

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

**A CONCHA VAZIA DO AMOR:
AMOR, CONTINGÊNCIA E SEMBLANTE**

Simone Ravizzini

Rio de Janeiro
2016

A concha vazia do amor:
Amor, contingência e semblante

Simone Ravizzini

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutora.
Orientadora: Prof^a. Dra. Angélica Bastos Grimberg

Rio de Janeiro

Julho de 2016

A concha vazia do amor: *Amor, contingência e semblante*

Simone Ravizzini

Orientadora: Angélica Bastos Grimberg

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutora em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Presidente, Prof^a Dr^a Angélica Bastos Grimberg (UFRJ)

Prof^a Dr^a Andréa Martello (UFRJ)

Prof^a. Dra. Cristiane Marques Seixas(UERJ)

Prof. Dr. Felipe de Oliveira Castello Branco (PUC-Rio)

Prof^a Dr^a Giselle Falbo Kosovski (UFF)

Rio de Janeiro
Julho de 2016

S256

Ravizzini, Simone.

A concha vazia do amor: amor, contingência e semblante /
Simone Ravizzini. 2016.
117f.

Orientadora: Angélica Bastos Grimberg.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro,
Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria
Psicanalítica, 2016.

1. Psicanálise. 2. Amor. I. Grimberg, Angélica Bastos. II.
Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

CDD: 150.195

Àqueles a quem o amor intriga.

AGRADECIMENTOS

Ao PPGTP, professores e alunos, pela parceria e ensino.

Em especial, à professora Angélica Bastos, pela leitura sempre tão atenta ao longo de toda orientação neste doutorado. Gratidão também por suas surpreendentes aulas no decorrer do curso, que engrandeceram minha leitura e meu pensamento crítico no que diz respeito à psicanálise.

Aos professores Andréa Martello, Cristiane Marques Seixas, Felipe Castello Branco, por gentilmente e tão generosamente terem aceito participar da banca final e, em especial, à professora Giselle Falbo Kosovski, pela participação tanto no exame de qualificação quanto nesta finalização. Não poderia deixar de incluir também a professora Ana Beatriz Freire por sua generosa participação durante a qualificação.

À Alice Quintella e a José Luis, *amuletos* neste percurso.

Aos grandes amigos que conquistei neste espaço da UFRJ e que compõem o quarteto espetacular: Carolina Moreira Ribeiro, por ser amiga incansável diante de todo e qualquer problema; Eduardo Gomes, por respirar poesia e por seu bom humor sempre presente; Mariana Sant'Anna, por suas doces falas que confortam; e, em especial, Fernanda Guimarães Pougny, que com suas asas delicadas de anjo, me protegeram palavra por palavra. Para você anjo, nenhuma palavra bastaria. Resta-nos compartilhar a poesia.

À Marcia Moraes e a Paulo Vidal, por minha formação e por mostrarem que é possível êxito no amor.

À querida Maria Elizabeth Araújo, por me trazer Mia Couto e Carlos Drummond.

À amiga Anna Bentes, pela escuta e pela amizade que atravessam a madrugada

À Fê e à Cris, generosas parceiras de consultório, amigas para o que der e vier.

Aos amigos da Universidade Estácio de Sá, em especial à querida Marisa de Paula, por sua ilimitada paciência e seu sorriso sempre colorido. Aos meus queridos alunos, que com sua curiosidade quase infinita e carinho infindável, me instigam a continuar.

À minha família, sempre presente tanto nos bons como nos momentos mais difíceis.

À minha analista Astréa, pela preciosa escuta em tão singular trajetória.

À Lia, minha fiel escudeira.

Às meninas do balé, que me fazem dançar na vida.

E, finalmente, ao amor, que tanto me intriga!

AMAR

*Que pode uma criatura senão,
entre criaturas, amar?
amar e esquecer,
amar e malamar,
amar, desamar, amar?
sempre, e até de olhos vidrados, amar?*

*Este é o nosso destino: amor sem conta,
distribuído pelas coisas pérfidas ou nulas,
doação ilimitada a uma completa ingratidão,
e na concha vazia do amor a procura medrosa,
paciente, de mais e mais amor.*

*Amar a nossa falta mesma de amor, e na secura nossa
amar a água implícita, e o beijo tácito, e a sede infinita.*

(Carlos Drummond de Andrade)

RESUMO

RAVIZZINI, S. *A concha vazia do amor: amor, contingência e semblante*. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro). Rio de Janeiro, 2016.

O presente trabalho propõe-se a circunscrever um delineamento possível para pensarmos o amor a partir de sua limitação, demarcada pelo conceito de castração e pelo não haver da relação sexual ambos designados pelo discurso psicanalítico. Sustenta-se a ideia de que a psicanálise oferece através de seu discurso um novo lugar para o amor que permite o vazio, que ele próprio parece tentar encobrir, sem a miragem de harmonia ou de completude para o sujeito. A trilha para este caminho entreabre-se guiada pela concepção enfatizada por Lacan (1971-1972) de que o ser falante é um ser sem essência. Ele insiste em escapular, tendo sua existência confinada ao exílio na medida em que, ao tentar se representar, precisa passar pelo significante. Neste movimento algo é cifrado circunscrevendo, concomitantemente, um vazio inextirpável em seu advento. Propõe-se então pensar como o amor pode lidar com este vazio sem se apresentar apenas como uma enganação, mas como uma invenção que estabelece sua existência. De tal modo, procura-se perfazer um percurso que inclui, necessariamente na constituição do amor, a função do simbólico e suas correlações com a escrita. Pretende-se mostrar que, a partir do pensamento de Lacan, não podemos conceber o amor como possuindo essência, ou seja, qualquer consistência anterior ao advento do significante, todavia como aquele que promove uma escrita possível em lugar do impossível de se escrever: a relação sexual entre os seres falantes. Para tanto o presente estudo serve-se de diversas referências cinematográficas, assim como das artes plásticas e da literatura. A apropriação dos versos da poesia de Carlos Drummond de Andrade para dar título a este trabalho, *A concha vazia do amor*, nos serviu adequadamente de ilustração para este percurso, na medida em que o próprio Lacan (1972-73) declara ser a poesia o que de mais sério se pode fazer com o amor. Numa perspectiva lacaniana, o amor precisa, tanto quanto a poesia, admitir o vazio inerente à nossa estrutura. Considera-se que não há palavra que faça o amor consistir plenamente, nem descrição que lhe dê conta. Nesse sentido, pode-se entender que a insistência em falar do amor permanece precisamente, pois, falar de amor é em si mesmo um gozo, e é disso que se trata no ser falante.

Palavras-chave: Amor, Contingência, Semblante, Gozo.

ABSTRACT

RAVIZZINI, S. *The empty shell of love: love, contingency and visage*. Thesis (Doctorate in Psychoanalytic Theory – Institute of Psychology, Federal University of Rio de Janeiro). Rio de Janeiro, 2016.

This paper proposes to circumscribe an outline possible to think of love from its limitation, marked by the concept of castration and by no sexual relationship existence appointed by the psychoanalytic discourse. We will sustain the idea that psychoanalysis offers through its speech a new place for love that allows the emptiness, which it seems to try to cover up, without the mirage of harmony or completeness of the subject. The trail to this path is opened guided by the concept emphasized by Lacan (1971-1972) that the speaking being is being without essence. He insists in escaping, having his existence confined into exile in that, by trying to be represented, has to pass through the significant. In this movement, something is encrypted circumscribing, concomitantly, an irremovable emptiness in this advent. Then, we propose thinking how love can handle this emptiness without presenting itself only as a dissimulation, but as an invention that establishes its existence. So, we try to build a path that includes necessarily in its constitution, the symbolic function and its correlation with writing. We intend to show that, since the thought of Lacan, we can not conceive love as having substance, , or any previous consistency before the advent of the significant, but as one that promotes a possible written in place of the impossible to write: the sexual relationship in between the speaking beings. For that, we serve ourselves of many cinematic references, as well as of the visual arts and of literature. The appropriation of the verses of Carlos Drummond de Andrade's poetry to intitle this work, *The empty shell of love*, properly served in the illustration for this route, to the extent that Lacan himself (1972-73) declares that the poetry is what the most serious can be done with love. Under lacanian's perspective, love needs as well as poetry, admits the emptiness inherent in our structure. It is considered that there is no word capable making love consists fully or description to give itself consistence. In this sense, one can understand the insistence on talking of love remains precisely because, talking of love is in itself a joy, and that's what matters to the speaker being.

Keywords: Love, Contingency, Visage, Enjoyment

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p.9
CAPÍTULO 1. O amor e a falta que nos constitui	
1.1 Amor, castração e véu.....	p.13
1.2 O primeiro amor e a identificação.....	p.24
1.3 O amor como enganação e o analista.....	p.34
CAPÍTULO 2. O amor, o gozo e o não haver da relação sexual	
2.1 Bem-me-quer, malmequer: a não garantia no amor.....	p.47
2.2 O vazio intransponível e o que faz laço no amor.....	p.58
CAPÍTULO 3. O que do litoral faz terra	
3.1 Amor ao pé da letra.....	p.73
3.2 Amor, <i>amuro</i> e o que cessa de não se escrever.....	p.87
3.3 O semblante nosso de cada dia e o lado cômico do amor.....	p.92
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	p.108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFIAS.....	p.111

INTRODUÇÃO

- Tenta então, continuou Sócrates, também a respeito do Amor dizer-me: o Amor é amor de nada ou de algo?
- De algo, sim.
- Isso então, continuou ele, guarda contigo, lembrando-te de que é que ele é amor; agora dize-me apenas o seguinte: será que o Amor, aquilo de que é amor, ele o deseja ou não?
- Perfeitamente, respondeu o outro.
- E é quando tem isso mesmo que deseja e ama que ele então deseja e ama, ou quando não tem?
- Quando não tem, como é bem provável - disse Agatão.
- Observa bem, continuou Sócrates, se em vez de uma probabilidade não é uma necessidade que seja assim, o que deseja, deseja aquilo de que é carente sem o que não deseja, se não for carente. É espantoso como me parece, Agatão, ser uma necessidade; e a ti? (PLATÃO, 1983: 31)

Desde a Antiguidade o amor nos inquieta. Platão é quem nos relata sobre um banquete na casa de Agatão, onde Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristodemo, Aristófanes, Alcibíades e Sócrates puseram-se a discursar sobre o amor, dedicando a *Eros* honras e glórias. Mas...o que seria o amor?

Há muito nos deparamos com várias definições que circundam esta questão, advindas dos mais diferenciados campos de saber. A pergunta insiste e não se cala. Entretanto, sua resposta não parece tão fácil de construir, precisamente porque todos temos sempre algo a mais a dizer sobre o amor. Se desde *O Banquete* de Platão, vemos poetas e filósofos reunirem-se em torno de tal questão, procurando dar-lhe alguma consistência, observa-se também que o amor não tem a mesma face, dependendo da época em que se constrói e do discurso que o ampara. Da mesma forma, seus enlaces não são os mesmos para cada um de nós. Creio ter sido tal inapreensibilidade, seu caráter fugidivo e múltiplo de pergunta que não descansa, o que suscitou o desejo de delinear o contorno promovido pela psicanálise para o amor. Ademais, ao ler *Mais, ainda* (1972-73), acolhida em saber que o amor também a Lacan inquietava, e muito.

Ao tomar o amor como objeto de estudo, vemo-nos diante de um paradoxo, pois, ainda que se busque insistentemente discutir, problematizar, delimitar e até definir o que seria o amor, a psicanálise nos mostra, a todo o momento, sua inconsistência. Na clínica, escutam-se os dramas e as dificuldades que os seres falantes deparam-se frente ao amor ou à falta dele. Na teoria psicanalítica acompanhamos as idas e vindas de Freud e de Lacan em busca de uma construção possível para ele.

Com suas várias frases de ênfase, Lacan não nos permite qualquer resposta final para tal questão. É seu estilo. É também um modo de sustentar a relação não-toda com o saber proposta pela psicanálise. Ainda assim, Lacan insiste em dizer que é preciso falar do amor. Não esqueçamos de que é pelo amor que se constrói a psicanálise ou mesmo que se inicia um trabalho de análise. “Falar de amor, com efeito, não se faz outra coisa no discurso analítico”. (LACAN, 1972-1973:112)

Podemos então aqui nesta introdução lançar mão de algumas destas enfáticas frases na medida em que as utilizaremos em nosso percurso: Amar é dar o que não se tem, o amor é narcísico, o amor é semblante e o amor é cômico são apenas alguns exemplos ilustrativos do que Lacan nos oferece através de seu olhar sobre o amor. Frases enigmáticas que suscitam nossa curiosidade sobre o amor, muito mais do que explicam sobre ele, por demandarem aguda reflexão. De tal forma, este trabalho toma emprestado, do percurso entreaberto por Lacan, o viés de que falar sobre o amor é tudo o que nos resta, visto ser ele o laço essencial que acontece entre o simbólico e o real, a partir do imaginário. Laço que enlaça dois seres de fala apesar de nunca uni-los em um só ser. Mas laço possível que delimita parcerias para o amor. Almejamos assim demarcar a relação entre o amor, o simbólico e o que resta de inapropriável nesta construção.

A trilha para este caminho se entreabre guiada pela ideia tão enfatizada por Lacan de que o ser falante é um ser sem essência. Ele insiste em escapular, tendo sua existência confinada ao exílio na medida em que, ao tentar se representar, precisa passar pelo significante. Assim, é pelo campo do Outro que o ser falante produz sua existência. Neste movimento, algo é cifrado circunscrevendo, concomitantemente, um vazio inextirpável em seu advento. Propomos então pensar como o amor pode lidar com este vazio sem se apresentar apenas como uma enganação, mas como uma invenção que estabelece sua existência. Sustentaremos, portanto, a ideia de que o discurso psicanalítico possibilita tal amor, ou seja, um amor que permite o vazio que ele próprio parece encobrir, sem a miragem de harmonia ou de completude.

A apropriação dos versos da poesia de Carlos Drummond de Andrade para dar título a este trabalho, *A concha vazia do amor*, nos serviu adequadamente de ilustração para este percurso. Pretendemos mostrar que a partir do pensamento de Lacan não podemos conceber o amor como possuindo essência, ou seja, qualquer consistência anterior ao advento do significante, mas como aquele que promove uma escrita possível em lugar do impossível de se escrever na relação entre os seres falantes: a relação sexual. Assim sendo, se a poesia é o que de mais sério se pode fazer com o amor, como nos anuncia Lacan (1972-1973), isso

ocorre por ela poder sustentar em suas entrelinhas o vazio que ampara a significação. A poesia incorpora este vazio. Nada mais pertinente então do que nos apropriarmos de seus versos para nomearmos este trabalho, posto que o amor que pretendemos designar através da perspectiva lacaniana precisa também admiti-lo.

Igualmente, a concha esvaziada de substância comparece como figura pertinente nesta elaboração. Para muitos a concha é o que acolhe a pérola em seu interior. É uma bonita abstração. Entretanto para nós, a imagem da concha é mais apropriada por abrigar em seu interior o ecoar do barulho do mar. Podemos fazer uma analogia entre a concha e o papel do significante, pois tal como este, a concha propicia, em seu cavo, ficção do som da onda do mar. Ela produz em suas paredes, a partir do resto de ressonância do ar, semblante de mar.

Procuramos então perfazer um percurso que incluía necessariamente na constituição do amor a função do simbólico e do vazio em seu advento. Para tanto nos servimos de diversas referências cinematográficas, assim como das artes plásticas e da literatura para cotejar a teoria, numa tentativa de proporcionar ao leitor uma borda para esse tema tão impalpável.

Com este intuito, no primeiro capítulo escolhemos discorrer sobre a noção de castração e de suas implicações com relação à falta, na medida em que pretendemos mostrar como a psicanálise se distingue de outros discursos precisamente por designar a impossibilidade de completude dos *seres da fala*.

Partimos do princípio de que tal incompletude é originária da própria relação do ser falante com o significante, de modo que o homem não pode nunca visar ser inteiro mediante esta relação. Essa é uma herança que nos persegue por desviarmos nossas necessidades e por precisarmos passar sempre pelo campo do Outro para nos constituirmos. Qualquer que seja a demanda nos seres falantes, ela retornará alienada a uma configuração significante e fadada a permanecer incompleta.

Assim, todo o capítulo comparece entremeado pela questão da inadequação permanente e inextirpável entre sujeito e objeto. Vislumbramos que em qualquer enlace que se estabeleça entre os seres falantes comparece a disparidade. Disparidade esta especialmente demarcada pelo analista perante o amor de transferência, sentimento necessário para o percurso de uma análise. Em continuidade com este pensamento, procuraremos demonstrar como em uma análise, o analista precisa sustentar esta não adequação, permitindo a manutenção da falta que nos consiste. Ainda assim, o amor faz laço.

Quanto ao segundo capítulo, procuraremos elaborar a questão do amor, de sua difícil relação com o gozo e com o impossível da relação sexual. Achamos relevante sublinhar que a

interferência do gozo nas relações humanas é designada por um mal-estar intransponível, já apresentado no trabalho de Freud através do texto *O Mal estar na Civilização* (1930).

Por conseguinte, tentaremos mostrar que quando Freud (1910) discorre sobre os enlaces amorosos, ele o faz para demonstrar os impasses neles apresentados. Não se trata de um elogio ao amor, mas de apontar para a impossibilidade de completude intrínseca a relação entre um e outro. Tais impasses se apresentam visto não podermos dissociar qualquer escolha de sua submissão ao mundo da linguagem. Portanto, qualquer escolha que se realize, precisa passar pelo campo do Outro, ou seja, será inadequada no que é relativo à relação a dois. Como nos diria Lacan, só se ama a três. (LACAN, 1972-1973)

Sendo assim, no terceiro capítulo, veremos como para Lacan, o amor nasce procurando dar conta deste vazio que nos estrutura e que não possui sutura. Para tal empreendimento, lançaremos mão do que ele atribui à função da letra e de como a linguagem convoca o litoral ao literal. (LACAN, 1971-1972) Pretendemos mostrar como a letra comparece, contingencialmente, como instrumento de inscrição de discurso. De tal modo, procuraremos descrever a relação da letra, do gozo e do amor, utilizando-nos do exemplo da carta de amor proposto por Lacan.

Sob esta perspectiva, amparamo-nos na construção lacaniana de que todo discurso é semblante. Procuraremos desenvolver como o semblante fabrica, através do advento discursivo, algo onde não há escrita possível. Então, visando melhor esclarecermos esta colocação de Lacan, procuraremos delinear a relação do escrito na fala, bem como a diferenciação entre o dizer e o dito.

Portanto, almejamos demarcar que a experiência amorosa seja ela qual for, por mais atual ou intensa, apresenta sempre um limite que lhe é próprio. O avanço da psicanálise vai designar tal limite e o tornar efetivo. Esta inclusão de um limite inerente ao amor demandará o oferecimento de um distinto lugar para ele. Um lugar que não se esqueça da experiência de castração, delineamento ímpar perante todos os outros saberes. Com este discurso a psicanálise irá construir outro olhar sobre o amor. Tal perspectiva é o que buscaremos delinear ao longo do trabalho, apontando que para a psicanálise, diante da escrita impossível, faz-se necessária a poesia.

CAPÍTULO 1. O amor e a falta que nos constitui

*Se começo pelo amor,
É que o amor é, para todos
- por mais que o neguem -,
A grande coisa da vida
(BAUDELAIRE)*

1.1 Amor, castração e véu

Amar é dar o que não se tem. Esta é uma frase emblemática de Lacan (1956-57) que nos convoca a refletir sobre o que seria o amor. Em princípio, causa-nos estranheza pensar que o amor, sentimento tão enaltecido em nossa vida cotidiana, seria oferecer ao outro algo que não se possui. Quando pensamos sobre o amor, no decorrer de nosso dia a dia, tendemos a achar que ele virá para sanar uma inquietude que se apresenta aos seres falantes, relativa à falta que lhes constitui. Então, neste primeiro capítulo vamos nos debruçar sobre a noção de castração e suas implicações com relação à falta. De fato, quando se ama, tem-se a impressão de que esta falta deixará de existir, que o outro será capaz de nos trazer a completude que tanto almejamos e que a insatisfação quanto a nossa existência de *seres da fala* será ludibriada. Lembremo-nos de Freud (1930), situando o amor como aquele que nos entorpece, que pode funcionar como um veículo intoxicante diante de nossas mazelas.

Assim, quando nos deparamos com essa afirmação lacaniana, somos instigados a retomar o olhar sobre a função do amor na relação do sujeito com o Outro, visto que ela inclui também a falta. Mesmo que o amor possibilite instituir um vínculo entre os seres falantes, sob esta perspectiva lacaniana, ele não terá o poder de eliminar a incompletude inerente a cada um de nós, já que amar é oferecer algo que não se tem. Tal incompletude é originária da própria relação do ser falante com o significante, de modo que o homem não pode visar ser inteiro mediante esta relação. É o preço a pagar desde o momento em que, no ser humano, há um desvio de suas necessidades posto que fala. Qualquer que seja sua demanda, ela retornará sempre alienada a uma configuração significante e fadada a restar incompleta.

Miller (2008) acentua que somente podemos amar porque algo nos falta, precisamente por sermos seres castrados. O próprio Freud delineia que para que haja investimento no mundo é preciso uma *ação especial* (FREUD, 1930/1974 :85) diante do mal estar que nos acomete, levando-nos a buscar satisfação para além de nós mesmos. Se conseguíssemos, através de nossas alucinações infantis, elaborarmos este incômodo que nos perturba na relação com o mundo, poderíamos permanecer ensimesmados sem possibilidade do advento do eu. Seria a imagem da boca que se beija a si mesma!

De tal forma, desde os primórdios da construção do eu vemos uma tentativa de harmonização através do objeto. Ao descrever o autoerotismo, momento anterior à constituição do eu, Freud (1914b) já apresentava uma separação entre os objetos, onde ocorreria um delineamento entre quais seriam os objetos considerados bons, passíveis de ser introjetados, e aqueles que deveriam ser afastados para o *mundo exterior*. Lacan fornece interessante luz sobre esse aspecto:

O autoerotismo consiste nisso – e o próprio Freud o sublinha – que não haveria surgimento dos objetos se não houvessem objetos bons para mim. Ele é o critério de repartição dos objetos. Aqui se constitui então o *Lust-Ich*, e também o campo do *Unlust*, do objeto como resto, como estranho. O objeto bom de conhecer é aquele que se define no campo do *Unlust*, ao passo que os objetos do campo do *Lust-Ich* são amáveis. (LACAN, 1964/1985 :180)

Logo, já existe a presença de objetos no autoerotismo, apenas ainda não há diferenciação entre eu e outro. A criança bem pequena não consegue discriminar o que pertence a ela ou ao mundo. Em bonita passagem do texto freudiano detectamos ser preciso “retirar do eu, o mundo” (FREUD, 1930/1974 :84), constituindo assim um delineamento para o primeiro. Resta para muitos a ilusória sensação de ser possível reaver este momento mítico no qual o eu ainda não se discrimina do mundo, um “sentimento oceânico ilimitado e sem fronteiras”. (FREUD, 1930/1974 :82) Sensação ideal fadada ao fracasso que muitas vezes a relação amorosa procurará reproduzir por almejar que eu e tu sejam um só ser.

Com o narcisismo se inicia a escolha objetal. O primeiro objeto é o próprio eu, pois investir libidinalmente no eu é, concomitantemente, constituí-lo. Neste advento, torna-se possível a erotização do próprio corpo, antes fragmentado, propiciando a passagem que se estabelece do corpo ao eu, com a suposição de uma unidade. Jacques-Alain Miller (2005) ressalta que Freud foi o primeiro a dar este estatuto ao narcisismo, como um lugar próprio e primordial de investimento. O interesse pelo mundo, seus objetos, aparecem como derivações disso, “como pseudópodes de uma ameba”. (MILLER, 2005:132)

Portanto, no texto sobre o narcisismo, Freud (1914b) nos assegura que amamos de acordo com o que gostaríamos de ser ou de ter, como aquele que nos cuidou ou nos protegeu. De todo modo, buscamos algo a partir da imagem que estabelecemos de nós mesmos. “O que possui a excelência que falta ao eu para torná-lo ideal é amado”. (FREUD, 1914b/1974:118)

Assim, “a estrutura do amor é fundamentalmente narcísica” (LACAN, 1964/1985: 176). Procura-se no mundo algo perdido, um ponto não representável na assunção do eu. Algo que se institui para além da relação narcísica. Freud insiste nisso: de que toda maneira de encontrar o objeto é continuação de uma tendência na qual se trata de um objeto a ser reencontrado. Objeto que foi inicialmente o ponto de ligação das primeiras satisfações da criança. Quanto a este aspecto, Lacan nos diz:

Uma nostalgia liga o sujeito ao objeto perdido, através da qual se exerce todo esforço de busca. Ela marca a redescoberta do signo de uma repetição impossível, já que, precisamente, este não é o mesmo objeto, não poderia sê-lo. A primazia dessa dialética coloca no centro da relação sujeito-objeto uma tensão fundamental que faz com que o que é procurado não seja procurado da mesma forma que o que será encontrado. É através da busca de uma satisfação passada e ultrapassada que o novo objeto é procurado, e que é encontrado e apreendido noutra parte que não no ponto onde se procura. Existe aí uma distancia fundamental, introduzida pelo elemento essencialmente conflitual incluído em toda busca do objeto. (LACAN, 1956-57/1995: 13)

A ideia de um objeto harmônico encerrando por sua natureza a relação sujeito-objeto é perfeitamente contradita pela experiência em nossas vidas. No cotidiano, tendemos a ouvir os ruídos de tal desavença através das queixas trazidas por amigos, bem como pelas demandas que chegam aos nossos consultórios. Se a harmonia nesse registro não fosse coisa problemática, talvez o empreendimento analítico não tivesse seu lugar neste mundo. É o que evidencia incansavelmente Freud (1930) em seu texto sobre *O mal estar na civilização*, ponto que exploraremos mais adiante.

Logo, há entre o sujeito e o objeto uma hiância, encontro que não funciona bem, coisa que resta mediante suas arestas. De um lado temos o sujeito, um aparelho lacunar, que se constitui em sua relação com o Outro, cujo vazio possibilitará a instauração da função do objeto, mas sempre como perdido. De outro, temos o objeto como presença de um cavo, um vazio nunca preenchível plenamente.

Lembro a vocês que é numa data situável e que necessariamente não se dá antes do sexto mês que se produz a relação com a imagem do outro, que dá ao sujeito a matriz em torno da qual se organiza para ele o que eu chamaria sua incompletude vivida, a saber, o fato de que ele está em falta. É com relação a esta imagem que se apresenta como total, não apenas preenchida, mas fonte de júbilo em razão da relação específica do homem com sua própria imagem, que este realiza que algo pode lhe faltar. É na medida em que o imaginário entra em jogo que, sobre os

fundamentos das duas primeiras relações simbólicas entre o objeto e a mãe da criança, pode aparecer que, tanto à mãe quanto à ela, algo pode faltar imaginariamente. É na relação especular que o sujeito tem a experiência e a apreensão de uma falta possível, de que alguma coisa mais além pode existir, alguma coisa que é uma falta. (LACAN, 1956-57/1995: 179)

Portanto, é a partir de uma falta que o apelo ao Outro comparece. É também, a partir dela, que podemos imaginariamente nomear o que está faltando ao Outro, bem como a nós mesmos. No jogo amoroso supomos, ilusoriamente, a possibilidade de fechamento de nossa divisão através do amor. Quanto a esta posição, Miller esclarece que o amor só pode advir “quando confessamos nossa falta e reconhecemos a necessidade do outro: que ele nos falta”. (MILLER, 2008:10) Quando nos sentimos completos, se isso é possível para o ser falante, não precisamos elaborar este enlace.

Então, com o propósito de entendermos mais apuradamente essa colocação de Lacan (1956-57) sobre o amor, onde o que se dá ao amado não é algo que se possui, precisaremos voltar nossa atenção para o que Freud delineou como castração. A ideia de castração em seu trabalho comparece para mostrar de que forma, a partir da ameaça de perda, o sujeito vai fazer sua escolha amorosa bem como sua introdução no caminho da sexuação. Com este intuito, para situarmos melhor a falta que nos constitui e que possibilita ao ser falante amar, é preciso retomar o que Freud nos ensina com o que ele denomina Complexo de Édipo, ao qual a ideia de castração estará intimamente ligada.

Claramente, desde seu texto de 1923, Freud declara que o que está em jogo na organização genital da criança não são seus órgãos genitais. Na verdade, para ambos os sexos, só é levado em consideração um único órgão, o masculino. Não se trata, nesta assunção sexual, da distinção de dois diferentes órgãos, mas da “primazia do falo”. (FREUD, 1923/1976:180) Freud usa realmente este termo. De forma que a castração é entendida como a falta do falo, tanto para o menino como para a menina. Há o que podemos chamar de ignorância de um outro sexo. A distinção sexual é elaborada a partir da idéia de uma ausência ou de uma presença de um mesmo órgão.

Sabemos como as crianças reagem às primeiras impressões da ausência de um pênis. Rejeitam o fato e acreditam que elas realmente veem um pênis. Encobrem a contradição entre a observação e a preconcepção, dizendo-se que o pênis ainda é pequeno e ficará maior dento em pouco, e depois, lentamente chegam à conclusão que o pênis esteve lá, mas foi retirado. A falta do pênis é vista como castração. (FREUD, 1923/1976:182)

Sob a perspectiva freudiana do complexo de castração, há uma reação que ocorre a partir do momento em que a criança vê a ausência do genital masculino, lacuna com a qual ela se confronta imaginariamente. Todavia, é através dessa experiência que uma criança poderá

perceber algo de outra ordem nisto que lhe falta: algo simbólico. De modo que não basta *enxergar* a ausência do *pênis* no corpo do outro. É preciso um tempo para a elaboração desta ausência e de sua transformação nisto que vai ser pensado através do falo. A castração só será realizada quando puder ser elaborada como algo que está presente em ausência.

Por isso, Freud (1924) fala nitidamente, em seu texto sobre a *Dissolução do Complexo de Édipo*, de um adiamento do temor diante da possibilidade de castração, posto que, em princípio, o menino nega o que vê. Ainda no caso do menino, é preciso que ocorra um duplo movimento para transformar o pênis em falo. Primeiro, ele precisa elaborar a castração feminina, entender que sua mãe também é castrada, para só depois poder admitir a possibilidade de perder seu pênis e realizar a falta em seu próprio corpo.

A observação que finalmente rompe sua descrença é a visão dos órgãos genitais femininos. Mais cedo ou mais tarde a criança, que tanto orgulho tem da posse de um pênis, tem uma visão da região genital de uma menina e não pode deixar de convencer-se da ausência de um pênis numa criatura assim semelhante a ela própria. Com isso, a perda de seu próprio pênis fica imaginável e a ameaça de castração ganha seu efeito adiado. (FREUD, 1924/1976:220)

Assim, a lógica do complexo de castração em Freud consiste, inicialmente, do encontro com a falta no outro materno e, posteriormente, na ameaça dessa falta para o seu próprio corpo. O que o menino realiza é que se o outro não tem, ele mesmo pode perder. De modo que, como dissemos, a partir do confronto com esta experiência imaginária com o outro, ocorre a assunção de uma função eminentemente simbólica: a função da castração do Outro. O que nos coloca Freud é que justamente no momento em que a possibilidade da falta volta para o corpo do próprio sujeito, ela retorna funcionando em outra instância que propicia, no caso do menino, ceder a mãe como objeto de desejo e identificar-se com o pai.

Até então não tivera ocasião de duvidar que as mulheres possuíssem um pênis. Agora, porém, sua aceitação da possibilidade de castração, seu reconhecimento de que as mulheres eram castradas, punha fim às duas maneiras possíveis de obter satisfação do Complexo de Édipo, de vez que ambas acarretavam a perda de seu pênis – a masculina como uma punição resultante e a feminina como condição. Se a satisfação do amor no campo do Complexo de Édipo deve custar à criança o pênis, está fadado a surgir um conflito entre o interesse narcísico dessa parte do seu corpo e a catexia libidinal de seus objetos parentais. Neste conflito, triunfa normalmente a primeira destas forças: o ego da criança volta as costas ao Complexo de Édipo. (FREUD, 1924/1976:221)

Um ponto a ser ressaltado por nós nesse desfecho é o abandono do investimento no objeto e a *substituição* pela identificação, operação simbólica que se desenvolve com o surgimento de um traço a partir do objeto. De modo geral pode-se dizer que algo do objeto é retido pelo traço, o que possibilitará tal operação. Quanto à identificação e suas implicações no amor, falaremos mais aprofundadamente no próximo item a ser elaborado.

Aqui podemos sublinhar que, a partir da ameaça de castração, a autoridade paterna é introjetada no eu, formando o supereu segundo o modelo do supereu de seus pais. Concomitantemente, quando isso acontece, se estabelece a proibição do incesto e o desvio da libido para outro lugar não sexual. De modo que, através dessa operação, as tendências libidinais vão ser dessexualizadas e sublimadas. Uma parte delas é inibida e transformada em impulsos de afeição. Essa operação simbólica permite preservar o órgão, afastando o perigo de sua perda, mas por outro lado, remove sua função e o paralisa. Então, se interrompe o que é da ordem do sexual na criança e possibilita-se a escolha amorosa através da identificação ao pai. Podemos dizer que o amor emerge diante do desvio dessa energia sexual.

O problema da castração feminina é mais complexo. Freud (1924) nos mostra existir uma assimetria entre os sexos no Édipo e que, assim como o menino sai do complexo de Édipo pelo complexo de castração, a menina entra no Édipo a partir do momento que percebe que a mãe não lhe deu o falo, que algo lhe falta. A menina deixa de esperar esse falo da mãe ao entender que foi por ela privada deste significante e se volta para o pai, na esperança de receber dele isso que lhe falta. Dessa forma, a criança ingressa no drama edípico propriamente dito. Freud vai concluir ser preciso que a mulher se perceba castrada para que o Édipo tenha início na menina. Então, a menina entra no Édipo pela castração, quando no menino esta é a saída. Não haveria movimento nesta direção se ela não o fosse.

Mais adiante, no texto sobre *A feminilidade* (1933a), podemos notar uma acentuação da importância do lugar da castração feminina como o ponto de partida nesta assunção da identidade sexual em uma mulher. Ali, Freud se pergunta, logo de início, como a menina pode encontrar seu caminho para o pai, ou seja, como pode fazer uma escolha no amor posto que inicialmente ela está ligada apenas à mãe como aquela que a alimenta? Neste período, a menina vê o pai tão somente como um problema entre ela e a mãe. Ela vai precisar realizar uma modificação no seu objeto amoroso inicial para que possa aderir ao que seria o feminino. Logo, é a partir do momento que a menina se vê privada do falo, que precisa buscá-lo em outro lugar, que ela vai poder se inserir na lógica simbólica. É, portanto, “na medida em que ela faliciza a situação, que se trate de ter ou ser o falo, que ela entra no Édipo”. (LACAN, 1956-57/1995:125)

Podemos sublinhar que a saída do Édipo nas mulheres não acontece através de um corte brusco, como ocorre na saída do Édipo masculino, onde a ameaça da castração desempenha um papel muito evidente. Como dissemos a castração já ocorreu para a menina desde seus primórdios e é sua precondição.

