituída por relações de identificação, nesse caso específico, uma identificação entre Lacan e Platão. Lacan toma Platão como sustentáculo de sua teoria do amor pela falta. Seu *Seminário 8* é pautado na problemática do amor, com ênfase em sua natureza e sua relação com a transferência, analisadas na obra. Segundo Lacan, na relação do amor o amor grego nos permite retirar os dois parceiros do neutro. Trata-se

naturalmente do gênero masculino e que permite inicialmente articular o que se passa no amor no nível deste par formado respectivamente pelo amante e pelo amado.

Julgamos pertinente uma análise da obra referida. No clássico diálogo, Platão busca a definição de amor e questiona sua eterna busca pelo homem. Tema imprescindível, tanto do ponto de vista filosófico quanto psicanalítico, pretendemos mostrar a relevância do pensamento filosófico na teoria psicanalítica. Nossa escolha baseia-se na importância da obra filosófica para o desenvolvimento dos conceitos lacanianos em relação ao amor.

3.2.3 O amor em Platão

*“O que não se tem, o que ainda não existe, aquilo de que se carece,
eis precisamente, o objeto do desejo e do amor”.*
(Platão)⁷⁵

O Banquete de Platão é um texto notável pela complexidade e imagética. Na busca pela natureza do amor, as vozes de vários personagens concorrem e rivalizam entre si. A obra narra a cerimônia realizada durante um jantar na casa de Agatão, em comemoração à sua vitória no concurso de tragédias. Sócrates é a figura central desse banquete. Os convidados instituíram um concurso durante a reunião: propuseram prestar, por meio de um discurso, um elogio ao amor. Não temos por objetivo fazer uma análise da obra platônica. Os sete discursos que constituem *O Banquete* serão focados apenas pela sua articulação com nosso tema⁷⁶. Trata-se de elogiar o amor em sua forma mais perfeita: Eros, servo e companheiro de Afrodite.

Para Fedro, o primeiro na ordem pré-estabelecida dos discursos, falar de amor é falar de teologia e mitologia. Os deuses são uma realidade que se revela no real. Se os deuses são da ordem do real, só é possível falar do real com o recurso ao mito. O mito é uma simbolização, portanto, integra um discurso na cadeia significante. Quando a linguagem falha na tentativa de representação de um fenômeno que não consegue definir, faz-se recurso ao mito. Como define Lévi-Strauss: “O mito faz parte integrante da língua; é pela palavra que ele se nos dá a conhecer; ele provém do discurso. O mito está simultaneamente na linguagem e além dela (...)”

⁷⁵ Cf. PLATÃO, *O Banquete*, 200e.

⁷⁶ Como enfatizamos em outros momentos desse trabalho, nosso objeto de estudo é a relação de objeto no amor em Freud e em Lacan, o dom de amor pelo qual o sujeito da falta se constitui desejante e não o amor de transferência. Assim sendo, não analisaremos os discursos que Lacan, na análise detalhada do texto de Platão, centra seu seminário sobre a transferência e dá ênfase: o discurso de Alcibiades e a resposta dada por Sócrates à declaração de amor de Alcibiades. Esse momento da obra coloca em evidência a relação sujeito-analista, guiada e possibilitada pelo amor de transferência.

a mitologia será tida por um reflexo da estrutura social e das relações sociais. E se a observação contradiz a hipótese, insinuar-se-á logo que o objeto próprio dos mitos é de oferecer uma derivação a sentimentos reais, mas recalcados” (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 242), formando uma estrutura permanente entre passado, presente e futuro.

Fedro relatou três mitos, três histórias de amor: 1- Alceste e Admeto, 2- Orfeu e Eurídice e 3- Aquiles e Pátroclo – e as fez competir na procura de uma definição que expressasse o que seria um mérito mais elevado aos olhos dos deuses, no que diz respeito às manifestações do amor. As três histórias de amor narram os momentos onde amados se colocam no lugar de amantes, movimentando as engrenagens da metáfora do amor, que gera a significação do amor.

1- Substituindo o marido Admeto, Alceste consentiu em morrer por amor. Substituição por amor, de forma literal. Como sujeito, colocou-se no lugar do objeto de desejo. Em busca da metáfora do amor, respondeu à demanda da morte. Nas palavras de Fedro pela letra de Platão:

Digo mais: morrer por outrem, só os amantes a tanto se decidem (...). Alceste, a filha de Pélias, Alceste, dá aos helenos uma prova cabal em favor dessa afirmativa, por ter sido a única pessoa que se prontificou a morrer em lugar de seu marido. (...). Por isso, (...) concederam os deuses o privilégio de permitir que a alma retornasse do Hades, como fizeram com a dela, de pura admiração ante seu ato, o que vem demonstrar quanto os deuses apreciam a dedicação e o merecimento do amor (PLATÃO, *O Banquete*, 179b-179c).

2- Por seu grande amor a Eurídice e em completo estado de desespero, Orfeu desceu ao Hades, em busca da mulher morta. Conseguiu penetrar no mundo dos mortos, mas por desobediência, falhou em trazer de volta sua amada. Os deuses fizeram com que Orfeu voltasse do inferno sem sua amada, por lhes parecer que ele não ousava por seu amor morrer, diferentemente de Alceste. Foi realmente por isso que lhe fizeram justiça e ele morreu não pela mulher, mas pela ação das mulheres. No mito, Orfeu consegue convencer a própria Perséfone (rainha de Hades), graças aos doces acentos de sua música. Mas esta impõe uma condição: Orfeu não deve olhar para trás, enquanto não subir à região da luz. Já quase no fim da jornada porém, o músico duvida da sinceridade de Perséfone e olha para trás: logo sua amada desaparece, e para sempre. A lembrança constante de Eurídice faz-lhe esquecer as outras mulheres, que enciumadas, matam-no.

A Orfeu (...), eles o fizeram voltar sem o seu objetivo, pois foi um espectro o que eles lhe mostraram da mulher a que vinha, e não lha deram, por lhes parecer que ele se acovardara (...) e não ousava por seu amor morrer como Alceste, mas maquinara um meio de penetrar vivo no Hades (PLATÃO, *O Banquete*, 179d).

3- Aquiles, por sua vez, escolheu seguir Pátroclo na morte, mesmo tendo a escolha por um destino diferente. Porém, para os deuses, a substituição de Alceste teve o mesmo valor que a escolha de Aquiles pela vingança de Pátroclo. No entanto, na premiação pelas manifestações mais sublimes do amor humano, Aquiles recebeu os méritos dos deuses por acharem que o mais radical do amor aconteceu quando houve uma mudança de papéis e o amado se comportou como amante. Os deuses, impassíveis e imortais, avaliam os acontecimentos, guardando a devida distância e veem nas manifestações de amor, a realização de um milagre.

(...) Aquiles (...) informado pela mãe que morreria se matasse Heitor (...), teve a coragem de preferir ir, ao socorro de seu amante Pátroclo e vingá-lo, não apenas morrer por ele, mas sucumbir à sua morte; assim é que, admirados a mais não o poder, os deuses excepcionalmente o honraram, porque em tanta conta ele tinha o amante. (...). Mas com efeito, o que mais admiram e honram os deuses é essa virtude que se forma em torno do Amor, porém mais ainda admiram, apreciam e recomendam quando é o amado que gosta do amante do que quando é este daquele. Eis por que a Aquiles eles honraram mais do que Alceste, enviando-o às ilhas dos bem-aventurados. (PLATÃO, *O Banquete*, 179e – 180a).

Com Platão e propondo uma estruturação na relação de amor, Lacan articula os termos *éraslês* e *érôménos*. *Éraslês* como sendo o amante, aquele que ama. *Érôménos*, aquele que é amado. O amado não sabe o que tem e ainda o que falta a um deles não é o que existe escondido, no outro. Aí está todo o problema do amor.

Com efeito, o que os deuses acham sublime, mais maravilhoso que tudo, é quando o amado se comporta como se espera que se comporte o amante. Nesse aspecto, o exemplo de Alceste (amante) se opõe ao exemplo de Aquiles (amado). É na medida em que a função do amante (à medida que ele é o sujeito da falta) substitui a função do objeto amado, que se produz a significação do amor: “A metáfora onde lhes disse que reconhecemos sempre que de amor se trata, mesmo na sombra, a metáfora que restitui (...) o amante ao amado (...)” (LACAN, 1992, p. 134).

Quando a metáfora se realiza, por um momento fugaz, a natureza ilusória da reciprocidade amorosa acontece, encobrendo imaginariamente uma forma que é heterogênea,

em nada recíproca, dos lugares ocupados pelo sujeito e pelo objeto amado. Na relação amorosa, o amante supõe que o *agalma* (contido no objeto *a*) no amado, virá a suprir a sua falta constitutiva. Porém como Lacan nos adverte, a diferença entre os lugares se mantém, afinal o objeto amado não sabe o que possui, menos ainda o que completaria o amante.

Pausânias faz seu discurso sobre o amor celestial e o amor humano. Erixímaco, o médico, entende o amor e a medicina como restabelecimento da harmonia. Aristófanes, o quarto a falar, em seu discurso, o poeta cômico, trata o amor pelo enfoque da eterna busca da metade de si.

O discurso de Aristófanes é considerado como um dos mais originais que foram proferidos, antes do de Sócrates. Desde seu início proclama que seu discurso será diverso dos anteriores: apesar de ser considerado como um cômico, por vezes autor de comédias obscenas, é justamente ele quem coloca o amor como a eterna busca pela completude. Aristófanes, o comediante, é quem fala do trágico da falta por meio do mito da derrisão da esfera. Tomando a palavra, Aristófanes não vai explicar as virtudes do amor. Com efeito, denuncia a arrogância dos homens em relação ao poder miraculoso do amor. Para conhecer este poder é preciso conhecer a natureza humana e, em consequência, passa a narrar o mito da nossa unidade primitiva e posterior mutilação (castração), mito que ocupa quase todo seu discurso. O mito narrado por Platão é relativo a seres que teriam existido antes da humanidade atual, tal como a conhecemos. Eram seres redondos, com dois rostos, quatro braços e quatro pernas; havia homens duplos, mulheres duplas e seres andróginos, de qualquer forma, completos. Esses seres duplos, movidos pela presunção e pela força que possuíam, tentaram subir ao céu, numa investida contra os deuses. Foram punidos por Zeus, que os cortou em duas metades, encarregando Apolo de cicatrizar as suas feridas, no que viria a se tornar a cicatriz umbilical.

(...) diz Zeus: Acho que tenho um meio de fazer com que os homens possam existir, mas parem com a intemperança, tornados mais fracos. (...) eu os cortarei a cada um em dois, e ao mesmo tempo eles serão mais fracos e também mais úteis para nós (...). Por conseguinte, desde que a nossa [dos homens] natureza se mutilou em duas, ansiava cada uma por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se uma à outra, no ardor de se confundirem, morriam de fome e de inércia (...). Tomado de compaixão Zeus concebe outro expediente e lhes muda o sexo para frente (...); pondo assim o sexo na frente deles fez com que através deles se processasse a geração um do outro, o macho na fêmea (PLATÃO, *O Banquete*, 189c-193b).

Como colocado por Lacan, em nenhum dos outros discursos, a temática do amor é tratada de forma tão séria: a primeira reação das criaturas que foram separadas era a de preferir perecer ao lado da outra devido à impossibilidade de juntarem-se para sempre. No domínio do imaginário, coloca-se aqui a intensa necessidade narcísica do sujeito no objeto amado, sendo que a reunião dos dois seres, retornando à forma original, restauraria o narcisismo. Ou seja, toda a necessidade de união dos seres baseia-se na necessidade de foraccluir a ferida narcísica. O mito de Aristófanes mostra o amor como uma tentativa de restabelecer um todo primitivo. Trata-se de um modo de entender a natureza humana, onde o amor é sempre procura. Mantendo-se atual no tempo, o mito da derrisão da esfera é característico da leitura que a contemporaneidade faz da busca da “cara metade”. Segundo Kristeva, no discurso referido, notamos brotar de uma fábula fantástica e algo cômica, a expectativa de recompensa nos encontros afetivos: “Platão, no uso deste mito, nos coloca em pleno coração da questão da eterna “busca da outra metade”, que acontece no amor. O reencontro com o amor perdido”. (KRISTEVA, 1988, p 65).

No momento em que em Platão, pela boca do personagem Aristófanes fala da cisão desses seres, antes completos, efetuada por Zeus (o pai). A angústia da castração se instala, pela interdição da lei e a relação do sujeito com seu desejo, numa tensão permanente e aflitiva. Assim se apresenta no homem a angústia da castração, como uma perda iminente e constante: “Remanesce o perigo, se não nos mostrarmos reverentes aos deuses, de sermos outra vez cortados pelo meio (...)” (PLATÃO, *O Banquete*, 193a).

Agatão, o poeta trágico e o homenageado da ocasião, é o orador seguinte. Ele profere o discurso mais derrisório. Tão derrisório que se estabelece um diálogo com Sócrates. Antes de dar início a seu discurso, Sócrates interroga Agatão a respeito do Amor. A figura de Eros sempre foi representada pelos maiores e mais grandiosos predicados e tudo o que foi dito por Agatão, sobre o belo como atributo do amor, é colocado em dúvida, a partir da interrogação feita por Sócrates: “Este amor de que falas, é ou não é amor de alguma coisa? Amar e desejar alguma coisa é tê-la ou não tê-la? Pode-se desejar o que já se tem?” (PLATÃO, *O Banquete*, 200d-201b). A essência da interrogação Socrática é, neste caso, a introdução do conceito do amor enquanto falta, ou seja, a função da falta como constitutiva da relação de amor, da qual Lacan se serve:

(...) neste caso, como em qualquer outro, o objeto do desejo, para aquele que experimenta o desejo, é algo que não está à sua disposição, e que não está presente, em suma, alguma coisa que ele não possui, algo que não é ele mesmo, algo de que

está desprovido, é desse tipo de objeto que ele tem desejo, tanto quanto amor. (...) aquilo de que é faltoso, o que lhe falta essencialmente. (LACAN, 1992, p. 119).

Do amor, passamos ao desejo. Se inicialmente questionava-se a natureza de Eros, o que está em relevo agora seria de melhor explicado, pelo que Eros deseja: “aquilo que a ele é suposto levar consigo, o próprio belo, isso lhe falta (...)”. Nesses dois termos [sua natureza e seu desejo], ele falta, ele é idêntico por si mesmo à falta. Aí está toda a contribuição pessoal trazida por Sócrates em seu nome nesse discurso do Banquete (LACAN, 1992, p. 69). A partir desta nova perspectiva em relação ao amor, ou seja, pelo viés da função da falta, Sócrates inicia um dos mais importantes discursos desta obra de Platão: Amor, Amor de quê? Nesse momento, Platão nos coloca no saber da dialética socrática. Desde a abordagem da psicanálise, trata-se de saber no plano do significante, do que, como significante, o amor é correlativo⁷⁷.

Sócrates se notabilizou por nada saber. Mas é em *O Banquete*, que afirma, sendo sua palavra suportada por Platão, que se ele sabe alguma coisa, se existe algum tema em que ele não seja ignorante, esse tema é o amor: “Se Sócrates nos diz alguma coisa, é certamente que o amor não é uma coisa divina. Ele não o coloca muito alto, mas é isso que ele ama. Ele só ama mesmo isso” (LACAN, 1992, p. 36).

Sócrates, para falar de amor, o faz através da boca de uma mulher. O discurso de Diotima deixa-nos diante de hiências que não seria Sócrates a assumi-las. A personagem mítica e feminina utilizada por Sócrates em seu discurso, por ser mulher, portadora da falta, é a única capaz de destacá-la ao falar de amor. Diotima é uma sacerdotisa entendida das coisas de amor e é ela quem ensina a Sócrates a natureza de Eros, embora seja o primeiro discurso da noite onde o amor não é encarado pelo viés divino.

Tal como Lacan nos propõe, Platão colocou a mulher para falar do amor, porque somente ela é capaz de falar de uma falta: é a mulher que vem mostrar, através de uma hiência fundamental a tensão que tende a se satisfazer através de uma simbolização, ou mais exatamente através de um pedido articulado de amor, que tem de passar necessariamente pelo desejo do Outro. Na verdade este pedido jamais será satisfeito de maneira plena e absoluta.

Os discursos vão avançando em profundidade e conhecimento, até que se chega ao discurso de Sócrates, que por meio de Diotima, explica muito filosoficamente a natureza de

⁷⁷ Soler (2012b), nos lembra que para o sujeito faltante, o desejo e as pulsões são modificados pelo fato dele falar, do sujeito tomado como efeito da linguagem.

Eros, não como um deus, mas como um *daimon*, que contrariamente ao demônio cristão, é, sobretudo, um “intermediário unificador, um agente de síntese” (KRISTEVA, 1988, p. 94). Em Diotima, o amor mostra-se segundo a relação de objeto idealizado que ele pressupõe.

Sócrates conta que ao indagar sobre a origem do amor, Diotima lhe responde fazendo também uso de um mito, o mito do nascimento do amor: ocorreu durante um festim, um banquete no Olimpo para celebrar o nascimento de Afrodite, no qual se encontrava entre outros deuses, Poros (Expediente), possuidor de toda riqueza. Esse rico rapaz era filho da deusa Métis (a sabedoria, inteligência prática, prudência). O que é especial nesse mito é a maneira pela qual Penia⁷⁸ (pobreza, carência), mãe do Eros, engendra ter um filho com Poros:

Depois que acabaram o jantar, veio para esmolar do festim do nascimento de Afrodite a Penia, (...). Poros, embriagado (...), penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. A pobreza então, espicaçada por sua própria indigência, pensou na possibilidade de ter um filho com Expediente, deitou-se lhe ao seu lado e concebeu Eros (PLATÃO, *O Banquete*, 203b–203c).

O Amor seria então filho de um pai sábio e rico e de uma mãe que não é sábia e pobre, recurso e pobreza (Poros e Penia) tendo herdado seus predicados. Dessa forma, tem-se a natureza do amor, que será sempre pobre, longe de ser delicado e belo, será duro e seco, “(...) descalço e sem lar, sempre sem terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo (...)” (PLATÃO, *O Banquete*, 203d). Será sempre um necessitado, tendo sempre de conviver com a precisão. Porém, tendo herdado também a natureza do pai, será “(...) insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e energético, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos (...) nem imortal é a sua natureza nem mortal (...)” (PLATÃO, *O Banquete*, 203e). Eros será sempre o companheiro e servo de Afrodite, pois tendo sido gerado no dia de seu nascimento, tornou-se também, amante do belo, tal como a deusa.

Esse discurso culminará com a chegada inesperada de Alcibíades, o último a falar, e que de forma muito humana, demonstra a temática do amor. Após este discurso inesperado, segue-se a resposta de Sócrates a Alcibíades, pelo qual Lacan configura o amor de transferência na prática psicanalítica. A releitura lacaniana da referida obra platônica, dá ênfase ao discurso de Alcibíades, onde Lacan diz “é preciso ser três para amar” (LACAN, 1992, p.136), introduzindo na dupla amante/amado um terceiro elemento, a falta. Com a fórmula, “amar é dar o que não se tem” (LACAN 1992, p.41), frase inspirada em Platão,

⁷⁸ De seu significado, pequeno, pouco; No sentido de personalidade: inseguro, frágil, Pobre indefeso de seu eu. A palavra “penia” também pode ser usada em termos comerciais, políticos, religiosos, moral, ético: na penúria.

