



Universidade de Brasília (UnB)
Instituto de Ciências Humanas (ICH)
Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil)

A transferência entre o amor, o desejo e o saber: uma leitura do Seminário VIII de Lacan

Lucas Satle Oliveira Viana

Brasília/DF
Novembro 2023

LUCAS SATLE OLIVEIRA VIANA

A transferência entre o amor, o desejo e o saber: uma leitura do Seminário VIII de Lacan

Dissertação de mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia como requisito parcial para a
obtenção do título de mestre em
filosofia.

Orientador: Herivelto P. Souza

BRASÍLIA
2023

Sumário

Sumário	3
Introdução	7
1. A transferência e o amor em Freud	11
1.1 A transferência em Freud	11
1.2 A contratransferência em Freud	22
1.3 Amor como protótipo infantil o e narcisismo em Freud	26
1.4. Eu ideal e ideal do eu entre Freud e Lacan	33
2. Transferência entre o amor e desejo em Lacan	37
2.1. <i>Intervenção sobre a transferência e crítica da noção de contratransferência</i>	37
2.2. Do amor imaginário ao amor simbólico em Lacan	43
2.4 O desejo e o imaginário	57
2.5 O desejo e o simbólico	61
2.6 Das Ding	83
3. <i>Agalma: repensar o desejo</i>	87
3. O Banquete: “No começo era o amor...”	87
3.2. O <i>Banquete</i> : cenário e personagens	90
3.3 A metáfora do amor e a intersubjetividade	109
3.4. <i>Agalma</i>	112
3.5. Crítica da contratransferência	121
3.6. Sujeito da ciência e o homem do desejo	127
3.7 O desejo do analista	134
Conclusão	143
Referências bibliográficas	148

Resumo

A presente dissertação de mestrado concentra-se na exploração aprofundada do conceito de transferência em Jacques Lacan, com foco central no Seminário VIII, no qual o renomado psicanalista francês aborda de maneira inovadora tal temática, tomando como referência o *Banquete* de Platão. A obra platônica foi fundamental para esclarecer a estrutura complexa da transferência, em contraste com as interpretações de seus contemporâneos, adeptos da Psicologia do Ego. Estes tendiam a reduzi-la principalmente a fenômenos contratransferenciais, defendendo uma suposta reversibilidade entre as posições de analista e analisante. O objetivo principal é, então, analisar a intrincada relação entre a transferência, o amor, o desejo e o saber, conforme interpretados por Lacan em sua leitura original e não ortodoxa do diálogo platônico, com especial ênfase na interação entre os personagens Sócrates e Alcebiades. O *Banquete*, ao abordar diretamente o amor e o desejo na sua relação com a falta, proporciona a Lacan um terreno fecundo para investigar a complexa dinâmica da transferência. O conceito de falta revela-se fundamental para alcançar o objetivo proposto neste estudo. Um dos principais resultados dessa dissertação foi a constatação de que o objeto almejado pelo sujeito no desejo, em suas diversas manifestações, nunca corresponde exatamente ao que é encontrado. Essa falta é crucial na dinâmica da relação de objeto na perspectiva psicanalítica, uma vez que a frustração inerente a essa busca confere ao dom um significado mais profundo do que a simples presença ou ausência do objeto em si. O verdadeiro cerne da questão é o amor daquele que é capaz de transformar o objeto em um dom. Assim, há algo além da própria relação amorosa que é essencialmente ausente e só pode ser oferecido enquanto tal. É somente quando algo está ausente no amor, tornando-o incompleto e distinto de uma fusão, que ele pode ocorrer entre dois sujeitos que, por serem indivíduos distintos, nunca poderiam se fundir em um único ser ou desejar exatamente a mesma coisa. O interessante da leitura lacaniana do *Banquete* é o seu estilo marcado por aparentes contradições, contrastes, ambiguidades, significações não evidentes, e sentidos que não se fecham em uma definição, o que à primeira vista pode causar uma espécie de confusão nos leitores, mas que em contrapartida, é capaz de criar uma rede de significantes onde as ideias são continuamente pensadas e reformuladas. É o que acontece, por exemplo, com o termo

agalma retirado do *Banquete*, que é comparado ao conceito de objeto parcial, o objeto do desejo em torno do qual gira a transferência clínica. Ao abordar a intricada inter-relação entre transferência, amor, desejo e saber esta dissertação busca fornecer uma compreensão mais profunda da contribuição lacaniana para a teoria psicanalítica. Além disso, propõe uma reflexão crítica sobre as aparentes contradições e inovações introduzidas por Lacan, desafiando paradigmas estabelecidos e contribuindo para uma compreensão mais abrangente da complexidade clínica que envolve a transferência, assim como o papel do analista e o seu desejo.

Palavras-chave: Transferência, amor, desejo, amor, *agalma*.

Abstract

This master's dissertation focuses on the in-depth exploration of the concept of transference in Jacques Lacan, with a central focus on Seminar VIII, where the renowned French psychoanalyst innovatively addresses this theme, drawing upon Plato's Symposium as a primary reference. Plato's work was instrumental in elucidating the complex structure of transference, in contrast to the interpretations of his contemporaries, proponents of Ego Psychology. They tended to reduce it mainly to countertransference phenomena, advocating for a supposed reversibility between the positions of analyst and analysand. The main objective is to analyze the intricate relationship between transference, love, desire, and knowledge, as interpreted by Lacan in his original and unorthodox reading of Plato's dialogue, with a special emphasis on the interaction between the characters Socrates and Alcibiades. The Symposium, by directly addressing love and desire in their relation to lack, provides Lacan with fertile ground to investigate the complex dynamics of transference. The concept of lack proves fundamental in achieving the objectives outlined in this study. One of the main findings of this dissertation was the realization that the object sought by the subject in desire, in its various manifestations, never exactly corresponds to what is found. This lack is crucial in the dynamics of object relations from a psychoanalytic perspective, as the inherent frustration in this pursuit imbues the gift with a deeper significance than the mere presence or absence of the object itself. The true essence of the issue lies in the love of the one who is capable of transforming the object into a gift. Thus, there is something beyond the love relationship itself that is essentially absent and can only be offered as such. The interesting aspect of Lacan's reading of the Symposium lies in its style marked by apparent contradictions, contrasts, ambiguities, non-evident meanings, and senses that do not close in on a definition. This may initially cause confusion among readers, but conversely, it is capable of creating a network of signifiers where ideas are continuously thought and reformulated. This is exemplified, for instance, by the term "agalma" taken from the Symposium, which is compared to the concept of a partial object, the object of desire around which clinical transference revolves. By

addressing the intricate interrelation between transference, love, desire, and knowledge, this dissertation seeks to provide a deeper understanding of Lacan's contribution to psychoanalytic theory. Furthermore, it proposes a critical reflection on the apparent contradictions and innovations introduced by Lacan, challenging established paradigms and contributing to a more comprehensive understanding of the clinical complexity involving transference, as well as the role of the analyst and their desire.

Keywords: Transference, love, desire, *agalma*.

Introdução

Entre os vários conceitos desenvolvidos na vasta obra de Jacques Lacan, pretendo trabalhar aqui aquele que parece ter, tanto para o próprio autor, como para a imensa maioria de seus comentadores¹, um particular relevo, pois adquire uma centralidade inédita no pensamento lacaniano, o que pode ser demonstrado no trabalho empreendido pelo psiquiatra francês em diferentes fases da sua obra, mas com especial atenção no Seminário VIII, obra dedicada inteiramente ao tratamento minucioso da questão e que será objeto desta pesquisa. Trata-se, com efeito, do conceito de transferência, um operador clínico decisivo, na medida em que marca um caráter distintivo da psicanálise com respeito a outras estratégias terapêuticas.

Portanto, nesta dissertação apresento elementos da articulação teórica por meio da qual Lacan repensa o conceito forjado por Freud. Para tanto, propomos um percurso no qual, por um lado, retomamos a gênese do conceito na obra freudiana e, por outro, a importância que ele adquiriu na obra lacaniana, fazendo uma reconstrução da primeira parte do *Seminário VIII*, intitulada *A mola do amor: um comentário sobre o Banquete de Platão*, cotejando a leitura da obra com seus comentadores.