O que ela não tem, o que isso quer dizer? Já estamos aqui no nível em que um elemento imaginário entra numa dialética simbólica. Ora, numa dialética simbólica, o que não se tem é tão existente quanto o resto. Simplesmente é marcado pelo sinal de menos. Ela entra com esse menos, como o menino com o mais. Resta que é necessário haver alguma coisa para se poder colocar mais ou menos, presença ou ausência. O que está em questão aqui é o falo. (LACAN, 1956-57/1995: 125)

Se o que está em questão é sempre o falo, precisamos delimitar sua função no percurso do ser falante. Quando perguntado sobre o que seria o falo, Lacan (1956-57) nos responde que ele é um significante. Não um significante qualquer, mas aquele que vai ser colocado como centro de toda a economia libidinal. Ele tem sua origem imaginária, todavia também precisa apresentar certa propriedade para exercer sua função significante. (LACAN, 1960-61) Ele não comparece apenas como uma fantasia da doutrina freudiana, mas se institui como um operador que nos possibilita pensar como se instala no sujeito uma posição inconsciente sem a qual não poderia se identificar ao seu sexo. Como descrevemos, é por intermédio de sua presença ou de sua ausência que se abre a possibilidade da identificação.

Através desta operação simbólica, o falo institui um mais além no que diz respeito ao objeto. Lacan (1956-57) delineia esse esquema como sendo inerente a toda troca simbólica, ou seja, como sendo constituinte da instauração de uma ausência para além da presença significante.

Diante de tal funcionamento, Lacan (1956-57) lança mão do conceito de fetichismo, antevisto por Freud (1927a). Assim, no texto sobre o fetichismo, Freud (1927a) nos aponta que o fetiche é o símbolo exemplar de alguma coisa. Essa alguma coisa não está ali, mas é construída para além do que o fetiche apresenta.

O caso mais conhecido dos exemplos freudianos, no que diz respeito ao fetichismo, é o de um jovem que relata a necessidade de ver certo brilho no nariz da moça por quem gostaria de se apaixonar. Ele precisa ser guiado por esse cintilar no nariz a fim de realizar sua escolha amorosa. De modo que essa escolha é guiada por algo que está além do objeto.

Segundo Freud, esse brilho era na verdade um “vislumbre” do nariz. (FREUD, 1927a/1974:179) O nariz comparece então como o fetiche, acidentalmente dotado de uma luminosidade, impossível de ser vista por qualquer outra pessoa que não ele. Com isso, Freud afirma que o nariz é um substituto para o pênis, aquele que o menininho outrora acreditou existir e que não deseja abandonar.

Ele está no lugar de um pênis específico e muito especial, que foi extremamente importante na primeira infância, mas posteriormente perdido. Isso equivale a dizer que normalmente deveria ter sido abandonado; o fetiche, porém, se destina exatamente a preservá-lo da extinção. (FREUD, 1927a/1974:179)

Assim, o fetiche é uma recusa à castração da mulher. Outra coisa precisa tomar seu lugar e é indicado como seu substituto. É por causa do horror à castração que o fetichista ergue um monumento que vem obliterar essa falta apresentada na ausência do falo feminino. Ele procura preservar o último momento em que uma mulher é considerada como fálica. Portanto, o fetichismo é uma proteção contra a ameaça de castração. Ele se remete à manutenção deste falo que a mulher não tem.

Através de tal exemplo fetichista, que demonstra a tentativa de manutenção do falo diante da castração, Lacan (1956-57) vai poder sublinhar que o falo, enquanto significante, caracteriza-se nessa alternância entre presença e ausência.

(...) Não se trata de um falo real na medida em que, como real ele exista ou não exista, trata-se de um falo simbólico, na medida em que é de sua natureza apresentar-se na troca como ausência, ausência funcionando como tal. Com efeito, tudo o que se pode transmitir na troca simbólica é sempre alguma coisa que é tanto ausência quanto presença. Ele é feito para ter essa espécie de alternância fundamental, que faz com que tendo aparecido num ponto, desapareça para reaparecer num outro. Em outras palavras ainda, o falo em questão, nós o reconhecemos desde logo - é um objeto simbólico. (LACAN, 1956-57/1995:154)

Sob esta perspectiva, Lacan elaborou, pela primeira vez em 1957, que o amor é o dom daquilo que não se tem. Isso porque quando se ama, ama-se o falo simbólico, aquele que não se possui, para além do amado. Em contrapartida, somos também amados por isso. Assim, na troca amorosa oferece-se como presente, não um objeto, mas um signo porque o que é amado é sempre aquilo que nos falta. A intervenção no amor, o que nele é pedido, é algo que se constitui como um signo no lugar disso que não se tem. Então, na relação amorosa, o dom é dado em troca de nada.

O nada por nada é o princípio da troca. Esta fórmula, como toda fórmula onde intervém o nada ambíguo, parece ser a fórmula própria do interesse, mas é também a fórmula da pura gratuidade. No dom do amor, alguma coisa é dada por nada e que só pode ser nada. Em outras palavras, o que faz o dom é que um sujeito dá alguma coisa de uma 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 ele tem. (LACAN, 1956-57/1995:143)

Devemos estar atentos para o fato de que neste momento Lacan fala do nada como representado pelo signo linguístico na troca que se estabelece entre amante e amado. Ele ainda não havia formulado a distinção entre signo, como o que representa algo para alguém e o significante, que representa um sujeito para outro significante. Ela só ocorrerá no ano seguinte. Mesmo assim, essa formulação para o amor enquanto signo não caducará quando posteriormente a distinção se realizar. O signo continuará substituindo algo impossível de se

representar no enlace entre os seres. Assim, o amor é fabricado com uma linguagem de signos, ilusão fundamental que procura enlaçar dois seres.

Para Lacan, esse nada que se apresenta no enlace instituído entre amantes, essa interposição que ocorre em uma relação amorosa quando o que é visado no outro comparece como algo formulado para além dele, recebe consistência com o esquema do véu. Se com o fetichismo torna-se evidente um véu que se ergue diante da castração, tal véu serve também como ilustração para o que acontece perante a instituição de qualquer vínculo amoroso.

O véu, a cortina diante de alguma coisa, ainda é o que de melhor permite ilustrar a situação fundamental do amor. Pode-se mesmo dizer que com a presença da cortina, aquilo que está mais além, como falta, tende a se realizar como imagem. Sobre o véu, pinta-se a ausência. Isso não é mais que uma função qualquer. A cortina assume seu valor, seu ser e sua consistência, justamente por ser aquilo sobre o que se projeta e se imagina a ausência. A cortina é, se podemos dizê-lo, o ídolo da ausência. (LACAN, 1956-57/1995: 157)

Assim, há na operação amorosa o sujeito, o objeto e este mais além que é o nada, ou ainda, o falo na medida em que falta à mulher. Mas desde que se coloca a cortina, este anteparo, sobre ela pode-se *pintar* alguma coisa que determina que o objeto procurado esteja para além. O objeto pode então assumir o lugar da falta e ser também suporte do amor. Ele aparece como ilusório, como imagem que suplementa esta falta. Dissemos suplementa e não complementa, na medida em que não existe o objeto que extinga tal lacuna.

Podemos assim entender que o amor visa não o objeto real, mas algo demarcado como falta frente à estreita relação com o significante, em incessante jogo de ausência e de presença. De forma que o teor da configuração do amor, a partir desta ancoragem em uma dimensão simbólica, vai estar atrelado estreitamente ao símbolo, precisamente, ao falo como significante no sentido da ausência do objeto.

Posteriormente, com a formulação do objeto a, Lacan (1962-63) vai depurar ainda melhor essa relação com a falta. Vemos no decorrer do seminário sobre *A Angústia* como o homem está implicado no corpo por sua fala. Ali, é enfatizado que o interesse da psicanálise quanto à questão com o corpo, não é de modo algum a de entendê-lo em sua totalidade. Muito ao contrário, em sua relação com o significante, sempre existirá um resto de corpo não assimilável.

Não se trata do corpo como algo que nos permita explicar tudo, por uma espécie de esboço de harmonia do *Umwelt* com o *Innenwelt*, mas é que sempre há no corpo, em virtude desse engajamento na dialética significante, algo de separado, algo de sacrificado, algo de inerte, que é a libra de carne. (LACAN, 1962-63/2005:242)

A figura da libra de carne é tomada por Lacan do *Mercador de Veneza*, peça sheakespeareana (1596) incluída na seção de comédias. Esta é uma obra bastante incandescente do célebre dramaturgo inglês, especialmente por se tratar da questão do valor de troca que pode ser negociado nas relações humanas. Escrita no findar dos anos de 1500, a intriga gira em torno de um agiota judeu, Shylock, e um cidadão de Veneza, o cristão Antônio. Este último faz um contrato atípico com o agiota, penhorando 453 gramas de sua própria carne para o pagamento de sua dívida com este. Shylock não se furta em cobrar-lhe a dívida, embora isso pudesse causar a morte do próprio Antônio. Neste caso, o pagamento que está em jogo no pacto só pode ser o pedaço de carne a ser retirado próximo ao coração. Não é a toa que é daí que se pretende retirar a libra de carne apropriada por Lacan. (1962-63)

Com esta apropriação, Lacan faz alusão ao encontro com o lado implacável do ser falante com o Outro, que tal como Antônio na peça do *Mercador de Veneza*, precisará também saldar, com carne, sua dívida. Este aspecto subsiste por si na função que Lacan delega ao objeto *a*, como aquele que resta na operação de inserção do sujeito no campo da linguagem. “O que é o resto? É aquilo que sobrevive à provação da divisão do campo do Outro pela presença do sujeito”. (LACAN, 1962-63/2005: 243) Esta função de resto, que sobrevive a prova do corte significante, ampara a escolha do objeto de amor em seu aspecto parcial.

Assim, no ano seguinte, Lacan (1964) vai intitular um de seus capítulos como *Em ti mais que tu*, precisamente para demonstrar que o que é amado no objeto reside para além dele mesmo. O objeto amado, para além do amado, com certeza não é nada. Mais ainda, deve ser esse nada. Com efeito, se o significante é a morte da coisa, como é dito desde o princípio do trabalho de Lacan, o dom simbólico do amor, dom de um símbolo, só pode ser dom de nada.

De tal forma, ainda no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, acentua-se um especial estatuto para o objeto *a* na relação amorosa através da afirmação: “Eu te amo, mas porque, inexplicavelmente, amo em ti algo mais do que tu - objeto *a* minúsculo, eu te mutilo”. (LACAN, 1964/ 1985:254) O *a* comparece como aquele objeto indeglutível na divisão inaugural do sujeito, bem como aquilo que é impossível de se incluir na assunção de nossa imagem narcísica. “É o resto atravessado na garganta do significante” (LACAN, 1964/1985:255) que procuramos de alguma forma encontrar no mundo.

Lacan (1964) nos lembra que no capítulo de *Psicologia das Massas e Análise do Eu, Estar amando e hipnose*, Freud (1921) vai definir dois lugares na relação com o objeto amoroso. Ele pode vir a ocupar o lugar do eu, no caso da identificação, onde o objeto perdido é introjetado sob uma alteração parcial de si mesmo, segundo o modelo deste objeto perdido;

ou ele pode ser mantido e hipercatexizado pelo eu, às expensas de si próprio. Neste caso, há sempre uma supervalorização do objeto.

Freud a isso denomina idealização, tendência que *falsifica* nosso julgamento quando o objeto amado é elevado ao lugar do ideal de eu. Poderíamos derivar daí a brincadeira que consiste em dizer que o amor é cego. Um apaixonado dificilmente percebe as deficiências da pessoa amada. Este ponto de convergência entre o *a* e o ideal proporciona uma fascinação que seduz o olhar. É isso que o analista precisa fazer tombar. Podemos dizer que a mola fundamental da análise consiste em manter a separação entre o I e o *a*.

Retomando as palavras de Freud:

Em muitas formas de escolha amorosa, é fato evidente que o objeto serve de sucedâneo para algum inatingido ideal do eu de nós mesmos. 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, 1921/1976: 143)

Assim, o analista não deve se confundir com esta relação de fascinação que o ideal promove em sua conjunção com o objeto *a*. Ele faz um movimento distinto, sustentando o mais além característico da função cavada pelo significante. É por isso que deve almejar “manter a distância entre o objeto *a* minúsculo e o I maiúsculo idealizante da identificação”. (LACAN, 1964/1985:257) O analista, com sua posição diferenciada frente ao amor, sustenta esse mais além. “Eu me dou a ti, mas esse dom de minha pessoa – como diz o outro - mistério!” (LACAN, 1964/1985:254) E assim deve permanecer. Estendendo esta posição para o amor nosso de cada dia, podemos pressupor que amar não deve consistir em sustentar um ideal que provoque fascinação e cegueira. Será preciso restar um *x*, ou melhor, o *a*.

Concluimos neste momento com a enigmática frase de Lacan para o amor, na qual o analista deve buscar a diferença absoluta, aquela que comparece quando o sujeito, pela primeira vez, se submete ao significante em sua entrada na linguagem. “Só ai pode surgir a significação de um amor sem limite, porque fora dos limites da lei, somente onde ele pode viver.” (LACAN, 1964/1985:260)

1.2 O primeiro amor e a identificação

Falar sobre a identificação não é um assunto tão cômodo como se poderia supor. Quando refletimos sobre esse conceito, tendemos a pensar apenas no outro ao qual nos identificamos e na característica de produzir semelhantes. Talvez esse sabor de semelhança decorra precisamente do prefixo latino que compõe a palavra: *idem*. Assim, identificação comparece imaginariamente como a possibilidade de reduplicação do outro e de mim mesmo.

A palavra identificação é amplamente utilizada em nosso dia a dia. Identificamo-nos a celebridades, procuramos agir como elas; identificamo-nos a uma marca, consumimos subjetivamente ideais por ela veiculados, e assim por diante. Poderíamos pensar que a identificação seria assim um estigma que o sujeito porta da influência do outro. O sujeito identificado é sempre um sujeito influenciável por algum traço do outro, quer ele o saiba, quer não.

Lacan (1961-62) vai sublinhar algo além dessa similitude na identificação. Isso porque para que a identificação ocorra nos seres humanos é preciso a interferência da dimensão simbólica que lhes constitui. A relação humana está sempre mapeada pelo fio através do qual o significante nos conduz. Portanto, é preciso incluir na identificação os efeitos de significante no estabelecimento da imagem do sujeito. Efeitos estes que remetem para além da possibilidade de constituir unidade e sentido. Nesta operação, algo escapole como não sabido, como demarcando uma diferença nisto que não se apreende, que é único no traço significante e que a imagem do eu vai em vão tentar preencher.

Por isso, no trabalho de modelagem que ocorre entre os seres falantes, não se trata de um puro mimetismo ou, para usarmos uma palavra mais atual, de uma *clonagem* que permita uma identidade consistente para o ser. A identificação no homem só pode ocorrer justamente por não haver o estabelecimento de tal igualdade. Ela é sempre amparada nesta operação pelo grande Outro: lugar da linguagem. O apelo ao significante para que a identificação se estabeleça é um artifício do qual não se pode prescindir na medida em que o homem é constituído pela linguagem. De tal modo, o homem resta herdeiro da falta e da incompletude que sua estrutura designa.

Assim, sob o aporte do significante, a identificação não consegue constituir no ser humano identidades equivalentes. Por isso, só se pode avançar no que diz respeito a esta operação, tão cara ao ser falante, se pudermos questionar a equivalência de $A=A$. Se esses dois elementos fossem iguais em suas *totalidades*, não seria necessário produzir qualquer

notação sobre eles. Na verdade, o que nos diz Lacan (1961-62) é precisamente que para que A tenha qualquer significação, ele precisa da submissão ao Outro. *A ser igual a A* não tem qualquer sentido em si. É o uso da linguagem que lhe afere existência no mundo, mas que também lhe retira a possibilidade de inteireza, visto que com o advento do significante sempre se perde alguma coisa do ser.

De tal forma, reside no significante a possibilidade de distinguir seu traço de todos os outros. Posto isso, podemos apreender que o significante, ao fazer sua inscrição no real, é traço unário. Ele traz consigo algo *odd*, que se institui sem paridade. O traço unário é o talho no real, no qual o significante vem alojar-se. Ele é o suporte material do significante e da diferença.

O que distingue o significante é somente ser o que os outros não são, o que no significante implica essa função de unidade é justamente ser somente diferença. É enquanto pura diferença que a unidade, em sua função significante, se estrutura, se constitui.(...) Nada no significante é propriamente pensável sem partir disso que formulo: o Um como tal é o Outro. É a partir disso, dessa estrutura fundamental do um como diferença, que podemos ver aparecer essa origem, da qual se pode ver o significante se constituir, se posso dizer, é no Outro que o A, do A é A, o A maiúsculo, como se diz, a grande palavra, está dito. (LACAN, 1961-62/2003: 49)

Sendo assim, o significante comporta este traço ímpar que não conduz em seu encadeamento à repetição rigorosa do mesmo. Vemos o exemplo em Lacan (1961-62) da feitura de bastões na parede que demarcam a caça de um caçador. Eles podem ser contados, entretanto por mais que se esforce na sua realização, nenhum dos traços feitos é idêntico ao outro. Em seu conjunto, eles constituem aquilo que foi caçado, mas cada traço é um traço e não o mesmo. De tal modo, a identificação nos seres falantes comporta a produção de diferença enquanto o significante entalha com seu traço o real em seu percurso.

De fato, quando Freud (1921) nos fala sobre a identificação, ele nos diz que esta constitui o primeiro laço afetivo, conduzindo à escolha do objeto amoroso conforme um modelo que se estabelece. A identificação comparece como uma preparação para a entrada no Complexo de Édipo, sendo também seu desfecho. Ela é uma operação que permite ao eu modelar-se *segundo* o eu de outro. Isso se produz através da incorporação de um traço do objeto e não de sua totalidade. É um modelar *tal como*, pois uma coisa é o modelo, outra o seu registro.

A identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa. Ela desempenha um papel na história primitiva do Complexo de Édipo. Um menino mostrará interesse especial pelo pai; gostaria de crescer como ele, de ser como ele e tomar seu lugar em tudo. Podemos simplesmente dizer que ele toma o pai como seu ideal. (FREUD, 1921/1976:133)

São distintos os tipos de identificação trabalhados por Freud em seu texto *Psicologia das massas e análise do eu*, mas no que diz respeito à primeira escolha amorosa, Freud acentua sua realização no plano simbólico e por isso a demarca como dirigida ao pai e não à mãe. Para que possa ocorrer a identificação ao pai é preciso antes amá-lo. Daí o exemplo freudiano desta identificação como uma incorporação. Sua ilustração é precisamente a do canibal, que necessita admirar seu oponente para que possa degluti-lo. Assim, uma apreciação precisa ser estabelecida para que algo do Outro seja assimilado. Gosto e identificação, neste caso, aparecem unidos.

Em seu resumo sobre as fontes de identificações, Freud apresenta três variações:

Primeiro, a identificação constitui a forma original de laço emocional com o objeto; segundo, de maneira regressiva, ela se torna o sucedâneo para a vinculação de objeto libidinal, por assim dizer, por meio da introjeção do objeto no ego; e, terceiro, pode surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto da pulsão sexual. Quanto mais importante essa qualidade comum é, mais bem sucedida pode tornar-se essa identificação parcial, podendo representar assim o início de um novo laço. (FREUD, 1921/1976:136)

Dessa forma, qualquer novo laço afetivo que possa vir a se estabelecer entre falantes é perpassado pelo traço que se assimila do Outro. Por isso, podemos dizer que a identificação no ser falante é identificação de significante e não de signo. Retomemos o exemplo dado por Lacan (1961-62) de sua cadela Justine. Todos que possuem animais de estimação concordam com Lacan em dizer que seus animais, além de falarem, conseguem *entendê-los* melhor do que qualquer outro ser humano. Não nos faltam exemplos nas diversas manifestações presentes nas redes sociais através das quais seus bichinhos são elevados a uma categoria sempre mais compreensiva e *amorosa* do que a da humanidade.

Entretanto, caberia nos perguntarmos o que distinguiria a “fala” dos animais da fala humana. Precisamente a possibilidade de equívoco que não ocorre na relação imaginária. A cadela de Lacan nunca o confunde com outro, ela sempre o reconhece como ele mesmo, porque ela não está inserida na relação com o Outro da linguagem. Ela sempre o identifica, mas não é a ele identificada. No seu caso, não há a capacidade de transferência para outro objeto quando ele ali não está. Ninguém advirá como substituto em seu lugar.

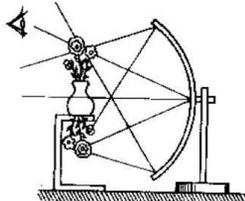
O sujeito puro falante como tal – está aí o nascimento de nossa experiência – é levado pelo fato de permanecer puro falante, a tomá-los sempre por um outro. Se há algum elemento de progresso nas vias pelas quais tento levá-los, é fazê-los perceber que ao tomá-los por um outro, o sujeito os coloca ao nível do Outro, com A maiúsculo. É justamente o que falta na minha cadela, só há para ela o pequeno outro. Não parece que sua relação com a linguagem lhe de acesso ao grande Outro. (LACAN, 1961-62/2003: 42)

Logo, a distinção do homem para o animal já se estabelece desde quando ele tem que lidar com a constituição de sua própria imagem. Se o animal é guiado pela imagem em relação ao meio, se ele pode se assegurar dela como um signo que guia seu comportamento, como podemos perceber através de vários exemplos advindos da etologia, o homem diante de sua imagem precisa lidar com uma escansão que comparece em sua presença. Essa escansão aponta para o ponto primordial da identificação no ser humano que reside precisamente no fato de ter que lidar com algo que desaparece no objeto e que possibilita a articulação à função do significante. Não que a imagem não tenha seu peso, mas no que diz respeito ao falante, o advento significativo é preponderante.

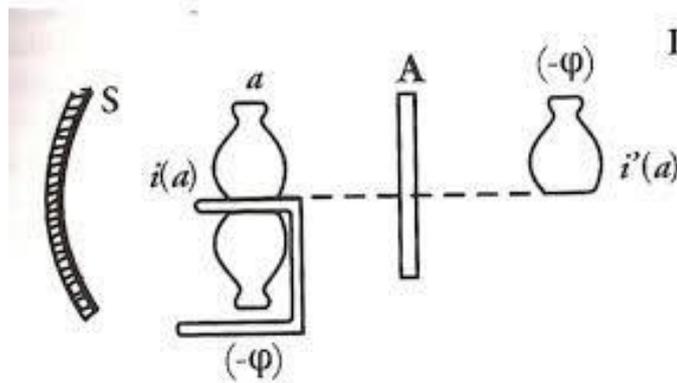
A proposta de pensar a inserção simbólica no advento que forja a imagem à qual adere o sujeito através da operação de identificação ocorre nos textos onde Lacan trabalha o *estádio do espelho*. Ali, ele procura questionar a articulação do sujeito à ilusão de unidade fornecida pela assunção do eu. Esse sujeito com o qual lida a psicanálise, sendo um sujeito da fala, não pode se confundir jamais com o sujeito do conhecimento proposto pela filosofia, aquele que sustenta a posição de conhecer o objeto. Assim, é o esquema óptico que serve a Lacan como um recurso para trabalhar a dialética das identificações imaginárias bem como suas fissuras.

A ilustração do vaso com buquê invertido vem em nosso auxílio.¹ A imagem só pode se estabelecer e ser vista como um vaso contendo flores de uma posição específica, de outro modo, ela não se formará. O esquema de Lacan (1960-61/1992) consiste nisso: em demonstrar que é preciso a intervenção do Outro, deste espelho, na relação entre o eu e o pequeno outro (a) para que a relação narcísica seja fecunda. Isso porque, é desse Outro que advém o signo da imagem de a, i (a). É este Outro, a quem a criança recorre com seu olhar, que irá sustentar a identificação com a imagem especular, mas uma identificação que não consiste, como dissemos, na produção de uma réplica.

¹O esquema do vaso e do buquê invertido é trabalhado por Lacan desde o Seminário 1 (1953-54/1986 :94). Há uma ilusão de totalidade do corpo, antecipada, pela via do olhar que vem do Outro, perante aquilo que ainda não se encontra formado. Uma ilusão de completude e unidade. No esquema, ao invés de uma visão fragmentada do vaso e do buquê de flores, tem-se então a imagem de um vaso com flores. Portanto, este esquema possibilita correlacionar aquilo que o olho vê da imagem com o que o sujeito apreenderá sua própria imagem.



Podemos aqui lançar mão de um dos esquemas lacanianos que nos auxiliam na articulação da relação especular com o Outro:



Neste esquema fornecido no seminário da *Angústia*, Lacan (1962-63) reafirma a função do investimento especular como central à dialética do narcisismo. No narcisismo, como mencionamos anteriormente, o eu se constitui como objeto de investimento amoroso.

O investimento da imagem especular é um tempo crucial da relação imaginária. Para Lacan (1962-63), fundamental por ter um limite. Nem todo investimento libidinal passa pela imagem especular. Algo resta, como apresentado no esquema acima: o *a*, o resíduo, objeto cujo status escapa a condição do objeto derivado da imagem especular. No que diz respeito a este objeto, só podemos imaginá-lo. Assim, a imagem *i(a)* é dada na experiência especular, mas autenticada pelo Outro. Ela é autenticada, mas permanece problemática por não se preencher plenamente. Essa imagem caracteriza-se por uma falta, pois o que é ali convocado não consegue comparecer. Ela orienta o desejo, mas de modo essencialmente relacionado com uma ausência. Nesse lugar da falta onde algo pode aparecer, vemos o sinal $(-\phi)$, guardando na imagem o lugar do objeto não especularizável.

Para que isso aconteça, o sujeito interioriza, no *estádio do espelho*, um traço do *Outro* que lhe assegura sobre o que ele vê. É o Outro, enquanto lugar da fala, que vem atuar sobre todo sujeito falante nesta operação imagética.

Este olhar do Outro, devemos concebê-lo como sendo interiorizado por um signo. Isso basta. *Ein einziger Zug*. Não há necessidade de todo um campo de organização e de uma introjeção maciça. Este ponto, grande I, do traço único, este signo do assentimento do Outro, da escolha de amor sobre a qual o sujeito pode operar, está ali em algum lugar e se regula na continuação do jogo do espelho. Basta que o sujeito vá coincidir ali em sua relação com Outro para que este pequeno signo, este *einzigiger Zug*, esteja a sua disposição. (LACAN, 1960-61/1992: 344)

Assim, a imagem que se constitui como eu sustenta-se a partir do olhar do grande Outro. Ela se apresenta como problemática, como algo que se equilibra perante o vazio trazido pela marca simbólica. Por mais que tente se representar, é pelo apagamento do traço significante que o sujeito pode vir novamente à luz.

Cabe aqui a definição de sujeito para Lacan como o que advém entre um significante e outro, não sendo plenamente representado por nenhum deles. O sujeito precisa do interstício para sobreviver. Esta é a marca do sujeito como tal: aparece para fazer desaparecer e reaparece para de novo desaparecer. Dessa forma, o sujeito jamais poderá preencher a *falta-a-ser* na medida em que corre o risco de, ao tentar se hipostasiar, desaparecer enquanto sujeito.

Evidencia-se, assim, desde o início da constituição subjetiva, *algo* que se pronuncia sempre como estando em dissimetria. Entre a forma que se delineia no espelho e a imagem de si que se constitui é a disparidade que se mantém e não uma unidade consistente. Lancemos mão do dizer de Fernando Pessoa para ilustrar o jogo entre imagem do eu e o sujeito: “Sou um evadido. Logo que nasci, fecharam-me em mim. Ah, mas eu fugi!” (PESSOA, 1955/1990:44) Assim, o sujeito escapole entre um significante e outro. A imagem pode tentar fixá-lo, apreendê-lo em um eu, mas são as fissuras que se apresentam perante esta mesma imagem que permitem seu advento.

Existe na imagem algo que transcende o movimento, o mutável da vida, no sentido em que a imagem sobrevive ao vivo (...) Essa é igualmente, na nossa elaboração do espelho, a função preenchida de certa maneira pela imagem do sujeito. Quando essa imagem chega a ser percebida por ele, alguma coisa lhe é subitamente proposta ali onde não se limita a receber a visão de uma imagem em que se reconhece, essa imagem já se apresenta como uma *Urbild* ideal, algo de ao mesmo tempo na frente e atrás, algo de sempre, algo que subsiste por si, algo diante do qual ele ressalta suas próprias fissuras, por ser prematuro, e experimenta a si mesmo como ainda insuficientemente coordenado para responder a ela em sua totalidade. (LACAN, 1960-61/1992:340)

Então, o sujeito só pode apreender o que há de alienante e hipostasiante nessa identificação narcísica por estar inserido na função simbólica no campo do Outro, campo que regula as identificações. É a abertura através do campo do Outro que remete o sujeito para fora do que é estritamente especular, mostrando que a ilusão da imagem é magia que pode se refazer de nova maneira. Ela é construção e não essência.

Também o campo significante vai possibilitar e determinar a parcialidade do investimento nos objetos. Para indicar o modo de funcionamento do campo significante na distribuição da libido, Lacan (1960) propõe uma torção em relação ao entendimento do objeto

parcial em Abraham – objeto do amor do outro, menos os genitais, isto é o objeto com uma parte a menos.

Se vocês lerem Abraham, vão encontrar essa expressão, Die Objekt-Partialliebe, o amor parcial do objeto. O que é o objeto desse amor, o objeto mais que exemplar, o único e verdadeiro objeto, ainda em que outros possam se inscrever na mesma estrutura, é o falo. (LACAN, 1960-61/1992:365)

Com isso, ele reafirma a posição privilegiada do falo no investimento libidinal. Falo como aquele que falta à mulher e que procuramos reencontrar no objeto. Sob esta perspectiva e visando enfatizar a negatização da função fálica, o descompletamento necessário à passagem do investimento exclusivamente narcísico ao investimento no mundo dos objetos parciais, ele lançará mão da notação de menos (-phi) em seu percurso. No cerne desses objetos de desejo, Lacan vai situar a falta fálica como crucial, sublinhando ser sempre o falo, este que falta à mulher, que nos interessa procurar no Outro.

O falo é função pivô, diria eu, que nos permite situar aquilo que dele se distingue, ou seja, a, e no pequeno a, enquanto pequeno a, a função geral do objeto do desejo. No coração da função pequeno a, permitindo agrupar os diferentes modos de objetos possíveis que intervêm na fantasia, existe o falo. Este é o objeto, como eu disse, que permite situar sua série, o ponto de origem, para frente e para trás. (LACAN, 1960-61/1992:366)

O caráter do falo como objeto separável do corpo e possível de se perder através da castração tem função decisiva no investimento objetal. Isso porque o falo nunca está onde o supomos. Quando o significante se apresenta para representá-lo, ele comparece desaparecendo. De tal maneira, o *véu* do qual falamos anteriormente neste trabalho só vai encobrir justamente onde o falo não comparece simbolicamente. No momento em que alguém surge com muitos atrativos e que fascinam nosso olhar, o falo permanece recolhido no recinto narcísico. Como dissemos, ele está sempre além do objeto.

Com este recorte, Lacan remete-nos a algo que não se preenche ou que não se transfere totalmente para a imagem, apresentando um gráfico onde mantém os elementos essenciais do esquema óptico e introduz as ondulações libidinais advindas do lado esquerdo do esquema, derramando-se sobre o campo objetal.

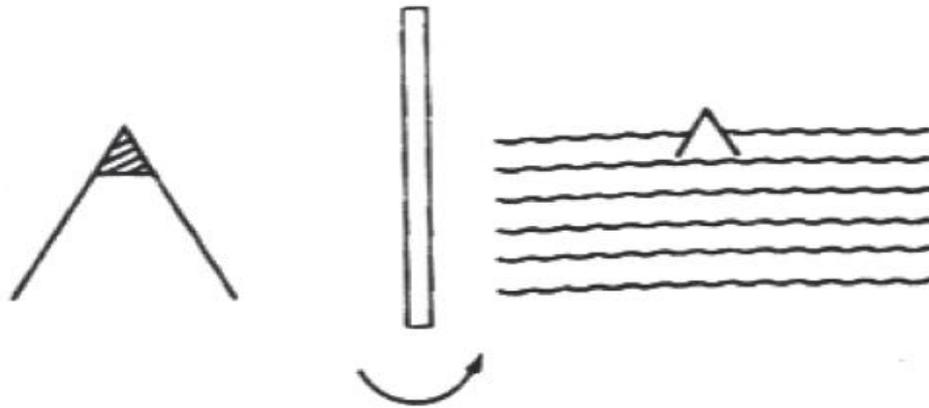


Figura 3 – Lacan, 1960-1961/2006, p. 430.

Essa imagem de escoamento libidinal de um lado ao outro do gráfico, antecipa o que Lacan desenvolverá no seminário 10, ou seja, que o que nos cativa no objeto do desejo lhe é dado justamente pela parte que lhe falta: aquilo do investimento libidinal que não é transferido aos objetos. Sendo assim, Lacan afirma que o investimento desejante “tem sua sede no resto, ao qual corresponde na imagem essa miragem pela qual ela é identificada com a parte que lhe falta, e cuja presença invisível dá ao que se chama de beleza o seu brilho.” (LACAN, 1960/1992:373) Vimos que o objeto *a* é o que permanece não deglutível pelo significante. Ele consiste no pedaço de carne a ser pago nessa assunção. Cabe lembrar aqui, sem dúvida, do cintilar trazido por Freud através do fetiche, que ampara então a escolha do objeto.

Portanto, a partir do esquema do narcisismo, iremos amar o outro através da mesma *substancia úmida* da qual nós somos o reservatório. A esta substância que caracteriza o amor, Freud denomina libido. Enquanto ela está ali no sujeito, poderá também estar no objeto, ou seja, poderá estar banhando o objeto que permanece em frente. Assim, eu só amo a minha imagem, mesmo quando esse amor eu o transfiro para o corpo do outro. Aí reside a ideia freudiana de que o amor é narcísico. Pensamento que será também abarcado por Lacan, tal como evidenciamos no início do trabalho.

Todos sabem o que cabe no Banquete, ao mais gentilmente bobo articular de maneira quase derrisória, que a natureza do amor é a natureza do úmido, o que quer dizer que o reservatório o amor objetual, na medida em que ele é amor vivo, é a Schatten, a sombra narcísica. (LACAN, 1960-61/1992:373)

Então, não é demasiado reforçar que embora essa metáfora de uma substância úmida compareça de forma poética ela só pode ocorrer porque a imagem do eu não se compõem como uma unidade fechada. Se o eu é uma modelagem, uma capa que nos veste para lidar

com o outro, “uma parte adequadamente modificada pela proximidade com o mundo externo, pela ameaça de perigo”, como nos diria Freud (1933b/1976 :98), é por sua fenda, resultante do limite estabelecido pela captura narcísica na imagem especular, que podemos pensar a função inusitada trazida através da articulação significativa. É por essa fratura que o mundo pode ser constituído na medida em que só há mundo a partir da linguagem.

Desde o início do advento subjetivo, tal como demarcamos no princípio deste capítulo, aponta-se para que somente seja elaborado o aparecimento do sujeito quando marcado por um traço significativo: “Aquele que é chamado traço unário”. (LACAN, 1962-63/2005: 31) Lembremos que há algo de distinto neste traço e que sustenta nossa diferença singular.