Lacan redesenha as relações amorosas, acrescentando mais um detalhe à fórmula: “a alguém que não quer saber disso”.

Como mostramos no primeiro capítulo, a paixão, momento inicial, se dá no registro do imaginário. Lacan dá um passo à frente e vê no enodamento dos três registros a possibilidade de uma relação de amor para além do narcisismo. Assim como o delineamento do objeto *a* não está em um dos três registros, mas justamente, na interseção dos três. Como tudo o que toca ao real, o objeto causa de desejo é o que o objeto tem de irrepresentável, inapreensível. Platão o define como *agalma* o objeto de onde emana o desejo. O objeto de desejo exige estruturalmente, que o enodamento entre os três registros se mantenham sustentados possibilitando a manutenção das relações de identificação.

3.2.4 As relações de identificação na constituição do sujeito e na relação amorosa

*“No começo era o verbo” quer dizer,
“no começo era o traço unário”:
(J. Lacan)⁷⁹*

As relações de identificação possibilitam tanto a constituição do sujeito como as relações entre sujeitos. No caso específico do nosso trabalho, a identificação possibilita a dinâmica do fenômeno amoroso. Tecendo os fios que nos levam ao dom de amor, analisaremos o pensamento lacaniano sobre o tema.

Não há amor sem relações de identificação. Amor e identificação são conceitos que aparecem entrelaçados, sendo a escolha de objeto definida pela identificação. Entendemos por identificação, o movimento pelo qual o sujeito advém, na medida em que constitui uma unidade com o outro. De acordo com Kristeva (1994, p. 49), “não se modela como o outro, o que seria próprio da incerteza plástica da comparação”, mas na relação com o Outro se concebe o sujeito pela ação do simbólico, do real e do imaginário.

Nossa abordagem parte do Seminário *A Identificação* de Lacan, onde propõe uma sistematização teórica da identificação a partir do significante, na medida em que este tem como efeito um sujeito. Assim, afirma-se que, “o que há de mais concreto em nossa experiência é a identificação ao significante” (LACAN, 1961-1962, 22/11/1961) posto que é do efeito do significante que o sujeito emerge.

⁷⁹ Cf. LACAN, 1962-1963, 21/11/62.

Distinguindo o signo do significante, Lacan imprime um novo rumo à identificação. Se o signo é o que representa algo para alguém, o significante é o que representa precisamente o sujeito para outro significante. Na lição de 14 de março de 1962, Lacan nos diz que o que há de real no amor é o que há de real no efeito do significante, “o que se chama desejo no ser humano é impensável a não ser dentro dessa relação com o significante e os efeitos que ali se inscrevem”, pois o sujeito ao qual o significante serve se encontra no inconsciente.

Apesar do destaque dado ao significante, o conceito de traço unário, constitui grande parte dos ensinamentos de Lacan sobre a identificação. Lacan dá forma ao traço unário inspirado no *einzigster Zug* (traço único, traço particular) de Freud. Porém, a aplicação e o desenvolvimento que Lacan faz desse traço particular excede em muito o alcance que lhe foi dado por Freud: o traço unário suporta o valor do significante. Embora não se confunda com o significante, é nele que se sustenta a função significante como diferença pura.

O traço unário funda a concepção lacaniana do Um. Não é nada além de pura diferença, a identificação não é unificação e sim fissura. “Se o traço é pura diferença, a identificação introduz uma diferença no real que apaga a Coisa, a única identificação possível é o eclipse do sujeito entre os significantes” (LACAN, 2005, p 45). Identificação não é o mesmo que idêntico. Contra o uno da totalidade, Lacan propõe o traço unário constituído pela repetição. O traço unário é o golpe originário que funda a repetição, já que a cadeia significante pressupõe uma escrita pela qual o Outro marca o golpe, constituindo o sujeito. Essa é a função do traço que Lacan descreve como um bastão, como traço distintivo. Mais distintivo quanto mais está apagado, ou seja, quanto mais ele é semelhante, mais ele funciona como suporte da diferença. Lacan esclarece:

Esse apagamento das distinções qualitativas só está aí para nos permitir apreender o paradoxo da alteridade radical designada pelo traço e, afinal, é pouco importante que cada um dos traços se pareça com o outro. É alhures que reside o que chamei (...) de função de alteridade. E (...) indiquei qual era sua função, aquela que garante à repetição justamente aquilo que, por essa função, apenas por ela, essa repetição escapa: a identidade de seu eterno retorno sob a figura do caçador inscrevendo o número de (...) traços pelos quais ele atingiu sua presa, (...) lidamos com isso com o automatismo da repetição. Ele é um ciclo e que comporta retorno a um ponto final, nós podemos concebê-lo sobre o modelo da necessidade, da satisfação (LACAN, 1961-1962, 13/12/1961).

O traço unário é o elemento que ordena a série das identificações. Desde Freud, as identificações se definem em uma série de três, conforme mostramos no primeiro capítulo. Lacan mantém a classificação ternária, que embora inspiradas no modelo postulado por

Freud, sofre modificações. Dá especial ênfase ao segundo tipo de identificação, que parte da função do traço unário.

Se na identificação como Freud a define, o eu se identifica a um traço do objeto de amor, Lacan acrescenta e remarca que se esse objeto está reduzido a um traço é devido à intervenção do significante. Isto significa que a constituição do sujeito se realiza no campo do Outro por um traço do Outro. Pela identificação o sujeito aproxima-se da tentativa de encontro com o objeto na medida em que o sujeito se identifica com um traço desse objeto. Para Lacan, essa operação só é possível, na medida em que intervém a linguagem, na medida em que a intervenção do significante contorna e bordeia o vazio.

Assim, podemos enumerar três tipos de identificação em Lacan:

1- A identificação do primeiro tipo é definida a partir da primeira identificação em Freud: é a identificação ao pai simbólico, por “incorporação” (termo questionado por Lacan), ou segundo Taillandier (1994, p. 18), “incorporação com o Outro a quem se demanda algo no apelo de amor”. O que podemos pensar com Kuri (2010) a partir de Lacan, é que primário freudiano não quer dizer originário. Originário é lugar designado ao segundo tipo identificação. Desta forma, a primeira identificação só é acessível a partir da segunda, originária.

2- A identificação do segundo tipo (originária), ou por regressão a um traço unário, é a identificação inaugural e se faz por regressão a um traço unário tomado do Outro. Permite a constituição do sujeito no campo do Outro, com o acesso à linguagem, ofertada pelos pais que acolhem o sujeito no universo das relações familiares e na cultura.

A identificação lacaniana ao traço é correlata à identificação histórica freudiana. Porém, não se trata, como seria no caso de Freud, de uma identificação de um traço do objeto de amor na busca da substituição ou da ocupação do lugar do outro enquanto objeto. A noção de traço unário é um modo conotar o furo, o vazio da falta e não uma presença, um objeto específico, uma marca definida, uma característica. Por conseguinte, a criança só pode vir a ser sujeito pela via da identificação em relação com o Outro. Essa criança não é algo propriamente idêntico a si mesma senão que se constitui como sujeito a partir das relações de identificação familiar, grupal, cultural etc.. Podemos dizer que a criança, enquanto vazio de identidade constitui sua subjetividade a partir da identificação ao traço do Outro. Só assim a criança se

identifica a um significante ao qual entrega seu corpo, como nos diz Lacan, em ato sacrificial. O significante é vazio suportado pelo vazio do traço. A relação de significação que se faz em relação aos outros significantes e que se cristaliza, dá a base para a estrutura fantasmática: o significante mestre ao qual o sujeito se identifica, o representa.

3. Identificação histórica, ou do terceiro tipo é a identificação ao outro, mediada pelo desejo. Trata-se da identificação “direta, do desejo ao desejo” (MENASSA, 2002, p. 39). Esta operação pode ser explicada a partir de três momentos. O momento da privação, onde o desejo já está estruturado, o momento da frustração, onde o sujeito instalado em uma cadeia significante modifica a relação com suas necessidades e o momento da castração onde se produz a articulação e conseqüente saída do Édipo, com a tentativa de ocupar o lugar do outro, como a procura pela unificação (como nos mostra a dinâmica das relações amorosas em Freud). A identificação histórica revela, em Lacan, a dependência incontornável do sujeito em sua busca, sempre insatisfeita, de ser o objeto do desejo do Outro. Ou seja, a identificação histórica na interpretação lacaniana não é outra coisa que a tentativa desse indivíduo de ocupar o lugar do objeto de amor.

Intrinsicamente ligados à identificação, os três lugares que Lacan propôs para a falta no *Seminário 4* são retomados no *Seminário 9*: privação, frustração e castração.

A privação está relacionada ao vazio, ao nada que acossa o ser do sujeito, que está preso ao significante do Outro, “é essencialmente qualquer coisa que, em sua natureza falta; é uma falta real, um buraco” (LACAN, 1956-1957, 28/11/1956). O pai imaginário é o agente, a falta de objeto se apresenta pela noção de privação da ordem do real e a criança é objeto simbólico.

Na frustração há a noção de um dano, uma perda, um prejuízo. Lacan enuncia que, “a frustração é por essência, o domínio da reivindicação, a dimensão de qualquer coisa que é desejada sem nenhuma possibilidade de satisfação” (Lacan, 1957-1957, 28/11/56). Segundo Lacan, o sujeito empreende dizer o objeto de seu desejo. Entretanto, este evento mais do que um ato de enunciação é uma função imaginária, função esta que se revela presente desde a frustração: “O momento do despertar da paixão ciumenta na constituição desse tipo de objeto que é o mesmo que construímos como subjacente a cada uma de nossas satisfações” (LACAN, 1961-1962, 14/03/1962).

Em *Confissões* (398), Agostinho se refere ao objeto seio como objeto de desejo, objeto que só pode ser apreendido imaginariamente: “Em que podia pecar naquele tempo? Em desejar ardentemente, chorando os peitos de minha mãe? Se agora suspirasse com a mesma avidez (...) pelo alimento (...) seria escarnecido e justamente censurado” (AGOSTINHO, *Conf.*, I, 7, 11). Advertindo que a alma das crianças não é inocente, nos fala do momento da frustração: “Vi e observei uma [criança], cheia de inveja, que ainda não falava e já olhava, pálida, de rosto colérico, para o irmãozinho colaço” (AGOSTINHO, *Conf.*, I, 7, 11).

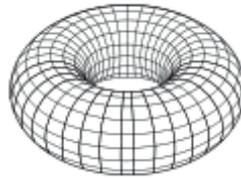
O recurso a Agostinho nos mostra, de acordo com Lacan, que o despertar da paixão ciumenta coincide com o desejo, desencadeado pelo encontro com o outro semelhante. A cena descreve “a aparição do desejo como tal, uma vez que ele repercute até ao fundamento do próprio sujeito (assinalado pelo sentimento que se evidencia em forma de palidez)” (LACAN, 1961-1962, 14/03/1962). Sua constituição como sujeito é abalada “bem além de sua constituição” (LACAN, 1961-1962, 14/03/1962).

A ameaça que se reflete no mais íntimo de seu ser nos revela a falta fundamental e a perda que ela condiciona. Ponto do nascimento do desejo, a imagem do irmão de leite é a imagem refletida do eu, no sentido em que a imagem em questão é fundadora do desejo - função da frustração - a segunda fonte da experiência: depois da privação real, a frustração imaginária. Por meio dessa operação, o sujeito se reconhece no dano imaginário, reivindica alguma coisa que deseja e não tem e a partir dessa reivindicação se constitui no campo do Outro, através de um traço do Outro (que neste caso é o agente, a mãe simbólica). O objeto que está em jogo aqui é um objeto real (seio) e a criança está engajada numa relação onde o falo desempenha o papel mais evidente.

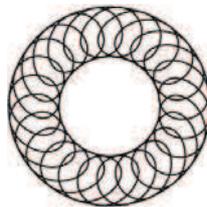
O apelo lançado à mãe simbólica, em uma relação de demanda gera uma experiência de dano originário, portanto uma frustração dessa demanda. A marca, o traço unário que o constitui como sujeito permite acolher o significante ao qual este sujeito será subordinado. A entrada na cadeia significante marca a entrada do sujeito na ordem simbólica.

No mesmo seminário (1961-1962, 14/03/62) Lacan introduz a topologia, em especial a figura do toro, que utiliza para a escrita do furo. O toro, contrariamente à esfera (que é uma totalidade, maciça), possui um furo irredutível em sua estrutura. Através dessa figura topológica, Lacan mostra a dialética entre a demanda e o desejo. Pela função do toro revela o

que do real se faz presente na estrutura do sujeito, o vazio que o constitui. Conforme mostra a figura:



Contornando o furo, o sujeito percorre a volta da demanda e seu buraco central ao mesmo tempo em que representa a volta do desejo. O sujeito circunscreve o objeto metonímico do desejo, sob todas as demandas.



Na medida em que a demanda se renova, segundo as voltas percorridas, os círculos plenos voltam inseridos pelo laço da demanda, da necessidade. Assim, o toro nos permite visualizar o lugar do objeto do desejo no círculo interno vazio (2) sobre o círculo pleno (1), que constitui um laço irreduzível.



O círculo de uma demanda (d) vem superpor-se como suporte do outro, do outro imaginário da frustração. Vem sobrepor-se ao círculo vazio do toro, isto é, preencher a função e mostrar uma inversão: desejo de um, demanda do outro. Demanda de um, desejo do outro, formando um nó. Nos toros entrelaçados, um representa o sujeito e o outro, o suporte do Outro, ou toda a dialética da frustração, onde um sustenta o outro. A inversão da figura revela a impossibilidade de harmonia entre desejo e demanda. Diante da incógnita do desejo do Outro, instala-se a angústia que rompe a identificação ao dano (a frustração) imaginário e possibilitará a castração.



Como sabemos, o simbólico, está presente desde antes do nascimento da criança, onde é esperada pelo Outro do discurso e nesse discurso terá de se situar. Nas palavras de Lacan, este discurso é uma armadilha onde o sujeito é apanhado. O sujeito tentará exprimir pela demanda, o que é objeto de seu desejo, tentará obter do Outro não a satisfação de sua necessidade pela qual a demanda é feita, mas a satisfação de seu desejo (ter o objeto), que é justamente o que não se pode demandar. “Esse processo é revelador da ordem da dependência nas relações do sujeito com o Outro” (LACAN, 1961-1962, 14/03/1962). Ainda dentro dessa dependência, terá de satisfazer, pela conformação do seu desejo, à demanda do Outro (que situamos dentro das exigências do supereu freudiano).

Piera Aulagnier em *Os destinos do prazer*, se refere à função da antecipação do discurso materno e seu papel vital para o sujeito, pelo qual antes de falar é falado. Segundo Aulagnier (1985, p. 98), a recuperação dos discursos antecipatórios ao sujeito é condição para sua constituição. Salienta-se uma característica particular desses discursos: eles dotam imediatamente o eu de uma característica de exterioridade, de não-identidade em relação ao sujeito materno que o enuncia. Por mais idealizado, moldado, deformado que seja o eu da criança pelo “desejo-voz” da mãe, ele é por ela pensado como não idêntico. O eu em formação será marcado por esse índice de exterioridade, de diferença na relação com o sujeito da mãe. O processo de dependência do sujeito em relação à alteridade, da dependência ao desejo do Outro, promove a constituição do sujeito, instância que colocará uma separação em relação ao eu materno⁸⁰.

A identificação ao traço é originária para o sujeito, e para que a criança se constitua como tal, é preciso que seja acolhida por outro sujeito no cumprimento da função materna, do desejo materno e em um terceiro momento – o momento da castração - pela interdição pela Lei do pai. Portanto, a passagem pelo desejo do Outro é sustentada pela alteridade. A constituição do sujeito está sujeitada a um acolhimento e a uma interdição, que possibilita as relações de identificação.

⁸⁰ Lacan nos mostrou, em vários momentos do seu ensino, que o sujeito que fala advém de uma resposta à posição de ser falado.

A alteridade passa pela questão levantada por Lacan, do que é externo e do que é interno ao sujeito. Já dissemos que a criança se constituirá a partir de traços que toma do Outro, transmitidos simbolicamente em relação a uma cadeia significante. Quando a criança é acolhida no mundo, o é por amor, por cuidados e por um discurso. Essa criança pode ser vista como o Outro, na medida em que se constitui a partir de traços exteriores a si. O que era externo (do Outro) torna-se o mais profundo do interno, ao mesmo tempo em que o que era interno, torna-se exterior. Esse movimento de subjetivação é representado pela *banda de Moebius*, conforme ilustração:



Se o sujeito pode ser representado topologicamente por uma banda de Moebius, onde interior e exterior já não são mais pontos fixos, então será preciso indagar o que é a realidade como externa e sua relação com o interior do sujeito⁸¹. Perez, Bocca e Bocchi (2014, p. 76), relatam que desde a primeira concepção do aparelho psíquico, Freud nos mostra a relação que os autores chamam “pendular, (...) entre os fatores internos e externos na constituição da subjetividade do bebê”. Os limites do teste de realidade postulado por Freud abrem a possibilidade de que a realidade possa ser pensada como construída a partir de sua vinculação com o desejo, abrindo a Lacan, sua articulação com o espaço topológico da banda de Moebius. Perez, Bocca e Bocchi (2014, p.90), nos dizem que para a compreensão da relação eu/objeto (que localizam desde Freud na conceptualização do narcisismo e na teoria da identificação), devemos ter “como prisma de fundo uma torção, ou deslocamento, no papel da interioridade e exterioridade”. Desde a concepção lacaniana dos processos de identificação a interioridade e a exterioridade não são mais pontos de início senão produções derivadas. O sujeito se constitui e estabelece em relações e laços, a partir do traço unário. No processo de incorporação de traços o exterior torna-se interior e vice-versa.

A título de exemplo, do texto freudiano *Fragmento de análise de um caso de histeria* (1905 [1901]), podemos retomar do primeiro capítulo, a identificação de Dora com o traço da tosse pelo qual se identifica com o pai. Embora tomado do pai, torna-se uma diferença, ou seja, é um traço diferente que ela repete. Lacan propõe que se $A=A$, se subentende que A não

⁸¹ Para um estudo mais profundo sobre o eu e a realidade ver Aulagnier (1985, p. 131-173).

é A, portanto está implícita a diferença, que poderíamos representar pela equação que se segue:

$$\frac{A=A}{\text{diferença}}$$

A unicidade do traço unário não é uma identidade absoluta, é uma diferença radical. Freud, ao reconhecer na tosse de Dora a tosse do pai, implica o reconhecimento da diferença. O traço unário é uma repetição que evoca o novo. Ou seja, ao repetir a tosse do pai, essa se torna um novo traço que é tomado como de Dora. Já não se trata da tosse do pai, mas a constitui. A relação de identidade passa a ser uma relação de diferença. Justamente porque não há identidade desde o início, torna-se necessária a identificação. Dessa forma, o traço unário funciona na lógica da repetição fundada na diferença. Logo, a lógica da identidade se subsume sob a lógica da diferença: a relação de identificação é uma relação de repetição pautada por uma diferença anterior. Sobre a função da repetição, como sublinha Lacan, “o que é procurado pelo sujeito na repetição, seu objetivo, é fazer ressurgir o unário primitivo em uma de suas voltas” (LACAN, 1961-1962, 07/03/1962).