No primeiro capítulo da presente dissertação, introduzo algumas considerações sobre a questão da transferência e da contratransferência a partir da perspectiva freudiana, em alguns textos centrais, como artigos sobre a técnica psicanalítica, não sem

¹ B. Moroncini, F. Carmagnola, J. Allouch, J. L. Henrion, L. A. Garcia-Roza, M. Borch-Jacobsen, M. Safoun, S. Cottet, S. Zizek.

antes reconsiderar brevemente o lugar dos *Estudos sobre a histeria*. Destacamos como a reflexão freudiana vai numa direção na qual a transferência aparece paradoxalmente como motor e obstáculo da análise. Essa função dupla significa que o encontro transferencial é capaz de colocar em movimento o paciente, retirando a libido das suas fixações pré-genitais. Mas, pode, também, ser fator de resistência, regressão, idealização e sugestão. Eis o desafio contido da concepção de um *manejo* da transferência.

Dentro desse contexto, Freud aborda a transferência em sua relação com o amor. O paciente projeta no analista sentimentos de afeto, muitas vezes recriando dinâmicas emocionais passadas. O amor transferencial pode ser uma força motriz para a exploração do inconsciente, revelando padrões relacionais e desejos não resolvidos. No entanto, sua natureza ambivalente pode levar a reações intensas, desafiando o equilíbrio delicado entre avanço terapêutico e possíveis impasses. A compreensão e gestão habilidosa do amor transferencial tornam-se, assim, aspectos essenciais do trabalho analítico.

No segundo capítulo abordo especificamente as noções preliminares de Lacan sobre a transferência, apesar de autores como Safouan² e Allouch³, comentarem que o psicanalista francês só tenha, de fato abordado o tema: a relação entre o amor e a transferência, a partir do Seminário VIII em 1960-1961. Nesta segunda parte discorro sobre os conceitos de amor e desejo, uma vez que a transferência está situada exatamente neste eixo. A transferência será algo que se assemelha ao próprio amor, ou melhor, algo que põe em causa o amor, já que ela se articula ao que falta ao sujeito e que ele vai encontrar na análise, a saber, seu desejo próprio e singular. A bem dizer, inicia-se por uma demanda de amor e se tem como resposta a colocação do sujeito no circuito do desejo.

Em seguida passamos a tratar mais especificamente o *Seminário VIII*, cujo título

² M. Safoaun, A transferência e o desejo do analista, 1991. “Lacan abordou a transferência bastante tarde: dez anos após o início do seu ensinamento. Há duas razões para isso. A primeira é que não há teoria possível da transferência sem uma teoria do objeto do fantasma e de suas relações com as outras instâncias já adiantadas por Freud, principalmente o ideal do eu e o eu ideal [...] A segunda é que toda teoria do fantasma que faz abstração da imanência do seu objeto no discurso não poderia ser, na melhor das hipóteses, senão uma aproximação biológica, falsa por não ser senão uma aproximação.” (1991, p.131)

³ J.Allouch, O amor Lacan, 2010. “Depois de publicar sua tese e numerosos artigos, ele havia aberto seu seminário, em casa, desde 1951. Existe uma idade, dizem, em que acabamos nos interrogando mais de perto sobre o amor. Ora, considerando esse passado já frutuoso e essa idade, eis que algo no entanto se inaugura naquele dia: pela primeiríssima vez Lacan liga a questão do amor àquela da transferência.” (2010, p.159)

original é a *transferência em sua disparidade subjetiva, sua pretensa situação e suas excursões técnicas*, tentando situar o contexto no qual as aulas de Lacan se inscrevem e suas motivações para tratar do tema do amor em sua correlação com a dinâmica transferencial. O título escolhido pelo psicanalista francês anuncia uma importante cisão do pensamento lacaniano a respeito da transferência, sobretudo, em relação às correntes psicanalíticas inglesas e norte-americanas, mas que seja dito também, é uma obra que marca uma reformulação dos seus próprios conceitos a respeito do tema.

É notória, no *Seminário VIII*, a centralidade do *Banquete* de Platão para a elaboração teórica lacaniana. Na obra platônica dedicada a um debate filosófico sobre Eros, o amor parece consistir nas próprias transições, paradoxos, ambivalências e reviravoltas que surgem nos discursos realizados. No terceiro capítulo apresento o cenário, os personagens e os discursos de cada um dos convidados do simpósio. Lacan faz um comentário extenso e minucioso, propondo uma releitura bastante original da obra, centrada na relação entre Sócrates e Alcebiades, uma relação, para Lacan, paradigmática da própria posição do analista diante da fenômeno transferencial. A obra platônica lhe serviu para esclarecer a confusa estrutura da transferência proposta pelos seus contemporâneos, adeptos da Psicologia do Ego, que praticamente a reduziam a fenômenos contratransferenciais, defendendo uma suposta reversibilidade entre as posições de analista e de analisante.

No capítulo quatro, tratamos da noção de *agalma* e sua correspondência com aquilo que os psicanalistas conhecem sob o nome de objeto parcial, enquanto objeto pivô do desejo humano. Um termo grego que, no diálogo platônico, surge da boca de Alcebiades, em referência a algo que ele afirma ser o único a enxergar em Sócrates, e que se assemelha a um tesouro brilhante que está no interior do filósofo. Além de buscar o sentido desta palavra no *Banquete*, Lacan recorre a outros textos antigos, como a *Hécuba* de Eurípides e a *Odisséia* de Homero, de modo a retrazar a origem e conexões lexicais de *agalma* e fazê-la, finalmente, tomar todo o seu sentido no âmbito que realmente lhe interessa, que é o contexto analítico.

Lacan dá prosseguimento, no *Seminário VIII*, aos esforços de crítica e eliminação de todo resquício psicologista no interior da metapsicologia psicanalítica, e ele o faz por meio de uma declinação dos conceitos fundamentais em categorias filosóficas, insistindo na reflexão sobre o conceito de sujeito, ressaltando aí

determinações ontológicas e éticas que são centrais para a inteligibilidade da eficácia da prática analítica. Nesse sentido, a leitura lacaniana do Banquete não se enquadra nos moldes do comentário acadêmico de exegese textual que certa historiografia filosófica opera, pois o que vem à tona é a atualidade relevância de uma teoria do amor centrada nos impasses que o objeto coloca ao sujeito.

Tal propósito se desenvolve com a colocação em juízo da perspectiva do “homem do desejo” – “l’homme du désir” (LACAN, 2010, p. 201), Alcebíades – em cuja atitude “existe algo [...] de sublime, pelo menos de absoluto e de apaixonado” (LACAN, 2010, p. 201). O homem do desejo subverte a visão de Sócrates, o sujeito da ciência. Através desta valorização da irrupção de Alcebíades no simpósio, Lacan opera uma desconstrução do discurso filosófico por meio da discussão da relação hierárquica entre saber e desejo. É a partir dessa discriminação decisiva entre essas duas atitudes existenciais que se pode destacar dos ensinamentos lacanianos, as duas formas de amor que despontam da leitura de Lacan que de forma bem coerente se debruçam sobre a vertente ética e sobre aquela analítica.

1. A transferência e o amor em Freud

1.1 A transferência em Freud

A noção de transferência é um ponto central para a psicanálise em suas mais variadas linhas e correntes e cujas implicações já são notadas desde os primórdios do método analítico, tendo sofrido, porém, no decorrer do percurso histórico psicanalítico significativas reformulações teóricas e técnicas. Neste capítulo busco situar a respeito do surgimento do conceito de transferência e sua respectiva evolução e seus contornos na obra de Freud: em seu jogo de seduções e de embaraços, mas também como um instrumento necessário, ou seja, como facilitador do tratamento analítico.

Mas o que seria a transferência ou *Übertragung*, em alemão? Em resumo, poderíamos conceituá-la como um processo de repetição nas relações atuais de modalidades relacionais derivadas da experiência com objetos primários. Ou como a definem, mais precisamente, Roudinesco e Plon:

termo progressivamente introduzido por Sigmund Freud e Sandor Ferenczi (entre 1900 e 1909), para designar um processo constitutivo do tratamento psicanalítico mediante o qual os desejos inconscientes do analisando concernentes a objetos externos passam a se repetir, no âmbito da relação analítica, na pessoa do analista, colocado na posição desses diversos objetos (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 766-67).