O traço unário é anterior ao sujeito. No princípio era o verbo quer dizer No princípio é o traço unário. Tudo o que é passível de ser ensinado deve conservar a marca desse *initium ultra-simples...Simplex*; singularidade do traço, é isso que introduzimos no real, queira o real ou não. Uma coisa é certa, é isso que se introduz no real e já estava lá antes de nós. Os sujeitos tem que se arranjar como podem frente a essa condição. A condição de que entre eles e o real existe o campo do significativo, porque foi a partir desse aparelho do traço unário que eles se constituíram como sujeitos. (LACAN,1962-63/2005:31)

Logo, é preciso lidar com esta condição, a de que dependemos de um desvio pelo campo do Outro onde me implico de maneira pungente posto que só ao passar por esse desvio elaboro o que me falta como objeto de desejo. Esse movimento não pode ser pensado de outra maneira para os seres da fala. As construções do sujeito e do objeto restam sempre e, continuamente, atreladas a tal percurso. O sujeito se inscreve marcado pelo traço unário do significativo deixando, com essa operação, um resto numa divisão que não é exata. “Há no sentido da divisão, um resto, um resíduo. Esse resto, esse Outro derradeiro, esse irracional, essa prova e garantia única, afinal, da alteridade do Outro, é o a.” (LACAN, 1962-63/2005:36) Portanto, quanto ao nosso desejo, só se tem dele referência quando *acoplamos* o objeto a esta fenda constitutiva do sujeito, fratura por onde *se faz sombra narcísica, umedecer* que parte de nossa *falta-a-ser* pelas vias do significativo.

Quanto a essa sensação de uma unidade de nós mesmos e este empuxo a completude, Lacan (1962-63) os articula a mesma lógica com que concebemos o número inteiro. Também neste caso, é por um *salto* que o entendemos como inteiro. Quando analisada com mais precisão, a sucessão de significantes onde se enreda o sujeito, não esgota a função do Outro. Ela nunca chegará a uma totalização, tal como sublinhamos antes, posto que haja sempre algo a restar: a alteridade.

Veremos esta concepção de Lacan igualmente atrelada ao gozo, no seminário *Mais, ainda* (1972-73). Ali, delinea-se a pressuposição de um gozo pleno para o sujeito, mas sempre

como suposição. Trataremos mais adiante desta questão relativa ao gozo. Aqui, nos interessa dizer que quando se busca o falo, um significante para realizar tal operação, produzimos um obstáculo ao gozo que o priva de sua integralidade. Ele será sempre um gozo do falo e não do corpo do Outro. Esse último restará como enigma não passível de inscrição.

De tal forma, para ilustrar esta posição, Lacan (1972-73) apela para o paradoxo de Zenão. No paradoxo, Aquiles, o herói grego, e a tartaruga decidem apostar uma corrida. Como a velocidade de Aquiles é maior que a da tartaruga, esta recebe uma vantagem, começando a corrida um trecho na frente da linha de largada de Aquiles. Este último nunca conseguirá ultrapassar o animal, pois quando chegar a posição inicial da tartaruga, esta se encontrará mais a frente, em outra posição. Assim, infinitamente, na medida em que se aproxima da tartaruga, ela já estará em outra posição. Isso porque o espaço entre Aquiles e a tartaruga, consiste na própria tartaruga. Aquiles nunca conseguirá alcançá-la. Isso só se realizará no infinito.

Foi dessa mesma forma que, em nossos dias, mas somente em nossos dias, chegou-se a definir o número, o verdadeiro, ou melhor dizendo, o real. Porque o que Zenão não tinha visto é que a tartaruga também não esta preservada dessa fatalidade de Aquiles, é que o passo dela é cada vez menor, também não chegará nunca ao limite e é nessa medida que ele é infinito. Aquiles, isso fica bem claro, só pode ultrapassar a tartaruga, ele não pode alcançá-la, ele só a alcança na infinitude. Há uma suposição de um espaço fechado, finito. (LACAN, 1972-73/1985:16)

Para Lacan, este esquema é o mesmo do gozo no que diz respeito ao ser sexuado. Quando Aquiles dá um passo na direção de Briseida e transa com seu amor, tal como no exemplo da tartaruga, ela também já avançou mais um pouco, “isso porque ela é não toda, não toda dele. Falta um pouco”. (LACAN, 1972-73/1985:19)

Diante deste pouco que falta, lancemos mão do pensamento de Aristófanés, poeta cômico grego que discursa sobre o amor no Banquete de Platão. Este é tomado por Lacan (1960-61) para ilustrar como a ideia da esfera, de partes que se complementam ao se fundirem no encontro amoroso, estará situada na contramão do pensamento psicanalítico. Aristófanés é sem dúvida o primeiro a declamar sobre o amor como nós falamos dele em nosso cotidiano. Ficamos encantados com seu dizer descrevendo o pedido dos seres a *Vulcano*, detentor da forja e da bigorna, de lhes fundirem em um só ser. Esses seres, que antes eram um só, foram partidos e se perderam no mundo. Reside nessa insistência de busca por um caráter esférico e pleno dos personagens inventados por Aristófanés, algo de jubiloso e que nos seduz. Uma fantasia que nos ludibria e que nos leva a um apelo ao Outro impossível de realizar. Quanto a este aspecto, Lacan nos diz:

Trata-se desses seres cortados em dois como um ovo cozido, desses seres bizarros como aqueles que encontramos nos bancos de areia, uma solha, um linguado, um barbado, que parecem ter tudo o que lhes é preciso, todos os órgãos pares, mas que são achatados de tal maneira que aparentam ser a metade de um ser completo. (...) O primeiro comportamento que se segue ao nascimento de seres gerados por uma tal partição, que é a base do que aparece de repente para nós com uma luz tão romântica, é uma fatalidade pânica, que faz a cada um desses seres procurar sua metade, e então, aferrando-se a ela com uma tenacidade, se assim se pode dizer, sem saída, perecer ao lado do outro pela impotência em juntar-se a ele. É isso o que Aristófanes nos define em longos desenvolvimentos, com todos os detalhes, de uma maneira extremamente imajada, projetando-o no plano do mito. Tal é a imagem da relação amorosa que forja o escultor que é aqui o poeta. (LACAN 1960-61/1992: 92-93)

Para nós analistas, quanto a este mito, o mais importante a sustentar é a ideia de corte e não de fusão: corte como marca do significante, corte que instaura nossa singularidade de seres da fala, corte que irá permitir novos enlacs com o outro desde aquilo que não se complementa. Por isso o analista precisa ater-se, mesmo no mito, à função do significante e não à de seu significado. Ele não pode iludir-se com o brilho apresentado pelas palavras de Aristófanes que nos seduzem através da metáfora de seres completos, respaldada na ideia de uma possível fusão e de plena harmonia entre os falantes. Perante este enebriamento, o analista mantém-se atento. Ele é o que não se engana diante do amor de transferência. Vejamos neste próximo item como sua posição se designa frente ao amor.

1.3 O amor como enganação e o analista

Quando Lacan (1960-61) inicia seu seminário sobre a *Transferência*, ele o faz demarcando a necessidade de percebermos a disparidade que irremediavelmente ocorre em qualquer enlace que se estabeleça entre os sujeitos falantes. Essa pontuação não é ingênua e retoma o pensamento de que em toda relação amorosa que se instaura, oferece-se o que não se possui. O que ele insiste em nos fazer crer é que na troca entre amante e amado reside, inexoravelmente, um não acoplamento entre os parceiros, deixando em seu rastro um vazio impreenchível. Esse desajuste é mesmo irremediável quando se trata de seres submetidos à linguagem. No caso da transferência, essa disparidade não é apenas percebida, mas também acentuada pela posição do analista, uma posição que não comporta a mesma resposta daquele que é amado.

Através dessa demarcação, Lacan (1960-61) procura destituir a suposição de alguns clínicos de que a intersubjetividade seria plenamente concretizável entre os seres falantes. Esta pretensa conjectura embasava algumas terapias na época de seu ensino, norteadas

pela via de que seria interessante ao analista se colocar na posição do outro e vice-versa, como se houvesse possibilidade de comunicação irrestrita entre os seres humanos. Tal possibilidade funcionaria como um termômetro que guiaria o caminho deste tipo de escuta na medida em que, sob esta perspectiva, não existiriam limites entre eu e o outro.

Assim, logo de começo no tracejo do fenômeno do amor transferencial, Lacan (1960-61) derruba essa perspectiva sublinhando que só existe amor a três, ou seja, entre amante e amado, a linguagem opera implacavelmente e traz consigo um muro intransponível. Isso comparece em qualquer aliança que se estabeleça, inclusive no caso do amor de transferência. Não se pode esquecer que nada existe sem o uso do significante. E, portanto, ao lidarmos com a questão do objeto em psicanálise devemos ter sempre em mente que este é perpassado pela linguagem. Seu advento é especificamente definido pela eficácia da operação significante como tal. De forma que o homem somente se constitui e se relaciona com o outro na posição de uma eterna *presa* do simbólico.

Retomando nosso olhar para o amor de transferência, perguntas importantes despontam nos textos da psicanálise e nos servem como guia de investigação. Uma delas transfigura-se quando procuramos entender como um dispositivo que é artificialmente combinado propicia o advento do amor sem que o analista faça qualquer esforço nesta direção. Outra consiste em problematizar se devemos caracterizar este amor como um amor verdadeiro.

Para melhor definir a relação entre amor e amor de transferência, Lacan (1953-54) se apropria do texto freudiano intitulado *Observações sobre o amor transferencial* (1915a/1969) portador de novas recomendações sobre a *técnica* em psicanálise. Tal texto comparece como pedra angular na possibilidade de entrelaçamento dos dois amores, permitindo a articulação entre tais variedades amorosas. Neste texto nomeia-se a transferência como amor, dando-lhe caráter verídico equivalente a qualquer outro amor em nosso cotidiano.

Nas observações sobre o amor transferencial, Freud não hesita em chamar a transferência pelo nome de amor. Freud elude tão pouco o fenômeno amoroso, passional, no sentido mais concreto, que chega a dizer que não há entre a transferência e o que chamamos na vida o amor, nenhuma distinção verdadeiramente essencial. A estrutura desse fenômeno artificial, que é a da transferência e a do fenômeno espontâneo que chamamos amor, e muito precisamente o amor paixão, são no plano psíquico equivalentes (...) A transferência é o amor. (LACAN, 1953-54/1986: 108)

A partir desta ancoragem possibilita-se uma correlação entre o amor de transferência e o amor da vida cotidiana. Ambos teriam a mesma estrutura embora não possam ser respondidos de modo equivalente, pois a escuta do analista deve propiciar outro caminho para

o amor, um caminho que direciona a análise até seu termo final: a castração e o concernimento da falta que nos constitui. Assim, o analista não pode se deixar *seduzir* pela proposta do amor onde dois conseguiriam se unir em Um. Ele precisa sustentar uma posição por onde o sujeito possa identificar o significante faltante. “O que está realmente em causa na relação analítica é que alguém possa se isolar com um outro para aprender o que lhe falta. E o que lhe falta, ele vai aprender amando”. (LACAN, 1960-61/1992:23)

Por isso, no referido texto de 1915, onde tal articulação ocorre, Freud levanta a importante questão quanto à posição de um analista frente ao amor que advém de uma paciente. Ele compreende, desde então, que não seria plausível a um analista lidar com este sentimento da mesma maneira que um amado posto que o que se visa no trabalho de uma análise pode sucumbir diante do enebriamento promovido pela paixão.

Assim, todo o texto freudiano sobre o amor de transferência é conduzido almejando refletir acerca do lugar de onde deve responder o analista a este sentimento emergente. Ali, Freud não apenas confirma o amor de transferência como um amor verdadeiro, como também sublinha a necessidade do analista operar a partir desta inédita posição que é inaugurada com a psicanálise.

De tal modo, Freud (1915a/1969) apresenta diferentes soluções diante do amor que advém no decorrer de uma análise. Por um lado, pode-se desenvolver um sentimento entre ambos, analista e analisando, que acarrete uma união outra que não o laço analítico. Muitos são os exemplos advindos do cinema americano entranhados no imaginário popular em que o foco de uma análise consiste em levar adiante a relação amorosa tal como um leigo a conceberia. Podemos vê-los representados através de filmes como *Um método perigoso* (2011) ou *Augustine* (2012). Há algo de mítico nesta relação que, como nos diz Lacan (1960-61), também se passa entre quatro paredes e de forma privada entre dois parceiros. Esta postura é devidamente contraindicada por Freud.

Então, deve-se ter cautela diante desse sentimento. Mesmo que um analista não corresponda a esta paixão oriunda da paciente, a pergunta quanto a sua posição deve ser constante. Isso porque se ele não puder se posicionar adequadamente perante o lugar que esta lhe endereça, similarmente pode acarretar na dissolução do trabalho de análise, na medida em que esta paixão advenha como uma resistência. Freud (1915a/1969) nos diz que qualquer *retribuição* a essa afeição na tentativa de apaziguar a paciente de seus anseios estaria apenas alimentando o desejo de impedir a continuidade do trabalho analítico. Em outras palavras, estaríamos endossando a utilização do amor pela resistência, colocando-o a seu serviço, pois

“tudo que interfere com a continuação do tratamento é caracterizado como resistência”.
(FREUD, 1915a/1969:211)

Portanto, é preciso saber como manejar esse amor para tomá-lo a nosso favor na *guerra contra a neurose*.

Instigar a paciente a suprimir, renunciar ou sublimar suas pulsões, no momento em que ela admitiu sua transferência erótica, seria, não uma maneira analítica de lidar com eles, mas uma maneira insensata. Seria exatamente como se, após invocar um espírito dos infernos, mediante astutos encantamentos, devêssemos mandá-los de volta para baixo, sem lhe haver feito uma única pergunta. Ter-se-ia trazido o recalçado à consciência, apenas para recalchá-lo mais uma vez, num susto. (FREUD, 1915a/1969:213)

Para que esse manejo possa ocorrer, não se pode estar iludido quanto à origem do amor emergente em uma análise visto ser este somente causado pela situação analítica e não por qualquer outro atributo advindo da *pessoa* do analista. Não se trata de uma conquista, tal como vemos na vida corriqueira, muito menos de um mérito aferido pela competência deste analista através de seus dotes intelectuais. Freud é bem enfático quanto a isso:

O analista deve reconhecer que o enamoramento da paciente é induzido pela situação analítica e não deve ser atribuído aos encantos de sua própria pessoa; de maneira que não tem nenhum motivo para orgulhar-se de tal “conquista”, como seria chamada fora da análise. E é sempre bom lembrar-se disso. (FREUD, 1915a/1969: 210)

Em outro texto antecedente, *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*, Freud (1912b) já procurava sublinhar a diferente posição que deve ocupar um analista nos alertando quanto ao perigo deste ter em mente qualquer ambição terapêutica que não seja o desejo de escutar o que advém da fala de um sujeito. Ele chega a dizer que precisamos funcionar como um aparelho, uma extensão telefônica, que sirva apenas como suporte dessa fala que nos é direcionada. Qualquer outra expectativa só serve para desvirtuar o caminho de uma análise.

Lacan (1960-61) acentua que um analista deve ser *ignorante* quanto ao que lhe é apresentado. Ele precisa se deixar surpreender com o que comparece através do discurso de cada paciente. Neste discurso, a verdade surge da equivocação, ou seja, ela emerge onde a palavra falta, onde o ato é falho, onde o *erro* diz mais sobre o sujeito do que sua própria intenção de dizer. Ali, nas *entrelinhas*, algo aponta para um saber de outra ordem, este que Freud denominou: saber inconsciente.

Quanto ao seu desejo, o analista deve *não ser* para que possa se posicionar. Só há eficácia em sua posição quando ele se oferece perante o que é intransmissível. Podemos dizer

que *não sendo* ele pode ser tomado pelo paciente em sua série psíquica, que dele faz seu uso singular.

Para que um analista possa ter aquilo que falta ao outro, é preciso que ele tenha a nesciencia enquanto nesciencia. É preciso que ele esteja sob o modo de ter, que ele não seja. Sem dúvida, ele está sempre para além de tudo o que o sujeito sabe, sem poder dizer isso a ele. Só pode lhe fazer signo, ser aquilo que representa alguma coisa para alguém. (LACAN, 1960-61/1992:232)

De tal modo, o analista faz signo dizendo sim a essa apropriação necessária ao analisando para que este entre em análise. Ele faz *semblante* daquele que tem algo a dar: um saber sobre o sintoma. Mas o que ele preserva é a falta de um significante capaz de responder a demanda que lhe é endereçada. A esta demanda, o analista diz não. Por isso, não se trata de um conhecimento cumulativo por parte do analista, posto que é precisamente ao que escapa ao discurso que precisamos nos ater. A experiência analítica se realiza uma a uma, de forma que o saber de um analista não pode ser constituído pelo acúmulo de suas experiências.

Compactuando com o olhar freudiano, em *Lógicas da vida amorosa*, Miller retoma o valor da singularidade na escuta de um analista.

A experiência em nosso campo responde à Lógica do não todo. Significa que só tem este analisante, e aquele e aquele outro, quer dizer, uma série que não faz uma soma. A partir do que se passou não se pode saber, dali em diante, o que se passará. Não só qual é a diferença que acontecerá entre duas curas, como inclusive em uma mesma cura. Isto constitui a abertura da experiência analítica (...) não importa qual seja o número de elementos, em psicanálise, o etcetera é irredutível. (MILLER, 2009:6)

Portanto, não há regras *a priori* através das quais um analista possa se balizar para conduzir uma análise. Essa é a grande dificuldade para quem principia como analista, pois não há amparo em uma técnica exterior ao que ocorre em uma análise, algo que forneça suporte neste percurso. Aí reside importante diferença para outras terapias que se utilizam da fala. O único *standard* que nos é apresentado na psicanálise é que uma análise se inicia e que terá um fim. No seu porvir, nenhuma previsibilidade é coerente com o trabalho que ali decorrerá.

Por isso Freud (1913a) em *Sobre o início do tratamento* se utiliza da comparação quanto à partida de xadrez. Neste caso, poder-se-ia ambicionar uma conjectura das jogadas que deveriam advir, mas o jogo que se jogará será sempre singular e desenvolvido somente naquela partida. Concomitantemente, cada análise se apresenta de forma ímpar. E é por este motivo que haver conduzido uma análise não servirá em nada, num certo nível, para empreender qualquer outra. E não só não serve de nada, como é preciso se esquecer de uma para conduzir a próxima. Esta é a recomendação freudiana. Portanto, quanto ao amor que

surge no estabelecimento de uma análise, não se constitui uma técnica de antemão para que possamos lidar com ele.

Mas qual seria então o lugar comum entre a transferência e o amor, já que este necessariamente ocorrerá em uma análise? Precisamente o ato de fala. Decorre deste ato a explicação do surgimento automático do amor na análise. Falar a alguém implica que simbolicamente se transfere algo ao outro.

Na sua essência, a transferência eficaz de que se trata é simplesmente o ato da palavra. Cada vez que um homem fala ao outro de maneira autêntica e plena, há no sentido próprio, transferência simbólica – alguma coisa se passa que muda a natureza dos dois seres em presença. (LACAN, 1960-61/1992:130)

Assim, no seminário sobre a *Transferência* vemos a sustentação lacaniana desta questão introduzida por Freud quanto ao que um analista deveria *ser* para responder ao amor. Com este intuito, Lacan se apropria do vigoroso texto de Platão, *o Banquete*, visando problematizar a estruturação amorosa e a questão transferencial. Temos em cena, neste texto, a posição do amante, do amado e pela releitura lacaniana, do analista. *O Banquete* fornece referência a toda tradição que é a nossa no que diz respeito à estrutura do amor. Mesmo sendo um texto antigo, permanece como o melhor subsídio para falarmos sobre como se constitui a relação amorosa, ainda nos dias contemporâneos, porque consegue sublinhar precisamente os elementos que incidem no advento amoroso.

O que ocorre no Banquete? Alguns importantes filósofos se reúnem em um jantar na casa de Agatão, belo poeta trágico, onde propõem não se embriagarem para melhor discutirem sobre o que seria o amor. Este assunto é para eles de suma importância. A seu ver, é preciso ter *sabedoria* para que se possa lidar com o amor. Em seu debate, muitos acreditam que o amor seria um Deus. Outros lhes darão diferente estatuto, inclusive Sócrates.

O amor grego se caracteriza como um amor entre cidadãos, ou seja, entre homens. Não se trata de um amor que vise uma constituição familiar. Ele é, mais propriamente falando, um amor entre belos rapazes. Além disso, é um amor entremeado pela questão com o desejo. Assim, em sua equação temos alguns componentes bem delineados. De um lado, comparece o *érômenos*, continuamente representado pelo mais jovem e imberbe, enaltecido por sua beleza equivalente à perfeição da estátua de um Deus grego. De outro, se apresenta o *érastês*, o amante, sempre de barba e atitude ativa de sedução, para a qual utiliza diversos meios.

Este amor não era um amor qualquer. Ele possuía regras próprias de funcionamento a serem seguidas. Podemos analisar essas regras através das pinturas das ânforas, tão representativas da sociedade grega. O amante é caracterizado com o pênis ereto, o amado nunca e inclusive o tamanho do pênis desse último se apresenta expressamente diminuído. As normas dos contatos sexuais proibiam qualquer espécie de penetração, visto ser esta inaceitável para um cidadão grego. Seu exercício poderia implicar na perda da cidadania.

De modo que no caso dos gregos, o amante se designa sempre como o ativo da relação. Algo lhe falta e ele almeja alcançar isso através da côrte ao amado, geralmente o Belo. É importante sublinhar o lugar que Lacan dá ao amante enquanto o desejante no decorrer deste seminário. Podemos evidenciar também o lugar do amado como aquele que nunca está em posição de demonstrar seu desejo. Ele é o desejado. Por isso, enquanto acompanhamos o seminário sobre a *Transferência*, temos dificuldade em distinguir as dimensões de amor e de desejo que ali se apresentam. Elas comparecem entrelaçadas, a ponto de entendermos que, nesta aproximação, Lacan pretende mostrar que o analisando precisa passar da posição daquele que demanda amor para aquele que deseja a partir do encontro com a falta que lhe concerne no decorrer de uma análise.

Um dos capítulos pertinentes a essa questão comparece sob o título *Metáfora do amor*. Com ele, Lacan vai retomar a intervenção de Fedro. Sua intenção é delinear através dessa interferência o acento colocado na disparidade entre os termos que operam na metáfora do amor: o amante e o amado (*érastés e érôménos*)

A pergunta que introduz Fedro é a que tipo de ato amoroso os deuses dariam maior valor. Dessa forma, ele propõe uma comparação entre distintos atos amorosos. Um dos exemplos fornecidos por Fedro é o caso de Alceste e de seu marido. Ele é condenado à morte e ela se oferece para substituí-lo nesta punição. Embora fosse ele quem deveria morrer, ela se sacrifica morrendo em seu lugar, por amor. Outro exemplo nos é oferecido através do caso de Aquiles e Pátroclo. Aquiles, o amado, vê seu amante morrer pelas mãos de Heitor. De tal modo, ele vai procurar enfrentar o assassino de Pátroclo, em busca de vingança. Sua tarefa era certa em seu destino de morte, posto ser Heitor mais hábil e preparado para a luta do que ele próprio. Ainda assim, apesar desta certeza, Aquiles não se detém em enfrentar Heitor, o algoz de seu amante.

De acordo com Fedro, este segundo ato de amor é superior ao primeiro no nível ético e muito mais apreciado pelos deuses. Ele acredita que o agir de Aquiles é mais virtuoso e nobre na medida em que é preciso que ele mude de posição, de amado para amante, demonstrando

seu desejo. No caso de Alceste, ela já funcionava todo o tempo como a amante da relação. Para ela, não foi preciso qualquer mudança de posição.

É nesta passagem de uma posição à outra que Lacan vai se ocupar para falar da constituição da metáfora do amor, propondo que quando ela opera, produz-se uma substituição do *érômènos* pelo *érastés*.

Neste ponto Lacan oferece seu próprio mito do amor:

Esta mão que se estende para o fruto, para a rosa, para a tocha que se inflama de repente, seu gesto de pegar, de atrair, de atizar é estreitamente solidário à maturação do fruto, à beleza da flor, ao flamejar da tocha. Mas quando nesse movimento de pegar, de atrair, de atizar, a mão foi longe o bastante em direção ao objeto, se do fruto, da flor, da tocha, sai uma mão que se estende ao encontro da mão que é a de vocês, e neste momento é a sua mão que se detém fixa na plenitude fechada do fruto, aberta em flor, na explosão de uma mão em chamas – então, o que aí se produz é o amor. (LACAN, 1960-61/1992:59)

Assim, com esse mito presentifica-se uma mão que se movimenta na direção de um objeto. Entretanto, precisamente nesse momento no qual ela poderia captá-lo, esse objeto se modifica – há aí uma transformação metafórica. Justamente neste instante, ele deixa sua condição de objeto, posto que o que sai desse lugar no qual se encontrava o mesmo é uma mão que se estende em retorno. Essa mão que se desdobra em sua direção, fixa aquela que estava na posição ativa de tomar o objeto, situando-a também como um objeto. O acaso propicia nessa mudança de posição que um enlace se estabeleça. Lacan vai mesmo chamar a esse encontro de milagre, na medida em que ele acontece embora o almejado nunca seja realmente encontrado.

A estrutura do que se trata não é de simetria e de retorno. Igualmente, essa simetria não é uma simetria, pois na medida em que a mão se estende é em direção a um objeto. A mão que surge do outro lado é o milagre. Mas não estamos aqui para organizar milagres. Estamos aqui exatamente para o contrário: para saber. E o que se trata de acentuar não é o que se passa dali para além, é o que se passa ali, isto é, a substituição do *èrôménos* ou *èromenon* pelo *érastès*. (LACAN, 1960-61/1992:59)

Portanto, neste encontro submetido ao acaso, não se trata de complementaridade, de uma fusão entre sujeito e objeto. Se isso fosse possível, não poderíamos falar de uma operação metafórica, de substituição através do signo. A mão não encontra jamais o que procura. Quando se direciona à flor, ao fruto ou ao fogo, o que vem em seu retorno é outra mão, isto é, o desejo do outro. E é esse desejo que permite fixar a mão sobre o objeto. Podemos traçar um paralelo, do amante quando busca algo no amado, mas que se depara, em contrapartida, com o desejo deste.

De forma que o mito apresentado por Lacan (1960-61) no seminário sobre a *Transferência* advém para caracterizar o que é peculiar no enlace amoroso: um encontro no desencontro. Seguindo os passos de Lacan, Nieves Soria Dafunchio acrescenta que

Esse encontro no desencontro, próprio do amor, leva Lacan a defini-lo como amar é dar o que não se tem a alguém que não o é. Trata-se de uma dupla dimensão da falta ou de um redobramento da falta. Decorre disso que ao amar é dar o que não se tem, Lacan agrega a alguém que não o é. (DAFUNCHIO, 2011:55)

Exemplo interessante, fornecido também por Dafunchio (2011), comparece através da figura do baile de máscaras na tentativa de ilustrar este dupla face da falta inerente ao jogo do amor. No baile, um casal se encontra e cada um deles está convencido de que o outro é seu amor. Ele tem certeza de que ela é essa que o encanta, enquanto ela não duvida ser ele aquele de quem tanto gosta. Dançam juntos a noite toda, trocam juras de amor, mas quando termina o baile e caem as máscaras, ele não era ele e ela tampouco era quem ele imaginava que fosse. Cada um deles acreditava que estava com alguém que na verdade era outro. Essa imagem demonstra adequadamente o encontro e o desencontro no enlace amoroso, *o dar o que não se tem a alguém que não o é*.

Outro exemplo curioso quanto a este ponto ilusório produzido pelo amor pode ser tomado da literatura. Está contido na comédia do século XIX, do inglês Max Beerbohm (2012), contemporâneo de Oscar Wilde: *O farsante feliz*. A personagem principal, Lord George Hell, era um farsante, antipático e odioso, em suma, um sujeito muito difícil de lidar. Nunca se preocupou em dissimular sua deslealdade, cheio de amantes, madrugadas de luxúria e jogatina. Uma noite, se defronta com a desajeitada jovem Jenny Mere em um clube noturno e se apaixona perdidamente à primeira vista. Ele a pede, quase que imediatamente, em casamento mas ela o recusa, dizendo que só se casaria com um homem que tivesse o rosto de um santo. Ele então vai à procura de um fabricante de máscaras e pede-lhe uma que represente tanto o *verdadeiro* amor quanto a face de um santo. O fabricante oferece-lhe uma máscara especial, que havia pertencido a um homem casado por mais de 30 anos. Lord George fica com ela e decide usá-la para sempre. Assim, munido desta máscara, finalmente conquista o amor de Jenny Mere.

Depois disso, usando permanentemente a máscara, procura uma casa no bosque, devolve os bens que ganhou ilicitamente e tenta se redimir de seu passado. O único problema comparecia com os beijos que se tornavam insípidos através da máscara. Por isso, muitas vezes, apesar de temeroso, pensava em retirar a máscara e beijar sua jovem esposa por não querer manter essa barreira entre os dois. Mas logo em seguida, caía em si e resignava-se a ter

que estar aprisionado à máscara enquanto vivesse. Afinal, a máscara era a representante do verdadeiro amor.

Há uma cena final importante que representa a ilusão necessária ao amor. Nela, uma antiga amante italiana comparece e desmascara Lord George e sua mulher. Ela declara que a máscara de sua jovem esposa é ainda melhor que a dele, na medida em que este nunca nem sequer a questionou. Dito isto, a ex-amante avança sobre ele, arrancando-lhe a máscara do amor. Curiosamente, por trás da máscara, o que passamos a ver é seu rosto, moldado tal qual a imagem da mesma. Esta imagem é vista por ele a partir de um reflexo nos olhos de sua mulher. Assim, para que ele possa assumir a nova imagem de si, faz-se necessário o reconhecimento de sua esposa, o consentimento do Outro. Daí por diante, o casal dá continuidade ao amor: ele de santo e ela de jovem campestre.

Tais exemplos servem para vivificar o não recobrimento da falta que participa do encontro amoroso embora, em ambos os casos, o truque imaginário que assim a vela vai necessariamente ocorrer. O amor estabelece esse passe de mágica que faz existir algo simbólico a partir de um impossível.

Cabe-nos lembrar que esta ilusão existe e persiste desde a instauração de nossa própria imagem. Retomando a questão trazida pelo advento do Estádio do Espelho no seminário da *Angústia*, Lacan sublinha como a falta e sua manutenção são imprescindíveis para que o desejo e, concomitantemente, para que o amor possa se estabelecer:

Nesse lugar, (...) no lugar do Outro, perfila-se uma imagem refletida de nós mesmos. Ela é autenticada pelo Outro, porém, já é problemática ou até falaciosa. Essa imagem caracteriza-se por uma falta, isto é, pelo fato de que o que é convocado ali não pode aparecer. Ela orienta e polariza o desejo, tem para ele uma função de captação. Nela, o desejo está não apenas velado, mas essencialmente relacionado com uma ausência. Essa ausência é também possibilidade de presença que está em outro lugar. Tal presença comanda isso muito de perto, mas o faz de onde é inapreensível para o sujeito. (LACAN, 1962-63/2005:55)

De tal forma, como viemos enfatizando, somente a partir do lugar do furo na imagem pode advir a possibilidade de apelo ao Outro. Como dissemos no item anterior, nesse lugar da falta, Lacan situa o $(- \phi)$. É esse sinal que indica o que se perfila em relação com a reserva libidinal, com isso do corpo que não se projeta na imagem especular. “Algo irreduzível a ela por permanecer profundamente arraigado no nível do próprio corpo, do narcisismo primário, daquilo que chamamos auto-erotismo, de um gozo autista.” (LACAN, 1962-63/2005:55) Esse sinal comparece como o que anima o que virá a funcionar na relação com o outro, nos seduzindo a partir de nossa semelhança. Mas para que isso aconteça, é preciso fazer da sua

castração aquilo que falta ao Outro. É diante disso que o neurótico recua. Ele se recusa a fazer da castração algo positivo. Na verdade, o que ele visa com o amor é a presentificação impossível no Outro disto que está sempre para além.

Retomando então nosso ponto de partida, se no amor cotidiano se compactua com esse truque de mágica, de fazer dom do ser dando ao outro o que não se tem, no caso da transferência, essa metáfora amorosa não poderá jamais operar. De fato, o analista deve manter-se distante dessa tapeação amorosa que comparece na transferência.

Esse Outro na análise, o perigo é que ele seja enganado. Não é a única dimensão da transferência. Mas, confessem que se há domínio em que, no discurso, a tapeação tem em algum lugar chance de ter sucesso, é certamente no amor que encontramos seu modelo. Que maneira melhor de se garantir, sobre o ponto em que nos enganamos, do que persuadir o outro da verdade do que lhe adiantamos! Não está aí uma estrutura fundamental da dimensão do amor que a transferência nos dá ocasião de imajar? Ao persuadir o outro de que ele tem o que nos pode completar, nós nos garantimos de poder continuar a desconhecer precisamente aquilo que nos falta. O círculo da tapeação, enquanto que não nomeado, faz surgir a dimensão do amor. (LACAN, 1964/1985:128)

Portanto, o analista deve sustentar seu desejo no caminho distinto da ilusão do amor, não se restringindo à dimensão imaginária que a transferência num primeiro momento, nos possibilita alvejar. Por isso ele precisa manter o distanciamento entre o I e o *a*, se esquivando do velamento que o enlace amoroso pretende perante a falta. Ao contrário, ele visa algo fora do fechamento estabelecido pela transferência. Sua escuta permite o indeterminado do puro ser, isso que não tem qualquer acesso à determinação, aquilo que sempre escapole, ou seja, o discurso do inconsciente. Por isso Lacan vai sublinhar outro aspecto importante da transferência: o de poder dar acesso, mesmo que de maneira enigmática, “a bela por detrás dos postigos”. (LACAN, 1964/1985:127) Afinal, não se deve cegar quanto ao lugar da repetição que a transferência nos oferece, pois o que se repete na insistência do inconsciente é o vazio que nos concerne.

Assim, desde o seminário sobre a *Transferência*, Lacan (1960-61) procura ilustrar a resposta adequada de um analista ao amor que lhe é dirigido através do ato de Sócrates, o mais sábio dos homens. Isso porque, Sócrates não responde iludidamente como objeto de amor às tormentosas investidas de Alcibíades no percurso do Banquete. Sua recusa é coerente com o saber que ele possui sobre o amor. Ele não pode amar precisamente porque sabe. Mas afinal, o que saberia Sócrates quanto ao amor que o posiciona distintamente de um *érastès* ou de um *érôménos*? Exatamente da falácia que ocorre através da metáfora do amor.

Para realizar esta analogia, Lacan se detém na trama final do Banquete, caracterizada pela entrada de Alcibíades, totalmente embriagado, rompendo com o gozo dos filósofos que

falam calmamente sobre o amor. Essa irrupção traz à cena a reivindicação corriqueira daquele que ama, ou seja, a de almejar ocupar para o outro o lugar de máxima heterogeneidade, do incomparável, do incomensurável de um ser em particular. Por isso, a queixa de Alcibíades consiste em que Sócrates nunca o tenha tomado como objeto amoroso, apesar de todas as suas tentativas de sedução. Esse advento no decorrer do *Banquete* rompe com as normas da erótica homossexual grega. Neste caso, embora sendo o mais jovem e belo, é Alcibíades quem se coloca na posição de *éraslês* perante o filósofo. Ele foi por muito tempo *érômenos* na relação com Sócrates, mas comparece ao encontro, embora não sendo convidado, como o desejante.

A resposta de Sócrates o aproxima da posição do analista na medida em que ele não retribui amorosamente a Alcibíades, particularmente no plano do desejo sexual. Ele se nega a dar-lhe o signo de amor, respondendo com um nada a demanda que lhe é dirigida. Precisamente é disso que se trata na regra da abstinência freudiana exposta inicialmente neste capítulo. Assim, a resposta lacaniana que sublinha a inédita posição do analista inaugurada por Freud frente à transferência comparece através da impossibilidade de realização da metáfora do amor neste caso. Certamente, analisar uma pessoa não implica em amá-la em retorno à demanda apresentada.