A função do traço unário pode ser entendida por uma articulação com o narcisismo freudiano das pequenas diferenças: os elementos peculiares, as diferenças que para o sujeito o tornam diferente do outro. É a partir de uma pequena diferença, que como Lacan sublinha, “não quer dizer outra coisa que diferença absoluta, representante de I (ideal do eu) que a dinâmica narcísica se desenrola: o sujeito é constituído (...) como portador do traço unário”. (LACAN, 1961-1962, 28/02/1962).

Assim, sendo condição para o sujeito, o traço é dado pelo Outro. Colocamos especial atenção no verbo dar, pois nele está o cerne da questão. O traço é dado pelo Outro numa relação de dom. A partir desse momento originário, no qual Lacan nos coloca a identificação do segundo tipo, se abre a possibilidade ao sujeito das relações significantes. Em Lacan, o interior é fundado no exterior, no entanto, esse dom que funda o sujeito vem de uma falta, de um vazio e não do exterior ou do interior.

3.3 O AMOR E O REAL DO LAÇO PULSIONAL

*O que será que será
 Que dá dentro da gente e que não devia
 Que desacata a gente, que é revelia
 Que é feito uma aguardente que não sacia
 Que é feito estar doente de uma folia
 Que nem dez mandamentos vão conciliar
 Nem todos os unguentos vão aliviar
 Nem todos os quebrantos, toda alquimia
 E nem todos os santos, será que será
 O que não tem descanso, nem nunca terá
 O que não tem cansaço, nem nunca terá
 O que não tem limite(...)
 (Chico Buarque)*

De acordo com o núcleo da nossa proposta inicial, nos encaminhamos no sentido, a partir dos conceitos que Freud nos oferece, da passagem do amor narcísico ao dom de amor, pela entrega da falta. Através da leitura lacaniana, articulada pelo amor que evidencia a falta e motiva o dom de amor, Lacan institui o amor também nos registros do simbólico e do real, assim como a constituição do sujeito. Dentro da lógica identificatória, tomaremos neste momento, o laço pulsional, do registro do real, e sua função essencial na gênese tanto sujeito como das relações amorosas.

Lacan dá uma definição, muito clara de como classifica a pulsão, como uma montagem e analisando dessa montagem, cada um de seus componentes. Antes, porém, explica sua concepção do conceito, onde a montagem da pulsão é uma “colagem surrealista” (LACAN, 2008b, p. 167) da seguinte forma:

Se aproximarmos os paradoxos no nível da *Drang* ao do objeto, ao do fim da pulsão, creio que a imagem que nos vem mostraria a marcha de um dínamo acoplado na tomada de gás, de onde sai uma pena de pavão que vem fazer cócegas na barriga de uma bela mulher que está lá incluída para a beleza da coisa. A coisa começa aliás a se tornar interessante pelo seguinte, que a pulsão define, segundo Freud, todas as formas pelas quais se pode inverter tal mecanismo. Isto não quer dizer que se reverte o dínamo – desenrolam-se seus fios, são eles que se tornam a pena do pavão, a tomada do gás passa pela boca da moça e pelo meio sai um sobre de ave (LACAN, 2008b, p. 167).

Para Lacan a pulsão é uma montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica, concebida não só pela forma, mas em harmonia com a estrutura de hiância que é o inconsciente. Para analisarmos o laço pulsional, propomos antes, um retorno à teoria pulsional lacaniana.

3.3.1 Breves considerações sobre a teoria pulsional em Lacan

Lacan pensa que a pulsão como necessidade não se mantém, assim como o fato que a pulsão seja essencialmente orgânica. As pulsões sexuais são para Lacan (2008b, 107), as “pulsões verdadeiras”. Em um breve texto de 1962, *Do “Trieb” de Freud e do desejo do psicanalista* (1964), Lacan enfatiza mais uma vez o componente sexual da pulsão: “Sua coloração sexual, tão fortemente afirmada por Freud como inscrita no que há de mais íntimo em sua natureza, é cor-de-vazio: suspensa na luz de uma hiância” (LACAN, 1998c, p. 865[851]).⁸² A economia da pulsão da pulsão está referida a sua constância, elemento que Lacan sublinha como seguramente um elemento do real, e se especifica pela borda do furo.

Marie Helène Brousse (1997) comenta o fato de Lacan não dar ênfase à diferença entre necessidade e pulsão, mas, segundo a autora, se podemos situar no campo da necessidade o biológico, a reprodução (consequentemente a manutenção da vida e da espécie) e o ser vivo, por oposição, no campo da pulsão podemos situar respectivamente e contrapondo à necessidade, o social, a aliança (a filiação, a transmissão do nome) e o sujeito. Sua diferença mais marcante, todavia está no fato que a pulsão é definida em termos de significante. Segundo Brousse (1997, p. 122 - 123) “o principal significante sexual, o falo. (...) O significante barra a necessidade e produz a pulsão. A pulsão é resultado da operação do significante sobre a necessidade, o que produz um resto”, resto no qual situamos o desejo.

Em Lacan, a afirmação do dualismo pulsional freudiano foi rapidamente esquecida, e a pulsão é uma, pulsão de morte.⁸³ Com o propósito de diferenciarmos as teorias freudiana e lacaniana, recorreremos mais uma vez a Miller. Um dos aspectos que o autor destaca, seria como a mitologia freudiana poderia ser reduzida pela lógica lacaniana ao objeto *a*. “Me parece que é possível enunciar que o objeto *a*, se queremos formulá-lo, retranscrevê-lo, em termos freudianos, está na satisfação da pulsão enquanto objeto” (MILLER, 2010, p. 144), ou seja, Lacan toma como objeto a satisfação da pulsão. Não se trata do que a pulsão busca como objeto no mundo exterior, mas da experiência de satisfação vivida no corpo. “É o que se produz do caminho que vai da fonte até a meta” (MILLER, 2010 p. 144). É nesse percurso que a pulsão mitológica adquire sua eficácia psíquica. Sublinha que Freud difere a finalidade externa da finalidade interna da pulsão: a finalidade externa seria “um leão buscando a quem

⁸² Motta (1997, p. 62) nos lembra que o conceito de pulsão foi parte integrante da refundação lacaniana da psicanálise, promovendo uma mudança tão radical na teoria que “obscurecerá mesmo o papel do objeto *a*”, que Lacan considera seu aporte pessoal à psicanálise.

⁸³ Para maiores considerações sobre a pulsão de morte, ver Safatle (2006, p. 275-279).

devorar”, e a finalidade interna seria “a mudança corporal sentida como satisfação” (MILLER, 2010, p.144). Isto é, a constante invariável a que Lacan chama objeto *a*.

Na mesma leitura, Miller (2010, p. 144) ressalta que precisamos corrigir o conceito que a pulsão seja o empuxo em direção ao objeto, fosse qual fosse. Como a finalidade é a satisfação, a pulsão seria a força que conduz ao objeto. Miller esclarece que este é o conceito vigente na primeira teoria de Freud sobre a pulsão (na primeira teoria, haveria um empuxo em direção ao alimento, que suprime a fome e outro empuxo, em relação ao sexo por um indivíduo do outro sexo, o que garantiria a sobrevivência da espécie). Nesta primeira representação pulsional, Freud coloca em primeiro plano, a busca pelo objeto. Mas essa representação de pulsão como persecução em relação ao objeto é colocada em questão pelo próprio Freud, no correr das suas elaborações teóricas. Este momento é visível, segundo Miller, quando Freud se dá conta que, no que diz respeito à finalidade profunda, o objeto da pulsão é indiferente. Na realidade, trata-se de buscar a alteração sentida no corpo através do objeto, pela satisfação obtida pelo percurso da pulsão (circuito da pulsão). A pulsão se realiza no seu circuito. Quando esse circuito pulsional se realiza acontece uma experiência de corpo, à qual denominamos objeto *a*.

Atentamos para o fato de que a pulsão não tem objeto, é uma demanda intransitiva. O que a pulsão visa é o prazer do órgão, não do objeto. Conforme Heloísa Caldas (1997, p. 275), “o estatuto do objeto se estabelece na vinculação do campo pulsional ao campo do Outro, passando pelo desfiladeiro dos significantes da demanda para se revelar como inatingível na esfera do desejo”. Caldas conclui que, dessa forma, há objetos da demanda, objetos que por não satisfazerem por completo, contornam o objeto como objeto de desejo, de falta. “daí amar é de certa forma se iludir e achar que encontrou o objeto de desejo”.

Esses princípios produzem o estreitamento do laço entre pulsão e significante. Segundo Safouan (2006, p. 174), da mesma forma que a Coisa nasce do apagamento ou da negatização do objeto da demanda primitiva pelo significante, do mesmo modo, o desejo ocorre como pulsão fadada à repetição pelo fato que esse significante não poderia ser si mesmo sem se diferenciar de si mesmo. Afinal, a pulsão como Lacan a define é resultante do funcionamento do significante e da demanda, a demanda do Outro.

Nesse sentido se coloca a indagação no contexto de uma diferenciação entre a teoria freudiana e a teoria lacaniana das pulsões, como colocado por Lacan: “avanço na distinção

radical que há entre o *amar-se através do outro* – o que não deixa no campo narcísico do objeto, nenhuma transcendência ao objeto incluído – e a circularidade da pulsão, onde a heterogeneidade da ida e da volta mostra em seu intervalo uma hiância” (LACAN, 2008b, p. 189, grifos do autor). Na dimensão em que entra em jogo uma pulsão parcial, encontramos a função do objeto *a*, como algo de que o sujeito se separou como órgão, e vale como símbolo da falta, isto é, da falta do falo. Como nos diz Lacan (2008b, 194), é preciso que isso seja um objeto separável e depois que tenha relação com a falta.

Se Freud considera que as pulsões são mitológicas, para Lacan (2008b, p.161), são uma ficção. Certamente seu caráter ficcional está ao ligado real. A satisfação da pulsão entra na categoria do impossível e poderíamos dizer, de acordo com Lacan, do real enquanto impossível de ser simbolizado. Nesta perspectiva, Lacan concorda com Freud, notando que há algo na natureza da pulsão sexual que impede sua satisfação plena. Segundo Jorge (2011, p. 51), “sempre persiste uma diferença ineliminável entre a satisfação almejada e aquela obtida”, o que mantém a pulsão na sua repetição, no seu circuito, evidenciado o real. Para Lacan o objeto que satisfaz a pulsão coloca-nos na evidência de um vazio, que é representado enquanto falta, o objeto *a*, causa de desejo, inscrito na estrutura subjetiva, que também pode ser representado por qualquer objeto, dependendo das relações de identificação constituídas pelo sujeito.

Enquanto Freud destaca três objetos passíveis de ocupar esse lugar, a saber: o olhar, as fezes, o seio, a genitalidade, Lacan destaca os mesmos quatro objetos de Freud aos quais inclui um quinto elemento, a voz. Temos desta forma delineadas as pulsões parciais.

3.3.2 As pulsões parciais e seus objetos

As pulsões parciais são descritas por sua relação com o objeto da pulsão e com a zona erógena, que é definida por uma zona limitada por bordas (erotizada) através da qual a pulsão busca a sua satisfação. Na sexualidade, a satisfação é exercida por meio das pulsões parciais através de seu movimento circular, proporcionado pela pressão, pelo impulso, que sai através da borda da zona erógena e a ela retorna. Nesse percurso contorna o objeto *a*. É dessa forma que o sujeito pode atingir, “propriamente falando, a dimensão do Outro” (LACAN, 2008b, p. 189), onde cada um dos significantes da cadeia se reporta ao outro.

Não pretendemos fazer um estudo das pulsões parciais. Faremos apenas um breve apanhado, cujo enfoque é a relação entre a pulsão parcial e a zona erógena, assim como sua

relação ao Outro. A ligação da pulsão parcial aos orifícios do corpo é a condição para transformar, o que da natureza nasceu furo, em zona erógena. Essa ligação caracteriza a função do real. Lembramos que o orifício do corpo não é condição suficiente para que se instale uma zona erógena. O que produz a estrutura de borda, condição para a zona erógena também é estrutural: “a falta no Outro que se inscreve como furo” (CRUGLAK, 2001, p. 135).

São descritas pela psicanálise, cinco pulsões parciais. Freud descreveu as pulsões: 1- oral, 2- anal, 3- escopofílica (escópica em Lacan), 4- invocante (pulsão acrescentada por Lacan) e a problemática 5- pulsão genital ou fálica, descrita por Freud e comentada por Lacan.

Como referência para duas primeiras pulsões, oral e anal, partimos da afirmação de Freud, “A psicanálise recentemente ligou importância a duas experiências por que todas as crianças passam (...), são a retirada do seio materno (...) e a exigência cotidiana que lhes é feita para soltarem os conteúdos do intestino” (FREUD, 1992c, p. 183).

1- Pulsão oral: a partir de Freud, ao se alimentar a criança goza de uma satisfação. Na referência do lactente ao seio, Lacan (2008b, p. 191) descola o objeto seio completamente da metáfora da alimentação freudiana, pois quando suga o seio, na verdade a criança suga o organismo da mãe. Esta é a reivindicação do sujeito, de “algo que está separado dele, mas que lhe pertence e do qual se trata de que ele lhe complete”. Mesmo que se encha a boca, a boca que se abre no registro da pulsão, que funciona como zona erógena, a boca não se satisfaz pelo alimento, mas “pelo prazer da boca. (...) A pulsão oral (...) se encontra em uma situação em que ela não faz outra coisa senão encomendar o menu” (LACAN, 2008b, p. 165). Isso se faz com a boca que está inscrita como ponto de satisfação. Quando Lacan usa o termo “prazer da boca”, se refere à satisfação no circuito pulsional, no qual o que vai à boca retorna à boca e se esgota nesse prazer.

Embora Freud preconize que o objeto da pulsão é indiferente, fica claro que na pulsão oral o objeto não é um alimento e como se refere Lacan (2008b, p. 166), “nem uma lembrança do alimento, nem eco do alimento, nem de cuidado da mãe, mas o seio materno”. Assim, a satisfação na pulsão está no fato de que, como objeto *a* (causa de desejo), este é contornado pela pulsão (como acontece nas outras pulsões parciais), residindo nesse movimento sua satisfação. A satisfação oral nem sempre está relacionada à absorção de alimento, mas trata-se

da presença de um vazio. Assim nenhum alimento satisfará a pulsão oral, “senão contornando o objeto eternamente faltante” (LACAN, 2008b, p. 177).

Julgamos necessário ressaltar que, como formulado por Lacan, a passagem da pulsão oral à pulsão anal não caracteriza uma etapa do desenvolvimento, por um processo de maturação. O que intervém neste mote não é pulsional, mas vem do campo Outro, pela intervenção da demanda do Outro. Não há “nenhuma metamorfose natural ou continuidade da pulsão oral em anal (...)” (LACAN, 2008b, p.177).

Como as zonas erógenas são reconhecidas por sua estrutura de borda, a boca é considerada pulsional (à qual se agregam os lábios e os dentes). Sua distância da alimentação marca a exclusão de qualquer outro órgão ligado à digestão, entretanto, o aparelho digestivo é delimitado por duas zonas erógenas, a boca e o ânus.

2- Pulsão anal: Lacan lega à pulsão anal o lugar da metáfora, ou seja, de um objeto por outro. Dessa maneira, a pulsão anal é articulada a partir do domínio da oblatividade (o sujeito renuncia ou sacrifica a si mesmo) em resposta à demanda do Outro. Nesse caso, o presente do excremento é o dom: “lá onde não podemos, por motivo da falta, dar o que temos que dar, temos sempre o recurso a dar outra coisa” (LACAN, 2008b, p. 105). Das pulsões parciais, sempre ligadas a um apelo ao Outro, a pulsão anal se destaca em sua relação não ao apelo, mas à satisfação à demanda do Outro, com o dom do excremento.

Na pulsão oral e anal, temos o peito e as fezes como objetos *a*. Há uma diferença que Lacan introduz: entre a perda do contato com o seio (desmame), e a exigência do dom das fezes, será na segunda, na fase anal onde a criança se depara com uma demanda, pela primeira vez do adulto. Uma demanda que vai valorizar as fezes elevando-as ao nível de um bem, o primeiro dom que a criança deve entregar em troca de amor. Ao atender à demanda, dá-se a inserção do sujeito no laço social, no circuito de trocas. Pelo desejo do Outro, as fezes que habitam dentro da criança se tornam algo desejável e passível de ser demandado como objeto de desejo e de amor.

3- Pulsão escópica: Lacan (2008b, p. 81) diferencia o olhar, fenômeno pulsional, da visão, que é da ordem do fisiológico, para determinar que “podemos juntar a pulsão escópica à lista das pulsões”, onde entra em jogo o que é da ordem da satisfação ao que é pedido pelo olhar, o objeto *a*. Diferentemente da pulsão anal, a pulsão escópica não se manifesta no nível

da demanda, mas do desejo do Outro, assim como na pulsão invocante: “O sujeito se apresenta como o que ele não é e o que dá para ver não é o que ele quer ver. É por isso que o olho pode funcionar como objeto *a*, no nível da falta (- ϕ)” (LACAN, 2008b, p. 105). Na fórmula freudiana da pulsão escopofílica, ver e ser visto, só pode, segundo Lacan, ser entendida em termos de significantes. Depois de ver ou se fazer ver, Lacan chama para as pulsões parciais a pulsão invocante, a voz e o fazer-se ouvir, como na canção de Caetano Veloso, *Genipapo absoluto*, onde diz: *Cantar é mais do que lembrar /É mais do que ter tido aquilo então (...) /Como será que isso era este som?/ Que hoje sim, gera sóis, dói em dós.*

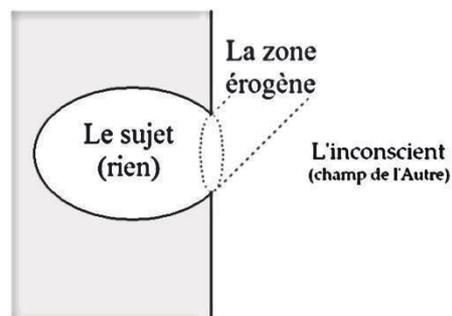
4- Pulsão invocante: Pulsão descrita por Lacan, que toma o ouvido como zona erógena e como objeto, a voz. É a pulsão “mais próxima da experiência inconsciente” (LACAN, 2008b, p. 105), na qual o objeto *a* está diretamente implicado (quando se trata da voz) e isso no nível do desejo. Jean-Michel Vives (2009) traça com clareza essa pulsão. Segundo o autor, a voz personifica de maneira mais clara a condição de que o desejo se constitui pelo desejo do Outro: “A voz não é somente o objeto causal, mas o instrumento pelo qual se manifesta o desejo do Outro. Esse termo constitui o ponto culminante em relação aos dois sentidos da demanda, seja ao Outro, seja vinda do Outro”.