Como mencionado por Roudinesco e Plon o conceito de transferência foi sendo progressivamente introduzido ao longo da história da psicanálise e da vida de Freud, que neste caso coincidem, como ele mesmo diz: “Dois temas ocupam estas páginas: a história de minha vida e a história da psicanálise. Elas se acham intimamente entrelaçadas” (FREUD, 2018[1940[1938], p.89)

Vemos, assim, de fato, uma evolução do termo ao longo da sua vida: desde os primórdios presente em obras como *Estudos sobre a histeria* (1895); em seguida o fenômeno em questão ganha uniformidade e torna-se um elemento fundamental na condução do tratamento, sobretudo desde o caso Dora (1905); para finalmente adquirir uma consistência conceitual e prática mais aprofundada nos artigos técnicos a partir de 1912.

O termo transferência aparece pela primeira vez em psicanálise na obra *Estudos*

sobre a histeria, escrita em parceria com Josef Breuer. Personagem importante da história da psicanálise, apesar da sua curta passagem, mas ao qual Freud dá os créditos de ter trazido a psicanálise à luz em 1910 na obra *Cinco lições sobre a psicanálise*, em especial pelo que elucida em relação à transferência.

Em 1914, em *A história do movimento psicanalítico*, ao defender que o cerne da transferência se encontram nas pulsões sexuais, ele reforça que a disposição da paciente à sugestão do médico no interior do tratamento é indício de que a transferência é uma força psíquica que tem por objetivo expressar-se e atualizar-se, o que a torna uma condição extremamente favorável, quando bem manejada, para que se produza mudanças subjetivas.

No texto de 1895, Freud já intui que o paciente precisa confiar no médico para que a sugestão⁴ surta efeito: “tal influência do médico parece ser mesmo a condição que permite a solução do problema.”. (FREUD, 2016[1895], p.216) E complementa, que em contrapartida o médico deve manifestar um certo interesse pela pessoa que requisita o tratamento. Nesse caso a influência e a insistência do médico, enquanto figura cordial e aberto à escuta (substituto do amor), teria mais efeito do que a hipnose na eliminação das resistências.

Mesmo com a parceria, ambos tinham discordâncias a respeito da etiologia da histeria e do próprio método terapêutico. Enquanto Breuer sustentava que as causas da histeria residiam em fatores hereditários e congênitos, Freud aborda a questão da psicogênese por meio de uma hipótese que leva em consideração o aspecto circunstancial do trauma na história do sujeito, definido por ele como um excedente em relação à capacidade psíquica de elaboração das quantidades de afetos.

Como sublinha Albrecht Hirschmüller, as reservas de Breuer quanto à etiologia sexual concernem à famosa hipótese da sedução, segundo a qual haveria um trauma sexual na origem da neurose, e à idéia freudiana de uma etiologia sexual específica de cada neurose. Quanto à concepção breueriana da ciência, ela era mais fisiológica que a de

⁴ Segundo Roudinesco e Plon: “Termo que designa um meio psicológico de convencer um indivíduo de que suas crenças, suas opiniões ou suas sensações são falsas, e de que, inversamente, as que lhe são propostas são verdadeiras. Na história da psiquiatria dinâmica, dá-se o nome de sugestão a uma técnica psíquica, inicialmente herdada do magnetismo de Franz Anton Mesmer e, mais tarde, do hipnotismo (hipnose) de James Braid (1795-1860), que repousa na idéia de que, através da fala, uma pessoa pode influenciar outra e, com isso, modificar seu estado afetivo. Foi ao abandonar a sugestão em favor da catarse que Sigmund Freud inventou a psicanálise” (ROUDINESCO; PLON, 1996, p.735)

Freud. Assim, a propósito do princípio de constância, Breuer fazia o funcionamento psíquico depender de uma homeostase, ou seja, de um equilíbrio dinâmico do corpo vivo, ao passo que Freud se indagava qual era o limite de um processo primário, entendendo por isso a tendência do sistema psíquico a se livrar das excitações. (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 207)

Tal maneira de pensar sobre os fenômenos histéricos conduz Freud para além do método catártico⁵, especificamente para algo que ele denomina neste estudo de “análise psíquica”, uma tentativa de elaboração do trauma⁶ pela fala.

Nos casos que se seguem nesta obra, observamos Freud na esteira das manifestações dessa intencionalidade na fala das suas pacientes, e é seguindo tal pista que ele se depara com a própria noção de resistência, entendida como uma força contrária à expressão dos conteúdos inconscientes. De fato, diz Freud, tais conteúdos se manifestam, mas sua expressão é distorcida pelos efeitos da resistência, cuja origem ele fundamenta numa espécie de censura do eixo eu-consciência.

Freud prossegue na investigação das razões para tal censura, e como seu método de investigação se confunde em grande parte com a própria prática clínica, o que ele observa através das tentativas de ultrapassagem da resistência por meio da fala, é que tais conteúdos inconscientes se encontram recalcados por sua ligação com uma modalidade de satisfação sexual que se confronta com os padrões morais das pacientes, especificamente com o Eu. Se pensarmos, então, na hipótese traumática, percebemos que este conteúdo sexual ocupa uma posição de centralidade na neurose e no inconsciente, entretanto.

Somado tudo isso, o tratamento terapêutico, segue por esse caminho, qual seja o

⁵ “Na história da psicanálise, o método catártico deriva do campo do hipnotismo. Foi ao se desligar progressivamente da prática da hipnose, entre 1880 e 1895, que Freud passou pela catarse, para inventar o método psicanalítico propriamente dito, baseado na associação livre, ou seja, na fala e na linguagem. ” (ROUDINESCO; PLON, 1996, p. 108)

⁶ Segundo Kaufmann (1996 [1993], p.54): Ao reconhecer os traumas infantis como desencadeadores das neuroses, Freud inicialmente abordou os abusos sexuais perpetrados por adultos ou crianças mais velhas, que eram passivamente sofridos pelas crianças. Isso incluía ações sexuais de caráter agressivo seguidas por repreensões. Nesse contexto, Freud destacou a importância de uma cena de "sedução", alegando que ela desempenhava um papel crucial, mesmo que seus efeitos só se manifestassem posteriormente. No entanto, a partir de 1897, Freud começou a moderar essa perspectiva, reconhecendo que ela subestima a dimensão fantasiosa nesse processo. Ele passou a dar maior ênfase à atividade sexual infantil e às "teorias" que acompanhavam as observações e investigações sexuais da criança. Essa mudança de foco permitiu a consideração do alicerce pulsional subjacente a tais experiências, afastando-se da ênfase exclusiva na sedução externa e destacando a importância das fantasias intrínsecas na compreensão dos traumas infantis e de seu impacto psicológico.

inconsciente insiste em se manifestar, mas depara-se com uma força contrária que age como um verdadeiro censor. E Freud, já entendeu aqui que toda elaboração desse conteúdo recalcado não é tão simples, e quando ocorre vem acompanhado de uma dose de angústia.

Dito isso, qual lugar Freud concede a transferência nos *Estudos*? Em primeiro lugar, faz-se necessário destacar que tal fenômeno aparece de forma germinal, apesar de esbarrarmos no último capítulo “A psicoterapia da histeria” numa acepção do termo muito próxima daquilo que encontraremos, por exemplo, em 1905 no caso Dora, e mais tarde, na década de 1910, nos artigos técnicos.

Enfim, como Freud entende a transferência no final dessa obra? A resposta é: como um obstáculo, que se manifesta de três modos: 1) desavença pessoal; 2) medo de dependência em relação ao médico; 3) uma *mésalliance*, ou falsa ligação/conexão. Esta última merece maior atenção da nossa parte, pois é aqui que ele utiliza pela primeira vez o termo *Übertragung*.