Diana Rabinovich (1992/2007) situa em *Modos Lógicos do amor de transferência* por que Sócrates é colocado por Lacan no lugar do analista. Justamente pela inversão que este possibilita sobre a posição de Alcibíades, conseguindo que este passe de amado a amante, introduzindo-lhe a falta. É essa inversão que permite caracterizar o discurso de Alcibíades e a resposta de Sócrates desde a perspectiva da transferência.

Lacan considera que a falta de resposta socrática não se funda em temperança. Precisamente, leva ao máximo a posição de *érômenos* ao não dar, na medida em que não sabe o que tem. (...) Sócrates se mostra aqui usando o saber sobre sua falta, mais além de sua teoria mesma acerca do amor e sua relação com a ideia de beleza por onde se situa mais além de seu próprio ideal, na medida em que seu saber sobre a falta, ao aceitá-la, lhe permite um acesso ao contingente de cada objeto de desejo. Neste instante, tão pouco opera como amante, mas em uma posição terceira. Essa posição terceira é o que permite situá-lo na posição de analista. (RABINOVICH, 1992/2007:108)

Portanto, a nova posição advinda através do analista frente ao amor, propicia outro lidar com este. Ela não consiste em uma resposta afetuosa à demanda amorosa como retribuição, mas tal como Sócrates ao aceitar e sublinhar a falta, insiste em permitir o delinear do vazio que nos constitui. Todavia, devemos aqui demarcar uma diferença singular designada por Lacan entre a posição de Sócrates e a do analista: a questão do pagamento em uma análise. Esta é uma diferença fundamental ilustrativa que acentua a recusa em realizar a

metáfora do amor, operando em uma dimensão que supera o dar o que não se tem. O analista cobra e, no ponto em que ele o faz, recebe de seu analisando *o que ele tem*.

No documentário *Um encontro com Lacan* (2010), de Gérard Miller, isso se torna muito visível. Lilian Mahjoub, ao falar acerca das entrevistas preliminares com Lacan, lembra de como em seu primeiro encontro, o mesmo lhe pede *tudo* o que ela tivesse em sua bolsa, todo o seu dinheiro, quase como um assalto. Ela assim o faz. Quando o recebe, Lacan joga o dinheiro displicentemente sobre sua escrivaninha como se este nada significasse. A partir do segundo encontro, ele tende a repetir o mesmo gesto. Diante deste ato, ela responde dizendo ser ele o analista certo para sua análise, entretanto ela não poderia dar-lhe *tudo* isso que ele lhe pedia. Ele replica, simplesmente, que ela lhe desse o que lhe fosse possível.

Para concluir podemos dizer que a psicanálise está desde seu princípio emaranhada no problema da metáfora de amor em sua clínica. Vejamos o caso de Breuer com Anna O, paciente inaugural. É porque Breuer não sabe sobre seu lugar de analista que ele se amedronta frente ao amor de Bertha. Ali, ele se encanta e se seduz vaidosamente. Freud, por não se confundir com esta posição que lhe é oferecida na transferência, por saber, pode inaugurar este inédito enlace, fundando a psicanálise. Enlace que sustenta um percurso para o amor, sabendo com a transferência, de onde ele parte, mas sem garantias quanto ao lugar que seu desejo o levará.

CAPÍTULO 2. O amor, o gozo e o não haver da relação sexual

*Porque eu fazia do amor um calculo errado:
Pensava que, somando as compreensões, eu amava.
Não sabia que, somando as incompreensões
é que se ama verdadeiramente.
(CLARICE LISPECTOR)*

2.1 Bem-me-quer, malmequer: a não garantia no amor.

Há uma brincadeira de criança que visa garantias sobre o amor do outro para o sujeito que a empreende. Ela consiste em despetalar uma margarida, enquanto pergunta ao acaso, alternadamente, se o outro o ama ou não. Para alguém enamorado, na última pétala a resposta advirá sob a forma de um “bem-me-quer” ou um “malmequer”. O que aí se instaura não é diferente de nossa pergunta perante o Outro. Queremos poder saber o que ele quer de nós para que possamos ser amados. (LACAN, 1960-61) De forma que quanto ao amor, não há prévias garantias de que ele se constituirá. Como vimos, neste empreendimento, o acaso, ou mesmo quase um milagre, produz o enlace entre a mão e o objeto. Há uma aposta para seu advento, entretanto, ele pode não se constituir. De qualquer forma, é inerente a passagem pelo campo do Outro para que ele se estabeleça.

No filme sob o mesmo título em Português, advindo do original *À la folie...pas du tout* (2002), a personagem principal Angélique, representada pela atriz francesa Audrey Tautou, não tem dúvidas quanto ao amor que lhe é dirigido. Amor esse produzido por ela própria e inquestionável. Ele consiste na certeza, delirante, de que apesar de qualquer coisa que aconteça, o Outro realmente a ama. Assim, estabeleceu Angélique, ao receber por acaso e por delicadeza uma flor do médico Loic. A partir de então, desse encontro contingente, só se constituem fidúcias de amor. Em outras palavras, ela interpreta o gesto como uma declaração de amor. Amor inabalável e de crença impenetrável.²

² O filme retrata um caso de psicose erotomaníaca. Baseados no psiquiatra Clérambault, mestre de Lacan, podemos assinalar que os traços característicos dessa psicose são ele (objeto) me ama, foi ele quem começou. Assim, por definição, a erotomania é o delírio de ser amado.

Retratemos assim com a fala de Angélique, transcrita a partir do filme, uma mentira tomada como verdade ao tentar convencer o corpo médico que avaliaria sua sanidade, autorizando a alta do hospital onde se encontrava internada após incessante perseguição a seu amado. Suas palavras ecoam positivamente, pois para qualquer pessoa, o estado amoroso pode se confundir com a loucura.

Há um mundo em minha cabeça diferente do mundo real. Um mundo em que Loic me ama e me protege. Um mundo que ele está ao meu lado sempre. Hoje eu sei que esse mundo não existe, que foi uma ilusão, fruto da minha imaginação. Todo mundo sonha viver um grande amor. Eu apenas sonhei mais forte que os outros. (Bem-me-quer, malmequer. 2002)

Embora o filme trate de um caso de psicose, em que o enlace erotomaníaco se faz presente, não pretendemos explorar esse universo em nosso delineamento sobre o amor. Tal feito demandaria uma pesquisa específica. Aqui, queremos *copiar* Freud (1933b), quando este tem por hábito designar um caso extremo para iluminar um problema que aparece mais disfarçadamente em todas as pessoas. Lembremos como exemplo deste apontamento quando em *Dissecção da Personalidade Psíquica* ele se apropria de um caso de melancolia para explicar o modo como o supereu funciona na estrutura psíquica dos seres falantes.

Bem conhecemos a noção de que a patologia, tornando as coisas maiores e mais toscas, pode atrair nossa atenção para condições normais que de outro modo nos escapariam. Onde ela mostra uma brecha ou rachadura, ali pode normalmente estar presente uma articulação. Se atiramos ao chão um cristal, ele se parte, mas não em pedaços ao acaso. Ele se desfaz, segundo linhas de clivagem, em fragmentos cujos limites, embora fossem invisíveis, estavam predeterminados pela estrutura de cristal. (FREUD, 1933b/1976:77)

Assim, mesmo que todos almejem viver um grande amor, como nos diz Angélique, sua garantia não nos é dada de antemão. Como vimos, há todo um caminho a percorrer que dependerá da relação entre o simbólico e o imaginário, inerente à falta que nos constitui.

Quanto ao ponto de incerteza que resiste na relação amorosa, ele é bastante enfatizado por Freud em *O Mal-estar na Cultura* (1930), texto escrito após a formalização de sua segunda tópica e que pretende problematizar a dificuldade de relacionamento entre os homens. Ali, Freud se indigna perante o preceito “Amar ao próximo como a si mesmo”. (FREUD, 1930/1974:119) Ele declara não ser possível realizar um amor como esse, visto que o amor não é livre da “maldade” que nos acompanha. Ele está atrelado ao gozo, próprio e impróprio de cada um de nós.

No que diz respeito ao gozo, ele é um conceito trabalhado por Lacan ao longo de seu ensino. Entretanto, com o seminário *Mais Ainda*, ele será ressaltado como o que não tem

qualquer utilidade, escapando a todo ideal que a civilização possa tentar lhe oferecer. “O gozo é aquilo que não serve para nada”. (LACAN, 1972-73/1985:11) Ele não tem utilidade e, portanto, não seria apropriável pelo liame social. Lacan situa que existiria outra satisfação no nível do inconsciente na medida em que ali algo se diz e não se diz. Essa outra satisfação estaria para além do dizer.

Eu empurro para mais longe, até o ponto em que se está agora, dizendo que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. A partir daí, essa linguagem se esclarece sem dúvida por se colocar como aparelho de gozo. Mas inversamente, talvez o gozo mostre que, em si mesmo, ele está em falta – pois, para que isto seja assim, é preciso que alguma coisa, de seu lado, manque. (LACAN, 1972-73/1985:76)

Logo, para Freud (1930) há uma incoerência neste preceito por não incluir o gozo, ou seja, o que ele irá designar como um mal estar intransponível. Este preceito só existe e se sustenta por ser necessário à manutenção de uma coalizão entre os indivíduos de determinada cultura. A seu ver, o amor é uma construção valorosa, um enlace que se estabelece entre os seres, não sendo possível desperdiçá-lo sem prestar contas. Por isso, ele não pode ser oferecido a qualquer um, sem critérios. É necessário que o outro o mereça e, para isso, tome-se como base a estrutura narcísica: o outro deve se *parecer* conosco ou mesmo com um ideal almejado para nós mesmos.

Assim, enquanto pensamos na semelhança, tudo decorre em harmonia. “Somos feitos do mesmo pano”. (LACAN, 1960-61/1992: 228) Entretanto, quando nos deparamos com a estranheza do Outro, difícil amá-lo. Freud é bastante enfático quanto a este ponto, ele acredita que o amor deve ser avaliado através das escolhas realizadas, através das preferências que constitui e não de forma generalizada. Seria injusto se o fizéssemos. De forma que não é pertinente na vida colocarmos um estranho no mesmo patamar do que é conhecido.

De acordo com Julien (1996), o Outro possui duas faces. A primeira seria feita à nossa imagem e semelhança, iludindo-nos com a perspectiva de que eu posso compreender a esse outro e supor, em retorno, que ele também me compreende. Trata-se de uma vertente imaginária na qual parece possível a reciprocidade de sentimentos entre um e outro. Perante esta face, o princípio do prazer me orientaria, posto que o Bem da outra pessoa seria também meu Bem. Lembremos aqui da proposta de uma clínica calcada na lógica da intersubjetividade, tão criticada por Lacan e descrita anteriormente neste trabalho, na qual sou guiado pelos efeitos que o outro causa em mim. Sabemos que em presença do uso do significante, esta bússola resta fadada a se perder.

Por isso, não podemos nos esquecer de uma outra face para o Outro, que se situa além da semelhança. A partir dela delineamos diferente olhar sobre o próximo propriamente dito: aquele que nos é estranho e estrangeiro. Quanto a esta faceta, trata-se do que nos é incompreensível, daquilo com que precisamos lidar e que não se circunscreve. “De acordo com essa segunda face, o Outro aparece sob o signo do capricho, do arbítrio, do sem crença nem moral, que me possa dar garantia”. (JULIEN, 1996: 42)

Freud não se esquece dessa estranheza na relação com o outro “dizendo a verdade sobre o verdadeiro” (LACAN, 1960-61/1992: 225). Isso porque ele não se detém diante da “ilusão das sombras felizes” (LACAN, 1960-61/1992:225). Ele poderia se acomodar aos contos de fada, enfatizando que o Bem sempre vence ao final e que a felicidade advirá para quem trilhar este caminho. Mas não é o que acontece. Como declara Freud (1910) ele veio para trazer a Peste.³ Ao vermos do que somos compostos, ao sabermos da existência do inconsciente, não conseguiremos nunca mais nos harmonizar tão bem com nossa natureza: a de seres da fala.

Portanto, quando Freud escuta tal ideal religioso de que deveríamos amar ao outro como a nós mesmos, ele não recua. Ao percorrermos as linhas que decorrem do *Mal-Estar na Cultura* (1930) confrontamo-nos sempre com a ideia de que podemos encontrar no próximo alguma coisa além do amor. O que Freud não cessa de ali enfatizar é que existe algo a mais no horizonte, algo para além do princípio do prazer. Neste texto, ele o nomeará como pulsão de morte. Nós, amparados por Lacan, recorreremos ao termo gozo. Essa foi a veia entreaberta à medida que a investigação analítica avançava.

Como Freud (1930) descerra então as portas que encaminham o olhar para um ser humano não totalmente aprazível? Logo no início deste referido texto, ele assinala que existem várias discrepâncias entre o pensar e o agir das pessoas e à multiplicidade de seus desejos. Ele ressalta que muitos são os infortúnios na vida e que tendemos a culpar boa parte desta insatisfação aos pressupostos impostos pela cultura. Entretanto, por mais desenvolvida que seja a sociedade, estaremos sempre em desajuste quanto a ela, embora dela não consigamos abrir mão. Perante essa infindável lamúria quanto à civilização, Freud propõe a retomada do entendimento de sua marcha e do que determina seu curso, para que possamos ver com mais clareza o que ocorre em seus tropeços. Assim, Freud (1930) apresenta algumas conjecturas.

³ Declaração feita por Freud, em sua viagem aos USA, quando ele proferiu as Cinco Lições de psicanálise. (1910)

No que diz respeito ao nascimento da civilização é preciso que existam algumas vantagens. Um homem não se uniria ao outro, deixando de lado suas demandas pulsionais se não houvesse algum ganho. O primeiro movimento nesta coalizão surgiu através da necessidade esclarecida de que seria primordial ter o próximo como auxiliar no trabalho de domínio da natureza. O passo subsequente foi abrir espaço para a mulher como objeto de amor. Segundo Freud (1930), a partir desse movimento, foi possível fornecer ao amor um lugar como elo formador do laço social.

Sob a influência da teoria da evolução, Freud (1930) declara em longa nota de rodapé que o laço produzido entre o homem e a mulher, diferente dos animais, adveio da mudança do atrativo feminino do cheiro para o olhar. Olhar este que produz estímulos sem qualquer programação a priori. Dessa forma, a mulher pode prescindir do cio, tornando-se disponível para o homem a qualquer momento. “A necessidade genital deixa de ser um hóspede repentino e aloja-se no indivíduo como um inquilino permanente”. (FREUD, 1930/1974:119) Essa permanência traz consigo o custo dos infortúnios daquilo que não é programado previamente: uma não garantia em relação ao laço que poderia se instituir.

A vida em comunidade teve assim um duplo fundamento: a parceria no trabalho, em defesa contra o mundo e o amor. *Ananke* (Necessidade) e *Eros* (Amor) são então os pais da civilização humana. Poder-se-ia supor que tudo transcorreria em harmonia para um desenvolvimento cada vez mais amplo da civilização. Entretanto, isso nunca foi saboreado pela humanidade.

Desde o início do texto *O Mal-Estar na Cultura* (1930), há lugar privilegiado e problemático para o amor como fundamento da civilização. Se o amor genital traz o benefício das mais intensas sensações, a ponto de ser adotado como o que melhor realiza o programa do princípio do prazer servindo como modelo para toda felicidade, ele também coloca o homem à mercê do sofrimento, na medida em que depende intensamente do objeto para sua concretização.

Assim, Freud acentua que embora todos os sábios já houvessem desaconselhado o percurso de vida baseado no amor, ele não prescinde de seu atrativo. Na verdade, o amor continua sendo a meta principal para muitos. Ele permanece designado como a via régia para a felicidade. Como vimos, este advento vem de longa data, tendo como suporte o ideal proposto por Aristófanes em *O Banquete*.

Talvez isso se deva à própria tessitura que o amor oferece em sua face narcísica. Sob este aspecto, ele comparece como máscara que florea a impossibilidade de complementaridade de uma relação amorosa, delineando a ilusão de dois corpos poderem fazer um. Essa proposta é, de fato, um caminho encantador. Entretanto, nenhum encanto dura para sempre. Quanto a esta duração do encanto amoroso, tomo emprestada a letra de Mia Couto. “O amor é como a vida, começa antes de ter iniciado. Mas o que é bom tem pressa de terminar. Sombra eterna só dentro do caracol.” (COUTO, 2014:128)

De tal maneira, Freud (1930) nos adverte que poucos conseguem realizar a felicidade através do amor. Somente aqueles que se tornam independentes do objeto, deslocando o “serem amados” para “amar” na forma ativa. Produzem assim, um amor equilibrado em contraposição ao amor genital intempestivo, mas para isso, faz-se necessária uma modificação psíquica. Freud (1930) ilustra essa passagem com o feito de São Francisco de Assis. Nestes casos amparados na religião, não há distinção entre o eu e os objetos, bem como nenhum delineamento entre os mesmos. Esta posição, de um amor indiferenciado por todos, amor universal, é tomada pela civilização como um ideal supremo a ser atingido. E, como descrevemos, fadado ao insucesso.

De acordo com Freud, há problemas quanto à homogeneização do objeto amoroso. A falta de escolha no amor comparece como uma injustiça perante o objeto. Sob este olhar, é preciso discernir o que leva alguém a se apaixonar por uma e não por outra pessoa. Isso porque o amor não é livre, não está aberto a qualquer deriva significativa. Como descrito por nós, é a partir da relação do que é empreendido com o que nos falta, que o amor pode demandar amor.

Essa ideia fica evidenciada quando Lacan nos diz que “o amor é sempre recíproco”. (LACAN, 1972-73/1985: 12) Tal afirmação não pretende constituir que seja suficiente que eu ame alguém para que ele me ame. Ela não quer dizer que se amar a todos, indiferenciadamente, todos me amarão. E sim, como nos esclarece Miller (2008) que o amor consiste em um “vaivém”. (MILLER, 2008:12) posto que o amor que tenho pelo outro “é efeito de retorno da causa do amor que tu és para mim”. (MILLER, 2008:12) Assim, o outro não pode ser qualquer um.

Um traço importante quanto ao lugar paradoxal do amor na cultura é seu papel em fazer laço. Freud explicita muito bem, tanto no *Mal-Estar na Cultura* (1930) como em *Psicologia de grupo e a análise do eu* (1921), que o amor tem a função de ligar o maior

número de indivíduos possíveis entre si. Ainda assim, ele delineia que embora o amor sirva como base para o advento da cultura ao promover tal articulação entre seus componentes, a discórdia entre ela e seus membros sempre se mantém. De um lado, o amor realiza os interesses da cultura em seu enlaçamento, de outro, ela o cerceia ao fornecer os modelos para que ele se realize.

Um exemplo clássico é encarnado por Romeu e Julieta, de Shakespeare, tragédia escrita em 1595, na qual o amor vence a vontade coletiva. Perante a proibição familiar, o amor juvenil transgride a estrutura estabelecida entre as famílias locais e é mais forte que as demandas sociais. Representa-se assim um amor ideal e desmedido, que ainda persiste como cânone nos dias atuais. Temos uma atualização deste tema através de uma versão modernizada, em 1996, encarnada sob a pele de Leonardo DiCaprio, na época ícone jovem que fez suspirar várias adolescentes. Para alguns, essa posição só perdura no que diz respeito a um amor tão irrefutável, pois a história é interrompida com a morte antecipada dos heróis, conservando a ilusão do amor como algo plenamente realizável entre seus parceiros. Neste caso, não houve tempo suficiente para o desgaste da vida em comum e para o desencontro intrínseco a qualquer relação que acomete os seres da fala.

Nesta conjuntura, Freud aponta para a possibilidade de haver algo na própria sexualidade que nos nega a satisfação completa e que nos impele para outros caminhos. Também em nota de rodapé, ele acrescenta uma passagem instigante.

(...) a função sexual é acompanhada de uma relutância, cujo fundamento não pode ser encontrado em outra parte, que impede uma satisfação plena e a afasta da meta sexual, levando a sublimações e deslocamentos libidinais. (FREUD, 1930/1974:127)

Assim, o texto freudiano aponta para algo inerente à sexualidade humana, não mais um empecilho somente promovido pela cultura, que serve apenas como anteparo para um problema que se desvela no homem. Mesmo que eu procure me amparar no Bem, continuo assediado pelo gozo. O que vemos entre os parceiros é plenitude irrealizável e um mal estar que sempre perdura. Quanto a isso, o que experienciamos é o desajuste. Como nos diz Lacan (1972-73/1985) o amor vai ser sempre impotente em seu desejo de fazer Um. “O que nos conduz ao impossível de estabelecer a relação dos... A relação dos quem? – dois sexos.” (LACAN, 1972-73/1985:14)

Essa impossibilidade de completude na relação acompanha os passos do trabalho lacaniano. Desde os primórdios de seu ensino, Lacan demonstra que não há encontro

satisfatório entre sujeito e objeto. Como explicitamos, o objeto está perdido e o encaixe perfeito entre os sexos está descartado. Desencontro este que é sentido corriqueiramente em nossa vida cotidiana.

Podemos ilustrar esta conjuntura através do filme *Shame*. Escrito e dirigido pelo artista plástico inglês Steve McQueen, o filme serve como simulacro para um problema que desponta na contemporaneidade. Ele demarca o uso do sexo como uma tentativa de inebriamento perante o mal estar recorrente diante dessa impossibilidade que se apresenta no encontro com o próximo. Quanto a esta impossibilidade, nada queremos saber.

Deste modo, McQueen expõe a compulsão ao sexo na atualidade. Tal como delineia Freud (1930), ao nos confrontarmos com nosso sofrimento precisamos lançar mão de distrações que nos façam esquecer nossa miséria: “satisfações substitutivas que a amenizem e entorpecentes que nos tornem insensíveis a ela. Algo desse gênero é imprescindível.” (FREUD, 1930/1974: 93) O sexo no filme de McQueen é pensado sob o mesmo viés: o de uma substância intoxicante.

A película lançada em 2011, no Festival de Veneza, traz como personagem principal Brandon, bem sucedido profissional que mora em Nova York. Toda roupagem e beleza do filme só fazem contrastar com a insatisfação e a dificuldade do personagem em estabelecer uma relação amorosa, evidenciadas quando ele almeja tal laço com uma amiga do trabalho. No amor, advém sua impotência. Brandon só comparece em sua potência quando em encontros fortuitos. Fugaz e intenso prazer que se conclui com o ato.

Shame começa e termina com a mesma cena. Um flerte no metrô entre Brandon e uma mulher casada. A escolha da uma cena similar demarca a repetição de um ciclo, que coloca o personagem principal sem possibilidade de saída. É a repetição do mesmo, de uma única posição. Brandon termina no ponto onde começa, só que subjugado à própria compulsão.

Sob o olhar de Freud (1920) a compulsão à repetição está atrelada ao além do princípio do prazer. Ela expressa o esforço de encadeamento daquilo que jamais se articula. A verdadeira repetição é a repetição da mesma rata. Ela implica no fracasso da identidade, que demonstra que algo comparece como sempre excluído.

A única certeza que podemos ter é a de que o encontro com o próximo será marcado pela falta e pela insatisfação. Brandon comparece para nos oferecer isso. De forma que seu

repetido movimento só o leva a atestar que o objeto reencontrado jamais corresponde plenamente àquilo que é esperado.

Retomando o percurso de Freud (1930), o que ele nos aponta com o mal estar delineado no amor é que ele não é livre da agressividade do homem. Mesmo o objeto amado pode ser passível dessa agressão. Há sempre uma cota de agressividade em seus impulsos. Dessa forma, o próximo não é apenas um possível ajudante e um possível objeto sexual, como dito no início, mas também uma tentação de se satisfazer nele a agressão. (torturá-lo, matá-lo) Ao verificarmos o que se passa no mundo hoje, fica difícil contestarmos essa ideia. Este pensamento foi propagado por Freud em seu tempo, mas basta vermos qualquer noticiário nos dias atuais para atestarmos o frescor de sua elaboração.

Diante deste auspício, Freud não se furta em acentuar que quando se suprimem as forças que contêm a agressividade, o homem se revela como uma besta selvagem alheia à consideração pela própria espécie. A existência dessa inclinação agressiva, percebida em nós mesmos e suposta no outro, é o fator que perturba nosso relacionamento com o próximo e força a cultura a dispêndios. Desse impulso advém a necessidade da cultura em estimular identificações, relacionamentos amorosos sob seu jugo moral, bem como um mandamento impossível de realizar. Isso ocorre porque a pulsão de morte é percebida pela sociedade como algo que pode levar a civilização à ruína.

Assim, Lacan ressalta (1960-61) que a ideia do amor ao próximo não é nem um pouco altruísta. O susto trazido pela análise mais elaborada feita por Freud deste preceito, que pressupõe um amor indiscriminado pelo outro, está na constatação da “maldade” que habita o próximo. Mais ainda, consiste em nossa percepção de que ela também me habita, que isto também me diz respeito, posto que vejo no próximo algo que lembra a mim mesmo. “Pois quando me aproximo, surge essa insondável agressividade diante da qual recuo, que vem no lugar mesmo da Lei esvanecida, dar seu peso ao que me impede de transpor a barreira no limite da coisa.” (LACAN, 1960-61/1992: 237) De tal forma, o que vemos na experiência cotidiana é que quero o bem dos outros à imagem do meu. Aí está a verdadeira direção que se pode dar ao amor ao próximo.

Freud (1930) sugere que a lei não tem como alcançar as expressões mais sutis da agressividade humana. Dito de uma forma mais ampla, a lei não consegue dar conta do gozo. Gozo este que escapole à apreensão significativa. (LACAN, 1972-73)

Para ilustrar tal situação, retomemos o caso do canibal alemão Armin Meiwes apresentado à lei em 2002. Os detalhes escabrosos foram manchetes em todo mundo. Meiwes filmou a si próprio matando, tirando as vísceras e cortando em pedaços o corpo do engenheiro Bernd Brandes, de 42 anos. Eles se conheceram através de mensagens na internet, sob o título “homem para massacre”. Brandes foi escolhido entre centenas de voluntários para tal feito. Ele tinha obsessão por ser, literalmente, comido.

Uma passagem de sua entrevista retrata bem a questão do gozo.

Eu salguei o filé de Bernd com sal, pimenta, alho e noz-moscada. Comi ele com croquetes “princesa”, couve de Bruxelas e molho de pimentão verde”. A carne era um pouco dura, acrescentou. Ele congelou porções de Brandes, algumas em forma de carne picada e comeu mais de 20 quilos dela nos meses subsequentes ao assassinato ocorrido em março de 2001... A primeira mordida foi com certeza única, indefinível, já que eu tinha sonhado com isto durante trinta anos, com esta conexão íntima e perfeita através da dura carne. (Entrevista com canibal, G1, 2002)

Perante esse ocorrido, o tribunal alemão ficou incapacitado de julgamento. Não havia lei que pudesse classificar o ato realizado. Foi preciso um reajuste na interpretação da mesma para que Brandes pudesse ser punido com a prisão. Isso porque ambos consentiram com o procedimento. Bernd estava implicado no ato por um desejo seu.

Freud (1930) adverte quanto à necessidade de nos familiarizarmos com as dificuldades ligadas à essência da cultura, visto que nenhuma tentativa de reforma será capaz de resolvê-las. Impõe-se a nós o perigo de um estado que se pode chamar de miséria psicológica da massa. Esse perigo ameaça, sobretudo, ali onde o laço social é produzido principalmente por meio da identificação dos membros entre si, tal como ocorre nas sociedades de consumo em massa.

Marie-Helene Brousse (2007) nota que na sociedade de consumo⁴, ninguém escapa à troca. Há uma universalização no imperativo de troca com o novo significante Mestre. O mercado é a nova forma de UM. Assim, as modalidades de troca nesta sociedade impõem que todo elemento que se insira neste universo converta-se em algo consumível. A partir dessa lógica de funcionamento, as modalidades de gozo são afetadas. A sociedade de consumo se utiliza do imperativo imposto pelo supereu: Goze! Entretanto, goze amparado por minhas ofertas generalizadas de gozo.

⁴ O termo sociedade de consumo é utilizado por Jean Baudrillard ao longo de seu trabalho para caracterizar uma sociedade na qual o consumo em excesso determina as relações sociais. Todo o laço social se estabelece como mercadoria na relação de troca.

Como nos lembra Baudrillard (1995), a sociedade de consumo se propõe a oferecer “todos” os objetos e imagens necessários para a demanda de seus componentes, desde que eles façam seu dever de casa: comprar sem limites. Assim, esta é uma sociedade que pressupõe o amontoamento. Ela funciona pela abundância, pela perspectiva do excesso, procurando eliminar qualquer traço que remeta à falta que nos concerne.

Brousse (2007) apropria-se de uma passagem atribuída a Lacan em viagem aos Estados Unidos. Ao deparar-se com imensa propaganda luminosa que dizia: “*Enjoy Coca-Cola*”, Lacan teria demonstrado seu descontentamento e esboçado que “não queria que o conceito de gozo que ele desenvolvia fosse traduzido pelo termo inglês *enjoyment*. A associação com esse objeto trivial não convinha ao real que ele buscava atingir naquilo que ele elaborava.” (BROUSSE, 2007:3) Isso porque, através da universalização na relação com o objeto enquanto simples mercadoria e perante o cruel imperativo de gozo, o que vemos é um rebaixamento do próprio gozo, disto que ele tem de singular e que demarca cada sujeito.

Assim, o lugar que se pode dar ao gozo estabelece a diferença em nossa posição subjetiva. A psicanálise se direciona na contramão dessa homogeneização proposta pela sociedade de consumo. Se pensarmos, com Freud e Lacan, que todo encontro é faltoso e que o gozo estará aí para nos lembrar disso, poderemos ressituar o amor como chamariz para o gozo que incandesce o corpo. O que seria do gozo sem o amor? Talvez algo não favorável ao laço social.

De forma que, quanto ao amor, podemos entendê-lo, ilusoriamente, como aquele que vem para nos “salvar” dos infortúnios da vida, o que consistiria em uma tarefa hercúlea e fracassada na pretensão de repudiar o gozo; ou percebê-lo como uma via que permite dar ao gozo outro rumo, articulando-o em um percurso possível para os seres da fala. Rumo este que pode permitir percorrer e inventar histórias bem ou mal aventuradas. Percurso sem garantias, aberto à contingência que a operação significante implica. Se isso puder ser incluído, talvez assim não precisemos mais recorrer às flores para qualquer determinação no amor. Vejamos então como o amor vai lidar com isso que não apresenta garantias ou mesmo plena satisfação.

2.2 O vazio intransponível e o que faz laço no amor

Quando Freud (1910) discorre sobre as questões amorosas, não se trata de exercer um elogio ao amor, mas de mostrar como um homem e uma mulher se escolhem, embora essa escolha não permita plena satisfação. A vida amorosa, de tal modo problematizada, advém como um esforço que sinaliza os impasses constituídos no amor entre os seres da fala. Impasses estes pronunciados por não podermos dissociar o mundo dos objetos humanos da sua submissão ao fenômeno da linguagem.

Sabemos que para que esta escolha aconteça é preciso partir de uma falta e sustentar a ideia de que amar é dar o que não se tem pois, como vimos, é apenas passando pelo campo do Outro que esta escolha poderá se realizar. De tal forma, esta será uma escolha sempre inadequada no que diz respeito à relação *a dois*. Há um terceiro que intervém. Como acentua Miller, não há ajuste permanente entre o sujeito e o objeto, mesmo no que diz respeito ao amor. No que é relativo ao eu e ao outro, estes “só encontram entre si equilíbrios instáveis”. (MILLER, 2013:4)

Lacan (1972-73) reforça esta perspectiva de inadequação entre os seres de fala especialmente quando atrela o amor ao não haver da relação sexual. A construção de tal articulação começa a se delinear desde o seminário *De um discurso que não fosse semblante* (1969-1970), quando Lacan elabora a não existência deste tipo de relação entre os falantes. Entretanto, a ligação entre o amor e o não haver da relação sexual apenas se estabelece com clareza no seminário *Mais, ainda* (1972-73).

Neste último, Lacan afirma que o gozo é marcado de um lado por um vazio e de outro pelo gozo fálico. O gozo fálico é o gozo possível de se representar pelo significante. Quanto ao outro, resta em aberto. Ele não está nem lá nem cá, escapulindo para um mais além do traço significante. Também ali neste seminário, Lacan demarca que o amor comporta uma insistência em reunir tais gozos, embora eles não possam se fundir por serem distintos.

Aí está dito para o que concerne ao gozo enquanto sexual. De um lado, o gozo é marcado por esse furo que não lhe deixa outra via senão a do gozo fálico. Do outro lado, será que algo pode ser atingido que nos diria como aquilo que até aqui é só falha, hiância, no gozo seria realizado? (LACAN, 1972-73/1985:16)

De tal modo, não se trata no ser falante da partição entre dois sexos complementares. Temos um que se marca pelo falo e outro *não-todo* na sua relação com o mesmo. Lembremos

que Lacan descreve o falo como um significante. De forma que para o *Outro sexo*, não seria possível formarmos um conjunto que identificasse todos os seus elementos sob um mesmo significante. Este conjunto só poderia ser formado como conjunto fechado se houvesse uma metáfora final que respondesse pela falta concernente ao grande Outro. Em tal advento, seria preciso que articulássemos um *Outro do Outro* que viesse a representar a falta irrepresentável. Isso não é realizável e, portanto, não há *Outro do Outro*.

Em seu texto *O Outro sem o Outro*, Miller (2013) declara que Lacan apresenta em seu trabalho dois estatutos no que diz respeito ao grande Outro: o Outro do significante e o Outro da lei. Para que fosse possível existir um Outro do Outro, seria preciso que o primeiro contivesse o segundo. De tal forma, Miller nos esclarece:

O que então quer dizer o Outro do Outro se simplifico sua formulação? Quer dizer que de um lado, a linguagem obedece a uma lei, que ela é sobrepujada por uma lei, que há uma lei da linguagem. Do outro, isso instala o grande Outro como um conjunto de significantes entre os quais há o significante do Outro. (MILLER, 2013:3)

Assim, embora Lacan tenha se empenhado em entender precisamente as leis da linguagem em seus trabalhos preliminares, com o seminário o *Desejo e sua interpretação* (LACAN, 1958-59) seu percurso sofre uma modificação. Ele abre mão de sua paixão pelas leis e encaminha seu trabalho em uma direção bem diferenciada deste pontapé inicial. “Ele começou, pode-se dizer, sob a égide da lei e, quanto mais progredia, mais valorizava o sem lei.” (MILLER, 2013:3)

Desta maneira, podemos ressaltar que se o ensino de Lacan possui um sentido, ele ocorre na direção de uma desconstrução passo-a-passo de suposta harmonia a ser alcançada pela ordem simbólica. Direção contrária ao movimento que se estabelece em nosso cotidiano. Vemos cada dia mais um apelo à ordem ser vociferado em nossa sociedade talvez como fruto da relação do ser falante com as incertezas que lhe compõe. Não é nada fácil precisar lidar com a falta de substância que transcorre em nosso ser. Ainda assim, a direção do tratamento psicanalítico nos leva a encontrar, como demarcamos anteriormente, a falta que nos consiste. Por isso, é tão árduo o percurso. Mas é o que almeja uma análise: demarcar que não estamos estruturados por qualquer essência anterior ao efeito do significante e que, por mais que recorramos apelando para um significante na tentativa de designar nosso ser, o que advém nesta empreitada é o comparecimento da falta, da inexistência de uma metáfora final que faça surgir a significação definitiva de nós mesmos. Miller sublinha esta posição de Lacan na direção de um esvaziamento do ser:

Isto quer dizer algo muito precioso: Lacan considera, então, a possibilidade de que o final da análise seja a assunção pelo sujeito, do nada que ele é. E é no nível do inconsciente que ele seria nada. Por meio do sonho sabemos, com efeito, que o sujeito é identificado a muitos elementos, que ele é disperso e múltiplo, e que essa multiplicidade traduz precisamente a falta do significante que significaria plenamente seu ser. Em outras palavras, A barrado quer dizer também que nada garante para vocês a verdade de qualquer significante, de qualquer cadeia significante. Nesse sentido, não há metáfora. (MILLER, 2013:5)

Falamos anteriormente do paradoxo proposto por Zenão e de como, apenas por suposição, entenderíamos o encontro entre Aquiles e a tartaruga no infinito. “Ainda falta” é o que nos diz Lacan (1972-73/1985:18) neste caso. Mas tomemos também o exemplo dos catálogos de Russell para ilustrarmos esse pensamento apresentado por Lacan (1972-73/1985) que sustenta um lugar para o indeterminado, um lugar de exceção que se apresenta para o outro sexo, de algo que está dentro e fora ao mesmo tempo.