Seguindo a letra de Caetano, Pollo, no texto *Sublimação e voz* (1997, p. 316-317), nos diz que na pulsão escópica, o sujeito acredita perseguir o objeto de desejo, mas no entanto, persegue apenas uma imagem, seu duplo narcísico e especular. Na pulsão invocante no entanto, as palavras trazem em si, encaradas, as súplicas de amor e de objeto, que como as imagens, possibilitam mascarar e repetir o vazio que as origina. Como justifica Pollo, “tomar a palavra é penhorar o ser na moeda da voz”. O sujeito da demanda se encontra com o Outro do desejo, pois a “voz que causa é o objeto que caiu do órgão da palavra⁸⁴”.

De acordo com Vives (2009, p. 335), se Lacan utiliza o termo demanda, o termo invocação seria o mais preciso no que diz respeito à voz como objeto. Sua natureza totalmente particular em relação, por exemplo, ao objeto anal (este sim característico da demanda do Outro), ao seio e ao olhar que parcializam o corpo, opõe-se a voz que, ela, subjetiva. Pela sua musicalidade, ela é o meio pelo qual a linguagem e a fala se transmitem, constituindo o sujeito.

⁸⁴ Pollo (1997) nos lembra que a este ponto fomos conduzidos por Dora, afônica, portanto, desprovida de palavras no encontro com a senhora K.

5- Pulsão genital: De caráter problemático, tanto em Freud como em Lacan, a pulsão genital seria a junção das pulsões parciais. Como Lacan define, se a pulsão genital existe, ela não está articulada com as pulsões parciais, no sentido em que não vem do mesmo lugar, não está no mesmo campo. Na figura abaixo, Lacan nos diz que a pulsão genital só poderia estar situada do lado direito, no campo do Outro, enquanto as outras pulsões parciais estariam situadas do lado esquerdo. Nessa medida, Darmon (2008, p.209), marca, no mesmo esquema, os dois lados da borda limiar do inconsciente onde encontramos de um lado o sujeito que não tem acesso ao Outro do sexo oposto, a não ser pela via das pulsões parciais. Para além desse limite, encontramos-nos no lado do Outro, lugar dos significantes, do Édipo, das estruturas de parentesco.



Embora Lacan nos mostre sua possível articulação, deixa claro que é por intermédio das pulsões parciais que a sexualidade se faz representar. Como montagem, a pulsão une duas coisas heterogêneas, o Outro e a sexualidade. Esse fato implica que a pulsão genital só existe no campo do Outro. Trata-se de apontar, segundo Brousse (1997, p. 129), que a pulsão transporta o que é do real da sexualidade para o campo do simbólico e do imaginário: a pulsão, segundo Lacan (2008b, p. 166), escamoteia o real. Se no traçado do seu circuito, a pulsão escamoteia o real, é porque ao contornar o objeto, torna-se sua prisioneira, ou seja, traz um pouco dele para a estrutura simbólica. Darmon (2008, p. 207) compartilha da mesma opinião. Segundo o autor, o fato de que o objeto possa mudar, indica que a pulsão está profundamente marcada pela articulação do significante. Essa mudança, essa relação metonímica de um significante com outro é o que se chama desejo.

3.3.3 Das características à fórmula da pulsão

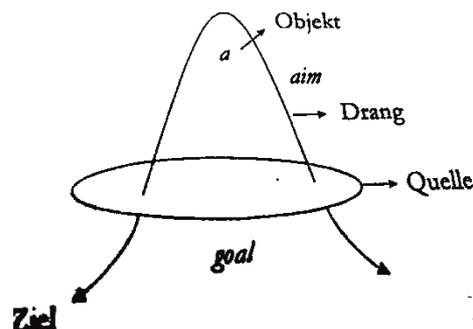
No que se refere à pulsão, Lacan procura desviar-se da conceptualização da pulsão como derivada de uma energia ou tendência biológica que emana do corpo. O caminho que traça, parte de sua relação ao significante e à demanda, mais precisamente, o sujeito como seu

efeito. As relações do sujeito com o Outro determinam a subjetividade. Lacan evidencia a correlação entre a pulsão e o objeto pelas pulsões parciais, cada uma ligadas a diferentes objetos *a*.

No primeiro capítulo, mostramos as características da pulsão na teoria freudiana. Neste momento, veremos a leitura de Lacan, que mantém os mesmos elementos com os quais Freud as caracterizou, Pressão (*Drang*), meta (*Ziel*), objeto (*Objekt*) e fonte (*Quelle*). Porém os concentra em duas palavras da língua inglesa: *aim* e *goal*.

A satisfação da pulsão consiste em atingir seu alvo (*aim*). Como em Freud, a satisfação é conseguida pela descarga da excitação provocada pela fonte da pulsão. Porém essa paradoxal satisfação vai além do princípio do prazer, como comenta Quinet (2007, p. 156-157), a satisfação total que impulsiona para o ponto zero caminha para o impossível, definição do real, segundo Lacan. Quinet esclarece: Impossível, impossível de suportar. E é isso que torna a satisfação pulsional um paradoxo, como revelam os sintomas.

O objetivo da pulsão (*goal*) é o meio pelo qual a pulsão chega ao seu alvo. A fonte é sempre uma zona erógena, um orifício no corpo com estrutura de borda. Essas bordas conectam o interior do corpo ao mundo exterior, portanto, ao Outro. Segundo Freud, o objeto, o mais variável, serve à pulsão na medida em que é o meio para atingir seu alvo, como podemos visualizar no esquema:



Nesta abordagem, deixamos claro que não se trata de um objeto da necessidade qualquer, como por exemplo, o leite materno. Para tal é necessário que a pulsão o torne um objeto apropriado (seio materno, ou de acordo com Lacan, o mamilo). É a descrição de seu circuito que torna o objeto apropriado à satisfação da pulsão, a volta dada pela pulsão antes de retornar ao sujeito, que impulsionada pela pressão, contorna o objeto.

A pressão é identificada a uma pura e simples descarga. A excitação que se trata na pulsão é o *aim* e caracteriza a atividade da pulsão, como força indestrutível e constante (como descreve Freud), que caracteriza e demarca o real na pulsão, sendo o registro em a pulsão se manifesta.

A partir de seu lugar no grafo do desejo Lacan apresenta formalmente a fórmula da pulsão no texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo*:

$$\$ \diamond D$$

No mesmo texto, Lacan (1998e, p 883[819]) enuncia o Outro como “o tesouro dos significantes” articulando definitivamente a função do Outro à pulsão. Logo, o que está em jogo é a cadeia significante, localizando a pulsão no mesmo lugar dado ao sujeito do inconsciente \$. O símbolo \diamond se lê como “corte de” (EIDELSZTEIN, 2004, p. 60): o corte que estabelece relações de envolvimento entre o \$ e o objeto da pulsão, assim como relações de desenvolvimento, conjunção e disjunção recíprocas. Assim, a pulsão é veiculada pela demanda, pelos significantes da demanda⁸⁵. A letra D é incluída como termo fundamental da pulsão em lugar do objeto *a*, devido a produzir uma distinção definitiva entre a necessidade e para estabelecer a essencial relação entre o campo pulsional e o significante (entre o real e o simbólico).

Ribeiro (1997) comenta, retomando o conceito de inconsciente proposto por Lacan, como “estruturado como uma linguagem”⁸⁶ (LACAN, 2008b, p. 27), que os significantes primordiais (S1) que se fixam e determinam o sujeito, o fazem por serem os significantes aos quais estão fixadas as pulsões. Segundo a autora (1997, p. 14), esses significantes são “selvagens” (como no trocadilho de Miller, são o enxame⁸⁷ dos significantes) e precisam ser “domesticados pelos significantes da linguagem, precisam ser civilizados (...)”. Assim, os significantes mestres nos quais estão fixadas as pulsões, são domados e civilizados pelos significantes da linguagem, do saber estabelecido (S2), ligando-se em sua leitura, à pulsão

⁸⁵ Como a pulsão é veiculada pela demanda, resta-nos acrescentar que o desejo (d), vai surgir nos intervalos da cadeia significante. Como nos lembra Ribeiro (1997, p. 52), o desejo surge por entre os significantes da demanda, não se confundindo com esta, escapando sempre, posto que não estará fixado no significante.

⁸⁶ Lacan preconiza que o inconsciente é estruturado pelas leis da linguagem, metáfora e metonímia, portanto, substituição e deslocamento.

⁸⁷ Enxame de significantes: S1 (*esse un*) por homofonia a *essain* (enxame).

formulada como $\$ \diamond D$, o sujeito do inconsciente em todas as relações, as mais complexas possíveis, com os significantes da demanda.

Efetivamente a implicação da pulsão na cadeia significante se encontra marcada na fórmula da pulsão: “\$ é o indicador do sujeito sob a barra, podendo ser tomado como sujeito do desejo, o que significa escrever a pulsão sob a forma de uma cadeia significante” (MILLER, 2011, p. 158). O sujeito (\$) identifica a falta do Outro com a demanda do Outro (D). Dessa operação que resulta da fórmula da fantasia, $\$ \diamond a$, há uma mistura, característica da neurose, onde a demanda do Outro assume o papel do objeto de desejo. O objeto é definido pela pulsão.

Brousse (1997, p. 126) endossa essa ideia. A autora nos indica que há uma verdadeira fusão no neurótico, entre objeto causa de desejo e o objeto que o sujeito pensa que o Outro demanda de si. À pulsão deve-se a operação de substituição da necessidade pelo desejo.

3.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

A partir da leitura do texto platônico, Lacan formula conceitos centrais em seu pensamento sobre o amor: a noção de falta, pela análise do mito de nascimento de Eros. Do conceito de agalma, Lacan busca o entendimento do objeto a , objeto causa de desejo. Da narração do mito de Fedro, Lacan retira do neutro o par amoroso, amante e amado, pela metáfora do amor. O amor já não é composto pelo amante e pelo amado, senão que há um terceiro elemento fundamental: a falta. A qualidade ilusória da eterna busca narcísica por completude no amor é comentada tomando por referência o discurso de Aristófanes. No discurso de Diotima, o cerne do amor recai sobre a falta e permite a leitura da fórmula lacaniana do amor, onde amar é o dom do que não se tem, que evidencia a condição negativa do amor ($-\phi$): para amar é preciso dar sua falta.

Para alcançarmos o amor para além do narcisismo, agregamos os elementos da teoria lacaniana sobre identificação, que marca o nível do desejo, desejo do sujeito em relação ao desejo do Outro. Desta forma pensamos acolher uma experiência de amor ligada à constituição de um sujeito, para além do narcisismo freudiano, relacionada ao dom de amor, da entrega da falta. O dom revela o laço do amor quando introduzido pelo real e pela possibilidade de articulação no circuito pulsional. Ao retomarmos a temática da pulsão, colocamos a possibilidade de pensar o laço pulsional pelo qual se montam as relações significantes e se estabelecem os laços amorosos.

No capítulo a seguir veremos que a repetição da demanda faz falar o que, como descrevemos, constitui o real da pulsão. O amor deixa de ser narcísico e é então tratado também nos registros do simbólico e real, pelo viés do dom. Na resposta à demanda de amor da criança em sua relação com seu primeiro objeto de amor, a mãe, esta revela e assume sua falta, que dá à sua criança. Esse dom, a entrega do desejo materno em aberto, permite a constituição de um sujeito desejante assim como a constituição de um corpo e sua relação com as pulsões, ou seja, a forma como este sujeito vai amar.

4 CAPÍTULO III – DOM DE AMOR E LAÇO PULSIONAL

*Amor será dar de presente um ao outro a própria solidão?
Pois é a coisa mais última que se pode dar de si
(Clarice Lispector)⁸⁸*

4.1 INTRODUÇÃO DO CAPÍTULO

Neste capítulo, trilharemos o percurso do conceito de dom na Antropologia (seu berço) e na Psicanálise. A antropologia admite uma relação de oposição entre natureza e cultura que nos permite pensar as relações entre sujeitos, com um elemento simbólico. O dom é marca de uma diferença na teoria lacaniana, desde o *Seminário 4* e do texto *Função e campo da fala e da linguagem* (1953). Ao analisarmos a noção de dom na antropologia e na leitura lacaniana, percebemos que se mantêm a dicotomia entre natureza e cultura. A partir da entrada no universo simbólico da lei que rege as alianças, a cultura se superpõe à natureza (na qual não há dom, mas acasalamento). A lei da proibição do incesto é estruturalmente idêntica à ordem da linguagem. Como Lacan aponta (1998a, p. 416 [415]), o que distingue uma sociedade baseada na linguagem de uma sociedade animal, ou, o que permite discernir seu distanciamento etnológico, “(...) é que a troca que caracteriza tal sociedade tem fundamentos diferentes das próprias necessidades a serem satisfeitas, aquilo a que se chamou o dom como ‘fato social total’”. Mauss refere a potência da ordem simbólica ao princípio da troca social, lembrando como esta troca escapa às regras de um utilitarismo sumário, distanciando-se largamente do campo da necessidade, quando não nos referimos mais a uma troca, mas às regras de um sistema onde, pelas trocas, cada um encontra seu lugar numa sociedade.

De posse do conceito de dom na antropologia, trilharemos neste capítulo o percurso do dom na psicanálise. O dom de amor é uma relação que se distingue da troca. Ao dar o que não tem, a mãe caracteriza a passagem do amor narcísico ao dom de amor e sua relação ao furo tórito do real, que a evidencia como faltante. Intrinsecamente ligado à identificação, que é a marca de uma diferença, é através do laço pulsional que o dom se revela.

⁸⁸ Cf. LISPECTOR, 1999, p. 174.

Ao retornarmos ao personagem de Goethe, podemos dizer que *Werther* nunca fez a passagem do amor narcísico ao dom de amor. Capturado na teia narcísica, não conseguiu ver que poderia ir além. *Werther* viveu o amor-paixão como relação de troca, sem a possibilidade de aceder a uma relação de dom. A singularidade de Carlota, em confronto com a sua imagem idealizada, fez evidenciar a erupção do vazio que afinal não estava nela ou na relação entre eles, mas em sua própria estrutura como sujeito. Surgiu a tempestade que o personagem previa desde o início. A grande onda de identificação ao personagem surgida na época da publicação do livro mostra que por mais que seja vã, a tentativa de tamponar o vazio do real com amor é muito convidativa. Ao se deparar com o real e movido pela angústia, sua única saída possível foi a própria morte.

4.2 A ANTROPOLOGIA E O CONCEITO DE DOM

*É sempre mais fácil retribuir uma injúria que um favor:
gratidão é um fardo, mas vingança é prazerosamente restituível.
(Tácito)⁸⁹*

Nosso problema de pesquisa consiste em uma relação de amor como dom, para além de uma relação narcísica. Trata-se da radicalização do amor pelo viés da falta, a experiência de amor entre a mãe e o filho. Como resposta da demanda de amor do filho, a mãe dá sua falta, dá o vazio do real de si. Não se trata simplesmente de uma relação de necessidade entre mãe e filho, senão de um amor que aponta à não-satisfação da demanda inicial. Nessa ordem, precisamente pode desenvolver-se a instituição da falta em relação com o objeto.

A relação seio materno/criança é desde o início da teoria freudiana movida pelas pulsões. As relações amorosas também são pautadas pelos laços pulsionais. Se nos mantemos na lógica narcísica, no amor se estabelece uma relação com a imagem ideal que o sujeito tem de si. Portanto, toda relação de amor estabelece uma relação de identificação que corresponde à troca.

Com Lacan vamos além do utilitarismo da troca na relação narcísica. A teoria da identificação nos evidencia como faltantes, desejanter, ao mesmo tempo que nos constituímos em relação a uma falta estrutural que busca reconhecimento de outro desejo que não o nosso, o desejo do Outro. Nesse momento de sua obra, Lacan propõe uma saída diferente para a

⁸⁹ TACITUS, 2005, p. 120.

relação amorosa, o dom de amor: a passagem da relação de troca à relação de dom, onde o amante (o desejante), para amar, é faltante. Para tal, busca na antropologia o conceito de dom, introduzido por Marcel Mauss e depois estruturado por Lévi-Strauss. De Lévi-Strauss, Lacan tomou os elementos necessários para traçar princípios estruturais ligados à linguística que forneceram as relações entre o sujeito e o significante. Lévi-Strauss também forneceu os elementos que permitiram a Lacan a articulação do dom de amor, pelas estruturas do parentesco. Nelas, proibições e prescrições evidenciam na mulher como objeto de troca, uma falta, que estrutura, move e organiza a sociedade.

O dom é o cerne da nossa pesquisa, para tal pensamos ser oportuno analisarmos a emergência do conceito, cunhado pela antropologia. Previamente à introdução do dom de amor na psicanálise, tomamos, alguns estudos levados a cabo pelas ciências sociais, especificamente, pela Antropologia sobre o tema. Privilegiamos para tal, dois autores: Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss.

O dom e as leis de reciprocidade são tema recorrente nas relações humanas. Seja qual for a definição utilizada, dom, dádiva, reciprocidade, vemos claramente nas trocas e sua mola propulsora, o dom, o princípio fundante da lei, do sujeito, dos clãs e grupos, como princípio que perpassa toda a vida em sociedade e a relação entre seus membros.

Marcel Mauss, em *Essai sur le don*, inaugura uma nova era para as ciências sociais. De acordo com Lévi-Strauss, a obra marca uma mudança no pensamento etnológico, transcendendo a observação empírica e alcançando pela primeira vez, realidades mais profundas. Será nosso ponto de partida e suporte de nossas considerações sobre o conceito de dom (MAUSS, 2001, p.30). Em *As estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss utiliza o conceito de Mauss para formular o princípio de reciprocidade, analisando o parentesco, onde enfatizaremos a troca de mulheres, fenômeno organizador da sociedade.

Acompanhando a noção de dom e suas mudanças conceituais no percurso desses autores, pretendemos trabalhar este conceito chave, que posteriormente permite a Lacan buscar os subsídios para a análise do dom na teoria psicanalítica, através do qual define o amor.

4.2.1 O Dom em Marcel Mauss

Vindo da Escola Sociológica Francesa iniciada por Durkheim, Marcel Mauss faz a mediação entre a sociologia e a antropologia. Se Durkheim sedimenta as bases da sociologia evidenciando a primazia da rede social sobre o indivíduo, Mauss inaugura uma nova perspectiva onde o homem volta ao centro das análises, dando força à própria noção de antropologia.

Em *Essai sur le don*, prova um argumento com o estatuto de princípio geral, um achado sociológico, o dom e sua tríplice obrigação: dar, receber e retribuir. Nas diversas sociedades analisadas, onde o sistema de troca por doação é evidenciado com nitidez, estes princípios se mostram presentes em todos os contextos, em todas as dinâmicas da vida, em todas as esferas.

Mauss tem como problema, compreender o circuito do dom explicando a razão pela qual contratos são cumpridos. Qual é a força, que comprometimento da ordem simbólica é esse que faz com que as pessoas se contratem e uma vez dentro do contrato, que o mesmo seja cumprido? O que faz com que quando algo é dado, seja obrigatoriamente aceito e retribuído? “Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força existe na coisa que se dá que faz com que o donatário a retribua?” (MAUSS, 2007, p. 66-67).