Quando a paciente se espanta por transferir para a pessoa do médico as ideias penosas que emergem do conteúdo da análise. Isso é frequente e mesmo uma ocorrência regular em algumas análises. A transferência para o médico se dá por *falsa conexão*. [...] desde que descobri isso, tenho podido, todas as vezes que sou pessoalmente envolvido de modo semelhante, presumir que a transferência e uma falsa ligação tornaram a ocorrer. Curiosamente, a paciente volta a ser enganada todas as vezes que isso se repete. (BREUER; FREUD, 2016 [1895], p. 424)

Um exemplo esclarecedor que Freud nos fornece nesse livro é o seguinte: uma paciente sua sempre que encerrava a sessão sentia o desejo de que ele tomasse a iniciativa de lhe dar um beijo. Freud, então, submeteu este desejo à análise e, solicitando associações da paciente em relação a ele, descobre que, muito anos atrás, a paciente sentira esse mesmo desejo de que “o homem com quem então conversara a agarrasse vigorosamente e lhe desse um beijo” (BREUER; FREUD, 2016 [1895], p.424). O próprio Freud não sabe muito bem o porquê de essa ideia ser inconciliável para o Eu da paciente. A questão é que a vivência foi acompanhada de um afeto aflitivo e relegada ao inconsciente, que aparecia novamente, acompanhada do mesmo afeto aflitivo, no interior do tratamento.

Assim, pois, sucedera: primeiro, o conteúdo do desejo havia surgido na consciência da paciente sem as recordações das circunstâncias que podiam situá-lo no passado; o desejo então presente ligou-se, pela compulsão associativa dominante na consciência, à minha pessoa, a quem a paciente

podia dirigir a atenção, e, nessa *mésalliance* [união equivocada] — que chamo de “falsa conexão” —, despertou o mesmo afeto que, naquele tempo, havia impelido a paciente a banir esse desejo ilícito. Desde que constatei isso, posso presumir, a cada solicitação similar da minha pessoa, que tenha voltado a ocorrer uma transferência e falsa conexão. Curiosamente, a paciente é vítima do engano a cada nova ocasião. (BREUER; FREUD, 2016 [1895], p.424-425)

A expressão ‘falsa ligação’ já denuncia uma espécie de divisão da consciência, uma espécie de “segunda consciência”, termo emprestado de Breuer, no qual reside um desejo recalcado do passado do indivíduo, que se manifesta na presença do médico. Diante de tal desejo transferido, o paciente resiste. O caminho que Freud formula para superar esse tipo de resistência é o de tornar a falsa ligação algo consciente para o paciente.

Por essa relação íntima com a resistência, ou seja, com algo que apareceria como empecilho ao avanço do tratamento, Freud chega a caracterizar a transferência como “o mais grave obstáculo com que podemos nos deparar”. (BREUER; FREUD, 2016 [1895], p.422). Entretanto, a própria noção de obstáculo é aqui relativizada, uma vez que tal vínculo paradoxal é responsável também pela atualização do conteúdo recalcado, é o próprio caminho que conduz à superação das mesmas resistências, no sentido que ela traz consigo a chave para descortinar o mistério do adoecimento e dos sintomas, e, assim, faz emergir, mesmo que camuflado, o conflito inconsciente.

Isso talvez seja ainda mais evidente, considerando que o próprio Freud utiliza a palavra ‘obstáculo’ entre aspas, ao se referir a estes fenômenos ligados a resistência “A primeira tarefa é tornar o ‘obstáculo’ consciente para o doente” (BREUER; FREUD, 2016 [1895], p.425). Ou, ainda: “Com outra [paciente], o ‘obstáculo’ não se mostrava diretamente como resultado da pressão, mas eu sempre podia evidenciá-lo reconduzindo a paciente ao momento em que ele havia surgido” (BREUER; FREUD, 2016 [1895], p.425). E, por fim: “Mas creio que, se tivesse deixado de lhes explicar a natureza do ‘obstáculo’, eu lhes teria simplesmente substituído um sintoma desenvolvido espontaneamente por um novo sintoma histérico, ainda que mais brando” (BREUER; FREUD, 2016 [1895], p.426).

Alguns anos depois, no final de 1899, Freud atende Dora, e logo após redige um dos casos clínicos mais comentados da psicanálise, que, no entanto, só será publicado em 1905, com o título *Análise fragmentária de uma histeria*, junto com um posfácio não datado. O caso Dora ficou famoso pela sua curta duração, em razão em da própria

falta de habilidade de Freud em lidar com a transferência.

Mas eu ignorei esse primeiro aviso, achei que havia tempo bastante, pois não apareciam outros níveis da transferência e o material para a análise não se esgotava. De modo que fui surpreendido pela transferência, e, em virtude desse algo desconhecido em que eu lhe lembrava o sr. K., ela se vingou de mim como quis se vingar dele e me abandonou, tal como acreditou haver sido enganada e abandonada por ele (FREUD, 2016 [1905/1901], p.315-16).

As transferências, aqui no plural, são definidas aqui como: “novas edições, reproduções dos impulsos e fantasias que são despertados e tornados conscientes à medida que a análise avança, com a substituição - característica da espécie - de uma pessoa anterior pela pessoa do médico” (FREUD, 2016 [1905/1901], p. 312).

O fracasso do tratamento conduz Freud a uma reflexão profunda sobre os efeitos transferência na relação analítica. Neste tratamento ela se revela como algo incontornável, um verdadeiro obstáculo que torna qualquer material inconsciente inacessível. Ali onde Dora deveria rememorar apenas, ela atua. Sua reflexão o leva a pensar a transferência como um verdadeiro sintoma, o qual deve ser repetidamente dissolvido pelo analista. Isso não deve ser entendido no sentido de uma superação e aniquilação definitiva da transferência, pois no decorrer de uma análise ela reaparece inúmeras vezes, e é por esse caminho que prossegue todo o tratamento: “Destinada a ser o grande empecilho da psicanálise, a transferência se torna o mais poderoso recurso dela, quando conseguimos percebê-la a cada vez e traduzi-la para o doente” (FREUD, 2016 [1905/1901], p.314).

Entre 1905 e 1912, Freud não produz um trabalho específico sobre a transferência, mas ela permanece ali como pano de fundo, considerando que ele nunca abandonou o tratamento analítico, o qual sempre lhe forneceu um material considerável para suas teorias. A partir de 1912, com a propagação da psicanálise para outras partes do mundo e quantidade cada vez maior de adeptos e simpatizantes, Freud escreve os artigos sobre a técnica psicanalítica, entre eles: *A dinâmica da transferência*; *Recordar, repetir e elaborar* e *Observações sobre o amor de transferência*.

Em *A dinâmica da transferência* (1912), Freud leva adiante seus esforços de compreender como o fenômeno transferencial surge e qual papel ele desempenha no tratamento. Ele avalia inicialmente a disposição constitucional à transferência, em seguida como ela se dá no contexto clínico e por último qual o papel do analista no manejo desta. Aqui a transferência permanece como um obstáculo, mas, ao mesmo

tempo, como motor da análise, uma passagem obrigatória para a cura analítica.

Retomando os conceitos anteriores que ligavam intimamente transferência e resistência, Freud distingue entre aqueles impulsos que completam o desenvolvimento psíquico e aqueles outros impulsos que são retirados do processo de desenvolvimento e permanecem inconscientes porque são impedidos de se manifestar. As atitudes dos pacientes seriam, então, formadas por ambas as partes e comporiam os clichês estereotípicos, segundo a série de representações nas duas instâncias. Assim as catexias eram formadas por antecipação, segundo as séries psíquicas (série de representações) já formadas pelo paciente. Em linhas gerais, os clichês estereotípicos frequentemente reeditados determinam a capacidade a forma de amar do paciente.

Seguindo um complexo patogênico desde sua representação no consciente (seja evidente, na forma de sintoma, seja bastante discreto) até sua raiz no inconsciente, logo se chega a uma região em que a resistência vigora tão claramente que a associação seguinte tem de levá-la em conta e aparecer como compromisso entre as suas exigências e as do trabalho de investigação. É então, segundo nossa experiência, que surge a transferência. Quando algo do material do complexo (do conteúdo do complexo) se presta para ser transferido para a pessoa do médico, ocorre essa transferência; ela produz a associação seguinte e se anuncia mediante sinais de resistência, como uma interrupção, por exemplo. Dessa experiência inferimos que essa ideia transferencial irrompeu até a consciência antes de todas as outras associações possíveis porque satisfaz também a resistência. Algo assim se repete inúmeras vezes no curso de uma análise. Sempre que nos avizinhamos de um complexo patogênico, a parte desse complexo capaz de transferência é empurrada para a consciência e defendida com enorme tenacidade. (FREUD, 2010 [1912], p.140)

A transferência é encarada aqui como um método de conduzir a experiência analítica através da associação livre e da reminiscência da vida erótica quando dos primeiros anos de vida do analisando, pois nem toda libido é satisfeita e dirigida para a realidade e para a consciência, ficando parte inconsciente, o que se observa nos relatos dos sonhos e fantasias, por exemplo. Este impulso libidinal que se acha parcialmente insatisfeito dirige-se à figura do analista. O analista será incluído nas imagos paternas e fraternas da vida psíquica do analisando através de ideias conscientes e inconscientes.