O caso dos catálogos consiste em um paradoxo descrito por Bertrand Russell, no ano de 1901, que vai dialogar com o sistema proposto por Frege (1884) em seu livro *Os fundamentos da Aritmética*. Ali, Russell formula não existir o conjunto de todos os conjuntos, nem a classe de todas as classes. Quando dizemos que a classe está dentro de todas as outras classes, isso consiste em um absurdo formal, posto que para isso ela deveria ser maior do que ela mesma. De tal modo, Russell ilustra esta formulação através da concepção de um catálogo de todos os catálogos que não contém a si mesmos. Esse catálogo seria o único e não poderia ser elemento dos conjuntos dos catálogos. Se ele estiver dentro do conjunto, estará excluído e não cumprirá a regra. Mas se estiver fora, poderá estar incluído na regra por não conter a si mesmo, constituindo um contraexemplo para a afirmativa proposta.

A lógica deste argumento consiste em demonstrar uma posição paradoxal, indeterminada de exceção. Só a partir da extração deste elemento se pode circunscrever o conjunto dos catálogos que não se contém a si mesmos: conjunto fechado e universal. Por fora do mesmo, ficaria este único catálogo em função de exceção, que ao extrair-se possibilitaria fechar o conjunto.

Outro exemplo derivado desta lógica, também formulado por Russell, é o do barbeiro. A meu ver, ainda mais esclarecedor desta posição de exceção e de ambiguidade quanto ao cumprimento de uma função. Suponhamos a existência de uma cidade onde só exista um barbeiro do sexo masculino. Nesta cidade, os homens mantêm-se barbeados e o fazem seguindo os seguintes critérios: barbeando-se a si mesmos ou sendo barbeados pelo barbeiro local. Assim, o barbeiro é aquele que faz a barba de todos os outros homens que não se

barbeiam a si mesmos. Tudo muito lógico, até que se coloca a questão: afinal, quem barbeia o barbeiro? O paradoxo comparece porque como barbeiro ele não pode barbear-se a si mesmo. Ele fica sem escapatória, pois nenhuma das possibilidades lhe cabe. Se o barbeiro barbear-se a si mesmo, então o barbeiro (ele mesmo) não pode se barbear. Mas, se o barbeiro não se barbeia a si mesmo, então ele (o barbeiro) deve barbear a si mesmo. Ou seja, não há para onde correr. Ele nunca pode cumprir totalmente qualquer destas posições.

Nieves S. Dafunchio (2011), em seu livro *Os nós do amor*, acrescenta que esta mesma lógica pode ser estendida para o gozo. Ela explica que no corpo do homem existe um órgão que funciona como exceção a respeito do conjunto de órgãos: o órgão fálico. Ele estaria precisamente *fora* do corpo, por não ser apreendido na unificação narcísica. Ele faz mancha na imagem narcísica e *escapole* para uma representação que é buscada *mais além* da imagem que se constitui. Portanto, essa mancha desarma a imagem narcísica, colocando em jogo a função da castração. De tal forma, ela cita Miller:

Miller traduz essa operação para a lógica: a extração desse órgão é necessária para que se constitua o corpo como um (já que o narcisismo é uma operação de unificação), para que se estabeleça como um conjunto fechado no qual vão estar incluídos todos os órgãos do corpo, que vão estar contidos por essa unificação narcísica, o que vai negativizar o gozo desses órgãos. Com efeito, quando se constitui o narcisismo se opera uma extração de gozo do corpo, que logo será localizado nas zonas erógenas, nas bordas; mas no interior do corpo, os órgãos vão ficar esvaziados de gozo. Em contrapartida, o órgão que está em função de exceção concentra em si mesmo o gozo sexual. (DAFUNCHIO, 2011:154)

Assim, sob esta mesma lógica, Lacan persiste em sublinhar a inexistência de uma metalinguagem que realize o *todo* ao nível do universo do discurso. Podemos dizer que este pensamento o acompanha persistentemente em seu ensino. Há em suas colocações uma recusa à ideia de universalização seja no que diz respeito ao campo da significação bem como no que é relativo à sexualidade. Lembremos que a verdade para Lacan só pode ser semi-dita; também a relação sexual não consegue ser escrita, precisamente, por não haver significante que represente o que entenderíamos como o outro sexo: A Mulher.

Eric Laurent (2011) declara, em uma conferência em Nova York, intitulada *Lacan como analisando*, que Lacan afirma a inexistência da Mulher em resposta à insistente demanda de Simone de Beauvoir, para que ele esclarecesse o que seria A Mulher. Ela havia escrito o livro *O segundo sexo* e queria seu amparo para questões ali propostas. Longe de responder com qualquer cunho que endossasse sua visão feminista, Lacan formula uma perspectiva inovadora e desafiadora: A Mulher não existe! Talvez seja daí que possamos

atribuir à ideia da própria escritora de que ninguém nasce mulher, torna-se mulher. Mas isto é apenas uma especulação.

Então, precisamos delinear o que Lacan determina como impossível de realizar na relação entre os seres falantes. Certamente, quando ele diz que “não há relação sexual”, ele não quer com isso atestar que o ato sexual não acontece. Seria irreal sustentar tal afirmação. Também não pretende dizer que o amor não possa existir. Muito ao contrário, ele nos pontua que “essa ausência não impede tal ligação, mas lhe dá suas condições”. (LACAN, 1971-72/2012:19) O que ele assim acirra é a existência de um *mal entendido* estrutural na relação entre os seres de fala. Algo impossível de se sobrepujar, mas que ao invés de levar à degradação das relações, precisa ser incorporado como inerente a ela. Um vazio intransponível que atormenta o neurótico a cada vez que se *intromete* na via de um ideal de perfeição da relação entre os sexos que é inexistente.

Quanto a este vazio, Lacan (1971-72) o prescreve em *...Ou pior* e o atribui à própria estrutura do ser falante.

Sem dúvida, o ser falante é alguma coisa, talvez sim. O que é que ele não é? Acontece que esse ser é absolutamente inapreensível. E é ainda mais inapreensível por ser forçado a passar pelo símbolo para se sustentar. Um ser, quando vem a ser apenas pelo símbolo, é justamente um ser sem ser. Pelo simples fato de falarem, vocês todos participam deste ser sem ser. Em contrapartida, o que se sustenta é a existência, na medida em que existir não é ser, é depender do Outro. Vocês realmente estão aí, todos, por algum lado existindo, mas no que concerne a seu ser, não ficam tranquilos. De outro modo, não viriam buscar a certeza em tantos esforços psicanalíticos. (LACAN, 1971-72/2012:103)

Portanto, ao almejarmos alguma certeza do ser que poderia nos tranquilizar quanto à nossa existência, deparamo-nos exatamente com o que evitamos saber: nossa estrutura sem essência. O *ser* do falante insiste em escapular por ser sem ser. Sua existência está confinada a um exílio por precisar, para se representar, passar pelo significante. Sendo assim, torna-se impossível a concepção do amor como um sentimento que amalgama a existência do ser falante, na medida em que seu *ser* reside justamente em sua inapreensibilidade. Um amor que não respeite esta condição viria para matar o advento subjetivo. Vemos que muitas vezes, no afã de “enodamento” com o objeto, o fazemos à custa de sua própria existência. “O amor é isso. Não prende, não aperta, não sufoca. Porque quando vira nó, já deixou de ser laço”. (Maria Beatriz Marinho dos Anjos)

Lacan (1971-72) acrescenta que em seu movimento de esvaziamento do verbo ser, ele lhe dá substância. Ele faz do vazio seu argumento por acreditar que, para lidar com a

linguagem e com o que ela implica, devemos respeitá-lo em nossa convivência. Todo discurso tem o real se esgueirando por suas entrelinhas: aquilo que escapole por entre o dedilhar significante. Este pensamento é sustentado pela psicanálise e diferenciado do que é encontrado na linguística. Ele é percebido em Freud desde seu trabalho com a *Interpretação dos Sonhos* (1900) e com todos os fenômenos discursivos apresentados através da *Psicopatologia da Vida Cotidiana* (1901).

Por isso Lacan (1953-54), ainda em seus primórdios, declara que em Freud “a verdade surge da equivocação” (LACAN, 1953-54/1983:297). O fato de ter podido perceber isso possibilitou a Freud estar um passo além de Saussure. Se com a linguística pretende-se entender como um significante pode se ligar ao significado e promover o sentido, na psicanálise é precisamente onde não se faz sentido que podemos pensar a verdade de cada um. Então, a subversão do discurso psicanalítico comparece precisamente quando esta atribui ao sem sentido um valor, quando sustenta um lugar para o não todo da representação, realizando desta forma a diferença da psicanálise diante de todas as outras terapias.

Sendo assim, ao dizer que a relação sexual não existe, Lacan (1971-72) respeita o que é trazido pelas mãos de Freud: de que no ser humano qualquer coisa, especialmente a sexualidade, está submetida ao campo do Outro. Mais ainda, de que algo nesta operação não se designa, fazendo-se presente na ausência. A diferença entre os sexos se delineia na relação que existe entre falo e gozo.

Quando digo que não há relação sexual, formulo, muito precisamente, esta verdade: que o sexo não define relação alguma no ser falante. Não é que eu negue a diferença que existe desde a mais tenra idade entre o que chamamos uma menina e um menino. É inclusive daí que parto. Captem desde já, que quando parto daí vocês não sabem do que eu estou falando. Não estou falando da famosa pequena diferença, que é aquela a respeito da qual parecerá a um dos dois, quando estiver sexualmente maduro, que soltar vivas é da ordem do dito espirituoso, do chiste. Viva a pequena diferença! A pequena diferença já é destacada desde muito cedo como órgão, o que já é dizer tudo – organon, instrumento. Será que um animal tem ideia de que possui órgãos? (LACAN, 1971-72/2012:13)

Decorre desta ideia que o animal não pode nunca *saber* que possui órgãos, precisamente por não estar submetido ao reinado do significante. Lembremos de Justine, sua cadela, que não consegue realizar substituições em sua ausência. Nada vem em seu lugar pois ela não está submetida, como delineamos, ao regime simbólico.

Poucas páginas adiante, ainda em *...Ou pior*, temos mais esta esclarecedora colocação:

Nessas condições, para ter acesso ao outro sexo, realmente é preciso pagar o preço, o da pequena diferença, que passa enganosamente para o real por intermédio do órgão,

justamente no que ele deixa de ser tomado como tal e, ao mesmo tempo, revela o que significa ser órgão. Um órgão só é instrumento por meio disto em que todo instrumento se baseia: é que ele é um significante. (LACAN, 1971-72/2012: 17)

Essa diferença, que se apresenta como inata ou *natural* aos olhos do senso comum, é desmontada pela psicanálise. Com seu discurso, Lacan (1971-72) introduz uma nova lógica. No que diz respeito ao sexual, no ser humano, trata-se de uma elaborada construção, do uso de um instrumento. Mais fácil seria se ela acontecesse apenas pela presença ou ausência do órgão biológico, fenomenologicamente falando. Mas a partir dessa demarcação, Lacan pronuncia que a diferença sexual se constitui com a linguagem. “Diferença como foi tatuada entre meninos e meninas por seus pais”. (LACAN, 1971-72/2012: 19) São atributos da linguagem. Se há escolha do objeto é porque não há relação sexual, porque homem e mulher não podem se reconhecer puramente como tais. Como conseguinte, serão precisos outros signos para que essa escolha aconteça.

Portanto, é também como significante que o transexual não quer mais o falo e não como órgão. Exemplo esclarecedor vem iluminado pelo filme do diretor Tom Hooper, baseado no livro de David Ebershoff: *A garota Dinamarquesa* (2016). No filme, o ator Eddie Redmayne, representa Einar M. Weneger, pintor dinamarquês de relativo sucesso. Casado com a também pintora Gerda, sob a pele de Alicia Vikander, foi a primeira pessoa a se submeter a uma cirurgia de mudança de sexo no mundo e se tornou, por um breve espaço de tempo, Lili Elbe, na década de 1920. Interessante como no filme, a partir do suave toque da seda de um vestido, Einar vai se *tornando* mulher. Cuidadosamente, seu olhar vai procurar em prostitutas em que consistiria o feminino. Ele constrói uma nova imagem de si e o falo, que antes não comparecia como qualquer problema ao ato sexual mantido com frequência com sua esposa, transforma-se em um empecilho perante sua outra posição frente à sexualidade. Torna-se imprescindível retirá-lo, embora não seja disso que se trate no feminino. Vemos no seminário sobre a *Angústia*, Lacan (1963-64/2005) já demarcar um lugar bem diferenciado para a mulher no que diz respeito à castração: à mulher não falta nada. Essa posição demarca inédito lugar para a mulher. Ela é regida pela ausência do falo e não por sua perda. Ali, ele precisa que o feminino não é a castração. O feminino comparece como uma indeterminação, um indizível lógico, que irá reforçar a inadequação entre os seres falantes.

Quanto ao homem, podemos perceber que este se angustia ao pensar que uma mulher queira “gozar” dele, particularmente de seu órgão. A presença do desejo feminino é desconfortável para ele, porque para que ele a deseje é preciso assumir sua castração. Por isso, muitas vezes ouvimos na clínica, de cada uma das pacientes, que depois de mostrar a um

homem seu desejo, as ligações deixaram de existir. “Ele simplesmente, desapareceu!” Daí a frequência com que muitos homens manifestam apego pelas mulheres que não mostram nenhum desejo. Este traço, Freud já o afirmava em textos como o *Sobre o Narcisismo* e nos que lidam com a questão amorosa. A consequência disso é um curto circuito imaginário. “Tenho que fazer jogo duro. Justamente por querer, preciso mostrar que não quero”. São as fachadas imaginárias utilizadas para lidar com a questão do desejo e do amor. Nieves S. Dafunchio sublinha esta pergunta também em seu trabalho sobre o enlace amoroso:

Por que é tão angustiante para um homem o desejo de uma mulher? Porque põe em jogo a castração e aqui a referência é diretamente corporal. Lacan aborda o gozo sexual masculino nessa dependência quase exclusiva do órgão que evidencia, como necessariamente sujeito à confrontação com a castração na experiência da inevitável detumescência, que opera como limite a esse gozo. Ali desponta a diferença fundamental com o gozo que pode encontrar uma mulher no plano sexual, que não está sujeito a nenhum limite corporal, na medida em que esse gozo não passa exclusivamente por um órgão, nem sequer por uma zona do corpo. Com este projeto, Lacan já está indicando que o gozo feminino é um gozo que não está sujeito à lógica falo-castração, ao menos não somente. (DAFUNCHIO, 2011: 149)

Desde os textos iniciais de Lacan, como demarcamos anteriormente, entende-se que o atributo por excelência seja o falo. Frisamos mais uma vez, como Lacan o faz diversas vezes, que aprendemos com Freud a distinguir o falo do pênis. Trata-se aqui do falo simbólico e de sua função enquanto um operador da linguagem. Ao enfatizar um órgão, de modo algum se trata do pênis e de sua fisiologia, nem da função de cópula que este poderia ter. O falo visa, isto sim, a relação com o gozo. (LACAN, 1971a) Quando discorremos sobre a lógica atributiva designamos uma lógica que distribui os sexos em função deste atributo maior: o falo. Sendo assim, as posições masculinas e femininas se situam em sua relação com ele: sê-lo ou tê-lo. Do lado feminino, o sujeito é o falo que não tem e do lado masculino, possui o falo como instrumento. Essa é uma maneira de escrever a lógica que há entre os homens e as mulheres, embora não seja a única, como veremos mais adiante.

Lacan introduz na *Significação do falo* (1958) e em *Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina* (1962) que a mulher, em algum momento, voltará a encontrar-se com algo da ordem de ser o falo, posição que ocorria anteriormente na primeira relação com a mãe, mas pela via do semblante. A esta dimensão, ele denomina de “mascarada feminina”. (LACAN, 1958/1998: 701) Falaremos mais elaboradamente sobre o conceito de semblante no próximo capítulo, mas aqui podemos adiantar, que neste caso, não se trata em absoluto de permanecer como falo para a mãe, mas de ocupar certa função de isca, com a qual uma mulher se posiciona para suscitar o desejo masculino.

Para Lacan (1958), por mais paradoxal que possa parecer, uma mulher se faz de falo visando captar o desejo de um homem, na medida em que o desejo, por estrutura, é desejo de falo: daquele que não há. Então, embora ela *brinque* ser o falo para o desejo de um homem, fetichizando-se, ela vai almejar o significante de seu próprio desejo no corpo do parceiro. De tal forma, há uma dialética na posição feminina entre este ser o falo para um homem e ir ao encontro do ter viril, ao encontro do falo encarnado no corpo do seu amado. Assim, podemos dizer que para a mulher convergem no mesmo objeto desejo e amor. Neste movimento, uma mulher pretende, através do que não é, ser tanto desejada como amada. Esta dupla dimensão do ser e do ter possibilita a Lacan, no jogo com a falta, definir com mais precisão a estrutura do amor.

Mas atendo-nos a função do falo, podemos apontar as estruturas a que serão submetidas às relações entre os sexos. Digamos que essas relações girarão em torno de um ser e de um ter que, por se reportarem a um significante, o falo, tem o efeito contrário de, por um lado, dar realidade ao sujeito nesse significante e, por outro, irrealizar as relações a serem significadas. E isso pela intervenção de um parecer que substitui o ter, para de um lado, protegê-lo e, de outro, mascarar sua falta no outro, e que tem como efeito projetar inteiramente as manifestações ideais ou típicas do comportamento de cada um dos sexos, até o limite do ato da copulação, na comédia. (LACAN, 1958/1998:701)

Sublinhemos desde já a concepção de que o parecer substitui o ser ou o ter. Isso porque a mulher cria o falo a partir do nada. Tal evento não é sem consequências. Quando ela o faz, é para poder participar do jogo sexual. Algo disto já pode ser antevisto no trabalho de Lacan quando este descreve sobre o amor cortês. Lacan (1959-60) nos esclarece que o lugar da dama é sempre um lugar inventado. Ela é colocada persistentemente como um objeto inatingível, pelo qual o homem deve lutar para ser digno de com ele se corresponder. Em geral, eram mulheres casadas, que poderiam ou não realizar o ato sexual. A consumação do ato não era tão importante neste empreendimento. O que mais importava era dar “sentido” ao ser deste homem através dos atos que cometia em prol do amor, sempre inalcançável. Ele vai inventar essa mulher e se proteger da não relação sexual. Por isso, tão necessário cantá-lo, poetizá-lo. Não esqueçamos que qualquer criação só é possível a partir dos significantes.

Rabinovich acentua que:

Do lado da mulher, na medida em que algo lhe falta, na criação, ela cria a partir do nada que ela é. Do lado do homem, o sujeito tem o que na conjunção sexual funciona como instrumento, instrumento cujo limite relativo ao gozo é a detumescência, limite que sustenta o desaparecimento do resto e funda o fading subjetivo em seu desaparecimento mesmo no orgasmo. Este fading associado à detumescência fálica funda no sujeito masculino a ideia de que seu ser é pura subjetividade, que se transforma em seguida no mundo em conhecer (..)O gozo do homem é pois gozo do desvanecimento do ser enquanto que o gozo da posição

feminina é um gozo causa sui. Insisto em que não existe entre ambos complementaridade alguma. (RABINOVICH, 2007: 93-94)

Por isso Lacan (1972-73) pode afirmar que não se entra na cama na mesma posição como homem ou como mulher. Seus modos de gozo são distintos no que diz respeito à função do falo, não apenas deste como predicado. Se com a lógica atributiva do falo já se delineia a diferença da relação alçada por um homem e por uma mulher perante o mesmo, com o seminário *Mais, ainda* (1972-1973), não se deixa qualquer dúvida de que a entrada deles na relação sexual não se faz de forma alguma da mesma maneira. Com isso, Lacan acentua a dissimetria entre os seres da fala. No que é inerente ao gozo é de inadaptação que se trata. Um e outro não se fazem caras metades.

No caso da mulher, perante a cama, ela entra com sua indeterminação na relação com o significante. Ela é sempre não-toda no que diz respeito ao mesmo, tal como demarcado nos paradoxos apresentados por Russell. Nada a diferencia a não ser por intermédio do corpo, naquilo que dele não se apreende pela linguagem.

Distintamente do homem, a mulher não está toda sob a regência do Complexo de Édipo. Há um mais além do Édipo para ela que determina que a mulher não se submeta totalmente à castração nem à lógica fálica. Ela é não-toda nesta função, embora seja a ela referida. Podemos pensar aqui as equações freudianas para a mulher como “rocha” ou mesmo “continente negro” a fim de designar o que se refere ao vazio relativo à feminilidade. É como enigma que a mulher se deita na cama.

A tábua de sexuação virá em nosso auxílio para demarcar os diferentes modos lógicos de gozo que fazem com que os seres da fala entrem neste leito proposto por Lacan. Todo falante deverá se inscrever de um lado ou de outro desta “cama”. São as possíveis posições de um homem e de uma mulher ao habitarem a linguagem.

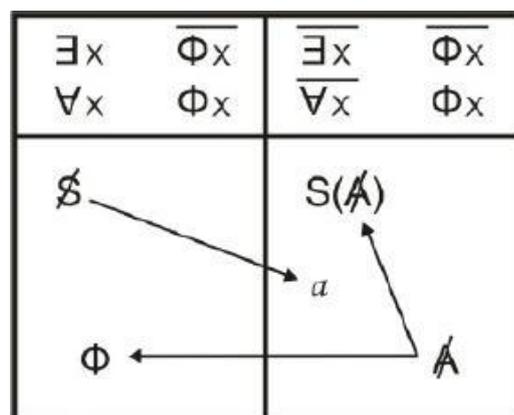


Figura da Tábua da sexuação apresentada no seminário *Mais, ainda* (LACAN, 1972-73/1985 :105).

Para melhor esclarecermos a construção desta tábua podemos dizer que existem quatro fórmulas proposicionais elaboradas por Lacan (1972-73/1985) e apresentadas em um quadro composto por quatro espaços, sendo os dois superiores referentes às formulações matemáticas propriamente ditas. Estes espaços são divididos por uma barra horizontal e outra vertical.

Assim, do lado esquerdo situa-se o que ele vai chamar de o masculino e do lado direito, o que ele denomina como o feminino. Os dois espaços abaixo, também separados por uma barra e ainda configurando o masculino e o feminino, trazem cinco termos que se relacionam por meio de setas partindo dos mesmos. Tais termos são o sujeito dividido ($\$$), símbolo fálico (Φ), objeto pequeno a , o significante da mulher (\mathbb{A}) e o significante da falta no Outro [$S(\mathbb{A})$], conforme a imagem acima.

Quanto ao que seria circunscrito para o lado masculino, Lacan delineou as fórmulas: “existe ao menos um homem para quem a função fálica não incide” e “para todo homem é verdadeiro que a função fálica incide”. (LACAN, 1972-73/1985:107) A primeira delas foi baseada no mito freudiano do pai primevo de *Totem e Tabu* (1913b), uma tentativa de elaborar o marco mítico que divide natureza e cultura. Neste mito, o líder da horda primitiva teria livre acesso a todas as mulheres do bando, sem nenhuma lei que lhe proibisse. Esta posição supostamente impedia o acesso dos outros machos às mulheres. De tal forma, para que também pudessem gozar de todas as mulheres, os filhos almejam a morte do pai. Entretanto, o que se realiza com o assassinato deste pai primevo é a instauração da lei da proibição do incesto, onde os filhos, movidos pelo remorso e pelo sentimento de culpa, em reverência a este pai, criam a lei simbólica.

A função fálica (Φx) remete à castração que, nessa fórmula, tem um traço horizontal sobre ela indicando a sua negativa. Assim, a fórmula constituída é: existe pelo menos um homem que não foi submetido à castração, ou seja, o pai primevo. Esse *pelo menos um* que não segue a regra da castração permite a fundamentação da mesma e, desta forma, a exceção exige a regra. A universalidade expressa na segunda fórmula só tem sentido, portanto, porque pelo menos um elemento se subtrai dela. Não podemos nos esquecer do que vimos com o paradoxo de Russell. Para que o conjunto se feche, ao menos um fica fora dele. Assim, a linha inferior do lado masculino se escreve, trazendo a fórmula proposicional que ilustra essa universalidade: “para todo homem é verdadeiro que a função fálica incide”. Sabemos que

como ser falante, o homem também não escapa ao advento do real, mas em seu posicionamento quanto ao gozo, ele entra na cama como o que se guia plenamente pelo significante fálico.

Já no que é relativo ao lado feminino, apresentam-se duas outras formulações: “não existe ao menos uma mulher para quem a função fálica não incide” e “para não-toda mulher é verdadeiro que a função fálica incide”.(LACAN, 1972-73/1985:108) Ou seja, também as mulheres estão submetidas à função fálica, embora haja algo mais. De tal forma, no lado feminino Lacan utiliza-se do “para toda mulher”, negando esse primeiro elemento da proposição e afirmando o “para não-toda mulher”. Não é certo que todas e não é certo que nenhuma. De maneira que não-todo comparece como uma objeção aos dois universais: afirmativo e negativo. Então, uma vez negados dois universais, algo fica indeterminado: a existência. Disso advém a fórmula “para não-toda mulher é verdadeiro que a função x incide”.

Assim, o lado direito da tábua mostra a não existência de pelo menos um que tenha escapado à castração. Portanto, não existe ao menos uma mulher que seja uma exceção à regra. Sem a exceção, conseqüentemente, não existe a regra universal para todas as mulheres. Se a exceção funda a regra, com a ausência de uma exceção, a universalidade, (x), o *para todo* x não se aplica. Como dissemos, o conjunto universal só pode ser fundado na presença de um que esteja fora da regra do todo e que possibilite sua delimitação. Então, se do lado feminino não há essa exceção, inviabiliza-se a universalidade do ponto de vista da função fálica, ou seja, é impossível falar de todas as mulheres e não haveria “A Mulher”, numa categoria universal afirmativa. A partir disso pode-se enunciar as famosas frases por nós mencionadas anteriormente “A Mulher não existe” e “A mulher é não-toda”. (LACAN, 1972-73/1985: 98)

Outra consequência de tal empreendimento lógico é que, de acordo com as premissas dos modos de gozo apresentados pela tábua da sexuação, não será possível relacionar dois termos que não se equiparam. Se do lado masculino utiliza-se o universal, do lado feminino deveríamos poder usar também o mesmo referencial. Todavia é justamente por não existir o universal do lado feminino que se torna impossível estabelecer a relação entre os sexos masculino e feminino. Daí deriva a consistência do axioma lacaniano: “não há relação sexual” para falar sobre esta impossibilidade de relacionar “O Homem” (o todo) com A mulher (não-toda). Essa junção jamais poderá se estabelecer.

Sendo assim, não é sem fundamento que um homem reclama ser tão difícil para ele lidar com uma mulher. Na maioria das vezes, ele não tem a menor ideia do que fazer com ela.

Também na clínica podemos ouvir que uma mulher é sempre impossível de agradar plenamente. Ele quer “entendê-la”, embora ela seja de impossível compreensão. De uma mulher não se pode saber tudo posto que ela jaz não-toda na relação com o significante. Ela comunga deste Outro sem Outro sublinhado por Miller.

A mulher tem relação com o significante desse Outro, na medida em que, como Outro, ele só pode continuar sendo sempre Outro. Aqui, só posso supor que vocês evocarão meu enunciado de que não há Outro do Outro. O Outro, esse lugar onde vem se inscrever tudo que se pode articular de significante, é em seu fundamento, radicalmente Outro. È por isso que esse significante, com esse parêntese aberto, marca o Outro como barrado - $S(A)$... Esse A não se pode dizer. Nada se pode dizer da mulher. (LACAN, 1972-73/1985: 109)

Por isso Lacan atribui a Dom Juan o poder de lidar com as mulheres. Ele entende cada uma em sua singularidade. Ele lida com elas, uma a uma. Assim, a mulher pede ao homem que lhe dê um lugar, precisamente por não ter esse lugar bem definido. Seu gozo não é localizável. Todavia, ela não abre mão de que este seja um lugar ímpar para ela. De tal modo, a pergunta feminina consiste em saber qual a sua diferença para todas as outras. O que está embutido em sua demanda dirigida a um homem é que ele saiba sobre o que a marca em sua singularidade. Devemos admitir que sendo a mulher esse universo com as portas abertas para o vazio, o homem estará fadado a nunca saber, de fato, nem o que ela é nem mesmo o que ela quer.

Portanto, a diferença que se estabelece e permanece entre homens e mulheres em sua posição quanto ao gozo faz com que algo não funcione bem entre eles. Essa queixa insiste em se manifestar. E não há qualquer sinal de que seu ruído se extinguirá em nossa sociedade. Podemos então situar a dificuldade que se apresenta para o amor a partir do tipo de enlace que este pretende. Ela reside precisamente na tentativa realizada pelo mesmo em amarrar um gozo a outro de forma semelhante. Esse é um problema que comparece para o amor: ter que lidar com o gozo que não se compartilha, com o gozo singular de cada um dos seres da fala.

Não é inocentemente que Lacan declara que o amor não tem como responder suficientemente ao que vem do gozo do Outro. A resposta não reside em seu advento. “O gozo do Outro, do corpo do Outro que o simboliza, não é o signo do amor” (LACAN, 1972-73/1985:15) Tal colocação ressalta a impossibilidade do amor em ser aquilo que representa o gozo do corpo do Outro e, com isso, de algo que poderia realizar a relação sexual. Mesmo que o amor produza uma resposta diante desta questão, o gozo permanece como um enigma. Portanto, o amor comparece como incapaz dessa representação, embora se esforce por realizar

tal façanha. “Ele não é o signo do gozo, mas é a única resposta.” (LACAN, 1972-73/1985:15)
Ele é um jogo que se joga ativamente entre os parceiros.

De tal forma, se seguirmos as indicações de Lacan ao longo deste seminário, perceberemos esta outra característica atribuída ao amor, ou seja, que apesar de inapto para tal proeza, o amor concomitantemente advém como a resposta possível, embora insuficiente, à questão enigmática promovida pelo gozo em qualquer ser falante. Uma resposta em substituição àquilo que não se poderia escrever. Daí Lacan poder proferir, também no mesmo seminário, a seguinte frase: “o que faz suplência à relação sexual é precisamente o amor”. (LACAN, 1972-73/1985:62) Na medida em que não existe complementaridade entre os gozos, em que não é possível a relação sexual entre os seres de fala, o amor com seus dizeres dá sopro e vida a um liame possível e substitutivo diante do impossível de se estabelecer.

A insuficiência do amor como resposta fica evidenciada através do persistente movimento com o qual este comparece. Se ele insiste em se apresentar é porque, como acentua Lacan (1972-73), a demanda amorosa parte precisamente da existência desta falha no Outro. Falha que restará sempre enigmática tal como A Mulher.

O amor se configura então como uma resposta nascida do âmago da impossibilidade: do impossível de se escrever trazido pela ausência da relação sexual. Quanto a esta escrita e sua impossibilidade, a elaboraremos melhor em seguida. Mas aqui diremos que o amor se institui como um signo no lugar desta falha inextirpável. “Está aí a mola do amor”. (LACAN, 1972-73/1985: 122) Mola que funciona na medida em que o amor pode se apresentar como uma “costura” que tenta alinhar o não haver da relação sexual. Não é a toa que Drummond insiste na poesia citada no início desta tese por nós apropriada, de que o amor demanda mais e mais amor. Ele não se cansa de demandá-lo, reforçaria Lacan.

Portanto, o amor pode ser caracterizado como sentimento, que apesar de tudo, faz laço entre o que permanecerá distinto. Ele faz parecer que a relação é possível. Um laço substituto por não existir o enlace genuíno da relação sexual, por não ser possível a complementaridade. Por isso, ele é liame que se mantém aos tropeços. Equilíbrio instável, retomando o dizer de Miller. Apenas “através deste para-esser, devemos articular o que vem em suplência à relação sexual enquanto inexistente. (...) O que vem em suplência é precisamente o amor.” (LACAN, 1972-73/1985: 62)

Quanto a esses enlaces, as soluções que cada sujeito inventa levam a marca de uma época. Há sem dúvida diferentes formas de enlaçamentos no amor posto que comparecem como signo em lugar do que não existe. Eles não são os mesmos através da história, nem equivalentes para cada um de nós. Relancemos o exemplo da Idade Média e do amor cortês, que elevava a dama a um lugar sublime e inatingível pelo homem. Este enaltecimento se apresentava como uma maneira eficaz de evitar o confronto com a castração e com a não relação sexual. Nos dias atuais, podemos perceber que os enlaces são outros. Vivemos em um tempo no qual o amor parece ter mudado de status de tal forma que se fale não mais de um amor ideal, porém de uma vasta gama de amores. Podemos arguir se esta multiplicidade de amores fortuitos, feitos para não durar, seria também uma tentativa de não se haver com a impossibilidade da relação sexual no ser falante nos dias atuais. Os tempos dirão. Os sujeitos e os sintomas também. Deixemos esta pergunta em aberto.

Seja qual for a perspectiva cultural, “ainda sim, fazer amor é fazer poesia”. (LACAN, 1972-73/1985: 98) Por conseguinte, precisamos entender melhor o que se faz com esta poesia que possibilita escrever, mesmo que ao acaso, o que não se escreve. Tomemos a função da letra nesta escrita.

CAPÍTULO 3. O que do litoral faz terra

(...) *Aflicção de ser água em meio à terra
 E ter a face conturbada e móvel.
 A um só tempo múltipla e imóvel
 Não saber se se ausenta ou se te espera.
 Aflicção de te amar, se te comove.
 E sendo água, amor, querer ser terra.
 (HILDA HILST)*

3.1 Amor ao pé da letra

No filme de produção franco-britânica *O livro de Cabeceira* (1996), o diretor inglês Peter Greenaway apresenta-nos uma história balizada pela escrita no corpo. É no corpo da filha Nagiko que se escreve a mensagem do pai de felicitação a cada aniversário da mesma. Um ato que comemora sua existência e que, como o pai sempre enfatiza, também a nomeia. Anos mais tarde, quando a menina se torna mulher, sua vida sexual será marcada por esse ato. Assim, o filme mostra a incessante busca de Nagiko por um “amante ideal”, aquele que conseguirá satisfazer a relação de cumplicidade entre corpo, gozo e escrita. Ela se pergunta o quê irá preferir: um amante ardoroso, porém desinteressado da caligrafia ou um amante menos voraz, plenamente articulado ao sabor das letras? Claramente, a personagem principal busca amantes que lembrem o prazer da caligrafia. É pela letra que se instaura para Nagiko a pergunta sobre o amor.