Para resolver esse problema utiliza o método comparativo que o leva até onde está o mais primitivo da manifestação do dom e lhe revela uma questão essencial, a regularidade desse fenômeno: aos presentes dados, a obrigação de sua retribuição. Esse achado lhe permite ainda concluir que o dom é um fenômeno social, ritual e mostra-se um princípio cujo funcionamento é muitas vezes inconsciente.

Nas formas primitivas de lidar com as trocas, nas quais o estabelecimento de contratos, de pactos, permite o funcionamento da sociedade, torna-se necessário que exista uma força que faça com que os contratos sejam cumpridos. Portanto, os objetos de troca são dotados de um *mana* (MAUSS, 2007, p. 78 e seguintes). Mana significa força mágica ou espírito. É a força presente nas coisas, nos contratos, é o poder que está associado a alguma coisa, seja o poder do qual uma pessoa é revestida ou o poder que um determinado objeto é revestido, como um talismã; é a força que é pressuposta e credível de existir no amuleto por si, acrescentado o fato de que ser tocado por alguém, tornando-o sagrado e cheio de poder.

Quem recebe o dom, retém o espírito da coisa dada⁹⁰. E, segundo o autor, reter o espírito da coisa dada é reter uma maldição (MAUSS, 2007, p. 82-84). Há também nas trocas, toda uma questão de hierarquia e de honra, sendo que aquele que recebe o dom, se torna inferiorizado. Impedir sua circulação retém o espírito da coisa dada, descumprindo com a obrigação de fazer com que o espírito da coisa retorne ao seu lugar de origem, causando uma perturbação na prestação total do dom.

Como não é inerte, o dom é uma regra que possibilita estruturalmente a circulação de dons e conseqüentemente de bens, mesmo que não seja de forma consciente, atribuindo a estes rituais uma forma mágica ou crendo que a posse de algo recebido é a posse de uma maldição, que obriga quem recebe a desfazer-se da maldição, sendo para isso necessário a sua retribuição ou em alguns casos sua destruição.

Mas não basta retribuir. Está implícita no dom a obrigação de retribuir condignamente. Sendo o ato de doar, mais nobre que o ato de retribuir, a simples retribuição não equivale em dignidade à doação, colocando o donatário na posição de devedor. Para sair desta posição, o dom retribuído deve ser superior ao recebido, que atenua o efeito da força (*mana*) causada pelo ato de doar. Esta força está no objeto de doação, recebida pelo ato de dar, que nem sempre é generosidade, não devendo ser entendida como bondade. As vinganças são um notável exemplo de circulação de dom em Mauss, como, a título de exemplo, no filme *Abril despedaçado* (2001), dirigido por Walter Salles. Tonho, personagem interpretado por Rodrigo Santoro vê-se obrigado a seguir uma longa corrente de vingança, ritualmente marcada, entre duas famílias rivais, o que coloca em risco sua vida.

Dos vários rituais de troca estudados, citaremos o *kula* e o *potlatch*, que, mencionados por Lacan, são classificados como “fenômenos sociais totais⁹¹” (MAUSS, 2007, p. 66). O *kula* das Ilhas Trobriand na Nova Guiné, entre outras, descrito por Malinowski e o *potlatch* do noroeste norte-americano consistem em, “dar, da parte de uns e em receber, da parte de outros, sendo os donatários de um dia os doadores da vez seguinte” (MAUSS, 2007, p. 107-108).

⁹⁰ Cada coisa dada é dotada de um espírito, cujo poder é mágico e religioso. Aceitar um dom, qualquer que seja, é aceitar a essência de sua alma.

⁹¹ Conceito criado pela Escola Sociológica Francesa; fenômenos sociais totais são aqueles fatos que ocorrem na sociedade onde todas as instâncias, todas as instituições, todas as dinâmicas de ação estão envolvidas no mesmo ato. Nas palavras do autor: “(...) *phénomènes sociaux “totaux”, (...) s’expriment à la fois et d’un coup toutes sortes d’institutions: religieuses, juridiques et Morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps*”.

Inserido no que o autor denomina como *formas arcaicas de contrato*, o *kula*⁹² evidencia a profundidade do alcance da dom. É caracterizado por ser um grande sistema de circulação, basicamente de conchas, colares, braceletes *objetos de culto*, segundo Malinowski (1978, p. 368). Como instituição, o *kula*⁹³ possui um lado mítico, religioso e mágico, abrangendo todos os aspectos da sociedade, onde ritualisticamente está implícita a noção da obrigação de retribuição dos presentes recebidos (uma noção que se verifica ser universal). A não retribuição seria um risco para o receptor, em relação à honra, à autoridade, ao *mana*.

O cerimonial envolvido nessas trocas, constituído pelo princípio da circulação do dom, fornece o sustentáculo que permite em outras instâncias, a circulação de mercadorias outras, o comércio intertribal. Como o dar e o receber são atos ritualisticamente simbolizados, seu valor maior está no cumprimento das obrigações morais e éticas que possibilitam inúmeros outros eventos.

O *potlatch* é um ritual por onde o dom se faz representar, uma cerimônia de distribuição de bens. Os envolvidos nesse ritual guerreiam no sentido de ver quem destrói mais, quem se despoja mais dos seus presentes. No que diz respeito ao aspecto conceitual do dom no *potlatch*, o que sustenta o regime da troca é a noção de honra, o que difere do *kula*, onde a base é moral, jurídica, mágica e religiosa. Tendo a honra como cerne, abre facilmente espaço à violência. Trata-se da honra que é adquirida pelo despojo daquilo que é trocado, pelo desapego material. No *kula*, os objetos trocados têm alma, contrapondo ao que acontece no noroeste norte-americano.

Da mesma forma que o *kula*, o *potlatch* confere morfologia social, dada pelo princípio do dom que cria laço. No *kula*, a noção está centrada em que, aquele que recebe fica em dívida. No noroeste americano, aquele que dá fica em crédito. O *potlatch* gera uma grande circulação de bens onde ninguém fica desprovido; dá-se muito, mas recebe-se muito. A noção que é essencial nesse ritual é a de não retenção. Ao contrário, no *kula*, prestígio e poder são adquiridos por aquele que recebe.

⁹² Fenômeno estudado em profundidade por B. Malinowsky, em *Argonautas do pacífico Ocidental*, nomeado de acordo com os habitantes das Ilhas Trobriand: ricos pescadores de pérolas, comerciantes e navegadores exímios, como os tripulantes da nau *Argo*.

⁹³ O *kula* é um grande sistema de circulação de dons, aceitos como moeda. Essa circulação se dá através do encontro entre homens e mulheres, no momento da chegada de um povo de outra ilha, sendo a troca de presentes marcada por um ritual, que marca também a estrutura social das Ilhas Trobriand.

Ao oferecer-se algo, o outro é colocado na posição de receptor, inscrevendo-o, por esta posição de devedor no regime do dom, que deve ser obrigatoriamente aceito. “Mas ao aceitá-lo, sabemos que nos comprometemos. Recebe-se um dom ‘sobre as costas’” (MAUSS, 2007, p. 155), dom é sinônimo de dívida, dívida simbólica.

O dom é analisado em Mauss em termos de cultura, onde o sujeito é o efeito de seu recebimento, portanto, um continuador dessa rede: “Se damos as coisas e as retribuimos é porque nos *damos* e nos *retribuimos* “respeitos” (...) damos a *nós mesmos* ao darmos aos outros, e, se damos a nós mesmos, é porque “devemos” a *nós mesmos* – nós e o nosso bem – aos outros” (MAUSS, 2007, p. 177, grifos do autor). Na noção de que com as coisas, nos damos, está o princípio fundante da circulação da dom.

Sabourin (2008, p.132), chama a atenção para o fato de que Mauss tem como essencial de sua descoberta, a não correspondência do dom à lógica da troca moderna. Quando introduz os termos da citação acima, qualifica o valor espiritual associado ao movimento do dom. Depreendemos que há sempre um resto que escapa à troca, resta um *mana* para além dos objetos trocados. Esse elemento Lévi-Strauss trabalha na estrutura do parentesco.

O dom não pode ser colocado ao nível da troca, o que depreciaria o valor de universalidade do seu princípio, declinando do dom seu aspecto sagrado, mítico e estrutural. Embora a forma de circulação do dom possua variações, o princípio geral está no fato de que para algo recebido, algo tem de ser dado. É a questão estrutural que faz com que entre essas comunidades e povos antigos, isso se torne um contrato que deva ser cumprido, não sendo possível a sua recusa. Como contrato ou princípio, o dom é gerido por regras e gera obrigações.

Como seres sociais, a vida só é possível, tanto econômica, jurídica, religiosa, psíquica e culturalmente pela consolidação das relações de dar, receber e retribuir. O que permitiu a conformação das sociedades e sua evolução foi sua submissão ao circuito do dom, estabilizando as relações de troca entre grupos e subgrupos, regulando as relações de parentesco.

Nesse sentido, Lévi-Strauss converte a entrega de dons de Mauss e a interpreta como algo menos concreto, como a rede de relações que funda uma sociedade e interliga seus membros, com o maior de todos os dons, as mulheres. Lévi-Strauss aponta que a observação

empírica de Mauss não fornece o fenômeno da troca, mas apenas as três obrigações (dar, receber e retribuir). De tal modo, em *As estruturas elementares do parentesco*, parte para a construção e o entendimento da teoria de Mauss, que segundo Lévi-Strauss, “reclama por uma estrutura” (MAUSS, 2001, p. 34). Transforma o dom maussiano no princípio de reciprocidade, analisando o sistema de parentesco, onde o dom será de um ser a outro, fortalecendo uma união, ritualisticamente marcada.

Ao contrário do pensamento de Lévi-Strauss expressado na citação acima, Merleau-Ponty, em *Éloge de la philosophie* (1960), classifica a leitura de Mauss feita por Lévi-Strauss de infiel⁹⁴. Coloca especial acento no fato que, Lévi-Strauss atribui a Mauss a necessidade de estabelecer regras precisas, ciclos de reciprocidade, onde as trocas não estão no fato, mas no método aplicado ao fato. A crítica que Merleau-Ponty faz a Lévi-Strauss é sua crítica ao estruturalismo, que em sua opinião, evanesce o sujeito. Apesar de diferentes leituras, estamos de acordo com Lévi-Strauss, quando define o dom em Mauss como carente de estrutura. Como mostramos no recorte que fizemos, o dom maussiano é uma dívida, justificada com a obrigatoriedade do seu circuito.

4.4.2 Lévi-Strauss e a lei da reciprocidade: um mais além do sistema “dom/contradom”

Lévi-Strauss abre o leque da interpretação do dom, fenômeno anterior à troca e sua condição de possibilidade. O estudo do parentesco tem seu centro voltado para as regras, especialmente as proibições no casamento. Mais que um ritual de união entre um homem e

⁹⁴ Existem outras interpretações da obra de Mauss, porém não é este nosso foco de pesquisa. Convém, no entanto mencionar que, segundo Dosse, em *História do Estruturalismo* (1993), segue-se ao estruturalismo um novo movimento, que vem provocar uma virada epistemológica nas ciências sociais. Este novo movimento, não-estruturalista é baseado no humanismo de Durkheim. Novas leituras se fazem e diferem da leitura de Lévi-Strauss ao dom de Mauss: à rigidez da estrutura que toma como regra o dom e sua trílice obrigação (dar, receber e retribuir), é levada em consideração a liberdade do sujeito e sua subjetivação, assim como as experiências vividas. Um de seus expoentes é Merleau-Ponty. Em *Éloge de la philosophie* (1960), redige o artigo, *De Mauss à Lévi-Strauss* (MERLEAU-PONTY, 1960, p.145-169).

Merleau-Ponty coloca especial acento na relação e nos lugares que ocupam sujeito e objeto. O dom como regra é quebrado, passando a ser encarado como um sistema de reciprocidade dotado de certa maleabilidade, tal qual o sujeito. Este sujeito, cuja capacidade de expressiva, resulta a percepção do outro, que marca um para-além da própria subjetividade, dois sujeitos atravessados pelo mesmo mundo. Dessa forma, no artigo mencionado, critica os sistemas rígidos, como da leitura feita pelo estruturalismo ao dom maussiano, alegando que cada sujeito deveria ser capaz de escolher seu sistema de trocas, com regras mais frouxas. Segundo o autor (1960, p. 150), a cultura e consequentemente a ordem simbólica perdem a rigidez estruturalista e se estabelece um uso profano da vida. Merleau-Ponty nos mostra duas experiências distintas: antropológica-estrutural e sociológica-vivida, que privilegia. O autor nos diz que Lévi-Strauss teve sucesso na primeira, porém desprezou a experiência vivida, desvalorizando mesmo as regras de linguagem.

uma mulher, revela a estrutura de uma sociedade. O casamento constitui os laços sociais propiciados pelos laços de trocas, proporciona a inserção de novos significantes na linguagem e estabelece alianças. Entretanto, o dom nos permite um distanciamento da noção de mulher como objeto de troca e o surgimento da sua concepção como símbolo da falta.

Tomando as regras e determinações da troca descritas por Mauss, Lévi-Strauss, define o princípio de reciprocidade como condição fundante para as relações de parentesco e, conseqüentemente, para os grupos, a sociedade e a cultura. Sistematiza o que denomina de *estruturas elementares de parentesco*, estruturas onde existe uma regra que determina que, para um homem, corresponde em casamento uma mulher que tenha com ele uma relação determinada de parentesco. Um modelo universal, estrutural, mesmo quando não desenvolvido e tratado da mesma forma.

Para explicar as relações de parentesco, Lévi-Strauss, traz o registro do simbólico para o cerne da antropologia, de forma que a relação entre natureza e cultura é tratada a partir uma relação de oposição, concebida a partir da noção de estrutura. Assim, são interpretadas várias narrativas, nas quais o laço social mantém estreita relação à noção de estrutura, que ordena e hierarquiza a sociedade. Como em Mauss, é explicada através de fenômenos sociais universais. A passagem, de natureza para cultura é articulada pela entrada na linguagem, no universo da lei, especificamente a partir da lei proibição do incesto, onde se fundamentam as trocas:

A proibição do incesto, como a exogamia, que é sua expansão social ampliada é uma regra de reciprocidade. (...) O conteúdo da proibição do incesto não se esgota no fato da proibição: esta só é instaurada para garantir e fundamentar, direta e indiretamente, imediata ou mediamente, uma troca (LÉVI-STRAUSS, 2009, p.65).

A troca, no caso, é a troca de mulheres. A regra de exogamia defende a sociedade, ou antes, o sujeito, quer no seio do próprio grupo, quer entre os grupos. A interdição ao incesto representa “a passagem do fato natural da consanguinidade ao fato cultural da aliança” (LÉVI-STRAUSS, 2009, p.66), fazendo do âmbito sexual, onde operam as duas ordens, o mais propício para se pensar tanto a natureza como a cultura. Pelo viés da natureza temos uma troca onde, “o domínio da natureza caracteriza-se pelo fato de que nele só se dá o que se recebe. (...) No domínio da cultura, ao contrário, o indivíduo recebe mais do que dá, e ao mesmo tempo, dá mais do que recebe” (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 68).

Assim como em Mauss, se receber é uma obrigação e implica em retribuir, podemos então pensar que receber é dar. Quando se oferece um dom, na verdade trata-se de uma retribuição, podemos pensar a título de exemplo, que está na natureza do alimento ser partilhado. Sendo este um grande símbolo organizador da sociedade, é um elemento aglutinador, que mais cria sociabilidade na sua partilha. Quando as “obrigações alimentares” respeitam uma tradição, sua partilha e retribuição são expressivas, pois a recepção da oferta implica outra aceitação, a do convívio social, criando um laço. Em síntese, “assim vai se estabelecendo uma cascata de (...) vínculos sociais (...) por meio dos quais se adquire um direito ao oferecer, ficando-se obrigado ao receber, e, nos dois sentidos, sempre além daquilo que foi dado ou aceito” (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 99).

Entendendo a troca como troca de símbolos, claro fica que a troca de mulheres é o garantidor da continuidade da linguagem. A endogamia seria uma ameaça (à linguagem) que, como tal, ultrapassa a capacidade da apreensão humana. A estrutura da língua permanece desconhecida daquele que fala e continua modelando a cadeia significante do discurso do sujeito do inconsciente. O sujeito falante se dirige ao Outro, deixando implícita a noção de que aquele que emite uma fala está na posição de uma falta.

Outra característica marcante é que não se rompe o vínculo da mulher trocada com o grupo doador. Ao constituir aliança pelo casamento, a mulher passa a fazer parte de dois grupos e transmite as terminologias de um grupo ao outro. É o mesmo que dizer que a mulher não é toda trocada, mas que existe algo a mais nela que não se transfere na troca, isto é, a falta. O vazio deixado pela falta representada pela mulher faz gerar uma tentativa de tamponamento. No entanto, fugindo da troca em si, algo de fora virá ocupar esse lugar, o que justifica a exogamia. A proibição que regula o acesso motiva as trocas.

Assim, a partir de uma proibição, ordenam-se as relações de parentesco. As relações entre os cônjuges que são permitidos e os que são proibidos, possibilitam a relação entre várias famílias. Esta relação pode ser entendida como engendradora a partir de uma lei de reciprocidade, como nos diz Lévi-Strauss (2009, 524): “só se renuncia a uma filha ou uma irmã à condição que outro também renuncie”. O não cumprimento dessa regra gera uma violenta reação, como em face ao incesto que denota a reação de uma comunidade lesada.

A reciprocidade abrange simultaneamente valores materiais, valores sociais e o maior de todos os dons, de todos os presentes, cuja obtenção é exclusivamente dependente de dons

recíprocos, as mulheres. Embora as trocas mercantis como sistema em si tenham diminuído, no que diz respeito à troca de mulheres sua função ainda é primordial. As trocas matrimoniais (de grande complexidade) exprimem-se ao mesmo tempo no número de obrigações e nos vínculos sociais que criam, colocando várias pessoas em relação de parentesco (LÉVI-STRAUSS. 2009, p. 105).

Ao abordar o problema do incesto, Lévi-Strauss introduz a proibição que permite fazer o jogo das regras de troca, ou seja, para que haja regras de troca deve haver uma lei que ordene esse campo, a lei do incesto. A lei do incesto funda as regras de troca que possibilitam a troca de mulheres e conseqüentemente a dinâmica da própria sociedade, num procedimento lógico. A justificativa da lei do incesto está dada pela manutenção da vida social da tribo, onde a circulação de mulheres conserva a vida sexual ativa.

A troca de mulheres representa a falta por excelência. Pelo dom, cria-se a falta, pela oferta, a perda⁹⁵. Nesse sentido a mulher é o símbolo da falta, jamais preenchida, pois para que um grupo receba uma mulher, outro grupo necessariamente a perdeu. A reciprocidade e suas regras, como propostas por Lévi-Strauss, são motivadas por uma ordem simbólica imperativa. Há um vazio representado pelo símbolo que é a mulher. Não se trata efetivamente de troca de mulheres enquanto objeto, representada por um valor de escambo, senão que a troca é de ordem simbólica porque simboliza o eixo central que opera o sistema.