Freud propõe que a análise deve trabalhar com as imagos infantis do analisando, no sentido de que o analista procura segui-las e torná-las acessíveis à consciência. Este movimento mobiliza resistências que se evidenciam por meio de duas formas em sua relação com o analista: (1) transferência positiva, na qual observamos impulsos amorosos e amistosos; (2) transferência negativa, em cuja manifestação notamos

impulsos hostis e agressivos. À primeira vista pode parecer que só a transferência negativa seria um fator de resistência. Porém, mais adiante, ainda no mesmo texto, percebemos que nas positivas encontramos resistência também, na medida em que estas, mesmo aceitas pela consciência, possuem prolongamentos inconscientes que remontam a fontes eróticas, e que, portanto, recusa-se à revelação: “Os impulsos inconscientes não desejam ser recordados da maneira pela qual o tratamento quer que o sejam, mas esforçam-se por reproduzir-se de acordo com a temporalidade do inconsciente e sua capacidade de alucinação” (FREUD, 2010 [1912], p. 114).

Independentemente do tipo de resistência, gerada inconscientemente, é através destas que o analista atua remontando ao estado de prontidão da libido que conservou imagos infantis: “Essa luta entre médico e paciente, entre intelecto e vida instintual, entre conhecer e querer ‘dar corpo’, desenrola-se quase exclusivamente nos fenômenos de transferência” e, através da análise, pode-se alcançar “a permanente cura da neurose” (FREUD, 2010 [1912], p.146).

Aqui fica mais evidente que o controle dos fenômenos da transferência oferece as maiores dificuldades ao psicanalista, mas não se deve esquecer que justamente eles nos prestam o inestimável serviço de tornar atuais e manifestos os impulsos amorosos ocultos e esquecidos dos pacientes, pois afinal, como finaliza Freud, “é impossível liquidar alguém *in absentia* ou *in effigie*” (FREUD, 2010 [1912], p.146), ou seja, é necessário uma presença, aqui a do analista que atualiza o cenário edípico inconsciente, para que a cadeia associativa possa funcionar.

Considerando que aqui se trata de uma transferência do paciente para o analista, podemos concluir que o fenômeno em questão é desencadeado pela situação mesma em que o paciente se encontra submetido, que é a regra fundamental da análise: a associação livre. Essa resistência da transferência ganha sentido justamente a partir da posição interpretativa do analista e na sua expectativa de revelação do desejo inconsciente.

A ambivalência também é um fenômeno típico da transferência, na medida em que o tratamento se caracteriza, por um lado, pelo compromisso do paciente, e, por outro, pelas forças que se opõem ao mesmo. Nesse texto já notamos também a proximidade entre a transferência e o automatismo de repetição, cuja relação ele abordará com mais detalhes em outro escrito sobre a técnica psicanalítica de 1914:

Recordar, repetir e elaborar.

Como já vimos, desde o caso Dora, Freud menciona que a atuação, no lugar da rememoração, é um dos fatores que levam ao abandono do tratamento. Já em 1914, ele se dedica mais profundamente a entender o papel da repetição na transferência. Entre a capacidade de recordar e a resistência há uma relação íntima, uma vez que o esquecimento é a própria interceptação de um conteúdo aflitivo recalçado. Diante da incapacidade de recordar, o paciente aciona o dispositivo da repetição: “Quanto maior a resistência, tanto mais o recordar será substituído pelo atuar (repetir)” (FREUD, 2010 [1914], p. 201). Ele reproduz não como lembrança, mas como ação; repete-o, sem, naturalmente, saber o que está repetindo. A repetição torna-se assim a forma de recordar do paciente, portanto não é um verdadeiro impedimento ao tratamento, contudo cabe o manejo do analista para que ele substitua essa compulsão a repetição pela recordação e elaboração. Conclui-se, então, que o desenvolvimento das resistências determina o das repetições, é uma das formas de repetição é a transferência.

Nesse artigo ele introduz também uma noção importante, a saber, a “neurose de transferência”. Por meio deste conceito, ele explica como o tratamento analítico transforma-se ele mesmo em um “sintoma” neurótico, em razão da repetição. Freud, se expressa assim: “Logo notamos que a transferência mesma é somente uma parcela de repetição, e que repetição é transferência do passado esquecido, [transferência] não só para o médico, mas para todos os âmbitos da situação presente” (FREUD, 2010 [1914], p. 201). É sobre este tipo peculiar de neurose que Freud se referirá ao manejo da transferência, ou seja, ao reconhecer o direito desta compulsão repetitiva permite-se que o paciente possa se desenvolver em completa liberdade em outro campo, que é o analítico, no qual seus aspectos patogênicos ocultos possam, finalmente, aparecer. Aqui uma neurose de transferência se substitui a neurose propriamente dita, ou seja, a doença, e então o analista pode intervir em melhores condições. “Assim a transferência cria uma zona intermediária entre a doença e a vida, através da qual se efetua a transição de uma para outra” (FREUD, 2010 [1914], p. 206).

No ano seguinte, 1915, Freud escreve outro artigo técnico de suma importância: *Observações sobre o amor de transferência*, que trata da importância dos afetos dentro da clínica e do seu manejo, aqui as considerações sobre a transferência positiva são melhor detalhadas. Freud já inicia esse texto anunciando que as únicas dificuldades

sérias que um psicanalista encontrará no decurso da análise têm a ver com a transferência. E para entendermos o que acontece na clínica analítica é preciso considerar o que se processa no paciente (transferência).

“Ele evocou essa paixão, ao introduzir o tratamento analítico para curar a neurose; ela é, para ele, a inevitável consequência de uma situação médica, como o desnudamento de um doente ou a comunicação de um segredo vital.” (FREUD, 2010 [1915], p.221). Assim que o amor, refletido na confiança, torna-se o meio necessário para a submissão ao tratamento, e ao mesmo tempo uma promessa de cura, no sentido que o paciente confia que o analista possa dissolver os seus conflitos, que tenha uma resposta para todo o seu desconhecimento.

Ao colocar a transferência no eixo do amor, Freud ressalta o caráter de resistência deste, pois justo no momento que o paciente é convocado pela associação livre a recordar situações aflitivas e reprimidas da sua história, ele dirige o seu amor ao analista, afasta-se da sua posição e interrompe o trabalho de associação. O amor que encontramos na clínica, segundo Freud, não difere em nada daquele da vida cotidiana:

[...] é verdade que essa paixão consiste de novas edições de velhos traços e repete reações infantis. Mas este é o caráter essencial de toda paixão. Não existe paixão que não repita modelos infantis. É justamente o condicionamento infantil que lhe confere o caráter compulsivo que lembra o patológico. (FREUD, 2010 [1915], p. 220)

Aqui, ele destaca, em especial, aquelas situações limitadas, porém frequentes e de real importância, em que a paciente se apaixona pelo médico, o que é chamado de transferência positiva. E Freud logo de cara aponta duas soluções, para esse problema.

Se a paciente se enamora do médico, o leigo achará que existem apenas duas saídas: numa delas, a mais rara, todas as circunstâncias permitem a união duradoura e legítima dos dois; na outra, mais frequente, médico e paciente se separam e abandonam, como se um evento elementar o perturbasse, o trabalho iniciado que deveria servir à recuperação. Tomemos o caso do segundo desfecho para a situação que discutimos. Médico e paciente se separam depois que ela se apaixona por ele; a terapia é abandonada. Mas logo a condição da paciente torna necessária uma segunda tentativa, com outro psicanalista; então ocorre que ela se sente apaixonada também por esse outro médico, e interrompendo e começando de novo, igualmente por um terceiro etc. (FREUD, 2010 [1915], p. 212)

Apontadas essas saídas, o que Freud nos diz é que o prosseguimento do tratamento analítico requer que a paciente se apaixone pelo analista como um “destino inescapável”, vale a ressalva que esta paixão não se deve aos encantos do terapeuta, mas

à própria situação analítica. O caminho designado por Freud, é bastante intrincado e com alguns perigos, em especial, morais. O que ele propõe, de fato, é algo no meio do caminho entre não afugentar a transferência amorosa e abster-se de corresponder a ela.