The Pillow Book (no original) é baseado na história de mesmo nome escrita por uma dama da corte japonesa no século X. Segundo esta escritora, existem duas coisas dignas de confiança na vida: os prazeres do corpo e os prazeres da escrita. Ela afirma ter tido a sorte de experimentar ambos da mesma maneira. A seu ver, “o aroma do papel é como o aroma da pele de um novo amante. E o pincel, um instrumento de prazer cujo objetivo nunca é colocado em dúvida, mas cuja eficiência surpreendente sempre se esquece.” (*O livro de Cabeceira*, 1996)

Como desfecho, o filme nos faz perceber que escrever *O livro de cabeceira* é poder produzir marcas próprias a cada sujeito. *O livro de cabeceira* são as escolhas ímpares que

Nagiko pôde realizar ao longo de sua vida. Quanto ao amor, ela conclui que este se encontra enquanto se escreve. Ao escrevê-lo, o experimentamos. Há algo de singular na letra que o demarca, que o faz ser de um jeito e não de outro, mas que o faz existir. Uma aposta que se ganha neste filme com tinta e pincel.

Também Lacan (1971a) nos propõe a relação da letra com o corpo e o gozo e, posteriormente, com o amor. Ele a delimita quando relata sua viagem ao Japão e descreve a visão de cima do avião sobre a planície Siberiana. Neste momento, Lacan se diz influenciado pelo que lhe causou o contato com a língua japonesa e a forma como esta se constitui indissociavelmente da escrita. Ali, entre terra e mar, ele avista o litoral. E através desse jogo de palavras, aproxima letra, literal do litoral. A letra, tal como o litoral, separa coisas não homogêneas: saber e gozo. Não se trata, absolutamente, de fazer fronteira, pois esta última demarca coisas análogas.

Quanto a mim, eu lhes digo, será que a letra não é o literal a ser fundado no litoral? Porque este é diferente de uma fronteira. Aliás, vocês devem ter observado que essas duas coisas nunca se confundem. O litoral é aquilo que instaura um domínio inteiro como formando uma outra fronteira, se vocês quiserem, mas justamente por eles não terem absolutamente nada em comum. Não é a letra propriamente o litoral? A borda do furo no saber que a psicanálise designa, justamente ao abordá-lo, não é isso que ela designa? (LACAN, 1971a/2009: 109)

Assim, a letra institui dois campos distintos, estrangeiros um ao outro. Ela comparece como um instrumento oportuno para a inscrição de um discurso, mas não se resume a isso. Se assim fosse, poderíamos pensar a linguagem apenas em seu efeito de sentido, tal como fazem os linguistas. Lacan insiste em dizer que a letra não é equivalente ao significante e que não devemos pensá-la como algo primário a ele, tal como um germe embrionário. Ela designa o furo, mas não almeja escondê-lo posteriormente cobrindo-o com sentido.

De modo que a pergunta que Lacan sublinha com relação à letra é de como a linguagem convoca o litoral para o literal. Mais ainda, de “como o inconsciente, que ele diz ser efeito de linguagem, comanda essa função da letra”. (LACAN, 1971a/2009: 110) Logo, Lacan preserva a letra em sua relação com algo impossível de dizer ou compreender, pois a psicanálise demarca que quando se trata do inconsciente, não há última palavra que venha para explicar o vazio, como dissemos anteriormente. Quanto a esta, só se poderia pensar nela como “nem palavra, caluda!” (LACAN, 1972-73/1985:106)

Portanto, o sentido com que a psicanálise lida comporta sempre esse limite. Como viemos descrevendo, não há como escamoteá-lo quando se pensa o discurso psicanalítico: um

discurso que não rechaça a castração. Por isso a concepção de letra tem nele lugar privilegiado. Ela não se perde se envolvendo na aparência sedutora do sentido, mas ela também não desaparece no puro gozo, permanecendo como “dobradiça” entre dois mundos heterogêneos.

Assim sendo, ao recorrer à pintura japonesa em seu texto *Lituraterra*, o que Lacan (1971b) aspira demarcar é o laço desta com a letra e de como este laço denuncia a ilusão pictórica. A pintura japonesa, diferente da pintura ocidental até a modernidade, não visa à representação das coisas. Ela institui, por entre as nuvens que apresenta em seus quadros, a função do significante. Do significante enquanto aquele que cobre uma parte da cena, que produz uma ficção. Não obstante, ao mesmo tempo, ela denuncia com o uso da letra caligrafada na lateral de seus quadros, que aquilo é mesmo um quadro, um semblante de imagem. Essas letras caligrafadas constituem assim a rasura do significante. Elas distinguem-se por serem ruptura do que constituía forma, mostrando como a ficção promovida pelo significante opera.

Para Lacan (1971a), isso fica muito evidente ao usarmos o exemplo da planície, pois na planície, antevemos um traço que desponta. Este traço é reflexo de um escoamento. Neste escoamento podemos perceber o que ocorre em dois momentos: o que se marca pelo traço e aquilo que ele apaga. De forma que o literal rasga o que havia de homogêneo no gozo. Ali, a letra borda o furo no limite do saber, mas ao mesmo tempo ela o realiza.

A partir desse movimento, Lacan (1971a) elabora uma correlação para o sujeito e a questão da letra, pois é pelo apagamento do traço que o sujeito pode ser designado. O sujeito se institui parte na letra e outra parte nisso que ela destitui.

Litura, lituraterra. Rasura de traço algum que seja anterior, é isso que do litoral faz terra. Litura pura é o literal. Produzir essa rasura é reproduzir a metade com que o sujeito subsiste...Produzir a rasura sozinha, definitiva, é essa a façanha da caligrafia. (LACAN, 1971a/2009: 113)

É conveniente demarcar que na caligrafia japonesa não se trata de um traço qualquer, mas de um traço do sujeito. Um japonês pode levar a vida inteira praticando até chegar ao traço vertical ideal. Lacan acrescenta que na escrita japonesa há algo ímpar no gesto da mão, algo que abate o universal. O importante é que a esse gesto da escrita adiciona-se outra dimensão, “uma diz-mansão do sujeito”. (LACAN, 1971a/2009:112) Portanto, é um saber fazer com a letra que constitui um lugar para o sujeito. Essa é a clareza destacada pela língua japonesa visto que permanece associada à escrita.

O psicanalista Antoni Vicens declara que o interesse de Lacan pelos autores orientais já comparece desde o seminário *A Lógica da fantasia* (1966-1967). Ali ele se refere a Shitao, um dos nomes adotados pelo primeiro calígrafo chinês do século XVII. Lacan (1970) haveria recomendado a seus ouvintes que buscassem o trabalho de Shitao, pois este seria o melhor modo de pensar o tema do traço unário e a questão da escrita como anterior a própria fala.

O significado do nome Shitao é próximo a “onda de pedra”. Seu nome é assim escolhido por sustentar a conjunção de campos diferenciados: o que é mais rígido com o que é mais fluido: da pedra com a água. Vemos com isso a demarcação de coisas heterogêneas que nunca se misturam. Vicens (2008) aproveita este ensejo para correlacionar a entrada do simbólico no advento da pulsão apresentada por Freud em *Pulsões e suas vicissitudes* (1915b). Segundo Vicens pode-se conjugar Freud, Lacan e Shitao. Assim, ele se apropria de um exemplo freudiano que associa o movimento da lava e o fluxo pulsional visando demarcar o mesmo movimento que nos aponta Lacan quando fala da função da letra ao convocar o litoral ao literal. Segue a passagem freudiana:

Podemos dividir a vida de cada instinto numa série de ondas sucessivas e isoladas, cada uma delas homogênea durante o período de tempo que possa vir a durar, qualquer que seja ele, e cuja relação de umas com as outras é comparável à sucessivas erupções de lava. Podemos então figurar a primeira erupção mais original do instinto como se processando de forma inalterada sem experimentar qualquer desenvolvimento. A onda seguinte seria modificada desde o início – sendo transformada, por exemplo, de ativa em passiva – e seria então, com essa nova característica, acrescentada a onda anterior, e assim por diante. Se fossemos então proceder a um levantamento do impulso instintual desde seu começo até um determinado ponto, a sucessão de ondas que descrevemos inevitavelmente apresentaria o quadro de um desenvolvimento definido do instinto. (FREUD, 1915b/1974:152)

A lava pode ser entendida como uma onda de pedra. A solidificação de suas ondas cria o efeito de uma história na qual se coagula algo que foi, inicialmente, fluido e maleável. A petrificação de uma primeira onda constitui o caminho pelo qual deverá passar uma nova onda. Uma vez delineado este caminho, a pulsão, tal como a lava procurará repeti-lo em busca de sua satisfação. É pelo simbólico que podemos dar certa ordem ao movimento pulsional. Assim, contingencialmente, a partir deste primeiro trilhamento, engendra-e uma repetição que dá direção à pulsão. De acordo com Vicens (2008), essa metáfora de Freud parece seguir o pensamento do calígrafo chinês, isso porque se a tinta provém da pedra, ela recupera sua condição lapidária, uma vez que para escrever o traço adequado, a mão do calígrafo precisou seguir os movimentos de seu corpo. É preciso incluir a contingência no traço que promove a escritura.

Certamente, na arte a primeira coisa que se precisa aprender é o primeiro traço, quer dizer aprender é fundamentá-lo na contingência para qual o corpo dá seu apoio. Os demais seguirão esse traço. A prova disso é que quando um crítico de arte estuda a pintura chinesa, ele não parte de uma primeira visão do conjunto, mas da forma singular do traço. Esse traço é o mais pessoal e original: é impossível ser copiado, pois no próprio traço condensa-se toda a arte de escrever ou pintar. O traço vem do corpo, de sua singularidade, guarda a forma não repetível do gesto de cada um. O traço guarda tudo que é importante no próprio movimento da criação. É a partir dessa singularidade imprevisível que se abre então o espaço da significação. (VICENS, 2008:147)

Então, antes deste traço que nos marca, nada existe. Como vimos, o ser precisa passar pelo Outro para ter existência. Ele não preexiste ao encadeamento significativo que se inicia com o traço único. Este traço é também o que faz aparecer o vazio que subsiste entre os demais traços, em sua separação. Por conseguinte, sob este prisma, mesmo o vazio não se apresenta a priori, mas se constitui a partir do que se cria. Ele se inscreve entre o primeiro traço e todos os outros.

Traduzido em termos de estrutura, é o vazio que se instala de maneira irreparável entre S1 e S2. Mais ainda, é precisamente esse vazio que faz passar o rasgo ou traço unário ao segundo traço com o qual o traço primeiro deixa de sê-lo para passar a ser um significante. Dito de outro modo, o S2 é o Outro, o que se precipita a preencher o vazio que cria o aparecimento do S1. Mas o S2 nunca poderá preenchê-lo, sempre ficará um resto, é isso que faz o S2 uma série que deve continuar. (VICENS, 2008:148)

Sob este mesmo prisma, Lacan (1972-73) vai falar da carta de amor. A carta como escrito. Isso porque a letra é lida tal como fazemos com uma carta. Ela chega sempre ao seu destino, ou seja, confere um lugar àquele que a detém. A letra demarca uma posição para os que habitam a linguagem. Sabemos que é pelo jogo de letras que se instauram os discursos; não esqueçamos ser também pelo objeto *a* que podemos pensar aquilo que ocorre com a escolha amorosa. Por conseguinte, é ainda com a letra da carta que Lacan vai afirmar podermos “fazer algo de sério” (LACAN, 1972-73/1985: 113) no amor, isso porque cabe à letra dar início a série significante que pode se constituir com a poesia do amor.

A questão da carta para Lacan já é evidenciada em seu texto de abertura dos Escritos: *O seminário sobre “A carta roubada”* (1956), embora neste momento ainda não se articule ao gozo. Isso ocorrerá posteriormente no seminário *De um discurso que não fosse semblante* (1971) Neste texto sobre a carta, Lacan se ampara no conto de Edgar Allan Poe, escrito em 1844. Ele se configura como o último caso do detetive Dupin, de uma série de novelas realizadas por Poe.

Assim, o conto se passa no período de 1800. O detetive Dupin, personagem principal, é morador de Paris e amigo do narrador da história. Tal narrador nos relata que em certo dia, o

chefe de polícia parisiense procura Dupin almejando que este o ajude a solucionar o roubo de uma carta. A carta havia sido furtada por um proeminente ministro dos aposentos da rainha. Embora o chefe de polícia já houvesse realizado várias buscas pela carta na casa do Ministro, ele ainda não a havia encontrado. Diante de tal prerrogativa, Dupin lhe diz que não teria mais nada a lhe aconselhar.

Passado um mês do encontro entre Dupin e o delegado, este volta a procurá-lo, pois não havia ainda conseguido recuperar a carta. Ele o procura ainda para receber conselhos, mas Dupin o surpreende entregando-lhe finalmente a própria carta roubada.

Para que possamos saber como esse desfecho ocorreu, no conto, a personagem que figurava como narrador desta história pergunta a Dupin como ele havia realizado tal feito. Assim, Dupin relata sua busca. Como o chefe de polícia havia subestimado o Ministro por ser este um poeta e levava em conta todo o seu tempo de investigador na polícia, no qual teve sempre que lidar com casos cujos objetos escondidos por criminosos foram ocultados de forma rebuscada, ele não considerou que o Ministro, também matemático, agiria com simplicidade neste caso. Portanto, levando em conta tal perspectiva, Dupin ao visitar o Ministro, enquanto conversavam, observou um porta-cartas pendurado no meio da lareira com um documento que reconheceu ser a carta procurada: tão à mostra e tão invisível. Ele a reconheceu pelo selo, pois seu aspecto estava disfarçado em seu reverso.

Tendo isto em vista, quando deixa o apartamento, esquece propositalmente sua tabaqueira, para ter a desculpa de poder retornar num outro dia. Havia planejado de antemão a simulação, durante o momento em que estivesse no apartamento do Ministro, de um tiroteio na rua que o distrairia levando-o a janela e distante da carta. De tal forma, Dupin trocou a carta por uma cópia, deixando um recado nesta última para o Ministro, remetendo-o a uma vingança por uma peça pregada por este último outrora ao próprio Dupin. Ali ele dizia: “um desígnio tão funesto, se não é digno de Atéia, é digno de Tieste.” (POE, 1844/1981: 186) Quanto à carta, não poderia ser deixada em branco. Assim, Dupin lega ao Ministro sua letra em lugar da carta furtada.

O que a Lacan interessa neste conto é a ideia de que o que está escondido é precisamente o que vai faltar em seu lugar. E só se consegue dizer disso porque algo poderá vir a substituí-lo: a letra. É a letra que determina em sua mudança de posição um lugar para o sujeito. Assim, poeticamente Lacan enfatiza que “Os escritos carregam ao vento as

promissórias em branco de uma cavalgada louca. E se eles não fossem folhas volantes, não haveria letras roubadas, cartas que voaram.” (LACAN, 1956/1998: 30).

Assim sendo, é por poder realizar um desvio que a carta possui um trajeto que lhe é próprio. É ela que confere moradia ao sujeito ao se submeter à linguagem. Podermos perceber nesta singularidade atribuída a carta o que proporciona valor a este conto sob o olhar psicanalítico. Sua função desviante mostra como o significante se sustenta em um deslocamento designando lugares para os sujeitos por ela demarcados.

Mas quanto à carta\letra, quer a tomemos no sentido de elemento tipográfico, de epístola ou daquilo que faz o letrado, diremos que o que se diz deve ser entendido à letra, que há uma carta a espera de vocês com o carteiro, ou que vocês têm cartas\letras – mas nunca que haja la lettre em alguma parte, não importando a que título ela lhes diga respeito, nem que seja para designar a correspondência em atraso. (...) Pois o significante é unidade por ser único, não sendo, por natureza, senão símbolo de uma ausência. E é por isso que não podemos dizer da carta/letra roubada que, à semelhança de outros objetos, ela deva estar ou não estar em algum lugar, mas sim, diferentemente deles, ela estará e não estará onde estiver, onde quer que vá. (LACAN, 1956/1998:27)

De tal modo, as questões que a carta coloca circunscrevem um problema mais amplo. Ela comparece quando o outro amado está ausente, remontando um aspecto imprescindível da letra: o de servir *supostamente* como intermediário na relação com o outro, almejando garantir uma pretensa proximidade entre aquele que ama e aquele que é amado, quando na realidade é concorrente do corpo que não está presente. A letra, na medida em que visa o enlace com o Outro, sela sua separação. De tal modo, a função da carta resta paradoxal: para que a carta trace seu destino, para que chegue ao amado, é preciso estar distante dele.

A carta de amor é mesmo um exemplo curioso. O autor da carta pode não ser verdadeiramente o amante. As cartas podem ser falsas. Nada disso importa. Sem dúvida ela também não é homogênea, já que pode apresentar-se sob uma variedade de formas. Ela pode ser elaborada sobre tipos de papéis diferentes, pode ser colorida ou preto e branco, comportar marcas de batom para representar o envio de um beijo, perfumada ou não, em forma de poema ou mesmo uma poesia citada para ressaltar o amor pretendido.

Quando antevemos esta característica múltipla das cartas de amor, precisamos nos interrogar acerca do que haveria em comum entre todas elas. A resposta consiste precisamente no uso da letra. A carta demanda ser sempre bem escrita. De forma que, mesmo não correspondendo ao amor apresentado pela carta, suas letras bem arrançadas promovem um efeito de prazer em quem as recebe. Perante este aspecto da carta de amor, Soler relata:

Assim, as letras de amor vão desde os significados do Outro, desde a fala mais clichê, até a invenção verbal lá onde o Outro silencia. Embora díspares todos falam de forma semelhante. É como se o amor tivesse que ser barulhento, necessitando ser dito, não apenas para ser notado, mas simplesmente para ser. Isto é tão verdadeiro que seria difícil imaginar um amante que escrevesse uma só carta de amor. É preciso que a carta seja bem escrita. Este dizer belo, que não é o bem dizer, revela sem dúvida seu estatuto de objeto, pelo menos estético. (SOLER, 2011:13)

Cyrano de Bergerac, obra-prima de Edmond Rostand (1897/2002), sucesso na França no final do século XIX, acentua o poder da bela escrita no transcorrer de seu texto. O autor transforma seu personagem principal em um herói romântico, capaz de morrer por sua amada sem mesmo revelar a autoria das cartas que surpreendem a bela Roxana. Quanto às cartas, o talentoso personagem não as retém. Retê-las, como nos diz Lacan (1971a), seria destituí-las de sua função. De modo que Bergerac escreve para que outro conquiste sua amada em seu lugar. É pela leitura das cartas que Roxana se encanta. Sobre a feitura das cartas, Cyrano escreve:

Pois, escrevamos, sim.
Essa carta de amor que eu faço a vida inteira,
E que refaço em mim cem vezes, de maneira
Que, se puser minha alma ao lado do papel,
Basta-me só tirar-lhe a cópia bem fiel.
(ROSTAND, 1897/2002: 102)

De tal forma Cyrano de Bergerac ilustra sublimemente a impossibilidade da relação sexual e o papel da letra perante disso. Ele não coloca seu corpo em jogo porque entende que seu grande nariz irá atrapalhá-lo na conquista de sua amada. A seu ver, tal enormidade de seu nariz faria com que Roxana fixasse ali seu olhar, não havendo espaço para nada além. Ele imagina ocorrer uma simetria entre Christian, Roxana e ele próprio. Entretanto, por não existir tal simetria no que diz respeito à relação sexual, como nos anuncia Lacan, Roxana continua a demandar palavras. Como vimos, a letra que representa uma mulher, sempre escapole nas entrelinhas. Ela nunca satisfaz uma mulher.

Graciela Brodsky ampara-se também neste exemplo, descrevendo que, quanto a Bergerac, há um equívoco corriqueiro de um homem no que é inerente a uma mulher. Ele supõe poder determinar o que ela quer, não sabendo da inexistência da relação sexual:

Mas como não há simetria, o que Roxana quer são palavras. Cyrano escreve, Christian fala e Roxana se enamora. Quando Christian não tem mais os versos escritos por Cyrano, Roxana lhe diz: “fale para mim”, e ele diz: te amo!. Roxana lhe diz: “já sei, mas fala para mim”. Christian lhe diz: “te amo muito”, e Cyrano finalmente lhe diz: “Brodez, brodez!” – enfeita, aumenta, acrescenta mais coisas! Finalmente Roxana se vai sem se interessar por qualquer coisa. Nessa cena vê-se perfeitamente três lugares: daquele que fala e não coloca o corpo; daquele que quer a nuca mas não sabe como obtê-la; daquele que espera as palavras que não vem. É preciso o desenlace final para que os amantes se encontrem quando a relação sexual

já é impossível, visto que Roxana está no convento e Cyrano está moribundo. (BRODSKY, 2008:190)

Portanto, tal como no Livro de Cabeceira, em Cyrano de Bergerac mais importante do que a retribuição do amor é que este possa ser escrito. Escrito como algo que marca o sujeito e que cifra seu gozo. Um fazer com a letra que se realiza durante toda sua vida na medida em que é preciso o advento do significante para que se organize o gozo. Esta carta, Cyrano vai escrevê-la como o que ele pensa ser decalque de sua alma.

Lacan (1972-73) não iria refutá-lo e lhe diria que só é mesmo possível amar e ter uma alma quando nos servimos da escrita. É como uma produção que ela pode comparecer. Assim, “O amor alma a alma” (LACAN, 1972-73/1985:113). Ela se produz como uma ficção que se forja a partir da letra que também constitui a poesia do amor. Tal formulação lacaniana só pode ser pensada porque o amor não comparece configurado por uma essência a priori ao significante. Sua tessitura é apenas doce ilusão: uma concha que permanecerá vazia.

Quanto ao fazer do amor, o que vemos é que ele insiste em constituir laço onde isso não é possível. Neste advento, ele visa unir aquilo que não cola jamais porque ao amor é dada a possibilidade de fazer signo. Uma vicissitude interessante relativa ao signo, tal como nos adverte Lacan, é precisamente sua possibilidade de enlace na “disjunção de duas substâncias que não teriam nenhuma parte em comum”. (LACAN, 1972-73/1985: 28) Por conseguinte, o empreendimento amoroso persiste na eterna tentativa de unir coisas disjuntas. Seu problema reside em esquecer que de dois não se pode fazer Um. Como demarcamos, retomando Aristófanes no Banquete de Platão, não somos seres partidos que iremos nos completar quando encontrarmos nossa “parte perdida”. Na verdade, o amor terá sempre que lidar com isso que não se completa, na medida em que o objeto falta. O amor é uma resposta persistente ao confronto com a castração e com o não haver da relação sexual. De forma que a carta de amor tem o dom de funcionar onde o objeto não consegue corresponder: onde resta inadequação.

Por isso Lacan designa a posição amorosa como aquela que demanda sempre mais amor perante a impossibilidade de resposta plena a esta demanda. Caberia ao amor essa função. Assim, retomemos em nosso percurso a ideia de que “o amor demanda o amor. Ele não deixa de demandá-lo. Ele o demanda... mais... ainda. Mais, ainda, é o nome próprio desta falha de onde, no Outro, parte a demanda do amor.” (LACAN, 1972-73/1985: 13) Sabemos que esta falha será sempre respondida de forma insuficiente pelo amor em sua costura.

A proximidade com o uso da letra permite a Lacan (1972-73) ver a poesia, também contida na carta de amor, como o menos bobo dos dizeres. Isso porque só a poesia é capaz de inventar aquilo que o Outro não saberia escrever. E o inventa belamente. Por isso o compositor Chico Buarque de Holanda encanta-nos ao frisar “que os poetas como os cegos podem ver na escuridão!” A poesia consegue fazer letra onde a palavra é muda.

O poeta Fernando Pessoa também compactua com Lacan ao escrever que as cartas de amor precisam, necessariamente, ser ridículas. Elas empreendem o impossível de realizar, muitas vezes inventando um linguajar que é próprio apenas aos amantes e que soa estranho a quem delas não participa.

Todas cartas de amor são ridículas.
 Não seriam cartas de amor se não fossem ridículas.
 Também escrevi em meu tempo cartas de amor
 Como as outras,
 Ridículas.
 As cartas de amor, se há amor, tem de ser ridículas.
 Mas, afinal, só as criaturas que nunca escreveram,
 Cartas de amor
 É que são ridículas. (PESSOA, 1969)

Enquanto suporte da letra amorosa, poderíamos pensar que a carta, em papel, estaria em vias de extinção. Novos são os meios virtuais que utilizamos hoje no lugar da carta em papel. Temos emails, *whatsapp*, *facebook* e o quê mais vier por aí, depois do advento da internet e do telefone celular. Ainda assim, a estrutura da carta permanece, embora submetida a meios diferenciados. Qual seria então esta estrutura?

Segundo Soler (2011), as cartas de amor sempre dizem respeito à tentativa de preenchimento do vazio que apresenta para o sujeito em seu “encontro” com o objeto.

E, no fundo, do que fala a carta de amor? Das maravilhas do objeto agalmático que preencheriam a falta e a solidão, falam como se estivessem ali, mas escrevem sobre um fundo de ausência, ausência conjuntural para os amantes separados, porém, mais essencialmente, são cartas dirigidas a um amor impossível. Que se pense nas cartas de Macedônio Fernandez à Elena Bellemort, desaparecida, ou nas cartas ao amor traído da religiosa portuguesa. Por isso, são cartas que não apenas admiram, se deslumbram, exaltam o objeto, mas que gritam através do escrito, que denunciam, que se lamentam, choram, comemoram ou procuram ressuscitar. Em todos os casos, elas falam de mim, da minha dor, da minha falta, da minha raiva, do meu desespero e da volúpia de sofrer por amor. (SOLER, 2011:14)

A artista plástica francesa, Sophie Calle, um dos relevantes nomes da arte contemporânea, vai nos oferecer a ilustração para esta questão. A partir do *e-mail* de rompimento recebido de um antigo namorado em 2004, o escritor Gregoire Bouillier, que lhe

dizia como derradeira frase *Prenez soin de vous*, ou seja, *Cuide de você*, Calle procura inventar um peculiar enlace com o outro.

Ela encaminha este último conselho de seu amante a mais de 107 intérpretes, escolhidos em diferentes profissões, em sua maioria mulheres. Algumas das colaboradoras são famosas como a atriz Jeanne Moreau e a compositora Laurie Anderson, outras anônimas. Calle incluiu também duas bonecas e um papagaio fêmea, na tentativa de responder ao derradeiro contato. Quanto a este, não lhe vinham palavras. Diante do impossível de lidar, do impossível de dizer, vai procurar a palavra apropriada literalmente no Outro.

Então, reunindo fotografias, vídeos, textos e outras formas de interpretação, ela produziu uma exposição, que percorreu o mundo a partir de sua estreia na 52ª Bienal Internacional de Arte de Veneza em 2007. Em 2010, *Cuide de Você* foi realizada no Rio de Janeiro, ocupando o Museu de Arte Moderna (MAM). “Analisá-la, comentá-la, interpretá-la, dançá-la, cantá-la. Dissecá-la, esgotá-la. Fazer-me compreender. Falar no meu lugar. Uma maneira de sentir o tempo do rompimento. No meu ritmo. Cuidar bem de mim”, afirma Sophie Calle no texto de apresentação do evento.

Sua exposição faz derivar respostas, perante a falta acarretada a partir do rompimento após o recebimento do email, abarcando escritos de outras mulheres. Escritos tomados para si e organizados de forma ímpar em seu trabalho. *Cuidar de si* é então produzir algo inédito perante o vazio se utilizando de diferentes suportes, embora todos amparados pela letra. Com esta visada, Calle não almeja conselho ou conciliação, mas escrever algo que possa ser lido por outras pessoas: cartas abertas que possam ser apropriadas por quem assim desejar. Cartas de amor, na medida em que falam de sua dor, elaboradas sob uma configuração mais contemporânea. Assim, a carta pode ser folha de papel, mas também qualquer suporte sobre o qual seja possível escrever palavras de amor.

Mas tomemos pela mão aquilo que a palavra de amor não consegue escrever. A inexistência da relação sexual e a impossibilidade de um significante que determine A Mulher como universal condicionam os impasses da função do gozo sexual. O gozo como absoluto nunca advirá. E dele só poderemos saber através do que denominamos fálico. Assim, o falo é o que cobre e ao mesmo tempo faz obstáculo a relação suposta. Como dissemos, ele é o significante que possibilita algum saber sobre o gozo, mas não todo.

Nesta construção de saber, Lacan situa a letra como algo da ordem de um divertimento. Um brincar que aponta para outra satisfação advinda com a linguagem, muitas vezes esquecida por estarmos sempre privilegiando o que é relativo ao sentido. Se de um lado a linguagem possibilita a comunicação, de outro reside uma satisfação na própria fala. “Está aí o começo da letra, da carta, um divertimento de alma, um divertimento”. (LACAN, 1972-73/1985:115) Quem não se lembra do exemplo dos gêmeos que circulou pela internet que conversavam entre si por longos minutos? Um dizia: lá, lá, lá, lá, lá, lá e o outro respondia aos sorrisos lá, lá, lá, lá, lá, lá... em uma conversa quase infinita e extremamente divertida para ambos. Certamente, não se tratava ali de qualquer compreensão, mas de gozar com a fala. Ficaram assim por quase vinte minutos, se “entendendo” sem nenhum dito. Para nós “o dizer fica esquecido por trás do dito” (LACAN, 1973/2003:449), ou seja, nos esquecemos de suas letras e de seu fazer. Assim, o dizer só pode ser demonstrado ao escapar do dito. E não é isto precisamente que faz um analista quando pode se furtar a compreender a fala de um analisando e ler as letras de seu dizer?

Sob esta perspectiva, quando o falo realiza o empreendimento que engendra o sentido, ele permite inventar através de suas diversas artimanhas, o que será utilizado para operar diante da inexistência da relação sexual. Para isso, ele oferece algo que sustenta os discursos.

Pela função que lhe advém do discurso, ele passou ao significante. Um significante pode servir para muitas coisas, tal como um órgão, mas não para as mesmas. (...) Quanto à função de isca, se é o órgão que se oferece ao anzol às voracidades que situamos a pouco – digamos originárias (d’orygine) – o significante ao contrário, é o peixe que engole aquilo que os discursos precisam para se sustentar. (LACAN, 1973/2003 :456)

Portanto diante do gozo, o falo pretende que o sujeito inscreva-se para obviar a inexistência da relação sexual. Ele assim o faz na tentativa de suprir isso que não se inscreve. Ele dá sentido ao gozo, apenas como uma forma de acesso ao outro, embora sem esperança diante da não escritura da relação sexual. De todo modo, perante essa inexistência é ele quem permite que se estabeleça alguma relação com o sexo. “O Falo - tal como a análise o aborda como ponto chave, o ponto extremo do que se enuncia como causa do desejo - a experiência analítica para de não escrevê-lo. E é nisso que cessa que precisamos situar o lugar da contingência.” (LACAN, 1972-73/1985:126) Logo, é contingencialmente que apresenta-se no advento da letra, desta primeira marca que cifra o gozo e que possibilita o encadeamento significante, algo que se inscreve. Ali, inicia-se o possível de uma escritura, delineando-se também a borda do impossível. Uma estrutura de ficção.

Para melhor designarmos esta estrutura de ficção que se estabelece a partir da letra, retomemos a distinção elaborada por Lacan entre a escrita e a fala, exatamente por permitirmos evidenciar a função da letra por nós esquecida perante a máscara do discurso.

A escrita desde suas origens até suas recentes transformações técnicas, nunca passa de algo que se articula como ossos cuja carne seria a linguagem. É justamente nisso que ela demonstra que o gozo, o gozo sexual, não tem osso. Nisso o macho fornece uma figura cômica. Mas a escrita em si, não a linguagem, a escrita provê de ossos todos os gozos que por meio do discurso, mostram abrir-se ao ser falante. Ao lhes dar osso, ela sublinha o que decerto era acessível, porém estava mascarado, ou seja, que a relação sexual falta no campo da verdade, posto que o discurso que a instaura provém apenas do semblante, por só abrir caminhos para os gozos que parodiam aquele que lhe é efetivo mas que lhe permanece alheio. (LACAN, 1971a/2009:139)

Assim, Lacan em seu seminário *De um discurso que não fosse semblante* (1971a) demarca a impossibilidade da letra em abarcar todas e quaisquer combinatórias. Como descrevemos, ela não consegue escrever a relação sexual bem como não há letra que satisfaça à Mulher. Podemos dizer que as palavras almejam suprir esta combinatória impossível advinda da inexistência da relação sexual que a letra evidencia em seu fracasso. Isso é o que permite a fecundidade da linguagem em seus efeitos metonímicos e metafóricos: sua persistente criação.

O mesmo ocorre no que diz respeito ao objeto *a*, que não é um significante. Quanto a este objeto, que não se totaliza, podemos apelar para uma variabilidade de significações. Miller (2009) declara ser por isso que existiriam tantas línguas no mundo humano. Diante de tal pressuposto podemos elaborar que “o *a* é a causa da pluralidade das línguas, é o segredo do mito de Babel. (...) Por estrutura o nome do *a* falta sempre. Tem que se inventar um nome para o *a* e as línguas se pluralizam enquanto constituem diversas maneiras de dizê-lo.” (MILLER, 2009:10)

Se existem múltiplas maneiras de dizer algo, entretanto, uma vez que se utiliza da escrita, isso acaba. Não é à toa que a ciência procura se fundamentar por letras e não por significantes. De tal forma, em *De um discurso que não fosse semblante* (1971a), torna-se evidente a pretensão de demonstrar a escritura impossível. Por isso quanto à relação sexual podemos sempre falar dela, falar até em demasia, mas nunca realizá-la pela escrita. Ela só pode ser enunciada através de séries de ficção. O cinema, a literatura, o teatro não nos deixam esquecer esta função.

Por conseguinte, ainda para esclarecer a relação entre o gozo e a escrita, Lacan apropria-se da lógica modal. Tal lógica caracteriza-se pela presença das proposições dos

termos necessário, contingente, possível e impossível. As proposições modais são modos, ou seja, termos que modificam a inerência do predicado. Verificamos esta modificação ocorrer em nossa língua Portuguesa através do uso do advérbio. Esta lógica é fruto do pensamento de Aristóteles. Todavia, não nos propomos aqui a desenvolver as definições pretendidas originalmente em sua criação pelo filósofo. Ateremo-nos somente a utilização que Lacan (1972-73) faz delas.

Quanto a estas modalidades, Lacan as articula através de um uso próprio no seminário *Mais, ainda* (1972-1973). Tomando emprestado o trabalho de Rabinovich (1986) em *Sexualidade e significante*, essa apropriação singular feita por Lacan acontece por ele querer caracterizar as modalidades tanto de acordo com aquilo que se escreve ou não se escreve, como também por querer incluir uma modalidade temporal: o cessar de escrever-se ou não.