A falta é a ausência que cria a presença potencial. Seja qual for o regime de parentesco, sempre que se perder de vista a dimensão significativa da troca, não se compreenderá outra coisa que regras simples de proibições e prescrições. É da natureza da estrutura que algo falte para que possa haver movimento. A circulação, termo usado por Lévi-Strauss, baseada no princípio da reciprocidade deixa claro esse fato estrutural. Somente a falta enquanto conceito de operação lógica explica o movimento estrutural.

Mais do que a universalidade de sistemas de troca, o dom estabelece as estruturas mentais. Nestas estruturas mentais se encontra a exigência da regra como lei, a entrada no simbólico pela relação do eu com o Outro, integrada pela reciprocidade e a natureza substancial do dom, transformando em parceiros os indivíduos implicados nas relações e dom.

⁹⁵ Há sempre uma referência ao que é perdido. Afinal o aspecto econômico orienta a manutenção de qualquer sistema.

É preciso dar, para que o princípio seja circulante, o que faz pensar então, que quem dá esteja retribuindo. Dar já é retribuir, da mesma forma que não se tem o direito de recusar um dom ou de recusar o *potlatch*. Quando se dá algo é porque se reconhece que ao outro, falta.

Dizendo de outra forma, várias capacidades necessárias à vida e à constituição do sujeito, como a capacidade de partilhar o que quer que seja, decorrem de um sentimento progressivo de reciprocidade, que resulta tanto de experiências vividas nas relações no grupo, como primordialmente de relações de identificação com o outro e com o Outro. O fato é que dar e receber presentes, é “o sinal mais claro, o menos equívoco, do amor” (LÉVI-STRAUSS, 2009, p.125). Muito além do valor da coisa dada, ela traz implícito o valor do dom, sinal de amor.

A possibilidade que as relações de troca aconteçam, está dada não pela própria troca senão por um dom que justamente articula a relação do sujeito que se doa com o vazio que possibilita as relações de troca, pela qual as sociedades são pautadas. O dom é o que funda a falta, a condição de possibilidade do sujeito, como nos mostra Lacan.

4.3 O DOM DE AMOR

*Eu te amo porque não amo
bastante ou demais a mim.
Porque amor não se troca,
não se conjuga nem se ama.
Porque amor é amor a nada,
feliz e forte em si mesmo.*
(Carlos Drummond de Andrade)⁹⁶

Quando Lévi-Strauss define as estruturas do parentesco, a mulher é escolhida para objeto de troca nas linhagens por ser simbólica, ao que Lacan acrescenta mais um atributo: improvável. A mulher entra no circuito da troca, ao mesmo tempo, por intermédio e simbolizando o significante da falta, o falo. Entra com sua falta nas trocas matrimoniais e espera receber nos filhos gerados o equivalente do mesmo significante. Seguindo essa linha de pensamento, o que se deseja propriamente na mulher amada é precisamente o que lhe falta. E o que lhe falta, nesse caso, é o objeto primordial (falo) cujo equivalente, a mulher poderia encontrar no filho, como substituto do objeto imaginário.

⁹⁶ DRUMMOND DE ANDRADE, 2002, p.78.

Isso é um fato, as mulheres são trocadas como objetos entre as linhagens masculinas. Entram nelas através de uma troca, a do falo que elas recebem simbolicamente, em troca de que elas dão essa criança que assume, para elas, função de *Ersatz*, de substituto, de equivalente do falo (...). É na medida em que elas se apegam a este objeto único central, pelo fato de não ser, justamente, um objeto, mas um objeto que se submeteu de maneira mais radical à valorização simbólica, é por intermédio da relação do falo que elas entram na cadeia da troca simbólica, que aí se instalam, que aí tomam seu lugar e seu valor (LACAN, 1995, p. 156).

Lacan propõe o amor pela via do dom. Analisa o dom de amor que a mãe dá ao filho e que permite sua introdução na estrutura simbólico-imaginário-real, na compreensão do que é o falo para a mãe. Neste ponto, o amor não é só narcísico: o amor é um dom, dom que a mãe dá ao bebê, como sujeito faltante, e através dele, permite que este sujeito se constitua. Lacan (1998e, p. 836 [822]) vai reposicionar o dom notadamente em relação a Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss. Seja a troca tal como usava Mauss para analisar o *potlatch*⁹⁷ e Lévi-Strauss nas estruturas do parentesco: objetos e mulheres tomadas como objetos circulam. A lei da troca é a da reciprocidade (até quando é posta em jogo uma lógica do suplemento, como no *potlatch*).

Dafunchio (2011, p. 57), observa que no rito do *potlatch* se trata de uma competência de pura perda, exatamente o contrário de ganhar um troféu. Nesta abordagem, Dafunchio vê no *potlatch*, no qual o sujeito se despoja dos seus bens a dimensão do *dar o que não se tem*. Quando atravessa a barreira dos bens, entra no campo do dom e, portanto, do amor. Podemos articular essa relação com o que Lacan (1992, p. 64) chama de *psicologia do rico*, aforismo que desenvolve pela análise de *O banquete*: cita o exemplo de um homem rico que atropela uma jovem, filha de um porteiro. A jovem recebe com frieza seus pedidos de desculpas, assim como suas tentativas de indenização. Recebe com mais frieza ainda os convites de seu atropelador para jantar. À medida que a dificuldade de acesso à jovem crescia, crescia também o interesse por parte do rico e ele, julgando se tratar de amor, casa-se com ela.

O que Lacan chama de *psicologia do rico* é baseada no discurso que Platão coloca na boca de Pausânias, no qual o rico comerciante demonstra a forma social das relações de amor, onde se situa a virtude (PLATÃO, *O banquete*, 180c-185c). É visto nesse discurso que no amor, o que o amante vai buscar no amado é algo para lhe dar ou para receber. Lacan afirma que quanto mais se avança no texto, mais fica clara essa ideia: “o ideal de Pausânias em matéria de amor é a capitalização protegida, o depósito em cofre daquilo que lhe pertence por

⁹⁷ “A obrigação do dom é a essência do *potlatch*” (MAUSS, 2007, p. 147).

direito como sendo o que ele soube discernir e que é capaz de valorizar” (LACAN, 1992, p. 63-64).

Na análise de Lacan, trata-se da valorização do amor, isto é, do amor enquanto bem. Dafunchio (2011, p. 59), nos leva a uma leitura diferente. Em sua opinião, trata-se da revelação da falta na relação de amor. Quando a jovem atropelada demonstra seu desinteresse absoluto por tudo o que o rico possui, pelo que ele tem e pelo que ele pode lhe dar, abre espaço para a falta e para o encontro de amor, estando a jovem radicalmente na mesma posição de Penia. A mãe de Eros, de tão carente nem consegue participar em uma relação de troca - mas consegue entrar em uma relação de dom dando a única coisa que tem, o nada - e dessa relação de dom, nasce Amor.

Alain Badiou em *Elogio ao amor* (2013)⁹⁸, destaca dois tipos de ameaça ao amor. Badiou nos fala do pensamento atual, onde o amor é visto por uma “concepção securitária” (BADIOU, 2013, p. 11), um amor onde não se corre riscos, numa analogia entre a expressão consagrada e num dado momento propaganda do exército americano, *OK*, “com morte zero”. Da mesma forma, o amor com “risco zero” seria, o que o autor define, “uma ameaça securitária ao amor” (BADIOU, 2013, p. 12). Outra ameaça seria a destituição da importância do amor. “São esses, no fundo, os dois inimigos do amor: a garantia do contrato de seguro e o conforto dos prazeres limitados” (BADIOU, 2013, p. 13). “No amor é que o sujeito vai além dele mesmo, além do narcisismo” (BADIOU, 2013, p. 18), procurando abordar o ser do outro. Se no sexo o sujeito está em relação consigo mesmo, apesar da mediação do outro, no amor, a mediação do outro tem valor em si.

Todavia, a lei da troca como Lacan a postula, nem sempre precisa ser a lei da reciprocidade. As trocas amorosas podem ser reguladas pela lógica do dom. Essa lógica se formula como: “O nada por nada é o princípio da troca (...) é a fórmula da pura gratuidade” (LACAN, 1995, p. 143). Tomando essa fórmula ao pé da letra, Lacan a faz ressoar de outro modo, mostrando como se estabelece a relação de amor:

O que intervém na relação de amor, o que é pedido como signo de amor, é algo que vale apenas como signo. (...), não há maior dom possível, maior signo de amor, que o dom daquilo que não se tem. Mas observamos bem que a dimensão do dom só existe com a introdução da lei. Como nos afirma toda a meditação sociológica, o dom é algo que circula, o dom que você faz é sempre o dom que você recebeu. Mas

⁹⁸ O livro em questão é resultado de uma entrevista dada por Badiou a Nicolas Truong, um diálogo público sobre o amor, dentro da série *Théâtre des Idées* (14/7/2008).

quando se trata de dom entre dois sujeitos, o ciclo de dons vem ainda de outro lugar, pois o que estabelece a relação de amor é que um dom é dado, se podemos dizer, por nada (LACAN, 1995, p. 142, grifo nosso).

Dom é essencialmente a ação da dádiva onde a princípio não há troca. O dom é a entrega vazia onde não há uma regra senão que funda a troca: O nada por nada, a proposição do vazio no pensamento lacaniano. A ordem do dom, a partir do vazio, vem a possibilitar as relações da troca e a entrada na lei simbólica. Da troca do nada por nada, Lacan toma a mulher instituída por Lévi-Strauss como símbolo universal da falta. Assim, a possibilidade que as relações de troca aconteçam, é dada não pela própria troca senão por um dom que justamente articula a relação de posição do sujeito que se doa com um vazio que possibilita as relações de troca. E ainda, quando se trata de dom em uma relação de amor, o circuito do dom tem sua origem no mesmo ponto que o *potlatch*, como explica Lacan:

(...) o que faz o dom é que um sujeito dá alguma coisa de maneira gratuita; na medida em que, por detrás do que ele dá, existe tudo o que lhe falta, é que o sujeito sacrifica para além daquilo que tem. O mesmo acontece aliás com o dom primitivo, tal como se exerce efetivamente na origem das trocas humanas sob a forma do *potlatch*. (LACAN, 1995, p. 142-143).

O que Lacan nos diz, pode ser exemplificado pela primeira relação amorosa, entre a mãe e seu filho. Existem, por um lado, os seus dons que são signos de amor, e como tais, apenas isso. Isto é, são anulados na medida em que sejam qualquer outra coisa além de signos de amor. Nesta abordagem Lacan faz a articulação entre os objetos da necessidade e da frustração com o objeto seio materno. O seio materno, objeto da demanda de amor, é o objeto de apelo e, portanto, marcado pela possibilidade de presença e ausência, logo, pela possibilidade de frustração. No que quer que se refira à mãe a frustração é frustração de amor, tudo o que vem da mãe como respondendo a esse apelo é dom, que está para além do objeto.

O quarto seminário de Lacan tem como tema a constituição do sujeito a partir de sua relação com o objeto, ou melhor, de sua relação com a falta do objeto, relação esta já presente na obra de Freud. Ao tratar a falta, seu enfoque recai sobre o dom, mais precisamente, o dom pela via do amor. O dom de amor que a mãe dá ao filho é o que permite sua introdução na estrutura real-simbólico-imaginário, na compreensão da relação entre o falo e o dom. O falo é significante de poder, é um símbolo: marca a presença de uma ausência e a ausência de uma presença. Dessa maneira o falo é o objeto que circula e tem de ser dado para que possa ser recebido de volta e é usado na economia do ciclo das trocas.

O dom implica todo o ciclo da troca, onde o sujeito se introduz tão primitivamente quanto possam suportar. Só existe dom porque existe uma imensa circulação de dons que recobre todo o conjunto subjetivo. O dom surge de um mais além da relação objetual, já que ele supõe atrás de si toda a ordem da troca em que a criança ingressou (LACAN, 1995, p. 185).

Diante da mãe, a criança pede para ser satisfeita, ela apela. Assim, temos uma situação de dupla face. Por um lado, a mãe satisfaz a necessidade física, biológica da criança. Por outro lado, satisfaz o pedido de amor, no plano do reconhecimento de um desejo. Paradoxalmente, esse pedido não pode ser satisfeito absolutamente, por ser um pedido de amor incondicional. Em outras palavras, a satisfação desse pedido pressuporia a própria anulação do outro, da mãe enquanto semelhante, e a anulação do Outro, da mãe enquanto alteridade.

O desejo visa ao falo na medida em que este deve ser recebido como um dom. "É na medida em que ele é elevado à dignidade de objeto de dom, que o sujeito entra na dialética da troca, aquela que irá normalizar todas as suas posições, até inclusive as interdições essenciais que fundam o movimento geral da troca" (LACAN, 1995, p. 144).

Necessariamente, o eixo do amor é situado não no objeto, mas naquilo que o objeto efetivamente não tem. Esse fato nos coloca no coração da relação amorosa e do dom. É esse algo que o objeto não tem que torna possível e fundamental a frustração na relação de amor primeira provocada pela falta da mãe, que em ato de entrega doa seu desejo em aberto. Dessa entrega do dom, resulta a introdução da própria criança no registro do desejo. Como dito anteriormente, o objeto seio materno, se dá, mas também se subtrai (falta). Ao faltar, responde com um vazio ao pedido de amor da criança. No real, o desejo materno permite que a criança se torne um ser desejante. O sujeito é efeito do amor e se constitui como tal como sujeito da estrutura neurótica. O sujeito é identificado a um significante mestre, onde representa um sujeito para outro significante. Como efeito do significante, o sujeito é efeito do indeterminado. Dado que o significante é vazio, se apresenta a possibilidade de ser novamente significado, contornando e bordeando o vazio do real. O amor que Lacan descreve nos mantém no registro das ausências e de seus contornos. Essa identificação não apaga o nada, que Lacan demonstra em sua escritura algébrica na fórmula da fantasia⁹⁹, quando articula a identificação do sujeito ao significante e ao objeto *a*:

$\$ \diamond a$.

⁹⁹ Sobre a gênese e estrutura da fantasia ver: Safatle (2006, p. 199-204).

Do lado esquerdo da fórmula temos $\$$ que é o sujeito barrado pelo significante, sujeito da falta que revela uma cisão, um vazio. Do lado direito da fórmula temos a como objeto de desejo, isto é, não um objeto representável senão o irrepresentável do objeto enquanto desejo. No centro da fórmula temos \diamond , a estrutura fantasmática que opera como suporte do desejo. Isto pode ser interpretado como uma relação entre vazios: o vazio do $\$$ na falta do sujeito e o vazio de a enquanto o irrepresentável contornado pela forma de um objeto qualquer. A fantasia promove a articulação de dois registros, o simbólico e o real. De um lado temos a versão do Outro, do desejo e da representação do sujeito e, de outro, a versão da satisfação pulsional, do gozo, o objeto a . No escrito *Sobre o “Trieb” de Freud e o desejo do psicanalista*, Lacan (1998c, p. 853) aponta a ligação entre “um desejo que vem do Outro” com “o gozo que vem da Coisa”¹⁰⁰. Da falta, emerge o desejo¹⁰¹: como indica Léguil (1993, p. 34), “(...) a fantasia é onde o neurótico, que é falta-a-ser, encontra o seu ser (a)”¹⁰². Onde o sujeito se encontra “naquilo que revela sua divisão no sintoma”. Monteiro (1997, p. 95-96), indica: “(...) a função da fantasia é permitir que a pulsão, sempre parcial, em seu fundo, sempre pulsão de morte, entre nas redes do princípio do prazer, com a condição de não ser realizada”.

Dessa forma, o sujeito se serve da fantasia, como interpretação construída pelo sujeito frente ao enigma do desejo do Outro (*Che vuoi?*), fundamental na formação de sintomas e como tamponamento da falta, que é própria ao desejo do Outro $S(A)$ ¹⁰³, para atingir ao que Lacan (1958-1959, 10/06/59), nomeia “gozo masturbatório”. Esse gozo tem como função toda a satisfação da necessidade com o mais além que determina a articulação de uma linguagem para o sujeito. O gozo masturbatório não é a solução para o desejo, ao contrário, é seu esmagamento, sua derrota, como na relação entre a criança e o seio materno, na qual a satisfação completa da necessidade de nutrição esmaga a demanda de amor à mãe.

Na passagem do narcisismo ao dom de amor, nosso enfoque recai sobre o dom de amor que a mãe dá à sua criança, com seu desejo em aberto que permite a esta criança sua constituição como sujeito desejante. Piera Aulagnier, articulando a noção lacaniana de demanda à significação freudiana do conceito de identificação, reconstruiu desse tempo

¹⁰⁰ Pensamos ser de valia uma articulação entre os conceitos de fantasia em Freud e Lacan, que pode ser encontrada no texto *Sintoma, fantasia e pulsão*, de Elisa Monteiro (1997).

¹⁰¹ O desejo surge porque há falta, porque há castração.

¹⁰² Sobre o conceito de falta-a ser em Lacan e sua articulação com o desejo de Freud, ver Safatle (2006).

¹⁰³ Para um maior desenvolvimento e articulação entre sintoma e fantasia, ver o texto de Elisa Monteiro, *Sintoma, fantasia e pulsão* (1997).

inicial ao qual a psicose nos remete ao lugar que ocupa o objeto para ambos, mãe e criança nesse encontro inaugural. A autora nos faz compreender como para a mãe, tudo, qualquer manifestação da criança, lhe é endereçado, lhe é chamamento. Sujeito desejante, ela se antecede à demanda da criança, ela se sente conhecer e possuir o que lhe falta, ela deseja que a criança se faça demandante. Dessa “escuta” primeira, dessa primeira “interpretação” de um primeiro apelo, um primeiro “objeto” será ofertado – o seio, primeiro objeto de resposta, mas um objeto para além do qual ela se sente demandada, um objeto com o qual ela, mãe, não se confunde¹⁰⁴. Pelo dom de amor da mãe, a criança tem acesso estruturalmente à neurose.

Se essa dinâmica não ocorre, a estrutura à qual a criança tem acesso é a psicose¹⁰⁵. O filme *Black Swan* (Cisne negro), dirigido por Darren Aronofsky é exemplar nesse sentido. No papel principal que lhe valeu um Oscar, Natalie Portman interpreta Nina, a primeira bailarina de uma companhia de ballet de Nova York. Sua vida é dividida entre exigências: por um lado as exigências da carreira e por outro as exigências de sua mãe, Erica (interpretada por Barbara Hersley). A mãe também foi bailarina em sua juventude e a mediocridade da sua carreira é superada por projeção na filha. O filme culmina na eclosão de uma psicose, que leva Nina à morte. O roteiro nos mostra as consequências da proibição feita à criança de se tornar um sujeito do desejo. O lugar dado a Nina é o de objeto do próprio metabolismo da mãe, objeto estrito da demanda materna, onde permanece devotada ao serviço sexual (a nível libidinal) da mãe. Esse lugar, segundo Brousse (1997, p. 127), mantém a criança em relação estrita de objeto de demanda da mãe. Efetivamente, para produzir-se a pulsão precisamos apenas da demanda do Outro, sendo a mãe, o Outro real (não barrado). Mas para produzir-se a conexão com o desejo, e com o objeto *a*, é necessário que se possa ter efetivamente, uma separação entre a criança e a demanda da mãe. Da mesma forma, podemos sustentar essa afirmação com as palavras de Aulagnier (LACAN, 1961-1962, 02/05/1962), em sua palestra feita a convite de Lacan na aula de 2 de maio de 1962, onde lemos: “(...) o papel designado [à criança, no

¹⁰⁴ Nicéas (1984, p. 57-58) complementa o pensamento de Aulagnier: No outro polo, na impossibilidade de distinguir ainda a sua identidade e a do objeto, o seio de sua primeira experiência de prazer será para a criança, o que designa nesse tempo de fusão de dois desejos, a mãe, um símbolo, o suporte de uma função, prefiguração do que *a posteriori* será inscrito como o primeiro representante do desejo materno, através das respostas desse primeiro Outro. O seio, veículo assim, do dom materno, abre, desde então o leque de significações que terão todos os outros objetos de desejo, nesse regime que parece organizar o sujeito numa representação de prazer, nesse tempo no qual ele se identifica “às percepções co-extensivas à resposta: esse prazer de beber ou o desprazer da ausência”, manifestação primeira da atividade psíquica, momento de dois desejos, desejos cujo significante comum é encontrado em um mesmo objeto, objeto de demanda para um, objeto da oferta para o outro - o seio.