Conservamos a transferência amorosa, mas a tratamos como algo irreal, como uma situação a ser atravessada na terapia e reconduzida às suas origens inconscientes, e que deve ajudar a pôr na consciência, e, portanto, sob controle, o que há de mais escondido na vida amorosa da paciente. (FREUD, 2010 [1915], p. 220)

O amor, ou melhor, a paixão, é algo determinado pelo inconsciente, por coordenadas simbólicas que preexistem ao encontro com o novo objeto. É por meio deste amor que se poderá revelar para a paciente sua escolha infantil de objeto e as fantasias ao redor dela, obviamente, todo esse desvelamento de conteúdos inconscientes não acontece sem os embaraços, mal-entendidos, fugas e negações que são próprias da resistência:

O papel da resistência no amor de transferência é indiscutível e bastante considerável. Mas a resistência não criou esse amor; depara com ele, serve-se dele e exagera suas manifestações. A autenticidade do fenômeno não é comprometida pela resistência. Já o nosso segundo argumento é bem mais fraco; é verdade que essa paixão consiste de novas edições de velhos traços e repete reações infantis. Mas este é o caráter essencial de toda paixão. Não existe paixão que não repita modelos infantis. (FREUD, 2010 [1915], p.223)

Neste texto, Freud confere o caráter de ‘genuíno’ (entre aspas) ao amor de transferência, mesmo se tratando de repetição de modelos infantis, a paixão que se observa entre analista e paciente tem algo de original que deve ser preservado para que haja análise. A transferência é, aqui, colocada como uma estranha forma de amor, por isso mesmo os fenômenos transferenciais que se manifestam na clínica podem apresentar os traços desviantes e de anormalidade que caracterizam qualquer paixão. O que recomenda Freud é uma abstinência do terapeuta em ceder diante do amor, sem, por isso, afugentá-lo. Isso resultará numa série de problemas técnicos e éticos para o psicanalista, mas permitirá que a paciente possa dispor mais livremente em sua vida cotidiana dessa capacidade primordial que é a função amorosa.

Recapitulemos então o que tratamos a respeito da transferência até agora. Num primeiro momento, nos *Estudos sobre a histeria*, trata-se propriamente de uma perturbação (*falsa conexão*), ou melhor, uma resistência à cura analítica. Em um segundo momento, em *Dinâmica da transferência*, ela é posta como motor e obstáculo

da análise concomitantemente, e já interligada ao automatismo de repetição, como será melhor problematizado em *Recordar, repetir e elaborar*. No terceiro momento, Freud parece sugerir que o amor de transferência é um fato inédito, e por mais que o amor repita modelos infantis, o que está acontecendo entre analista e paciente é algo genuíno e autêntico, uma verdadeira criação.

1.2 A contratransferência em Freud

Como comentado em *Observações sobre o amor de transferência* e nos outros artigos técnicos freudianos o amor transferencial torna-se a mola do processo terapêutico, assim como o inimigo da vez. Esta preocupação aparece expressa explicitamente no texto no qual Freud nos descreve essencialmente o que não se deve fazer. O analista neste cenário se vê cada vez mais demandado na direção técnica do manejo da transferência. O manejo, neste caso, requer controle pessoal, no sentido de não responder à transferência do paciente. A resposta amorosa a tal demanda do paciente recairia no que Freud nomeou de contratransferência. Mas o que seria exatamente essa contratransferência?

A primeira vez que é mencionado o termo contratransferência (*Gegenübertragung*) é em 1910, no segundo congresso de Psicanálise, na cidade de Nuremberg. Essa conferência é publicada no mesmo ano com o título de: *As perspectivas futuras da terapêutica analítica*. Freud nos diz que o fenômeno “surge no médico quando o paciente influencia os seus sentimentos inconscientes, e estamos quase inclinados a solicitar que o médico reconheça e domine essa contratransferência dentro de si” (FREUD, 2013 [1910], p. 223).

Em sua primeira formulação propriamente dita, Freud não se aprofunda no mecanismo subjacente a esse tipo de resistência, sugerindo apenas que cada analista prosseguirá no seu trabalho clínico até onde seus complexos internos permitirem que ele chegue, não podendo ver no outro o que não se consegue ver em si mesmo. Nesse período ele acreditava que o único remédio eficaz para limitar a influência das respostas contratransferenciais é a prática da autoanálise, posição que será profundamente repensada posteriormente.

Tal como acontecera com a transferência alguns anos antes, a contratransferência foi considerada um elemento perturbador e um grave perigo, uma

resistência do médico que tem suas origens em seus conflitos inconscientes e que deve ser erradicado, pois pode impedi-lo de compreender corretamente as profundezas do paciente. Freud sempre incentivou seus alunos a se aprofundarem neste tema, com a devida atenção de que esses estudos deveriam circular apenas dentro de um círculo estreito, temendo que o efeito das reações contratransferenciais pudessem causar um grande clamor e colocar em dúvida a seriedade da psicanálise. Ele também acreditava que uma ênfase excessiva na contratransferência poderia levar ao exagero da importância atribuída às reações emocionais do analista, prejudicando assim sua objetividade.

Em *Recomendações ao médico que pratica a psicanálise* (1912), Freud retoma o assunto com mais propriedade, mantendo-se essencialmente alinhado com a posição já expressa anteriormente. Nesse escrito ele propõe regras técnicas para o psicanalista, baseado em sua experiência, em particular, aquelas cujos resultados desfavoráveis o levaram a abandonar algumas soluções. Entre essas regras, ele destaca como o trabalho do analista deva ser semelhante ao do cirurgião, que sabe deixar de lado os afetos, e até a piedade, para pôr todas as suas forças intelectuais na perseguição do único objetivo fundamental, qual seja, conduzir a operação da maneira mais correta possível.

A partir dessa metáfora, Freud observa que o afeto mais perigoso para o psicanalista é “a ambição terapêutica de realizar [...] algo que tenha efeito convincente em outras pessoas” (FREUD, 2010 [1912], p.115), colocando-se assim em um estado de espírito que atrapalha seu trabalho. Isso deveria, portanto, justificar a frieza emocional necessária para o clínico, visto que, por um lado, preserva sua vida afetiva e, por outro garante ao paciente as melhores condições de tratamento. A partir desta primeira prescrição parece claro que a análise corre riscos associados às condições em que opera na clínica. Na nota seguinte, Freud refere-se de forma mais explícita à questão da contratransferência:

Elas [essas regras] pretendem criar, para o médico, a contrapartida da “regra fundamental da psicanálise” estabelecida para o analisando. Assim como este deve comunicar tudo o que sua auto-observação capta, suspendendo toda objeção lógica e afetiva que procure induzi-lo a fazer uma seleção, também o médico deve colocar-se na posição de utilizar tudo o que lhe é comunicado para os propósitos da interpretação, do reconhecimento do inconsciente oculto, sem substituir pela sua própria censura a seleção a que o doente renunciou. (FREUD, 2010 [1912], p. 116)

O inconsciente do analista deve atuar como um “órgão receptor” direcionado

para a transmissão inconsciente do paciente. A atitude deve ser aquela da livre atenção flutuante, completamente análoga àquela das associações livres exigidas do paciente. No entanto, para que esta ferramenta de análise funcione corretamente, é necessário que o analista não tolere em si qualquer resistência que possa afastar da sua consciência o que foi reconhecido pelo seu inconsciente. Caso isso aconteça, uma deformação prejudicial ao tratamento seria introduzida na análise. Freud acredita, portanto, que é necessário que o analista “tenha se submetido a uma purificação psicanalítica e tenha tomado conhecimento daqueles seus complexos que seriam capazes de perturbar a apreensão do que é oferecido pelo analisando” (FREUD, 2010 [1912], p. 116-117).