Assim sendo, combinando estas características temos as seguintes definições em Lacan:

O necessário, ele nos é introduzido pelo não para. O não para do necessário é o não para de se escrever...O não para de não se escrever, em contraposição, é o impossível, tal como eu defino pelo que ele não pode, em nenhum caso, escrever-se, e é por aí que designo o que é da relação sexual – a relação sexual não para de não se escrever. (...) Por este fato, a aparente necessidade da função fálica se descobre por ser apenas contingência. É enquanto modo do contingente que ela pára de não se escrever. A contingência é aquilo no que se resume o que se submete a relação sexual a ser, para o ser falante, apenas o regime do encontro. Só como contingência é que pela psicanálise, o Falo, reservado nos tempos antigos aos Mistérios, parou de não se escrever. Nada mais. Ele não entrou no não pára, no campo do qual depende a necessidade, por uma parte e, mais acima, a impossibilidade. (LACAN, 1972-73/1985:127)

Portanto, quando falamos de encontro, só podemos estar falando de contingência. Este encontro constitui-se precisamente quando algo *pára de não se escrever*. De tal modo, realiza-se uma suplência no lugar do que não se consegue complementar, um bordado perante hiância que resta em aberto entre os seres da fala. Tal costura não podemos dizer que acontece de modo arbitrário, mas contingencialmente visto que uma vez escolhido um caminho, não se fez outro. Pois nesse caso, mesmo que milagrosamente, como atribui Lacan (1960-61) no encontro da mão e da flor, no encontro entre parceiros, em seus sintomas, em seus afetos, em tudo que lhes marca no traço de seu exílio como seres da fala, algo permite formular um laço que diz basta. Este basta apoia-se em uma construção significante que se equilibra a todo o momento diante da não relação sexual. Um feito que ocorre pela “mágica” do amor.

Será que isso não quer dizer que é somente pelo afeto que resulta dessa hiância que alguma coisa, em qualquer tempo em que se produza o amor, que alguma coisa pode

variar infinitamente quanto ao nível desse saber, que alguma coisa se encontra que, por um instante, pode dar a ilusão de “cessar de não se escrever”? Ou seja, a ilusão de que algo não só se articule, mas se inscreva no destino de cada um, pelo que, durante um tempo, um tempo de suspensão, esse algo que seria a relação sexual encontre, no ser que fala, seu rastro e sua via de miragem. O deslocamento da negação, do pára de não se escrever ao não pára de se escrever, da contingência à necessidade, é aí que está o ponto onde se agarra todo amor. (LACAN, 1972-73/1985: 198)

Sabemos que a relação entre eu e outro não é de total harmonia, mas é somente pelo amor que o ser do falante pode ser abordado e produzir seus enlaces. Todo amor quer promover o *pára de não se escrever*. Este consiste em seu destino, mas certamente também constitui seu drama: ele nunca será a resposta precisa a não relação sexual. Por isso, façamos da escrita amorosa poesia, composta de linhas e entrelinhas, de laços e não de nós cegos. Vislumbremos então como as cartas de amor e as letras de *amuro* comparecem para realizar tal função.

3.2 Amor, *amuro* e o que cessa de não se escrever

Quando um homem tenta gozar do corpo de uma mulher, ele o faz através do significante. Isso sela seu distanciamento deste gozo e demarca a impossibilidade de acesso ao corpo de uma mulher. Como viemos frisando, é sempre pelo apelo ao significante, pelo Outro, que se formula o que se experimenta. A linguagem comparece então como um muro do qual nunca conseguimos evadir e diante do qual devemos persistentemente nos pronunciar.

Por isso Lacan (1972-73) vai entrelaçar os significantes *a mur* e amor, brincando com um jogo de palavras que evidencia o quanto este último deve tanto sua origem como sua limitação, por comparecer submisso à insuficiência da linguagem no que diz respeito à relação sexual. Essa brincadeira só se torna possível, pois, em francês, *l'amour* e *le mur* possuem homofonia⁵. Miller acrescenta que pensar estes traços que afetam o corpo “permite a Lacan definir o encontro do amor como um encontro com tudo o que marca num corpo o traço de seu exílio da relação sexual”. (MILLER, 2004:58)

⁵ Lacan usa o muro para falar do amor, pois em francês o amor (*l'amour*) tem homofonia com o muro (*le mur*). No comentário sobre o poema de Tuda, Lacan acrescenta um sétimo verso, dizendo que entre o homem e o muro, há uma letra de (a)muro. A partir disso, adota a palavra *amuro* para se referir a tal construção teórica. Adotamos o formato *amuro* em nosso texto, para enfatizar tais elementos.

Esta vicissitude de um muro atribuída à carta é muito importante para Lacan (1971a). Muro de letras. Letras que, como dissemos, colocam-se metonimicamente no lugar do corpo que se ausenta, mas que também demarcam uma separação, um limite. Cabe-nos lembrar que uma dupla tradução para o termo francês *lettre* é conservada. Isso ocorre porque o termo em francês pode ser atribuído tanto ao sentido de carta como ao de letra, utilizado por Lacan na relação com a escrita. Logo, quanto mais tentamos escrever a carta, fazendo uso da letra, mais nos deparamos com este traço intransponível: seu caráter de real. Ainda assim, ela se escreve.

Na psicanálise, a essas letrinhas de álgebra lhes corresponderá à letra-carta de amor, que não cessa de escrever-se, é o amor como coisa sucedida, acontecida, enquanto conserva seu sentido, coisa que, ao nos dizer, dura pouco tempo. Esta carta de amor, assim conceitualizada, é o que Lacan caracterizará em *Mais Ainda* ao definir o amor como a tentativa de tornar necessário o contingente do encontro entre os sujeitos. (RABINOVICH, 2007:75)

Portanto o amor, tanto na vida corriqueira como na transferência, acontece a partir do que contingencialmente se escreve diante da insistência do que não consegue se escrever. Assim, ele precisa reencontrar-se também com o acaso que o constitui. Sua existência é necessária, certamente, posto que apenas o amor pode constituir signo no enlace que derradeiramente falta entre os seres falantes. Todavia, ele não deve se esquecer do papel do acaso em seu advento. Por isso, para Lacan (1972-73) a contingência precisa estar também incluída na estruturação amorosa, caso contrário, será só desilusão para o amor que advier.

A partir destas colocações, podemos retomar sobre *amuro*. Em princípio, ele aparece nos *Escritos*, mais precisamente em *Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise* (1953) associado ao significante e a sua estrutura como tal. Entretanto, com *Seminário...Ou Pior* (1971-1972), nas lições que ocorrem na capela de *Saint-Anne* em 1971, Lacan introduz um novo sentido para *amuro*. Ele não se restringe somente a pensar a materialidade do significante e de suas delimitações, mas também pretende apontar para outro aspecto do significante inerente ao gozo.

Naquele momento, Lacan compara os muros de *Saint-Anne*, hospital psiquiátrico que circunda a loucura, às paredes da caverna platônica, onde sombras comparecem. Ele pretende fazer-nos pensar a relação do significante e do gozo. Quando Platão inventa a caverna, ele faz girar toda uma ideia de mundo ao redor de um vazio. Assim também, o vazio pode ser circunscrito, tornando-se profícuo na psicanálise, pois a partir dele pode-se vislumbrar a função do objeto *a*, objeto que, como dissemos, comporta sempre um resto não assimilável pelo significante.

Desta forma, falar às paredes na capela de *Saint-Anne* para Lacan é fazer ressoar uma voz, permitindo sua audiência gozar ao escutá-lo. Não se trata de estabelecer um sentido comum ou comunicação com os ouvintes através dessa fala. O ressoar da voz possibilita, aos ouvidos certos, outra coisa: um gozo com a própria fala. Falar às paredes é falar sem comunicar. Não é falar ao Outro, mas em puro gozo. Esta ideia será reforçada posteriormente com a concepção de alíngua, conceito extremamente importante, introduzido a partir do seminário *Mais Ainda* (1972-1973). Trata-se de um saber fazer com a língua. Ele é um termo forjado para abranger a infiltração do gozo na língua, algo que se tornará prioritário a respeito da linguagem. “Alíngua, em sua materialidade sonora, em seu enraizamento, no balbucio do *infans*, que não é simples vagido, mas uma espiral de ressonâncias sonoras excepcionais que não é dado encontrar em nenhuma língua particular.” (MAZZOTTI, 2016:37)

A voz comparece então como um objeto de gozo. Gozo que vemos nas brincadeiras de criança em sua *lalação*. Lembremos aqui do exemplo anteriormente citado no decorrer deste trabalho: dos gêmeos e de sua divertida “conversa”. Poderíamos ilustrar neste ponto tal fenômeno através de outros inúmeros exemplos, mas nos parece desnecessário posto que qualquer pessoa que se permita observar uma criança pequena pode perceber facilmente o prazer com que ela repete, incessantemente, os sons adquiridos em sua vida. Este prazer se perde “em sombras” na medida em que privilegiamos em nosso cotidiano o que é dito em detrimento de nosso dizer.

Assim, ainda neste seminário, Lacan declara para todos aqueles que ali estão a lhe escutar, que fala às paredes. “As paredes não são pouca coisa. Elas são feitas para rodear um vazio. E um vazio não é uma coisa sem valor!” (LACAN, lição de 6 de janeiro 1972) Ao redor de um vazio, ao redor de uma caverna, Platão criou todo seu mundo. De forma que as paredes, qualquer que seja sua função na sustentação da voz, comparecem antes mesmo que qualquer sentido possa se estabelecer. “Falo assim às paredes, aos muros e aos amurados.” (LACAN, 1972) E gozo com isso! Ao fazê-lo, o que surge não é o laço com o Outro, mas um eco que opera na ligação do corpo com a língua.

Sendo assim, diante da questão do muro e dos amurados, Lacan (1971-1972) retoma o poema de Tual, apresentado primeiramente em *Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise*, visando esclarecer que entre o homem e a mulher está o amor. Como também, que entre o homem e o amor, há o mundo. E entre eles, um muro.

Originariamente, não é deste modo que se escreve o poema, mas Lacan faz dele o seu uso singular. Allouch (2010) em seu trabalho *O amor Lacan* declara que este uso consistiu em um ato falho de Lacan, por pretender enfatizar esse aspecto intransponível entre os seres falantes no que diz respeito a não relação sexual. Este ocorrido é precioso e impossível de ser ignorado, principalmente por sabermos que todo ato falho aponta para uma verdade do sujeito. Assim, reproduzimos aqui a poesia tal como Lacan a recita:

Entre o homem e a mulher,
Existe o amor,
Entre o homem e o amor....
-Não o haviam notado nunca esse assunto em sua arena!
Existe um mundo,
Entre o homem e o mundo
Existe um muro. (LACAN, 1972)

O muro que separa o homem da mulher é a castração. Diante dele, o amor advém como um artifício que o evita. Ele gostaria de poder saltá-lo, mas tal empreendimento é impossível. Vemos na segunda linha dos versos o desaparecimento da mulher e em seu lugar situar-se o mundo. Portanto, o mundo substitui a mulher, criando no homem a ilusão de conhecimento possível diante do impossível. O mundo vem então para ocupar o lugar do parceiro sexual que é volátil: a mulher.

Sendo assim, pretende-se através do conhecimento ocultar a inexistência de relação sexual entre o sujeito e o objeto. Tal projeto será tentado pela ciência especialmente quando renega o sujeito em suas observações. Podemos incluir a Psicologia neste mesmo movimento. Todavia, como demarcamos anteriormente, da mulher não se pode compreender tudo. Ela resiste alheia à “natureza” das coisas, ou seja, ao mundo das palavras e de seu pleno conhecimento. De tal forma, ela vai sempre escapar, mesmo que a ciência planeje uma designação para ela.

Um belo filme, também oriental, serve-nos de amparo iluminando o caminho que nos leva ao muro e a sua intransponibilidade. *Amor à Flor da Pele* (2000), do diretor Wong Kar-Wai, apresenta em sua trama o muro do amor como enfoque. Neste filme, a personagem principal Chow Mo-wan, jornalista residente em Hong Kong durante o ano de 1962, se envolve com sua vizinha de apartamento Li-Chun, diante da perspectiva dos cônjuges de ambos estarem tendo um caso. Seu encontro é contingente e o amor impossível de realizar. Os muros circundam todo o desenrolar do filme e apontam justamente para o limite que ali se apresenta entre as duas personagens. O único enlace possível comparece pelo toque das mãos.

Assim, se apresenta o *amuro* como obstáculo à plena realização amorosa. Ao final, resta-lhes a possibilidade de sussurrar seu segredo e guardá-lo para sempre no silêncio do muro.

De tal forma, se ao pé da letra está o muro, faz-se necessário conduzir nossa escuta sobre aquilo que no amor não reverência o Outro, podendo prescindir de reconhecimento ou de sentido. Tal posicionamento poderá proporcionar um caminho mais viável e pertinente para o amor. Caminho este ligado mais à castração e não à fusão entre os seres falantes. Assim sendo, a possibilidade de um amor que respeite tal limite poderia trazer menos insatisfação e mais realização entre os seres da fala. Reconhecer este limite destitui o amor de sua potência supostamente ilimitada, propiciando seu ato. Designar tal limitação, “não se traduz no desprezo ao amor, mas nele reconhece o amuro, no próprio interior de sua relação com o Outro”. (MAZZOTTI, 2016:38)

Diante dele é necessário inventar um provável enlace respeitando a lógica de impossibilidade que advém da estrutura da linguagem. Para além dele, nada se consegue dizer. Em seu seminário *Mais, Ainda* (1972-1973), Lacan reforça que o que estrutura uma vivência em comum específica ao ser da fala é o saber inconsciente. Se algo “sustenta o amor é precisamente isso: uma certa relação entre dois saberes inconscientes”. (LACAN, 1972-1973/1985:273) Saberes que apontam para uma verdade que escape a marcação pela letra, compactuando com as ressonâncias de amuro.

Portanto, nem tudo do litoral se faz terra e isso precisa ser incorporado ao que se pretende para o amor. Não nos custa novamente frisar que o amor não é ôntico. Ele não tem essência. Concluimos assim com a bonita frase de Allouch na qual “o amor escreve, não rasura”. (ALLOUCH, 2010:301) Ele deve produzir com suas letras o enlace singular entre seres distintos. Seres que podem ficcionar um sentido que perdure enquanto durarem as palavras de amor, mas que possam também incluir em suas relações o que permanece, definitivamente, como entrelinha. Vejamos então como o semblante suscita abarcar tal empreendimento no percurso amoroso.

3.3 O semblante nosso de cada dia e o lado cômico do amor

Lacan (1975a) declara no *Relatório sobre o seminário ...Ou pior* que o lugar no qual “o ser se faz a letra” (LACAN, 1975a/2003:545) é o lugar do semblante. Esse lugar é o da aparência. Um lugar que faz aparecer, através do advento discursivo, algo em substituição aquilo que não pode existir. Visando esta construção que se estabelece do ser à letra, precisaremos delinear o caminho que o significante realiza ao produzir semblantes necessários para o viver do ser falante. Ser homem, ser mulher ou ser criança são unicamente fatos de discurso, é o que nos afirma Lacan. Também o amor só pode comparecer enquanto semblante no lugar da escrita impossível da relação sexual. Assim, do dizer ao dito, algo se constitui para o sujeito que possibilita seu enlace com o outro.

Para que um dito aconteça é preciso que se realize um dizer. Parece simples declarar que sem o dizer não existiria o dito, mas isto não é tão claro para os falantes. Por isso, em seu texto *O aturdido*, Lacan vai sublinhar a “ex-sistência” (LACAN, 1973/2003:453) do dizer em relação ao dito, ressaltando que este fica esquecido por trás daquilo que ouvimos. No ato de dizer, designa-se algo que está fora da própria proposição, mas que implica o sujeito, ou seja, algo independente da ideia de verdadeiro ou de falso para o que é dito.

Na regra analítica pede-se que se fale tudo o que vier à cabeça, suspendendo as questões de valor do que se diz, sabendo-se desde então que não é possível dizer tudo. Assim sendo, qualquer predicado inerente ao ser do falante somente se materializa através de um dizer que só pode semi-dizer a verdade. Todo atributo apenas se constitui pela fala, não sendo capaz de dar conta da integralidade do ser. “O que diz respeito ao ser está estritamente amarrado a essa secção do predicado. Daí nada poder ser dito senão por contornos em impasse, demonstrações de impossibilidade lógica, onde nenhum predicado basta”. (LACAN, 1973/1985:20)

Há entre o dizer e o dito uma distinção sobre a qual não temos controle ou mesmo garantias de transitividade. Desde Saussure (1916/1995) é evidente que significante e significado não se colam como frente e verso de uma mesma folha. Situa-se entre eles a barra a atravessar: dissimetria tão enfatizada por Lacan. Esta barra presentifica aquilo que se descola na relação do significante e do significado. De tal modo, baseado nesta formalização, Lacan elabora a questão da significância, realizando-a em direção contrária ao que

entendemos por sentido. Nem tudo é sentido no que diz respeito ao significante. Aliás, quanto menos a semântica prepondera, mais comparece o efeito da significância.

A fim de delinear a prevalência do papel do significante na significação, Miller afirma que:

Tudo reside no fato de que significante e significado não são verso/reverso. Ao contrário, há tanto mais significância quando há menos semantismo. Há tanto mais significância, quanto mais o significante funciona como uma letra, separado do seu valor de significação. Esse mais-de-significante é o que podemos chamar de efeito poético. (MILLER, 2012:11)

Sob este prisma, não haveria comunicação plena possível posto que ao que se enuncia de significante há sempre outra leitura viável. Portanto, seja entre a escuta e o entendimento, como entre a escrita e a sua leitura haverá defasagem e interpretação. Assim, o que se pode fazer com o dito, restará sempre em aberto na medida em que o referente no ser falante é algo perdido desde sempre. Neste caso, as coisas que o significante serve para aproximar, restam justamente aproximativas e não representativas. “O que caracteriza, no nível da distinção significante/significado, a relação do significado ao que lá está como terceiro indispensável, isto é, o referente, é propriamente que o significado rateia. O colimador não funciona” (LACAN, 1972-73/1985:31) e a rata é o objeto.

Para Lacan (1972-73) o significado não teria nada a ver com os ouvidos, mas com uma leitura do que se faz do significante. Esta concepção nos introduz na dimensão da escrita e na sua relação com o dizer. Ouvimos significantes. O significado comparece somente como um efeito do significante.

Para me fazer compreender, vou tomar como referência o que vocês leem, o grande livro do mundo. Vejam o voo de uma abelha. Ela vai de flor em flor, ela coleta. O que vocês apreendem é que ela vai transportar, na ponta de suas patas, o pólen de uma flor para o pistilo de outra flor. Isto é o que vocês leem do voo da abelha (...) Será que a abelha lê que ela serve a reprodução das plantas fanerógamas? (LACAN, 1972-73/1985:52)

Uma abelha não consegue ler e produzir outra significação para o pólen, pois não funciona pela via do significante. Ela apenas almeja se alimentar no encontro com as flores. Nada, além disso! Por não operar pelo significante, ela é incapaz de produzir o mundo simbólico tal como os seres da fala. Assim, da mesma forma que a cadela Justine, a abelha não pode ficcionar o mundo ao seu redor. Ele já lhe é dado por signos que determinam seu comportamento. Também no que diz respeito à comunicação, uma abelha só consegue passar

a informação adquirida para a abelha seguinte. Ela não faz elo com outra abelha a não ser a subsequente em seu caminho.

De outra forma, no ser falante o uso do significante é aquele que produz liame entre os seres, introduzindo um modo de funcionamento para os mesmos. O significante não se refere a nada, a não ser que se refira a um discurso, a uma utilização da linguagem como laço entre aqueles que falam. Conseqüentemente, é o significante quem comanda e funda a realidade na qual vivemos. “Ele é imperativo”. (LACAN, 1972-73/1985:45) É importante frisar, como sempre faz Lacan, que não há realidade pré-discursiva. A realidade, para os seres de fala, só se constitui através de um discurso. Não é a toa que Freud (1900) nos adverte ser a realidade psíquica e singular para cada um de nós. Diante de tal pressuposto, lembremos de que todo discurso é composto por letras a serem lidas.

Como indicamos no item anterior, a letra comparece para a inscrição de um discurso. Ela institui dois campos distintos, convocando o litoral para o literal, sendo o suporte do significante. Tal advento é acontecimento que se ampara no dizer, inaugurando o sujeito como eterno refém do mesmo. Em vista disso, só com a designação da letra pode-se suportar um discurso. Se alguém pode lê-la é porque houve um registro.

No começo é a fala. Mas a fala, afinal, há muitas chances de que ela tenha feito coisas em tempos que ainda não eram séculos. Eles só são séculos para nós, imaginem, graças ao carbono radioativo e outras coisas desse tipo, retroativas, que partem da escrita... O que quer dizer isso, a escrita? Afinal, é preciso circunscrever um pouco. Quando vemos o que é concernente chamar de escrita, fica perfeitamente claro e certo que ela é alguma coisa que, de certo modo, repercute na fala....Sobre o habitat da fala, nossa descoberta articula-se estreitamente com o fato de que não há relação sexual, tal como a defini. Ou se quiserem, a relação sexual é a própria fala. (LACAN, 1971a/2009 :77)

De tal modo, o dizer designa também a dura verdade da não existência da relação sexual. Diante disso, se fala. Em psicanálise, diferente de outros saberes, a verdade só consiste enquanto aparelhada naquilo que conto. No caso da *Carta roubada* de Poe, a imprescindível figura do narrador comparece como aquela que sabe da “verdade” acerca da carta, embora nunca a tenha lido. Neste conto, foi preciso existir uma narração para que um sentido pudesse se estabelecer para o leitor. Mas o papel da letra não se resume a isso.

Lacan (1971a) chega a reafirmar a esperteza do narrador em seu seminário *De um discurso que não fosse semblante* quando retoma este conto. Ali, ele demarca a importância do deslocamento da carta para além de seu conteúdo. A letra ou a carta não se dirigem à mulher cujo endereço está escrito no envelope. Não é o destinatário que a carta satisfaz

quando chega ao seu destino. A satisfação consiste em seu deslocamento e em sua veiculação entre os personagens, possibilitando a escritura da história. Sendo assim, podemos retomar a afirmativa de que a realidade se engendra por uma estrutura de ficção.

Em *Perspectivas dos Escritos e Outros Escritos de Lacan*, Miller sublinha o valor da ficção na história dos falantes.

Verdade faz par com sentido e os dois formam um trio com a ficção. O último ensino de Lacan consiste em dar-se conta de que a ordem simbólica, da qual em seu primeiro ensino ele fazia a mola e a estrutura da experiência analítica daquilo que Freud chamava de psiquismo, essa ordem simbólica é do registro da ficção. Em outros termos, o significante é semblante. (MILLER, 2011:165)

Portanto, não se trata apenas de procurar preencher os furos da história do sujeito, muito menos de rememoração factual. Isso é bastante evidenciado por Freud em seu texto *Construções em análise*. (1937) Ali, gira-se em torno de um dizer que não se profere e que precisa ser construído pelo sujeito em análise. “Nossa isca de falsidade físgou uma capa de verdade”. (FREUD, 1937/1974:296) O importante é que em meio a essa narrativa torna-se possível a manifestação dos furos e tropeços do sujeito, signos de outra verdade, registros de outro sentido atribuído por Freud ao dizer do inconsciente. Tal verdade comparece como difícil de ser conjugada com a ficção apresentada através da fala do sujeito, entretanto ela não pode ser entendida como menos verdadeira. Ela demarca a limitação do gozo, o inalcançável da relação sexual, sublinhando o vazio. Diante desta limitação, é preciso operar pelo equivoco do significante.

Miller declara em *Escrito na fala* (2012) haver íntima relação entre o dizer e a escrita para Lacan. A seu ver, Lacan delinea este entrelaçamento desde o trabalho freudiano com a interpretação dos sonhos. O que se demonstra com o advento do sonho é o valor do significante destituído de significação. Freud (1900) nos aponta que o que aparece no sonho não pode ser entendido de forma correlata ao sentido a ele atribuído na vida diurna. Todo e qualquer sonho deve ser lido como um enigma, levando em conta seu valor significante e não propriamente o significado.

A demonstração que fazemos na escritura, Lacan a realizou a partir do sonho, mostrando que a imagem onírica é retida por Freud pelo seu valor de significante despojado de significação...Distinguiu isso no que Freud oferece como exemplo de sonho a ser lido como enigma.. Eis porque a escritura, a letra, é para Lacan de forma seletiva uma ilustração ou uma presentificação do símbolo – a letra é, sobretudo, para ser decifrada...Lacan recorreu especialmente à letra para ilustrar o simbólico. Vê-se a afinidade do simbólico e da letra, esta parece ser apenas outro nome do significante, o nome deste quando se separa da significação e que está aí, besta como tudo. Lacan será levado em Mais, ainda a dar como único traço distinguível do

significante, como predicado para todos os significantes, justamente, a besteira. (MILLER, 2012)

Para Lacan (1972-73) nos alimentamos desta dimensão imaginativa que o significante possibilita. Assim, em *Mais, ainda* ele situa o necessário uso da besteira. Ela é um modo de coletivizar o significante. De tal forma, o sujeito só pode ser caracterizado como aquele que a partir do significante constrói o mundo em que vive. “O sujeito não é aquele que pensa. O sujeito é, propriamente, aquele que engajamos, não, como dizemos a ele para encantá-lo, a dizer tudo – não se pode dizer tudo - mas a dizer besteiras, isso é tudo”. (LACAN, 1972-73/1985:33)

Retomando o texto *Lituraterra* vemos edificar-se o enlace do significante com o semblante. Podemos ilustrá-lo com a imagem da chuva proposta por Lacan (1971b): chuva de significantes pensados como matéria em suspensão que deixa suas marcas no gélido espaço da Sibéria. Os significantes que produzem estes efeitos sobre o deserto gelado são semblantes.

O que se revela por minha visão de escoamento, no que nele a rasura predomina, é que ao se produzir por entre-as-nuvens, ela se conjuga com sua fonte, pois que é justamente nas nuvens que Aristófanes me conclama a descobrir o que acontece com o significante: ou seja, o semblante por excelência, se é de sua ruptura que chove, efeito em que isso se precipita, o que era matéria em suspensão. (LACAN, 1971b/2003:22)

O que Lacan não cansa de nos dizer é que o ser em si prescinde do sentido. Talvez por isso, vivemos almejando dar sentido a nós mesmos e às coisas que nos cercam. Sendo assim, cabe ao semblante, enquanto discurso, o papel de dar sentido onde o sentido não se estabelece. É, portanto, através do uso dos semblantes que iremos conviver e nos relacionar em nosso dia a dia. Até mesmo porque ser homem ou ser mulher, como dissemos, somente adquire sentido como efeito de discurso. Assim, “(...) o corpo do ser só se torna ser pelo advento das palavras”. (LACAN, 1975a/2003:547) Todo e qualquer vínculo humano é sempre de discurso.

De tal forma, para situarmos esse tracejar proposto por Lacan, precisamos designar melhor o conceito de semblante na medida em que este anda de mãos dadas com a ideia de fabricar algo onde nada há. Lacan insiste na brincadeira ficcional do significante e acentua que todo discurso é semblante. Todo discurso faz semblante e, concomitantemente, faz existir. Portanto, “algo só existe quando enunciado em um discurso”. (LACAN, 1971a/2008: 12) Resgatemos a ideia de que quanto ao ser do falante, só podemos dizê-lo por rodeios, na medida em que nenhum predicado lhe é suficiente. Considerado esse fato, Lacan propõe abandonar a noção de um ser sempre fugidio, cujo sentido escapa à linguagem e substituí-lo

pela noção de pare-ser. É através dessa relação com o pare-ser que devemos articular o amor como suplemento da relação sexual não existente.

Seguindo a conceituação de pare-ser, tomamos o semblante como aquilo que apresenta uma aparência no lugar de uma ausência, situando-se assim no caminho do simbólico no esforço de apreender o real. Podemos insistir na pergunta: o que não há? Justamente a proporção sexual. Essa não relação comparece como ponto de inexistência que fornece fundamento e força para invenção de saber, ordenando-se na via do pare-ser do semblante.

A letra de Manoel de Barros pode iluminar a proposta lacaniana quanto ao semblante:

No descomeço era o verbo.
Só depois é que veio o delírio do verbo.
O delírio do verbo estava no começo, lá onde a criança diz: eu escuto a cor dos passarinhos.
A criança não sabe que o verbo escutar não funciona para cor, mas para som.
Então, se a criança muda a função de um verbo, ele delira.
E pois.
Em poesia, que é a voz do poeta, que é a voz de fazer nascimentos –
O verbo tem que pegar o delírio. (BARROS, O livro das ignorâncias, 1993)

Em *Da natureza dos semblantes*, Miller (2002) eleva o semblante a uma das categorias fundamentais no ensinamento lacaniano. Este conceito advém exatamente depois da formulação dos quatro discursos fundamentais na psicanálise. Assim, a cada vez que se muda de discurso, Lacan (1971a) atribui o acontecimento do amor. Isso porque, é o amor que possibilita o laço social. Quando mudamos de discurso, um novo enlace se constitui, instituindo no lugar de agente um novo semblante.⁶ Semblante que vai procurar ordenar o gozo em uma cultura ao mostrar um indicativo de como se deveria gozar.

Graciela Brodsky reforça esta perspectiva lacaniana:

Ser feminino ou masculino são posições subjetivas que circulam entre o sujeito e o Outro. O sujeito encontra no Outro os semblantes necessários para seu modo de gozar que são, finalmente, suas formas de satisfazer a pulsão...Esse conjunto de virilidade, masculinidade, feminilidade é o que resulta do semblante que o Outro põe à disposição do sujeito para sua satisfação pulsional. O campo do Outro indica então a maneira de formar casais. (BRODSKY, 2008:177)

⁶ Os discursos são compostos por uma estrutura quaternária na qual há quatro lugares fixos: agente, produção, outro, verdade. Eles se estruturam também através de quatro elementos: S1, S2, objeto a e S barrado. Esses elementos se posicionam e trocam de lugares segundo um giro orientado pelos ponteiros do relógio. O semblante está implicado em um modo de gozar veiculado em cada um dos discursos. Em outras palavras, o semblante está amarrado ao discurso dominante e mostra uma forma de gozar.

Por conseguinte, enlaces que permaneciam reduzidos à clandestinidade, podem ser acolhidos doravante pelo campo do Outro com as variações que ocorrem na cultura. Exemplo proeminente nos dias atuais concerne ao casamento gay. O que antes precisaria ser omitido da sociedade, hoje comparece como “orgulho gay”. A vergonha consiste então em manter-se “dentro do armário” e não mais em demonstrar publicamente seu sentimento. Novas leis advêm para estabelecer tal união, em busca de um reconhecimento social. Desta forma, podemos dizer que diferentes atributos provém da enunciação do Outro conformando a base da identificação.

Quanto a esta mudança nos semblantes, percebemos que se na época vitoriana as mulheres sofriam com os sintomas da frigidez, atualmente elas comparecem aos consultórios queixando-se especialmente de outro mal: a solidão e a falta de amor. Uma fala recorrente é a de que não existem homens. Onde eles estariam? Não é à toa que uma peça de grande sucesso nos últimos dez anos tem por título *Mulheres são de Vênus, homens de Marte, é para lá que eu vou!* Assim, a lamúria consiste em não ser possível amar, muito menos suscitar o amor de um homem. Eles não querem compromisso, é o tema recorrente.

Sendo assim, as queixas se modificam. Se na época de Nelson Rodrigues as mulheres precisavam refazer seus hímens para novamente se lançarem como objeto valoroso de desejo naquela sociedade, hoje podemos ouvir como queixa: “sou virgem, aos vinte dois anos! Nenhuma de minhas amigas da mesma idade ainda o é. Por que será que ninguém me quer?”

Um exemplo interessante quanto ao tema da solidão das mulheres é fornecido por Hanna, em *O semblante e a comédia dos sexos. Nele*, a autora relata ter ouvido uma breve historietta no rádio, através do programa de Simon Svartzman na Bandnews, que expõe a vida de uma mulher solteirona, residente em um vilarejo no interior do Brasil. Esta mulher não tinha nenhuma característica proeminente que a descrevesse. De fato, se caracterizava como “nem linda, nem feia, nem gorda, nem magra, estava situada entre “nem...nem”. (HANNA, 2008:247) Neste interstício entre nem uma coisa, nem outra, ela restou fora da parceria sexual.

Assim, em súbito momento, chega ao vilarejo uma carta endereçada a ela. O ocorrido suscita surpresa por parte da população, visto não ser esta mulher de muitos conhecidos. Também ela chega a duvidar se, de fato, a carta lhe era endereçada. A carta vinha de Londres e o remetente estava escrito em inglês, o que aumentou ainda mais a curiosidade local quanto ao seu conteúdo e quanto a quem seria o autor da mesma. Um verdadeiro enigma a ser

solucionado. Dentro da carta, um papel completamente em branco: nenhuma escrita se apresentava. A mulher se manteve em silêncio. Silêncio este que aumentou ainda mais a curiosidade da população. Diante deste não saber quanto à carta, deste enigma que ela propicia, o vilarejo fica siderado em torno do caso, fornecendo-lhe uma interpretação. Não se falava de outra coisa no lugar.

A interpretação no vilarejo não demorou, tratava-se de uma carta de amor, segundo Lacan a “única coisa séria que se pode fazer”.

As cartas se repetiram nas semanas seguintes, sempre em branco, até que ela decidiu tomar uma atitude e responder. Respondeu da mesma forma, em branco. Cartas em branco atravessavam o Oceano Atlântico de um lado para outro.

A população do vilarejo, depois de discorrer bastante sobre o assunto e ante o silêncio da mulher, decifrou o enigma: “tratava-se de um namoro com um inglês”.

Assim, muitos meses se passaram até que a correspondência foi interrompida. As cartas pararam de chegar e a mulher parou de escrever: outro enigma, porém mais fácil de resolver: “o namoro tinha acabado”. (HANNA, 2008:247-248)

Este exemplo é sublime, visto trazer novamente a função da carta e sua relação com o semblante. Para esta mulher, que na cidade ocupava a posição de solteirona solitária, daquela que ninguém quis, a carta faz novamente circular a cadeia simbólica podendo produzir-lhe outro lugar nesta movimentação. Uma carta em branco que nunca se lê. Ou melhor, que mesmo em branco possibilita nova leitura para os membros da cidade. Assim, de solitária ela passa a mulher que namorou o inglês. Sua resposta, também em branco, lhe concede um novo semblante através do qual passa a conviver com as pessoas do vilarejo. Ela inventa outro lugar para si mesma nomeando-se, não mais como resto, todavia como objeto de desejo de alguém.

Retomando a perspectiva de enlace promovida pelos semblantes, podemos dizer que não existiriam parcerias entre os seres falantes se eles não existissem. Essa formulação pinta com diferente tonalidade o amor. Neste novo tom, não se trata no amor de simples tapeação, mas de algo que consiste indo além da pura trapaça imaginária. Como vimos, o amor é semblante por ser capaz de enunciar algo em lugar da impossibilidade apresentada pela não escritura da relação sexual. Ele escreve, contingencialmente, aquilo que não cessa de não se escrever. E isso basta, mesmo que temporariamente, mesmo que em branco.

Romildo do Rego Barros demarca que, por não haver fusão possível entre os seres no que diz respeito à relação sexual dos falantes, são as parcerias que permitirão fazer semblante da imagem de Um.