¹⁰⁵ Para maiores referências sobre identificação, alienação e psicose ver Aulagnier (1985, p. 28-33).

caso desse exemplo, Nina] por ela [a mãe] será o de ser testemunha da negação da sua castração”.

Negando o dom da sua falta à criança, a mãe nega o dom de amor: se em resposta ao apelo da criança, a mãe só se dirige a ela como uma boca a alimentar, toda a demanda “traz consigo a morte do desejo” (LACAN, 1961-1962, 02/05/1962). Peça a criança o que pedir, o alimento que lhe é dado, por não ter sido simbolizado pelo Outro, causará sempre uma contradição fundamental entre demanda e desejo. “No lugar em que o dom de alimento encontra seu equivalente simbólico, o dom de amor, essa criança encontra apenas a absorção oral”.

4.4 DO AMOR EM FREUD AO AMOR EM LACAN: DA TROCA PARA O DOM

A linguagem é a tentativa de simbolização pela palavra ou pelo mito. O mito exerce sua função de simbolizar e imaginarizar o que, do real, não pode ser totalmente capturado. Assim sendo, como escreve Lacan (1998d, 302 [301]), “(...) a linguagem não é imaterial. É um corpo sutil, mas é um corpo. As palavras são tiradas de todas as imagens que cativam o sujeito”. O que vem a contornar o vazio é o que nos permite que se possa entender o simbólico como entorno e ao mesmo tempo permite manter a relação entre simbólico e imaginário. Essa é a função da linguagem, contornar o vazio e cortar a carne. Se, por um lado, quando uma criança é nomeada, deixa de ser um pedaço de carne e passa à ordem do significante, isto é, faz sua entrada na cultura, o que lhe permitirá a constituição de laços de amor e do laço social, por outro lado, o dom é condição de possibilidade para a entrada na cadeia significante. Em síntese, vemos como o que é da ordem do real, articulado pelo simbólico e pela inserção no imaginário tem como efeito o aparecimento de um sujeito. Nesse sentido, o simbólico nos aparece como o que é da ordem da linguagem e o imaginário como o que constitui um corpo. O elemento da ordem do real e o contorno do furo (simbólico) nos permitem fazer uma relação entre o furo e os objetos que vêm tentar ocupar o lugar da Coisa pelas pulsões parciais.

Sabemos que o investimento pulsional que move a engrenagem do narcisismo, não funciona apenas dentro da lógica imaginária. Desde Freud, a lógica pulsional é acolhida pelo

real, pelo real do Outro, como Lacan nos mostra quando introduz nessa lógica amorosa imaginária, o simbólico e o real. No seminário *A identificação*, Lacan fornece os conceitos que nos permitem fazer uma leitura do fenômeno do amor inserido no registro do real. Ou seja, pelo reconhecimento do traço unário como elemento que define por identificação o laço pulsional que liga o sujeito a um objeto de amor: a leitura do fenômeno amoroso se faz nos três registros, ao imaginário narcísico junta-se o simbólico da falta e o real da pulsão.

“No começo era o verbo, quer dizer, no começo era o traço unário” (LACAN, 2005, p. 31). A singularidade do traço é o que introduzimos no real, como Lacan diz, “queira o real ou não”. O traço unário, anterior ao sujeito, é elemento de pura diferença, relacionado e tomado do campo do Outro, que por uma identificação se torna concreto no corpo pulsional e que acolhe o significante.

Desse modo, essa diferença implica na possibilidade de termos teoricamente condições de acolher uma relação amorosa para além do narcisismo. Como define Lacan, “o que é amado no amor, é o que está para além do sujeito, é literalmente o que ele não tem” (LACAN, 1995, p. 130). E complementa: “o que é amado em um ser está para além daquilo que ele é, a saber, afinal de contas, o que lhe falta” (LACAN, 1995, p. 144). A passagem do narcisismo ao dom de amor se faz pela capacidade de amar, ser amante oferecendo sua falta e se evidenciando como sujeito do desejo, dando o que não tem a quem não pediu. O amado, o objeto de desejo, embora não possua o que falta ao amante, possui, aos olhos do amante um *agalma* que exerce um poder sedutor frente ao mesmo. O que é da ordem da falta no amor, não é o que o outro tem, mas é da ordem do indeterminado e sem manejo possível. Afinal, como sustenta Lacan (1992, p.345, grifo do autor), “amar é dar o que não se tem (...) e somente a miséria, *Penia*, pode conceber o Amor”. E justifica: “De fato, dar o que se tem, é a festa, não é amor”. A falta é condição de possibilidade para o vínculo amoroso.

A relação de amor só é possível partindo do nada e sendo seu cerne o nada. O amor acontece pela possibilidade de articulação da falta no circuito pulsional. O dom introduz dessa forma, o real do amor em uma lógica, através de sua articulação com a pulsão parcial, pelo laço criado a partir da pulsão. O dom de amar introduz a questão do real na relação amorosa: não se trata apenas de projeção do ideal do eu (não é projeção especular e não se move pelo dispositivo narcísico), mas se trata de uma identificação significativa articulada ao real do circuito pulsional.

Na passagem do narcisismo ao dom de amor, o sujeito passa a introduzir a diferença na relação e a gozar do corpo de uma alteridade, para deixar de gozar apenas do próprio corpo. Pensando a relação amorosa de uma maneira mais ampla: o sujeito sai do gozo masturbatório, para o gozo que comporta a diferença. “Só o amor permite ao gozo condescender ao desejo” (LACAN, 2005, p. 197). Segundo Miller (2010, p. 30), “o gozo se curva ao desejo (do latim, *desiderare*: lamentar uma ausência) somente pela via do amor¹⁰⁶”.

Com efeito, essa é a função central do amor na vida de uma pessoa. A operação de barrar o autoerotismo narcísico só é feita quando é possível lamentar uma ausência que só acontece no amor. O gozo poderia se satisfazer no próprio corpo, mas pela ação do amor, passa pelo real da diferença que denuncia no objeto *a*, o objeto que nos falta. Não se trata, no entanto, de dissociar amor e gozo. Ao contrário, no amor, trata-se dessa uma associação. Quando o amor faz esse exercício, cumpriu seu lugar por excelência.

¹⁰⁶ Vários autores comentaram essa citação de Lacan. Como as leituras não divergem de Miller, não julgamos necessário transcrevê-las. No entanto, para maiores referências, ver Soler (2012b, p. 101-102).

4.5 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Tendo como premissa a função materna, Lacan lança mão do dom, através do qual explica o vazio fundante da falta, condição para o amor. Seguindo seu pensamento, passamos do amor narcísico ao dom de amor. Do inefável do real surge o laço pulsional, que se enoda aos registros do simbólico e do imaginário na relação de amor. Neste ponto encontramos a relevância do nosso trabalho, onde o dom de amar se articula com o real e a partir da relação ao traço pulsional pode ser evidenciado, para além do narcisismo.

Buscamos na antropologia, especificamente em Mauss e Lévi-Strauss o conceito de dom e seus desdobramentos. Por sua releitura do dom maussiano, Lévi-Strauss fornece os elementos que permitiram a Lacan a articulação do dom de amor, nas estruturas do parentesco. Nelas, proibições e prescrições evidenciam a mulher como objeto de troca, símbolo de uma falta que estrutura, move e organiza a sociedade. A mulher entra no circuito da troca por intermédio e simbolizando o significante da falta, o falo. Lacan nos mostrou que o falo aparece como significante na medida da falta, incluída no ponto central da demanda, como um mais além do princípio do prazer.

5 CONCLUSÃO

Nosso trabalho de pesquisa partiu da questão sobre a condição de possibilidade das relações amorosas, ligadas à constituição do sujeito. A psicanálise entende o amor essencialmente por duas vias: a via do amor de transferência, pela qual a finalidade da conceptualização sobre o tema visa resolver os impasses da clínica e a via da escolha de objeto. Optamos por levar nosso trabalho pela segunda via. Dessa forma nos mantemos dentro do eixo temático do projeto de pesquisa que integramos, coordenado por Perez, e embasado em vários trabalhos dele resultados¹⁰⁷. Como mencionado na introdução, nosso trabalho não pretende ser uma interpretação exegética de Freud e de Lacan; nem uma síntese de ambos; nem um tratado de reconstrução da teoria desses autores sobre o tema amor. Nosso intuito foi acolher a experiência de amor a partir de conceitos de Freud e de Lacan em diálogo com alguns filósofos contemporâneos e da tradição, evidenciando suas diferenças: do narcisismo ao dom de amor.

Vimos que na teoria freudiana, o amor é pautado pela dinâmica do narcisismo. Nosso objetivo principal surgiu da questão: Seria possível uma relação de amor que não se regesse pela lógica narcísica, seria possível um amor para além do narcisismo? Fomos buscar em Lacan os subsídios que nos permitiram pensar essa questão. Nossa reflexão nos levou ao dom de amor, formulado por Lacan no seu quarto seminário, *A Relação de objeto*.

Como o amor, é um tema de grande complexidade e abrangência, tornou-se necessário uma delimitação da teoria utilizada, especialmente em Lacan, cujo pensamento sobre o tema sofreu evoluções consideráveis através do seu ensino. A natureza do nosso trabalho nos impôs um limite. Para tal fizemos um recorte claro da obra de Freud e Lacan. Evidentemente, dentro do escopo desta pesquisa e pelas vias de acesso abertas, nos foi possível interrogar e apresentar alguns pontos dessa vasta questão. Do narcisismo ao dom de amor constituiu, portanto a problemática em direção à qual se direcionaram nossas pesquisas, determinando ainda a estruturação teórico-conceitual deste trabalho.

¹⁰⁷ Trabalhamos a partir da metodologia que nosso orientador, Prof. Dr. Daniel Omar Perez utiliza em seus trabalhos e projetos de pesquisa. E justamente, nosso trabalho avança a partir do que já foi exposto nesses textos e que fazem parte dos seus projetos e do grupo de pesquisa que ele coordena. Da mesma forma, a delimitação do nosso tema, assim como a bibliografia utilizada, são as que fazem parte dos seus projetos de pesquisa e textos, que podem ser acessados em: <http://lattes.cnpq.br/3161542255903404>.

No primeiro capítulo, partimos de uma reconstrução do conceito de narcisismo, com o intuito de montar o dispositivo que explica os investimentos libidinais na relação objetal, pela qual o vínculo amoroso tem lógica própria e funciona dentro das premissas do narcisismo.

A paixão amorosa possui uma estrutura, da qual são características a idealização e supervalorização do objeto de amor. Momento único de investimento libidinal máximo no objeto, distingue-se por sua magnitude, havendo mais libido investida por projeção narcísica no objeto que no eu. Vimos na letra de Freud que o objeto de amor aparece em posições definidas evidenciando que a dinâmica amorosa se compreende em torno dos processos de idealizações e das tentativas de restauração do estado narcísico: o apaixonar-se consiste em um transbordar da libido do eu sobre o objeto, uma via imediata de acesso ao ideal e à onipotência narcísica, iniciando-se assim o vínculo amoroso. É importante sublinharmos que a carga libidinal investida no processo do amor tem uma lógica própria, não tem uma economia da vontade, não sendo volitiva, é antes determinada pela pulsão, tornando o objeto investido libidinalmente, desejável.

Sabemos que o amor se distingue da paixão pela convergência das correntes sensual e terna movidas pela pulsão. A teoria do narcisismo inaugura a vertente pela qual libido e pulsão definem a escolha objetal. Como essa lógica se baseia nas relações de identificação, a desidentificação termina o vínculo amoroso. Esse mecanismo evidencia o caráter determinante das relações objetais do sujeito, fruto de experiências primordiais de satisfação e prazer, a partir das quais o sujeito vai estabelecer os seus vínculos amorosos.

Se nos mantivéssemos no pensamento de Freud, não sairíamos das coordenadas do narcisismo. O caráter determinantemente marcado da escolha amorosa em Freud torna-se contingência em Lacan. Da mesma forma, que sua teorização sobre o amor difere substancialmente do narcisismo freudiano.

Evidenciando as diferenças entre os dois autores e no intuito de alcançarmos um amor para além do narcisismo, no segundo capítulo, descrevemos como Lacan configura o amor nos três registros.

Não há amor que se realize, a não ser pela linguagem. A linguagem constitui a entrada na cadeia significante, dando acesso ao laço social, um mais além do imaginário. O aprofundamento da relação entre simbólico e imaginário proposto na relação amorosa nos

conduziu ao entrelaçamento do terceiro registro, o real, que nesse momento da obra de Lacan revela-se pela pulsão.

Como especificamos na introdução, o corpus da nossa pesquisa em Lacan foi composto pelos Seminários: 4, *A relação de objeto*; 7, *A Ética em Psicanálise*; 8, *A Transferência*; 9 *A Identificação*; 10 *A angústia*; e 11 *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Dessa forma, nos propusemos a trabalhar em Lacan, a falta, conceito pelo qual o autor descreve e define o amor. No *Seminário I Os escritos técnicos de Freud*, Lacan se refere à predominância do imaginário como uma das características que diferencia a paixão do dom ativo do amor, o qual aparece como prevalência do simbólico. No *Seminário 4*, Lacan elabora formalmente o conceito de dom de amor, fundado na função materna, evidenciando a característica ilusória do narcisismo, que se baseia na busca de completude, como no mito de Aristófanes. A partir do quarto seminário, Lacan define o dom como o vazio estrutural para o sujeito e que não será jamais preenchido, mas que será o motor do desejo.

De Heidegger, Lacan toma o conceito da Coisa que utiliza para falar do real, no *Seminário 7*. Inicialmente, o que se tem é vazio, um furo feito por um objeto perdido desde sempre. Esse objeto perdido dá lugar a que outros objetos possam ocupar seu lugar. A relação entre o furo, vazio e aberto e os objetos é o que estabelece uma relação de vínculo, permitindo estruturar a ordem do real do furo, do simbólico que o contorna e do imaginário que estabelece a relação desses objetos com o furo. A tentativa de encontro com o objeto perdido do desejo traz e evidencia em cada repetição seu caráter de impossibilidade, o encontro com o vazio da falta. Neste momento de sua obra, o amor em Lacan é visto pelo viés da falta. No intento da compreensão desse conceito, recorreremos, assim como Lacan, ao texto de Platão, *O banquete*, no *Seminário 8*.

Pela leitura de *O Banquete*, Lacan conceitua a metáfora do amor. Quando a metáfora se realiza, por um momento fugaz, a natureza ilusória da reciprocidade amorosa acontece, encobrendo imaginariamente uma forma que é heterogênea, em nada recíproca, dos lugares ocupados pelo sujeito e pelo objeto amado. Na relação amorosa, o amante supõe que o *agalma* (contido no objeto *a*) no amado, virá a suprir a sua falta constitutiva. Porém como Lacan nos adverte, a diferença entre os lugares se mantém, afinal o objeto amado não sabe o que possui, menos ainda o que completaria o amante. O objeto *a* é o que se almeja no amado, é o que o torna desejável. Ao mesmo tempo, como Lacan nos diz no *Seminário 10*, o objeto do desejo faz despontar a angústia, em relação ao Outro. A angústia é um sinal de perigo, do

desvelamento, da aproximação do objeto *a*. Resulta do enfrentamento, do aparecimento do real, que sinaliza a aproximação de *a*, que completaria a falta do Outro, tamponando seu desejo. Como o desejo do Outro é o sustentáculo do sujeito, a presença de *a* constitui um perigo à sua própria subjetivação.

Desse modo, apresentamos as articulações e contribuições que permitiram a Lacan o entendimento do amor segundo a fórmula “amar é dar o que não se tem”, ou expresso de outra forma, “dar o nada em troca de nada”. Expressão da função materna, a entrega da falta permitirá a constituição do sujeito faltante, o sujeito atravessado pela barra, pelo dom de amor.

Previamente à introdução do dom de amor, fomos buscar na antropologia os fundamentos do conceito, fundamentos nos quais Lacan baseia sua reflexão sobre o dom. Esse estudo nos forneceu os subsídios para analisar a passagem da troca para o dom, desde o dom como Marcel Mauss o concebe, através de seu estudo sobre as trocas e as leis de reciprocidades envolvidas nesse circuito, em *Essai sur le don*. O dom é posteriormente tomado por Lévi-Strauss, em *As estruturas elementares do parentesco*. Em algumas sociedades, como Lévi-Strauss aponta, há uma equivalência direta entre intercâmbio de mercadorias e de mulheres, pelo vazio que seu lugar representa e mantém em movimento a dinâmica estrutural da sociedade. Em Lacan, o dom é visto por um viés inverso ao de Mauss. Além de não haver reciprocidade, o que é dado, é a falta, a falta como dom, que possibilita o laço social, logo o laço de amor, mas caminha sempre muito distante do ponto de vista da expectativa dos sujeitos.

Assim, dom é essencialmente a ação onde a princípio, não há troca. O dom é a entrega vazia onde não há uma regra senão que funda a troca: O nada por nada, a proposição do vazio no pensamento lacaniano. A ordem do dom, a partir do vazio, vem a possibilitar as relações da troca e a entrada na lei simbólica. Da troca do nada por nada, Lacan toma a mulher instituída por Lévi-Strauss como símbolo universal da falta. A possibilidade que as relações de troca aconteçam, é dada não pela própria troca senão por um dom que justamente articula a relação de oposição do sujeito que se doa como um vazio, possibilitando assim, as relações de troca. O dom implica todo o ciclo da troca, onde o sujeito se introduz tão primitivamente quanto se possa supor. Segundo as palavras de Lacan, só existe dom porque existe uma imensa circulação de dádivas que recobre todo o conjunto subjetivo. O dom surge de um mais

além da relação objetal, já que ele supõe atrás de si toda a ordem da troca em que o sujeito ingressou.