Qualquer recalque não resolvido pelo analista corresponderia a uma espécie de “ponto cego” na percepção e compreensão analítica. O melhor caminho para evitar que isso aconteça é se submeter a uma análise pessoal que, como sublinha Freud na mesma prescrição, representa a condição sine qua non para alguém poder se tornar analista. A segunda abordagem de Freud sobre o tema da contratransferência, portanto, não se desvia da posição já expressa no congresso de Nuremberg, mas o ponto de virada reside na necessidade de realizar uma análise pessoal para gerenciar os sentimentos e os conflitos inconscientes, como alternativa à ideia de que a autoanálise seria suficiente.

A terceira e última ocasião em que Freud discutiu a questão da contratransferência foi em 1937 no escrito *Análise terminável e interminável*, como comentário sobre um discurso de Sandor Ferenczi sobre as possibilidades de conclusão da análise. Segundo Freud citando Ferenczi, para efeitos de um bom resultado do tratamento é decisivo “o analista ter aprendido o suficiente de seus próprios ‘erros e equívocos’ e de ter levado a melhor sobre os pontos fracos de sua própria personalidade” (FREUD, 2018 [1937], p.232). Freud sublinha esta passagem para retrucar como as características e as visões subjetivas do analista estejam entre os fatores que influenciam as possibilidades de tratamento, ao que acrescenta: “Não se pode discutir que analistas, em suas próprias personalidades, não estiveram invariavelmente à altura do padrão de normalidade psíquica para o qual desejam educar seus pacientes” (FREUD, 2018 [1937], p. 232).

Para explicar melhor a natureza da contratransferência, Freud compara a figura do médico com a do psicanalista: se o primeiro pode adoecer do mesmo mal que pretende curar, sem que isso comprometa o seu trabalho, o mesmo não pode ser dito do

segundo. O analista, devido às condições particulares a que está sujeito em seu trabalho, é perturbado por seus próprios defeitos internos e, portanto, é razoável e necessário, como já reiterado, que ele possua um certo nível de normalidade perseguida através da análise pessoal.

Parece que certo número de analistas aprende a fazer uso de mecanismos defensivos que lhes permitem desviar de si próprios as implicações e as exigências da análise (provavelmente dirigindo-as para outras pessoas), de maneira que eles próprios permanecem como são e podem afastar-se da influência crítica e corretiva da análise [...] Não seria de surpreender que o efeito de uma preocupação constante com todo o material reprimido que luta por liberdade na mente humana despertasse também no analista as exigências instintuais que de outra maneira ele é capaz de manter suprimidas. Também esses são ‘perigos da análise’, embora ameacem não o parceiro passivo, mas o parceiro ativo da situação analítica, e não deveríamos negligenciar enfrentá-los. Não pode haver dúvida sobre o modo como isso deve ser feito. Todo analista deveria periodicamente [...] submeter-se mais uma vez à análise, sem se sentir envergonhado por tomar essa medida. (FREUD, 2018 [1937], p. 234)

De uma passagem como essa, depreende-se claramente como os analistas podem administrar o risco de usar o próprio papel e poder para fins defensivos inconscientes.

Ao contrário dos escritos anteriores, onde a contratransferência só é vista como o “ponto cego” devido às repressões preexistentes no analista, nesse texto se delineia um tipo diferente de relação entre o analista e o paciente: o inconsciente deste último é capaz de realizar um trabalho que pode modificar ativamente a estrutura mental do analista, comprometendo sua posição como observador neutro. Apesar deste desenvolvimento na compreensão do fenômeno, a prescrição fundamental, repetida diversas vezes, é sempre a mesma, é a necessidade de realizar uma análise pessoal como única solução possível para gerenciar sentimentos contratransferenciais.

O que foi descrito até agora consiste em alguns elementos de uma elaboração freudiana relativa à noção de contratransferência, que permanecerá quase inalterada ao longo da primeira década após a morte de Freud. Para concluir, os pilares que o pai da psicanálise esboçou sobre o problema da contratransferência podem ser resumidos em quatro pontos: 1) é um fenômeno inevitável; 2) sua natureza é inconsciente e representa um obstáculo para a realização da análise; 3) deriva da subjetividade do analista (ponto cego) e 4) é acionado pela relação com o paciente; a única maneira possível, para administrá-lo é a análise pessoal.

1.3 Amor como protótipo infantil o e narcisismo em Freud

É inegável que o amor é um tema de interesse e de estranhamento em psicanálise, alçado ao nível de elemento nuclear da experiência analítica e condição para que o analista exerça seu trabalho, em especial, isso que chamamos amor transferencial, que Allouch⁷, alça ao nível de grande novidade introduzida pela psicanálise.

Embora Freud não tenha elaborado uma teoria sistemática do amor⁸, o termo é amplamente utilizado em sua vasta obra e adquire a natureza de um verdadeiro conceito. Ao explorar a obra freudiana, percebemos que, inicialmente, o amor é considerado como uma dimensão que ora se assemelha à concepção comum de amor, ora está intrinsecamente ligada à sexualidade, sendo às vezes equiparada à libido e até mesmo ao desejo. À medida que Freud avança em sua obra, o amor assume o status de conceito na psicanálise, pois é interpretado de diversas maneiras ao longo de suas contribuições. Neste capítulo tentarei elaborar essa noção de amor em Freud a partir de duas obras centrais: *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) e *Introdução ao narcisismo* (1914)

Segundo Kaufmann⁹ em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Sigmund Freud faz uma distinção em relação ao que ele denomina de amor normal, conhecido como *Liebe*¹⁰, e a paixão amorosa, o enamoramento, expresso pelo termo *Verliebetheit*, o qual designa um estado no qual o objetivo sexual normal parece inatingível, ou cuja realização é percebida como suspensa.

Ainda seguindo as pistas de Kaufmann, no contexto do enamoramento, Freud destaca, por meio da experiência analítica, que as pulsões parciais tendem a operar em pares opostos. Já desde o caso Dora, ele observa que, durante a análise, todas as

⁷ J. Allouch, O amor Lacan, 2010, p.47

⁸ J. Allouch, 2010, p.58

⁹ P. Kaufmann, Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan, 1996, p.28.

¹⁰ Segundo Kaufmann (1996) em Freud a palavra "Liebe" assume diversas conotações, abrangendo o amor próprio, o amor filial e parental, a amizade e o amor pelos seres humanos em geral, bem como o apego a objetos tangíveis ou a ideias abstratas. Ele argumenta que o mais adequado seria considerar essa palavra "amor" como a base das discussões e exposições científicas. Divergindo das classificações gregas, que distinguem quatro formas de *philia*: a *physikè*, a *xénikè*, a *hétairikè* e a *erotikè*, Freud as incorpora todas em Eros. Além disso, ele acrescenta que o Eros de Platão se alinha perfeitamente, em sua origem, realização e relação entre os sexos, com a força amorosa e a libido da psicanálise. Assim como Sócrates, Freud declara possuir apenas uma ciência, a da erótica.

inclinações estão presentes, abrangendo não apenas aquelas de natureza terna e amistosa, mas também as hostis, que resultam em sentimentos de vingança e de crueldade. A partir de 1905, com o desenvolvimento de sua teoria sexual, Freud identifica a libido como o agente central responsável pelo retorno das tendências. Nessa perspectiva, a crueldade, intrinsecamente conectada à libido, desencadeia uma transformação na dinâmica afetiva, convertendo o amor em ódio e as inclinações ternas em hostis.

Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud aponta para a seguinte questão: desenvolvemos a capacidade de amar o outro como uma forma de escapar do estado de desamparo inicial, pois dependemos do outro para suprir nossas necessidades. O modo como a sexualidade se desenvolve na infância serve como alicerce para todas as relações interpessoais na vida adulta.

As pulsões, não se alinham facilmente com as demandas da realidade, resultando na necessidade de dessexualizar parte dessas mesmas pulsões. Essa dessexualização é o que leva à divisão do amor e, por conseguinte, ao sofrimento entre os amantes. No entanto, a satisfação das pulsões só é possível de maneira parcial, o que impede a realização plena dos desejos. Enquanto o amor busca a totalidade, as pulsões permanecem parciais, contribuindo para a complexidade das relações humanas.