A relação entre os semblantes e as parcerias, seja qual for, é de estrutura: não há parceria sem semblantes. No caso da parceria sexual, o próprio termo parceria, contém a ideia de parte, ou de parcialização, os semblantes recobrem a

impossibilidade de que os parceiros se completem. Ou seja, se a parceria é necessariamente um conjunto de partes, se compõem de alguma forma uma unidade, está em contradição com a separação que está implícita no próprio termo sexo ou sexual. Os semblantes do sexo permitem o encontro dos sexos que são separados. (BARROS, 2008:35)

Sendo assim, como dissemos, os semblantes podem se modificar ao longo do tempo, eles podem resistir ou se desgastar, todavia servirão sempre como aparato para situar e rodear o real, ou seja, o impossível de escrever. “Nos limites do discurso, na medida em que ele se esforça por fazer com que se mantenha o mesmo semblante, de vez em quando existe o real”. (LACAN, 1971a/2009: 31) Na verdade, é o semblante que propicia a demarcação do real como um discurso não acessível: discurso que não seria semblante. Miller (2008) sublinha que “o real é uma consequência que salta da cadeia significativa que o engendra, com o êxito de se colocar fora da mesma”. (MILLER, 2008:19)

Desta forma, não podemos prescindir dos semblantes. Lacan enfatiza que estão iludidos aqueles que não se deixam “enganar” pelos semblantes. O que nos é traumático, desde o que é apresentado por Freud (1900), é nos depararmos com o nada, com o vazio final que constitui a cebola ao ser descascada e não com as máscaras promovidas entre os seres falantes. Miller reforça que o trauma sexual proposto nas linhas freudianas “provém, justamente, desta surpresa não de que tenha algo, mas de que tenha nada, ali onde se anseia por algo”. (MILLER, 2008: 17) Daí o persistente apelo ao significativo.

Por conseguinte, como ser submetido à linguagem, o falante vai restar sempre condenado ao semblante. Não há escapatória posto que nada é anterior ao próprio discurso. Como sublinhamos, não existe discurso anterior a ele mesmo: nada lhe é a priori. De tal forma, todo discurso só pode ocorrer enquanto semblante, edificado com base no significativo. Por estarmos no mundo, por existirmos sob o mesmo *céu de letrinhas*, estamos subjugados à natureza do ser falante: natureza produzida pela linguagem.

É nessa medida que não há semblante de discurso. Tudo que é discurso só pode dar-se como semblante e nele não se edifica nada que não esteja na base do que é chamado de significativo. Sob a luz em que hoje produzo para vocês, o significativo é idêntico ao status como tal do semblante. (LACAN, 1971a/2009: 15)

Essa colocação lacaniana abre espaço para uma interessante pergunta. Seria o semblante o oposto da verdade, na medida em que esta tem íntima relação com o real e com o que é impossível de escrever? Lacan insiste em dizer que o efeito de verdade não é o semblante, mas é ele quem vai matizar com sangue vivo o mesmo. “O sangue vivo não refuta o semblante, ele o colore, torna-o re-semblante, propaga-o”. (LACAN, 1971a/2009:14)

Assim, o semblante é essencial para designar a verdade. Ele advém como sua morada posto que sem ele seria impossível qualificar o que se passa no discurso.

A verdade não é o contrário do semblante. A verdade é a dimensão ou a diz-mansão – se vocês me permitirem criar uma nova palavra para designar esse godês – estritamente correlata aquela do semblante. A diz-mansão da verdade sustenta a do semblante. Alguma coisa é indicada de onde quer chegar esse semblante. (LACAN, 1971a/2009:26)

Como moradia, o semblante traça a linha até onde se pode ir com o jogo significativo em direção ao real e a verdade. Voltemos no trabalho de Lacan (1957) em *A Instância da Letra* quando o mesmo diz que a verdade é um semi-dizer que tem estrutura de ficção. Já não residiria aí o pensamento que se lapida com o conceito de semblante? A própria linguagem se concatena na abordagem do objeto que rateia. Neste movimento, algo se produz como suporte no lugar do que não há. Literalmente, se constrói em seu lugar.

É da natureza da linguagem – não digo da fala, digo da própria linguagem – que, no que concerne a abordagem do que quer que seja que o signifique, o referente nunca é o certo, e é isso que cria a linguagem. (...) Toda designação é metafórica, não pode fazer-se senão por intermédio de outra coisa. Mesmo que eu diga Isso, apontando-o, já implico, por tê-lo chamado de Isso, que escolhi fazer apenas Isso, embora isso não seja Isso...Não podemos omitir que é um fato de linguagem dizer Isso. O que acabo de designar como Isso não é meu charuto. Ele é Isso quando o fumo, mas quando o fumo, não falo dele. O significante Isso a que se refere o discurso nesse momento, quando há discurso – e parece que não podemos escapar disso, do que é discurso – e esse significante pode muito bem ser o único suporte de alguma coisa. Por sua natureza ele evoca um referente. Só que não pode ser o certo. É por essa razão que o referente é sempre real, porque é impossível de designar, mediante o que só resta construí-lo. E nós o construímos quando podemos. (LACAN, 1971 a/2009: 43)

Assim, a construção amorosa passa pelo semblante. A dura desilusão comparece quando não a entendemos como um jogo que entrelaça os seres. As queixas na contemporaneidade designam de um lado o impossível de escrever na relação sexual e de outro, a dificuldade no lidar com o semblante no sentido de promover parcerias entre os sexos na medida em que não incluem o caráter contingente de suas escolhas.

Bonito exemplo disso vem pela construção poética de Fernando Pessoa:

O amor romântico é como um traje, que, como não é eterno, dura tanto quanto dura, e, em breve, sob a veste do ideal que formamos, que se esfacela, surge o corpo real da pessoa humana, em que o vestimos. O amor romântico, portanto é um caminho de desilusão. Só não o é quando a desilusão aceite desde o principio, decide variar de ideal constantemente, tecer constantemente, nas oficinas da alma, novos trajes, com que constantemente se renove o aspecto da criatura, por eles vestida. (PESSOA)

Por isso Picasso nos diz: eu não procuro, acho! Ele sabe que não é de eterna busca pelo objeto que se trata, mas de uma invenção no que diz respeito ao mesmo. Uma invenção

que se utiliza de rastros deixados na pele aos quais nos identificamos: daquele pedacinho de carne apresentado pelo mercador de Veneza. Assim, Lacan (1972-73) ilustra a relação de Picasso com sua periquita, uma pequena história de amor. A periquita de Picasso ama sua veste.

Como é que se via isso? Pela maneira como ela mordiscava o colarinho de sua camisa e as abas de seu paletó. Essa periquita estava de fato enamorada do que é essencial para o homem, isto é, sua maneira bizarra de se vestir...A periquita se identificava com Picasso vestido. (...) O mesmo acontece com tudo o que diz respeito ao amor. O hábito ama o monge, porque é por isso que eles são apenas um. Dito de outro modo, o que há sob o hábito, e que chamamos de corpo, talvez seja apenas esse resto que chamo de objeto a. (LACAN, 1973/1985:14)

Não é possível amar alguém sem suas vestes. A periquita não se engana quanto a isso. Ao lidar com o corpo e com o gozo, só mesmo os vestindo com nossos trajes imaginários. O advento do eu no espelho não nos faz esquecer disto. Há em seu “vestir”, um lado cômico, quando almeja seduzir o Outro se fazendo valoroso para este. Só aos olhos do Outro, podemos perguntar qual é o nosso valor. Assim, o caráter ficcional do semblante, eis aí o lado cômico do amor tão ressaltado por Lacan. Ele tem efeito por ser manifesto, muitas vezes de forma até caricata.

Lacan (1960-61) nos oferece várias passagens no seminário sobre a *Transferência* demarcando o amor como cômico. Mesmo sob a fala de Agatão, poeta trágico, podemos antever ali significativa demarcação deste aspecto, através do qual ele “faz do amor um romanceiro cômico” (LACAN, 1960-61/1992:118). Agatão discorre sua fala tal qual um bufão, o que será facilmente desmascarado por Sócrates em discurso subsecutivo. Ele atribui ao amor a responsabilidade de arrumar a *bagunça* que acontece na relação entre os seres humanos. Ora, nos diz Lacan, Agatão só pode estar brincando, pois “o amor é justamente o que nos faz fazer fiasco!” (LACAN, 1960-61/1992:111)

Também é precioso observarmos o fato de ser um poeta cômico, Aristófanes, aquele quem vai descrever o amor no sentido da paixão, com um acento quase como o que acontece nos dias atuais. O título do capítulo, ainda neste seminário que apresenta o discurso de Aristófanes é precisamente a *Derrisão da esfera*, ou seja, o escárnio da mesma. Não obstante, tal ironia não ofuscou esta perspectiva amorosa posto que em nosso cotidiano vemos ainda, seja representada pelo discurso advindo do senso comum ou mesmo através de vários exemplos midiáticos, a manutenção do ideal de uma “cara metade” para o amor. Essa imagem é igualmente devedora da lógica atribuída às esferas de Aristófanes que descrevemos

anteriormente, na qual as duas partes separadas teriam que almejar se encontrar a fim de fazerem UM. Como viemos expondo, isso só poderia ser concebido com humor.

O germe desta aproximação, que coloca o amor ao lado do cômico, pode ser localizado desde o seminário *As formações do inconsciente*. Assim, somos levados a questionar o porquê da insistência lacaniana nesta faceta cômica para o amor. Ele declara, desde então, que o amor é mais autêntico quanto mais cômico for, caminhando na contramão do aspecto de veracidade que lhe atribuímos. Em nosso dia a dia, tendemos a pensar que o amor é mais verdadeiro quanto mais sério se apresente, mas Lacan toma outra via:

O amor, eis o ponto em que digo situar-se o ponto forte da comédia clássica, O amor está presente nela...As pessoas quase não acham compatível o cômico com a expressão autêntica e inundante do amor como tal. No entanto, quando é o amor mais autenticamente amor que se declara e se manifesta, o amor é cômico. (LACAN, 1957-58/1999: 144)

A comédia, diferente da tragédia, provoca o riso. Seus personagens são sempre pinçados do cotidiano fundando-se, concomitantemente, na dualidade da vida e da representação. Ela faz com que o homem desça do seu pedestal, mostrando-o como um ser humano qualquer. De tal forma, a comédia produz uma comunhão imaginária entre o ator e o espectador.

O riso advém muitas vezes de um acontecimento triste ou mesmo desagradável, desdramatizado pela comédia. Lembremos-nos de Chaplin e de seus personagens sempre ingênuos, que diante das piores desgraças nos fazem sorrir. Comparece em seus filmes uma falta de inibição, essencial ao riso como nos diria Freud (1905), que desmascara o trágico. As imagens ali apresentadas mergulham literalmente no ridículo e tal queda nos fazem rir porque algo desta imagem nos diz respeito.

Há uma relação muito intensa, muito estrita entre os fenômenos do riso e a função do imaginário no homem. A imagem tem como tal um caráter cativante..A isso vem somar-se, no homem, um toque suplementar, que se prende ao fato de que a imagem do outro, para ele, está profundamente ligada a tensão que é sempre evocada pelo objeto ao qual se presta atenção, o que leva a que ele seja colocado a uma certa distancia conotada de desejo e de hostilidade...É nesse campo que o fenômeno do riso deve ser situado. É aí que se produzem essas quedas de tensão a que os autores atribuem o desencadear instantâneo do riso. Se alguém nos faz rir por simplesmente levar um tombo, é em função de sua imagem mais ou menos pomposa, a qual, antes disso, nem sequer prestávamos muita atenção. O riso eclode na medida em que em nossa imaginação o personagem imaginário continua sua marcha enquanto o que o sustenta de real fica ali, plantado, esborrachado no chão. (LACAN, 1957-58/1999: 137)

Sendo assim, a comédia requer o tropeço. Graciela Brodsky (2008) afirma que em uma comédia trata-se de desferir golpes sobre a ostentação e a exaltação de ter o falo. Mas

isso não seria possível de ocorrer semelhantemente no que diz respeito à comédia amorosa, visto que no amor é preciso já partir da ideia de castração, na medida que oferecemos algo que não temos. Neste caso, parte-se da falta do ser ou do ter o falo. Logo, as comédias de amor circunscrevem a castração que vigora para todos, na forma como ela é vivida pela maioria dos seres da fala. Ela não pretende sua superação, mas brinca com o impossível de dizer através do blá, blá, blá que só os amantes conseguem suportar.

Ainda assim devemos sustentar um delineamento que explique a comicidade do amor exaltada por Lacan. Dizer que o amor é o auge da comédia não é o mesmo que dizê-lo cômico, algo que se manterá até o fim de seu trabalho. Acreditamos que sua intenção, através desta ênfase, seja trazer luz precisamente ao modo como se constitui a fala amorosa. Fala que, como descrevemos no item anterior, *parece* ficar circunscrita apenas entre os parceiros, soando falsamente a quem dela não participa. É próprio ao amor tentar *forjar* um elo que *faz parecer* não haver barreiras entre o amante e o amado. Além disso, o amor *limita* o Outro que de lugar respondente da linguagem vira objeto único. Pinçamos uma frase curiosa que caracteriza este aspecto ímpar do amor: “uma vez que tudo depende do Outro, a solução é ter um Outro só para si. É isso que se chama amor.” (LACAN, 1957-58/1999: 138)

Dessa maneira, o cômico do amor ilumina o caráter de ficção necessário para lidar com o impossível apresentado através da não relação sexual. Ele desvela como o semblante instituído pelo significante opera. Cada sujeito encontra seu modo de se construir como um semblante do Outro, no qual aparece uma lei como um traço escrito no muro do amor.

Um trabalho ímpar para a ilustração deste pensamento comparece também pelo olhar da artista plástica Sophie Calle, mencionada anteriormente nesta tese. *Suite venitienne* (1988) consiste em um relato de viagem de Calle à Veneza, fazendo uso de fotografias bem como do relato diário por escrito relatando do ocorrido em um encontro forjado entre ela e um suposto amor. A questão que sustenta o trabalho da artista é precisamente quais seriam os limites entre ficção e produção de verdade sobre um sujeito quando este elabora um documento que se concatena como descritivo do factual.

Por meses eu segui estranhos na rua. Pelo prazer de acompanhá-los, não porque eles me interessavam particularmente. Fotografei-os sem que eles soubessem, tomei nota dos movimentos deles e, finalmente, os perdi de vista e os esqueci. No final de janeiro de 1980, nas ruas de Paris, segui um homem a quem perdi de vista, poucos minutos depois, no meio da multidão. Naquela mesma noite, por acaso, ele foi apresentado a mim em um vernissage. Durante o curso da nossa conversa, ele me disse que estava planejando uma viagem iminente para Veneza. Eu decidi segui-lo. (CALLE, 1988: 2)

É preciso sublinhar que, como em qualquer encontro amoroso, é contingencialmente que Calle conhece o homem que será alvo de sua escolha. Sendo assim, o trabalho tem início no dia 11 de fevereiro de 1980 e conclui-se 13 dias depois. A artista instaura uma perseguição a este homem, querendo saber tudo sobre seu viver, tal como ocorre nas atividades de ficção detetivesca. Ela própria, muitas vezes, pergunta-se e confunde-se sobre o “real” motivo de segui-lo. Outras tantas, o sentido disso comparece através “do fato” de não ser correspondida por ele em suas ações: seria como uma resposta de uma amante rejeitada por seu amado. “Tratar-se-ia afinal, de um final banal a esta história banal”. (CALLE, 1988:52)

De tal modo, Calle (1988) procura produzir um documento híbrido, do que acontece em seu dia a dia, durante o trabalho de arte. Ali se misturam o que seria da ordem da ficção e o que seria documental. A literatura de viagem, tal como uma autobiografia ou um diário, parece-nos se fixar no interstício entre realidade e ficção. Lembremos do *Festival Internacional de Documentários*, que ocorre anualmente no Brasil, que tem como título singular: *É tudo verdade!* Não seria isto apenas uma ironia que brinca com a questão do discurso como ficção?

Em seu ensaio para a revista *FronteiraZ*, D’Angelo acentua esta característica do trabalho da artista francesa:

Sophie Calle, com efeito, enfrenta um gênero fronteiro como o relato de viagem, levantando um conjunto de questionamentos sobre a poética literária e estética que não se limita a ser exclusivamente uma problematização sobre o gênero mesmo. Ao contrário, seu hibridismo amplia as fronteiras imaginadas da ficção tanto literária como fotográfica. No relato tradicional de viagem, o narrador descreve não tanto uma “história” quanto uma história “aparentemente verdadeira que, na maioria dos casos, teria vivido em primeira pessoa”. (D’ANGELO, 2015:198)

Em *Lógicas da vida amorosa*, Miller (2009) também ressalta o caráter ficcional necessário ao amor. Ele nos diz, tal como Lacan (1972-73), que nenhum significante se produz como eterno. Qualquer significante repudia este lugar. Entretanto, temporariamente, enquanto falamos, podemos produzir uma maneira refinada de suplementar a relação sexual que não há. O significante cifra o gozo, e isso que se cifra, possibilita o advento da significação. De tal forma, para Miller, no amor proposto por Lacan, se trataria não de uma descoberta desta significação, mas da possibilidade de invenção. Devemos prescindir da repetição, procurando o advir de algo novo na construção do amor.

A vertente mais original do amor lacaniano é, em contrapartida, que o amor é invenção, quer dizer, elaboração de saber: que o amor é um modo de dirigir-se ao a a partir do Outro do significante. Este é, na teoria do amor, o papel das palavras de amor, das cartas de amor. Amor é esforço para dar um nome próprio ao a; encontrar

o a no olhar de uma mulher, e poder dar a isso, como fez Dante, um nome próprio, construindo ao redor uma obra de linguagem. (MILLER, 2009:17)

Sabemos que o amor consiste realmente em uma complexa relação entre falantes. Todavia, podemos dizer que Lacan nos traz uma boa nova, ou seja, a de que existem novos amores possíveis, a de que os enlaces podem se instituir diferentemente de nós cegos. Isto demanda inscrições sob diferente lógica: não mais submetidas à eterna busca de um objeto complementar, fadado necessariamente ao insucesso, mas como suplemento que se fabrica contingencialmente diante da impossível escrita.

A fim de nos anunciar esta boa nova, Lacan (1972-73) se utiliza do poema de Rimbaud: *A Uma Razão*. A cada versículo que se finaliza, repete-se a frase “Um novo amor”.

Um toque de seus dedos no tambor desencadeia todos os sons e dá início a uma nova harmonia.
Um passo teu recruta novos homens e os põe em marcha.
Tua cabeça se vira: o novo amor!
Tua cabeça se volta, - o novo amor!
Muda nossos destinos, acaba com as calamidades, a começar pelo tempo, cantam estas crianças diante de ti.
Semeia não importa onde a substância de nossas fortunas e desejos, pedem-te.
Chegada de sempre, que irás por toda parte. (RIMBAUD Apud ALLOUCH, 2010: 358)

De tal forma, Rimbaud anuncia que o amor se endereça a uma nova razão: signo que se constitui quando se muda de discurso. Podemos dizer que no jogo amoroso, perante a impossibilidade de relação sexual, o discurso psicanalítico propicia uma nova razão, que transmuta o olhar do ser para o pare-ser. O novo amor seria este que a psicanálise suscita respeitando o limite designado pelo não haver da relação sexual. Amor regrado pelo pare-ser no lugar do ser. É por esse viés que devemos suplementar a relação inexistente através do amor.

Assim, os semblantes se constroem como suplemento da relação que não há. Eles fornecem sentido a um gozo que vem suprir esta ausência de relação. Diante de tal inexistência, se fala. É o que nos resta! (LACAN, 1972-73/1985) Falar com gozo, literalmente. E não é o que fazemos a todo o momento? Não se trata de visar comunicar, mas de falar às paredes, tal como relatado anteriormente. Falar sem a necessidade de dizer ou de significar. Esta demarcação feita por Lacan (1972) sublinha o aspecto principal da fala que nos constitui: a de que gozamos ao falar. Ela deixa de lado o sentido da fala e eleva a dimensão predominante do falar. Maurício Mazzotti diz isso de uma bonita forma: seria “como se falássemos não com o Outro, mas no vazio do Outro”. (MAZZOTTI, 2016:36)

Portanto, se no decorrer uma análise descobre-se que não há Outro do Outro, não se pode prescindir de abrir espaço para a invenção. No lugar da procura insana pelo objeto que não existe, deve advir um encontro que nos caiba. A resposta para o gozo do Outro, que viria para sanar esta questão, permanecerá inexistente. A Mulher ex-sistirá para sempre como um sonho para o homem. Apenas um sonho! “E é necessário que ele se contente em sonhar com isso!” (LACAN, 1975b) De tal forma, pensar essa novidade no amor, seria livrar-se do estigma do amor enquanto repetição, abrindo caminho para um dizer mais poético.

Em seu seminário *Les non dupes errent* (1973-1974), Lacan demarca que o amor não é outra coisa senão “um dizer enquanto acontecimento”. Ele vai consistir em dizer o saber inconsciente, partindo do imaginário tomado como meio entre o real e o simbólico. “O amor é o laço essencial do R e do S.” (LACAN, 1973-74: 23) Portanto, somente pela existência da palavra, o amor vai conceber-se como possível. Ali, com a letra, ele inaugura a inscrição de algo, que deixa de não se escrever.

Portanto, sob este auspício, só o amor poderá mesmo fazer o gozo condescender ao desejo. Esta frase contundente de Lacan (1962-63) ecoa em nossos ouvidos. Traz inspiração para a letra de amor. Isso porque só em seu dizer será possível articular o que não é articulável, propiciando ao gozo um caminho outro que a repetição. Se o amor nos instiga e nos intriga, é precisamente por nos oferecer sua fala onde não se pode dizer. Mas é preciso que ele o faça esgarçando a confusão dos dois fundirem-se em Um. Um amor que “não nega o irreduzível de um gozo que, aninhando-se no falar, faz muro, como o faz o objeto *a*, causa de desejo, enquanto irreduzível à demanda”. (MAZZOTTI, 2016: 38). De tal forma, não será nunca possível receber exatamente o que te peço no amor, porque não é mesmo disso que se trata. Embora amando, a dissimetria entre um e outro sempre consistirá. O colimador não funcionará. A concha permanecerá vazia. E é preciso brincar com isso.

Considerações finais

Este trabalho não pretendeu, de modo algum, abarcar uma fórmula última sobre o amor no pensamento de Lacan. Esta seria, sem dúvida, tarefa impossível. O saber em psicanálise não pressupõe a última palavra, como vimos, ela é “caluda”! (LACAN, 1972-1973:106) Além disso, o próprio Lacan nunca almejou elaborar uma teoria específica sobre o amor. Ele a delineou no decorrer de seu percurso, deixando-nos pistas através de suas frases enigmáticas. Pudemos verificar, a partir destas frases, como a psicanálise oferece ao amor um novo lugar, sem arrematar um saber finalizado sobre este.

Uma frase contundente abriu caminho para justificar este trabalho, como já introduzimos. Podemos aqui retomá-la para concluir: “Falar de amor, com efeito, não se faz outra coisa no discurso analítico” (LACAN, 1972-73/1985:174). Assim permanecemos intrigados pelo amor, visto que as falas amorosas ecoam por toda parte, ainda incansavelmente. Por mais que do amor se reclame, insistimos em seus enlaces. Sua natureza sem essência não nos permite encerrar definitivamente tal discussão. Não há palavra que o consista plenamente, nem descrição que lhe dê conta. Após nosso percurso, podemos entender que essa insistência permanece precisamente, pois, falar de amor é em si mesmo um gozo, e é disso que se trata no ser falante.

O recorte que empreendemos, amparados tanto por Freud como por Lacan, demonstrou que o discurso psicanalítico, ao discorrer sobre o amor, vai precisar desconstruir uma ilusão. A ilusão de ser possível encontrar alguém capaz de preencher os requisitos do “objeto ideal”, daquele que adviria para sanar o que nos falta, completando-nos. Sob este viés, o trabalho nos possibilitou entender que se ficássemos ainda siderados pelo ideal de tal harmônica imagem, estaríamos escravizados a fracassada tarefa de reencontrar no mundo algo desde sempre perdido. Depois de realizado nosso percurso, entendemos que este novo lugar oferecido ao amor por Lacan torna seu enlace uma construção mais viável ao ser da fala. Ser, que como o amor, não possui essência, mas existe a partir de uma construção de linguagem.

Retomando a trajetória realizada neste trabalho, vemos que desde os primórdios do advento do eu almeja-se uma consonância através do objeto, embora sem sucesso. Como descrevemos, Freud constrói sua obra delineando a permanente inadequação entre eu e outro, mostrando que nenhum objeto será capaz de tal harmonização do sujeito. Permanece fora da assunção da imagem narcísica algo mais além: um resto inapreensível.

Quanto ao amor, é preciso saber que não temos garantias de que ele possa se construir ou mesmo permanecer entre os seres falantes. Enfatizamos isto ao longo do trabalho. Tanto o conceito de gozo quanto a sustentação de um não haver para a relação sexual, propostos por Lacan, vieram para acentuar a dissimetria apresentada por Freud no encontro entre os seres falantes. Perante esta limitação, restará sempre um vazio inapreensível no enlace realizado pelo amor. Vazio do ser que comparece por ser sem ser e por só existir a partir do viés demarcado pelo significante. Tal desajuste é inerente a nossa estruturação subjetiva. Para o amor, será preciso então aprender a lidar com isso. Damos o que não temos, recebemos o que não pedimos, amamos algo para além do amado e a flor, ressaltada por Lacan (1960-1961), para a qual a mão se direciona, nunca será, de fato, encontrada. Ela precisará ser inventada.

Torna-se necessário acrescentar, após nosso percurso, que quando demarcamos a limitação do amor não se trata de tentar denegri-lo ou rebaixá-lo em sua função de enlaçamento. Muito ao contrário. Diante disso, ele permanece como uma construção valorosa e possível entre os seres de fala. Concluimos que tanto Freud como Lacan reconhecem esta função. Entretanto, será tal designação que permitirá não esperar do amor a realização do impossível, alimentando uma expectativa para além de sua capacidade. Ao comparecer como intrinsecamente limitado, o amor pode cessar a enganação de completude, permitindo escrever sua poesia.

Por isso, insistimos em mostrar que diante do impossível da escrita da relação sexual entre os seres falantes, o amor enquanto semblante oferece as parcerias possíveis para lidarmos com o outro. Ele vai procurar ordenar o gozo em uma cultura, mostrando o indicativo de como se deveria gozar. Por conseguinte, em sua ficção, produz um saber que se ordena na via do *pare-ser*. Dele, não podemos prescindir, visto ser através dos semblantes que iremos nos relacionar e conviver em nosso dia a dia. Assim, pudemos privilegiar o caráter ficcional do significante, visível nas relações amorosas. Parafraseando Cazuza com sua música popular: o nosso amor agente inventa, para se distrair.

Tal procedimento implica em dar uma nova chance ao amor nos dias contemporâneos. Chegamos ao fim deste trabalho auferindo pensar como o amor pode lidar com este vazio sem se apresentar apenas como uma enganação, mas como uma invenção que estabelece sua existência. Portanto, a pergunta pressuposta por nós ao início desta pesquisa comparece enriquecida por outra, derivada do que elaboramos em nosso caminho: seria o amor a possibilidade de escrevermos uma história juntos - uma história de nós *dois*? A letra de amor está aí para o realizarmos, não como junção de um e outro, mas como costura que entrelaça vidas a partir de um encontro que é contingencial.

Encontro falho, certamente. Mas que permite para o amor um novo “destino”, advindo de uma nova lógica de funcionamento. Isso já havia nos antecipado a letra de Rimbaud, ao anunciar que “com um toque dos seus dedos no tambor desencadeia todos os sons e dá início a uma nova harmonia (...) o novo amor”. Também o verso de Drummond nos indica tal trama marcando nosso destino em um amor sem conta, possibilitando na concha vazia do amor, “Amar a nossa falta mesma de amor”. Sua poesia se aproxima pela palavra daquilo que sempre escapa, circundando o vazio que nos estrutura. De tal modo, a concha permanecerá eternamente esvaziada, fazendo ressoar as palavras de Drummond, palavras a partir das quais se realiza o amor. Neste movimento, psicanálise e poesia podem se entrecruzar: ambas tentando cingir o impossível através da letra e circunscrever um modo para lidar com isso. Esta pesquisa não pode explicitar tão aprofundadamente tal relação. Deixemos a ideia entreaberta para futuras investigações que possam se apropriar mais longamente do dizer poético, especialmente deste dizer na contemporaneidade. Assim, continuemos a brincar de inventar com isso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLOUCH, J. **Amor Lacan**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud Editora, 2010.
- BARROS, R.do R. O semblante permite a parceria. **Latusa**. Rio de Janeiro, nº13, p.31-36, 2008.
- BAUDRILLARD, Jean. **A Sociedade do Consumo**. Lisboa: Edições 70, 1995.
- BEERBOHM, M. **El farsante feliz: um cuento de hadas para homebres cansados**. Barcelona: Acanilado Editorial, 2012.
- BRODSKY, G. Um homem, uma mulher e a psicanálise. **Latusa**. Rio de Janeiro, nº13, p.153-170, 2008.
- _____. O homem, a mulher e a lógica. **Latusa**. Rio de Janeiro, nº13, p.171-192, 2008.
- BROUSSE, M.H. (2007) Em direção a uma nova clinica psicanalítica. **Latusa Digital**. Disponível em: http://www.latusa.com.br/pdf_latusa_digital_30_a1.pdf. Acesso em: 20 jun.2016.
- CALLE, Sophie. **Suite vénitienne**. Seattle: Bay Press, 1988.
- COUTO, M. **Contos do nascer da terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- DAFUNCHIO, N.S. **Nudos del amor**. Buenos Aires: Del Bucle, 2011.
- D'ANGELO, B. Suite vénitienne, de Sophie Calle: viagem autofotobiográfica com sombras, máscaras e mapas de ilusão. **FronteiraZ**. São Paulo, nº14, julho de 2015. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/fronteiraz/article/view/22871>>, visualizado em: 23 jun.2016.
- FREUD, S. (1900) **A interpretação dos sonhos**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume V. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- _____. (1901) **Psicopatologia da vida cotidiana**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume VI. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1905) **Os chistes e sua relação com o inconsciente**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. (1910) **Cinco Lições de Psicanálise**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol XI. Rio de Janeiro, Imago Editora Ltda, 1976.

_____. (1912a) **A dinâmica da transferência**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol XII. Rio de Janeiro, Imago Editora Ltda, 1976.

_____. (1912b) **Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol XII. Rio de Janeiro, Imago Editora Ltda, 1976.

_____. (1913a) **Sobre o início do tratamento**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol XII. Rio de Janeiro, Imago Editora Ltda, 1976.

_____. (1913b) **Totem e tabu**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1914a) **Recordar, repetir e elaborar**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol XII. Rio de Janeiro, Imago Editora Ltda, 1976.

_____. (1914b) **Sobre o narcisismo**. In: Escritos sobre a psicologia do inconsciente. Volume XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1915a) **Observações sobre o amor transferencial**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol XII. Rio de Janeiro, Imago Editora Ltda, 1969.

_____. (1915b) **Os instintos e suas vicissitudes**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1920) **Além do princípio de prazer**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1921) **Psicologia das massas e análise do eu**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1923) **A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1924) **A dissolução do complexo de Édipo**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1927a) **Fetichismo**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1927b) **O humor**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1930) **O mal-estar na cultura**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1933a) **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise: Conf.XXXIII - A feminilidade**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1933b) **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise: Conf.XXXI – A dissecação da personalidade psíquica**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1937) **Construções em análise**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

HANNA, M.S.G.F. Mulheres à beira de... E a categoria de semblante. **Latusa**. Rio de Janeiro, nº13, p.241-248, 2008.

JULIEN, P. **O Estranho Gozo Do Próximo. Ética e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

LACAN, J (1949) **O estágio do espelho como formador da função do eu**. In: Escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp.96-103.

_____. (1953) **Função e campo da fala e da linguagem**. In: Escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp.238-325.

_____. (1953-54) **O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. (1954-55). **O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. (1956) **O seminário sobre a carta roubada**. In: Escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp.13-68.

_____. (1956-57). **O Seminário, livro 4: a relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. (1957) **A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud**. In: Escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp.496-536.

- _____. (1957-58). **O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- _____. (1958) **A significação do falo**. In: Escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, pp.692-703.
- _____. (1960) **A subversão do sujeito e dialética do desejo**. In: Escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp.807-842.
- _____. (1959-60) **O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.
- _____. (1960-61) **O Seminário, livro 8: a transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- _____. (1961-62) **O Seminário, livro 9: a identificação**. Inédito. Recife: Publicação para circulação interna do Centro de Estudos Freudiano, outubro de 2003.
- _____. (1962) **Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina**. In: Escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp.734-748.
- _____. (1962-63) **O Seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- _____. (1964) **O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- _____. (1966-67) **O Seminário, livro 14: a lógica da fantasia**. Inédito.
- _____. (1968-69) **O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- _____. (1969-70) **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- _____. (1971a) **O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- _____. (1971b) **Lituraterra**. In: Outros escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp.15-28.
- _____. (1971-72) **O Seminário, livro 19: ...ou pior**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2012.
- _____. (1972) **...O peor (el saber del psicanalista)**. Psikolibro: lição de 6 de janeiro 1972
- _____. (1972-73) **O Seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- _____. (1973) **O aturdido**. In: Outros escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp.448-497.
- _____. (1973-74) **O Seminário, livro 21: lós incautos no yerran - lição de 13 de novembro de 1973**. Inédito.

_____. (1975a) ... **ou pior: relatório do seminário de 1971/72**. In: Outros escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp.544-549.

_____. (1975b) **Conferência de Genebra sobre o sintoma**. Disponível em: <http://www.campopsicanalitico.com.br/media/1065/conferencia-em-genebra-sobre-o-sintoma.pdf>

LAURENT, E. (2011) **Lacan as analysand**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=e4DgZ_OgKf4>, visualizado em: 20 jun.2016.

MAIA, M. Marcas e semblantes. **Latusa**. Rio de Janeiro, nº13, p.127-136, 2008.

MAZOTTI, M. **Amuro**. Scilicet: O corpo falante - Sobre o inconsciente no século XXI. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, p.36-38, 2016.

MILLER, J-A. (2002) **De la naturaleza de los semblantes**. Buenos Aires: Paidós. _____. (2004) Biologia lacaniana e acontecimentos de corpo. **Opção lacaniana**. São Paulo, nº41, p.7-67.

_____. (2005) **Silet**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (2008) **Amamos aquele que responde à nossa questão: Quem sou Eu?**. Entrevista de Jacques-Alain Miller à Psychologies Magazine.

_____. (2009a) **Logicas de la vida amorosa**. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.

_____. (2011) **Perspectivas dos escritos e outros escritos de Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (2012) **O escrito na fala**. Opção Lacaniana online. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_8/O_escrito_na_fala.pdf. Acesso em: 20 jun. 2016.

_____. (2013) O Outro sem o Outro. **A diretoria na rede**. Disponível em: <<http://www.ebp.org.br/dr/orientacao/orientacao005.asp>>. Acesso em: 20 jun.2016.

_____. (2014) **O inconsciente e o corpo falante**. Apresentação do tema do X Congresso da AMP, 2015. Disponível em: <http://wapol.org/pt/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=9&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=9>. Acesso em: 20/01/2016.

- PLATÃO. (1983) **O Banquete** In: Platão, diálogos, I. São Paulo: Abril Cultural. Coleção os Pensadores. (1983)
- POE, E.A. A carta furtada. In: **Ficção completa, poesia e ensaios**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1981.
- RABINOVICH, D.S. (1986) **Sexualidade y significativo**. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.
- _____. (1992/2007) **Modos lógicos del amor de transferência**. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.
- ROSTAND, E. (1897) **Cyrano de Bergerac**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2002.
- SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Editora Cultrix, 1916/1995.
- SOLER, C. As cartas de amor. In: **O amor e suas letras**. S. BORGES; S. ABRAMOVICH. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2011.
- VICENS. A. Traço e repetição em *O avesso da psicanálise*. **Latusa**. Rio de Janeiro, nº13, p.137-152, 2008.