Distinto da troca, o dom de amor é o dom que a mãe dá ao filho. Ao dar o que não tem, a mãe caracteriza a passagem do amor narcísico ao dom de amor e sua relação ao furo do real, evidenciando-se como faltante. Intrinsecamente ligado à identificação, é pelo do laço pulsional que o dom se revela e para assim o demonstrar, demos especial enfoque à temática da pulsão, desde Freud à Lacan. O eixo do amor é situado não no objeto, mas naquilo que o objeto efetivamente não tem. Esse fato nos coloca no coração da relação amorosa e do dom. É esse algo que o objeto não tem que torna possível e fundamental a frustração na relação de amor primeira provocada pela falta da mãe. A mãe, em ato de entrega doa seu desejo em aberto. Da entrega do dom, resulta a introdução da própria criança no registro do desejo.

O ensino de Lacan nos mantém no registro dos furos e seus contornos. O corpo é constituído por superfícies e furos. O real é o dado bruto que se oferece e ao mesmo tempo escapa à simbolização. Oferece-se à linguagem, sendo ao mesmo tempo resistente e heterogêneo à própria linguagem, pela qual não consegue ser simbolizado (os símbolos nunca são suficientes). Lacan nos diz que “a linguagem não é imaterial”. É um corpo sutil, mas é um corpo. As palavras são tiradas de todas as imagens que cativam o sujeito. A linguagem vem a contornar o vazio. Ao mesmo tempo que nos permite entender o simbólico como entorno e mantém a relação entre os registros. Essa é a função da linguagem, contornar o vazio e cortar a carne. Quando uma criança é nomeada, passa à ordem do significante, isto é, faz sua entrada na cultura, o que lhe permitirá a constituição de laços de amor e do laço social, por outro lado, o dom é condição de possibilidade para a entrada na cadeia significante. Em síntese, vemos como o que é da ordem do real, articulado pelo simbólico e pela inserção no imaginário, que constitui um corpo, tem como efeito o aparecimento de um sujeito.

O elemento da ordem do real e o contorno do furo (simbólico que lhe faz borda) nos permitem fazer uma relação entre o furo e os objetos que vêm tentar ocupar o lugar da Coisa pelas pulsões parciais. O real é a condição do fundamento da pulsão.

Sabemos que o investimento pulsional que move a engrenagem do narcisismo, não funciona apenas dentro da lógica imaginária. A lógica pulsional é acolhida pelo real, pelo real do Outro como Lacan nos mostra quando introduz na lógica amorosa imaginária, o simbólico e o real. *No seminário 9*, Lacan fornece os conceitos que nos permitem fazer uma leitura do fenômeno do amor inserido no registro do real. Ou seja, pelo reconhecimento do traço unário

como elemento que define por identificação o laço pulsional que liga o sujeito a um objeto de amor: a leitura do fenômeno amoroso se faz nos três registros, ao imaginário narcísico junta-se o simbólico da falta e o real da pulsão. Com Lacan, podemos reposicionar o amor, notadamente em sua articulação ao laço pulsional, que por identificação ao traço, relacionado e tomado do campo do Outro por uma identificação, se torna concreto no corpo pulsional e que acolhe o significante.

Desse modo, a dinâmica identificatória implica na possibilidade de termos teoricamente condições de acolher uma relação amorosa para além do narcisismo. Como define Lacan, “o que é amado no amor, é o que está para além do sujeito, é literalmente o que ele não tem”. E complementa: “o que é amado em um ser está para além daquilo que ele é, a saber, afinal de contas, o que lhe falta”. A passagem do narcisismo ao dom de amor se faz pela capacidade de amar, ser amante oferecendo sua falta e se evidenciando como sujeito do desejo, dando o que não tem a quem não pediu. O amado, o objeto de desejo, embora não possua o que falta ao amante, possui a seus olhos, um *agalma* que exerce um poder sedutor frente ao mesmo. O que é da ordem da falta no amor, não é o que o outro tem, mas é da ordem do indeterminado e sem manejo possível. Afinal, como sustenta Lacan, “amar é dar o que não se tem (...) e somente a miséria, Penia, pode conceber o Amor”. A falta, que proporciona a entrega do dom é condição de possibilidade para o vínculo amoroso e para a constituição do sujeito.

Função materna é amor, e a função da mãe é ensinar seu filho a amar. Essa ideia é clara desde Freud em *Três ensaios* e se mantém em Lacan. Ponto de acordo entre o ensino de Freud e Lacan, especialmente no que diz respeito ao amor podemos dizer que este é o vínculo entre os dois autores, que forjaram a psicanálise como a conhecemos hoje: do amor, como Lacan nos diz, sempre totalizante e da pulsão, sempre parcial.

Propusemo-nos a interrogar, dentro dos limites estabelecidos na introdução desse trabalho, alguns pontos que nos levam à teorização do amor como dom. Nosso objetivo foi a montagem e um dispositivo, dentro do escopo a que limitamos nossa pesquisa, que nos permitiu acolher a experiência do amor para além do narcisismo. Nessa lógica, privilegiamos o conceito de falta em Lacan, falta como dom – ou amor como entrega da falta - e a noção de vínculo pulsional. Baseada nas relações de identificação cujo suporte é o traço unário, fundante das relações identificatórias e da constituição do sujeito, definimos o amor, o dom de amor com alcance para além do narcisismo.

O dom é revelado pelo circuito pulsional que se sustenta no real. A teoria da identificação em Lacan nos oferece elementos conceituais, onde a identificação ao significante é suportada pelo traço unário, força motriz da carga libinal e do investimento pulsional, que da ordem do real motiva o amor. Nesse trabalho, nossa reflexão caminhou no sentido da relevância do dom de amor na constituição do sujeito. Lacan nos diz que amar é dar o que não se tem. Para que um sujeito possa ser inserido no circuito de dom é preciso que outro sujeito, por amor, reconheça sua falta e que a doe a outro. Mais que um além do narcisismo, é ir além de si mesmo.

Para concluir, devemos salientar que durante todo o percurso da nossa pesquisa, quando investigávamos as relações amorosas e as relações de identificação em Freud ou em Lacan, ficou muito evidente o papel do laço pulsional na relação de amor, o que vai de encontro à pesquisa de Perez sobre a constituição do sujeito. Pensamos que seria necessário dar continuidade a este ponto e a partir daí retomar nossas pesquisas, com um estudo mais aprofundado sobre o tema. Gostaríamos de em um trabalho posterior, continuar nossa pesquisa na direção da discussão lacaniana sobre a pulsão, sobre a ideia que na análise o sujeito atravessa a fantasia e vivencia a pulsão, onde poderíamos pensar a articulação entre pulsão e amor. Assim Lacan distancia-se definitivamente do pensamento freudiano, no qual o neurótico faz uma clivagem entre desejo e amor, entre suas experiências pulsionais e seus laços amorosos. Esse trabalho (principalmente devido a sua natureza), não se pretende um fim, mas um meio, uma base da qual partiremos e que nos servirá de guia para futuras pesquisas. Deixamos, portanto, em aberto a possibilidade de dar prosseguimento às nossas investigações a partir dessa perspectiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO. **As confissões**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.
- ALLOUCH, Jean. **O Amor Lacan**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2010.
- AULAGNIER, Piera. **Demande et identification**. Paris: PUF, 1968.
- _____. **Os destinos do prazer**. Rio de Janeiro: Imago, 1985.
- BADIOU, Alain. **Elogio ao amor**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- BARANGER, Willy et al. **Contribuições ao conceito de objeto em psicanálise**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1994.
- BIRMAN, Joel; NICÉAS Carlos Augusto (org.). **O Objeto na teoria e na prática psicanalítica**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1984.
- BROUSSE, Marie-Hélène. A desmontagem da pulsão. In: FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce; JAANUS, Marie (orgs.). **Para ler o Seminário 11 de Lacan**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997. p. 134-144.
- BRUMANA, F. **Antropologia dos Sentidos: Introdução às ideias de Marcel Mauss**. São Paulo: Editora brasiliense, 1983.
- BUCHER, Richard. Do trieb de Freud e das vicissitudes da sua tradução. In: **Psicanálise, feminino, singular**. São Paulo: Loyola, 1982, p. 55-77.
- _____. O umbigo de Freud. In: BIRMAN, Joel; NICÉAS Carlos Augusto (org.). **O Objeto na teoria e na prática psicanalítica**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1984.
- CALDAS, Heloísa. Pulsão: amor e ódio. In: RIBEIRO, Maria Anita; MOTTA, Manoel B. **Destinos da pulsão**. Rio de Janeiro: KALIMAROS-EBP, 1997.
- CASTIEL, Sissi Vigil. **Sublimação: clínica e metapsicologia**. São Paulo: Escuta, 2007.
- CRUGLAK, Clara. **Clínica da identificação**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.
- DAFUNCHIO, Nieves. Nudos del amor. Buenos Aires: Del Bucle, 2001.
- DARMON, Marc. **Ensayos acerca de la topología lacaniana**. Buenos Aires: Letra viva, 2008.
- DOSSE, François. **História do estruturalismo I**. O campo do signo, 1945-1946. São Paulo: Editora Ensaio, 1993.
- EIDELSZTEIN, Alfredo et al. **La pulsión respiratoria en psicoanálisis**. Buenos Aires: Letra viva, 2004.

FREUD, Sigmund. Conferencia XXVI: La teoría de la libido y el narcisismo (1917). In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992a, v. XVI.

_____. Duelo y melancolía. In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992d, v. XIV.

_____. El sepultamiento del complejo de Edipo (1924). **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992c, v. XIX.

_____. El tabú de la virginidad (1918(1917)). (Contribuciones a la Psicología del Amor III). In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992d, v. XI.

_____. El yo y el ello (1923). In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992e, v. XIX.

_____. Esquema del psicoanálisis (1940 (1938)). In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992f, v. XXIII.

_____. Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925]). In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992g, v. XX.

_____. Introducción del narcisismo (1914). In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992h, v. XIV.

_____. Más allá del principio de placer (1920). **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992i, v. XVIII.

_____. Premio Goethe (1930). In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992j, v. XXI.

_____. Proyecto de psicología (1950 (1895)). In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992k, v.I.

_____. Psicoanálisis (1925-1926). In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992l, v. XX.

_____. Psicología de las masas y análisis del yo (1921). **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992m, v. XVIII.

_____. Pulsiones y destinos de pulsión (1915). In: In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992n, v. XIV.

_____. Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor II) (1912). In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992o, v. XI.

_____. Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (contribuciones a la psicología del amor I) (1910). In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992p, v. XI.

_____. Tótem y tabú y otras obras (1913). In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992q, v. XIII.

_____. Tres ensayos de teoría sexual (1905). In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992r, v. VII.

GAY, Peter et al. **Sigmund Freud e o gabinete do Dr. Lacan**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Os sofrimentos do jovem Werther**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GREEN, André et al. **A pulsão de morte**. São Paulo: Escuta, 1988.

_____. Conferências brasileiras – Metapsicologia dos limites. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

GUILLEM, Pedro; LOREN, José Antonio; Orozco, Eduardo. Le narcissisme dans les processus de structuration et de destructuration psychiques. In **Revue Française de Psychanalyse**. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. v. LV, p. 39-100.

HEIDEGGER, Martin. A coisa. In: **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HOLMES, Jeremy. **Narcisismo**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2005.

IMBASCHIATI, Antonio. Afeto e Representação. São Paulo: Editora 34, 1998.

JORGE, Marco A. Coutinho. **Fundamentos da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2011.

KRISTEVA, Julia. **Histórias de amor**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. O real da identificação. In: MANNONI, Maud (Org.) **As identificações na clínica e na teoria psicanalítica**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

KURI, Carlos. **La identificación, lo originario y lo primario: una diferencia clínica**. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2010.

LACAN, Jacques. A coisa freudiana ou o sentido do retorno a Freud. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998a. p 420 [401]- 437 [436].

_____. A Significação do falo. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998b. p. 692-703.

_____. Do “Trieb” de Freud e do desejo do psicanalista. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998c, p. 865[851]-868[854].

_____. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998d, p. 238 [237]-324 [322].

_____. **Le désir e son interprétation** (1958-1959). Seminário inédito. Versão Staferla Acessível em : <http://staferla.free.fr/S6/S6.htm>.

_____. **L'identification** (1961-1962). Seminário Inédito. Versão Staferla. Acessível em <http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>.

_____. **O seminário, livro 1 – Os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1986.

_____. **O Seminário, livro 4 - A relação de objeto**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1995.

_____. **O seminário, livro 7 - A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2008a.

_____. **O seminário, Livro 8 - A transferência**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1992.

_____. **O seminário, livro 10 – A angústia**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2005.

_____. **O Seminário, livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2008b.

_____. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998e, p. 807[793]-842[828].

LAPLANCHE, Jean. A pulsão de morte na teoria da pulsão sexual. In: GREEN, André et al. **A pulsão de morte**. São Paulo: Escuta, 1988.

_____. **Novos fundamentos para a psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Problemáticas III - A sublimação**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

LAPLANCHE, Jean. PONTALIS, Jean-Bertrand. **Diccionario de Psicoanálisis**. Bajo la dirección de Daniel Lagache. Buenos Aires: Paidós, 6ª reimpressão, 2004.

LÉGUILL, François. **A entrada em análise e sua articulação com a saída**. Fórum Iniciativa Escola-Bahia. Salvador: EBP, 1993.

_____. Lembra-se do objeto que vimos, minha alma... In: RIBEIRO, Maria Anita; MOTTA, Manoel B. **Destinos da pulsão**. Rio de Janeiro: KALIMAROS-EBP, 1997.

LEMINSKI, Paulo. **Caprichos e relaxos**. São Paulo: Brasiliense. 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2009.

LISPECTOR, Clarice. **A descoberta do mundo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

MALINOWSKY, Bronislau. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril cultural, 1978.

MALLARMÉ, Stéphane. **Poésies – Edition complète**. Paris : Gallimard, 1945.

MAUSS, Marcel. **Essai sur le don**. Introduction de Florence Weber. Paris: PUF, 2007.

_____. **Ensaio sobre a dádiva**. Introdução de Claude Lévi-Strauss. Lisboa: Edições 70, 2001.

MENASSA, Miguel O. **La identificación em psicoanálisis**. Madrid: Editorial Grupo Cero, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Éloge de la philosophie**. Paris: Gallimard, 1960.

MEZAN, Renato. **Freud: A trama dos conceitos**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MILLER, Jacques- Alain. **Donc**. Buenos Aires: Paidós, 2011.

_____. **Los divinos detalles**. Buenos Aires: Paidós, 2010.

_____. **Recorrido de Lacan- Ocho conferencias**. Buenos Aires: Manatíal, 1986

MONTEIRO Elisa. Sintoma, fantasia e pulsão In: RIBEIRO, Maria Anita; MOTTA, Manoel B. **Os destinos da pulsão**. Rio de Janeiro: KALIMAROS-EBP, 1997, p. 89-100.

MOUAMMAR, Christiane. A pulsão de morte no além do Princípio do prazer. In: MURTA, C; BOCCA, F; SIMANKE, R (Orgs.). **Psicanálise em perspectiva IV**. Curitiba: Editora CRV, 2013.

MURTA, Claudia. A angústia tratada como afeto. In: **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba: Champagnat, v.23, n33, 2011.

_____. Angústia e desejo. In: MURTA, C; BOCCA, F; SIMANKE, R (Orgs.). **Psicanálise em perspectiva II**. Curitiba: Editora CRV, 2010.

_____. Paixões e afetos: pensamentos e signos. In: MURTA, C; BOCCA, F; SIMANKE, R (Orgs.). **Psicanálise em perspectiva**. Curitiba: Editora CRV, 2009.

NICÉAS, Carlos Augusto. **Introdução ao narcisismo - O amor de si**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

OVÍDIO. **Metamorfoses**. Tradução de Vera Lúcia Magyar. São Paulo: Madras Editora, 2003.

PLATÃO. **O banquete**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª Ed. Revisada e bilíngue. Belém: Editora da UFPA, 2011.

PEREZ, Daniel. **A Ética da psicanálise**. Vitória: UFES, 2011.

_____. **O inconsciente: onde mora o desejo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. (Coleção para ler Freud).

PEREZ, Daniel; BOCCA, Francisco; BOCCHI Josiane. **Ontologia sem espelhos**. Ensaio sobre a realidade. Descartes – Locke – Berkeley – Kant – Freud. Curitiba: Editora CRV, 2014.

PESSOA, Fernando. **O guardador de rebanhos**. São Paulo: Landy Editora, 2006.

POMMIER, Gérard. **O Amor ao Averso**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

PONTALIS, Jean-Baptiste. Les destins du cannibalisme. In : Nouvelle Revue de Psychanalyse. Paris : Gallimard, n.6, 1972.

POPLADE, M. De nós, dos nós e da importância do significante no cotidiano do vivente. In: Revista Interação. Vol.2. jan. 1998.

_____. **Relação de objeto e as Estruturas Clínicas**. Curitiba: Protexoto, 2003, p. 31- 37.

QUINET, Antônio. O objeto *a*: um percurso. In: SOLLER, Colette. **Seminário de leitura de texto ano 2006-2007: Seminário A angústia de Jacques Lacan**. São Paulo: Escuta, 2012b.

_____. O olhar como um objeto. In: FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce; JAANUS, Marie (orgs.). **Para ler o Seminário 11 de Lacan**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997. p. 155-163.

RAMOS, Péricles. **Poemas de Gonçalves Dias**. São Paulo: Cultrix, 1969.

RIBEIRO, Maria Anita. **Os destinos da pulsão**. Rio de Janeiro: Kalimeros-EBP, 1997.

RODRÍGUEZ, Maria Elena. Du narcissisme infantile à l'idéal du moi. In : **Revue Française de Psychanalyse**. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. v. LV, p. 196-200.

SABOURIN, Eric. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: v. 23, nº 66, fev.2008, p. 131-138.

SAFATLE, Vladimir. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SAFOUAN, Moustapha. **Lacanian I – Os Seminários de Jacques Lacan 1953-1963**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

SANTORO L'OIR, Francesca. **Tragedy, Rhetoric, and the Historiography of Tacitus' Annals**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.

SOLLER, Colette. **Declinações da angústia**. São Paulo: Escuta, 2012a.

_____. **Seminário de leitura de texto ano 2006-2007: Seminário A angústia de Jacques Lacan**. São Paulo: Escuta, 2012b.

SOUBBOTINIK, Olga. As paixões da mulher – uma análise filosófica, psicanalítica e literária. In: MURTA, C; BOCCA, F; SIMANKE, R (Orgs.). **Psicanálise em perspectiva IV**. Curitiba: Editora CRV, 2013.

TAILLANDIER, G r me. Resenha do Seminário “A identifica o” de J. Lacan. In: MANNONI, Maud (org.). **As identifica es**. Rio de Janeiro: Dumará Publica es, 1994.

VEGH, Isidoro. **A Clínica freudiana**. São Paulo: Escuta, 1991.

VIEIRA, Marcus André. Algumas considera es sobre o amor, a paixão e o afeto. In: RIBEIRO, Maria Anita; MOTTA, Manoel B. **Os destinos da pulsão**. Rio de Janeiro: KALIMAROS-EBP, 1997, p. 131-144.

VIVES, Jean-Michel. Para introduzir a questão da pulsão invocante. Tradu o de J nia Mitre Haddad e revisão de Marco Ant nio Coutinho Jorge. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. São Paulo, v. 12, n. 2, p. 329-341, jun. 2009.

WHITMAN, Walt. **Selected poems**. New York: Dover Publications, 1999.

ŽIŽEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.