Freud apresenta assim a concepção de que durante a infância ocorre a perda de um objeto significativo, e ao longo da existência, o indivíduo empreenderá esforços para restabelecer a conexão com tal objeto. Assim ele se expressa: “Não é sem boas razões que a criança a mamar no seio da mãe se tornou o modelo de toda relação amorosa. A descoberta do objeto é, na verdade, uma redescoberta.” (FREUD, 2016 [1905], p.143)

Na fase inicial da vida, as primeiras vivências gratificantes estão associadas à relação com o seio materno, um elemento externo ao próprio indivíduo. Pode-se conjecturar que esse objeto perdido seja o impulso que nos conduz a essa “redescoberta” ou reencontro.

Essa demanda se repetirá na tentativa de um reencontro com o objeto perdido. Na amamentação, transcende-se além da mera satisfação das necessidades vitais da criança. Compreendemos que, no âmago da experiência humana, a alimentação vai além de atender simplesmente à demanda fisiológica. Quando uma mãe nutre seu bebê, não se trata apenas do leite, mas sim da oferta do próprio seio. Nesse ato, a mãe comunica

algo intrínseco ao seu desejo, e é isso que o bebê recebe concomitantemente com o precioso alimento.

A criança desenvolverá a capacidade de amar indivíduos que a auxiliam em suas vulnerabilidades e atendem às suas necessidades, conforme sugerido por Freud (FREUD, 2016 [1905], p.143). Essas experiências amorosas subsequentes serão influenciadas de maneira semelhante à relação estabelecida durante a infância com os cuidadores.

Freud sustenta a concepção de que todas as futuras relações amorosas de um indivíduo são moldadas pelos padrões estabelecidos nas relações afetivas durante a infância. Isso sugere que ao longo da vida, as pessoas buscam inconscientemente reencontrar o objeto afetivo perdido na infância. A perda desse objeto é o que instaura a ideia de falta no ser humano.

Dessa forma, pode-se compreender que o desejo surge como uma espécie de nostalgia em relação ao objeto perdido. Em *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, ele argumenta que, na perspectiva psicanalítica, o enamoramento é indicativo de uma repetição ligada ao passado infantil. Isso sugere que, no inconsciente, a noção de tempo não segue uma sequência cronológica estrita, pois o futuro está intrinsecamente ligado ao retorno a uma satisfação vivenciada no passado.

O amor, por sua vez, é associado à busca pela eliminação do desamparo, sendo interpretado como uma forma de proteção à criança.

O medo das crianças não é outra coisa, originalmente, senão a expressão da falta que sentem da pessoa amada; por isso têm medo de todo desconhecido. Temem a escuridão porque nela não se vê a pessoa amada, e se tranquilizam quando podem segurar a mão desta na escuridão (LACAN, 2016 [1905], p.145-146)

A criança, assim como o adulto, experimenta angústia quando sua libido não encontra satisfação. Da mesma forma, o adulto, assim como a criança, busca conforto na sensação de medo quando está sozinho, sem a presença de alguém por quem sinta amor. Surge, assim, a ideia de que o amor está intrinsecamente ligado à dependência. Freud descreve essa dependência como primordial, relacionada ao vínculo do sujeito com outras pessoas. Nesse contexto, o amor e o desejo compartilham semelhanças significativas.

É fundamental que as crianças desenvolvam a capacidade de questionar e

relativizar a autoridade de seus pais, a fim de possibilitar relações amorosas satisfatórias na vida adulta. Se a criança não puder se distanciar emocionalmente dos pais, poderá enfrentar dificuldades em expressar o amor de maneira sexualizada, associando-o predominantemente à figura parental: “certamente que o mais fácil, para a criança, seria escolher como objeto sexual as pessoas que ama desde a infância com uma libido amortecida, por assim dizer” (FREUD, 2016 [1905], p. 147).

O ciúme nas relações adultas pode estar intrinsecamente ligado às experiências amorosas na infância, sendo influenciado por conflitos parentais ou um ambiente conjugal desfavorável. Esses elementos podem predispor a uma propensão a distúrbios neuróticos ou afetar a expressão saudável da sexualidade.

Dessa forma, podemos compreender que tanto o amor de natureza sexual quanto o que se assemelha a um afeto não sexual em relação aos pais têm origens semelhantes. O amor não sexual seria, segundo Freud, resultado de uma fixação infantil da libido. Ele argumenta que mesmo aqueles que conseguiram evitar uma fixação incestuosa da libido não estão completamente isentos de sua influência.

A relação da criança com seus pais é tão crucial quanto a percepção que ela tem do relacionamento entre eles. Freud argumenta que se os pais superprotegem a criança, ela pode ter dificuldades em se satisfazer com quantidades menores de amor no futuro. Essa perspectiva sugere que atender excessivamente às demandas da criança pode eliminar a experiência da falta, que desempenha um papel fundamental na formação psíquica. Surge, assim, uma separação entre amor e desejo: inicialmente, a criança ama e deseja os pais, mas, em uma segunda fase, é necessário que ela dessexualize seu amor, permitindo que continue amando os pais, mas desenvolvendo desejos por outras pessoas.

Já em *Cinco Lições de Psicanálise*, Freud ressalta a importância da criança se desvincular dos pais como um requisito fundamental para sua integração na cultura: “É inevitável, e inteiramente normal, que a criança tome os pais como objetos de sua primeira escolha amorosa”, e complementa: “podem descrever o tratamento psicanalítico, se quiserem, como simplesmente uma continuada educação que visa superar os resíduos infantis” (FREUD, 2013 [1910], p.208).

Portanto, se o tratamento psicanalítico visa elaborar os resquícios da infância, pode-se considerar que este tratamento está relacionado com as interações complexas

entre amor e desejo experimentadas durante a infância?

É crucial enfatizar na psicanálise que o indivíduo é intrinsecamente incompleto, pois sua constituição ocorre a partir de fragmentos. Isso aponta para a impossibilidade de reconstituir integralmente o passado, mas abre espaço para a potencial modificação na atualização de experiências. Ao considerar o amor e o desejo, surge a indagação sobre o que se busca restabelecer em cada novo encontro. Este questionamento nos conduz ao conceito de narcisismo, uma vez que, segundo Freud, na escolha amorosa narcísica, o sujeito almeja recuperar, através do amado, uma parte de seu narcisismo primário perdido.

É necessário esclarecer que o narcisismo não é uma situação exclusivamente patológica, não se trata somente de uma perversão, porque tem um lugar no curso normal do desenvolvimento sexual do sujeito humano. Freud o define como o “complemento libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação” (FREUD, 1914/2010, p.10) e, graças à análise de sujeito psicóticos, individua os dois traços fundamentais dessa estrutura no delírio de grandeza e de onipotência e no destacamento do interesse pelas pessoas e pelas coisas do mundo externo. Em referência a esta segunda ocorrência, Freud distingue o caso dos neuróticos, que conservam na fantasia um contato com a realidade, e o caso dos psicóticos, que, ao contrário, não endereçam a própria libido em direção as fantasias, mas que podem endereçá-las novamente ao Eu.

É esse o caso que Freud reconhece como o narcisismo secundário, ou seja, o retorno sobre o sujeito de um narcisismo mais antigo, primário. Freud, extrai de algumas observações e interpretações da vida psíquica das crianças e de povos que vivem em estado primitivo, alguns indícios – que lhe consentem sustentar a própria teoria dualística das pulsões que contrapõem libido do eu e libido objetual (sexual). As duas formas de energia psíquica só chegam a diferenciar-se a partir do investimento objetual: o enamoramento é precisamente um caso – o ponto mais alto no qual atinge a libido objetual no seu próprio desenvolvimento – de renúncia por parte do sujeito da própria personalidade em favor de um investimento objetual. Freud segue, portanto, o caminho aberto pelo estudo das doenças orgânicas, da hipocondria, de alguns eventos da vida amorosa dos homens e das mulheres para aprofundar a análise sobre o narcisismo e observa que:

- Quando a pessoa é acometida por uma doença, o sujeito retira do Eu os

próprios investimentos libidinais, de modo que, assim como no princípio, a libido e o interesse não sexual tornam-se indistinguíveis;

- O egoísmo típico dos sonhos está ligado ao desinvestimento do mundo externo que o sono assegura ao sujeito para que ele possa dormir;

- Na hipocondria se produz um interesse exagerado em direção a uma zona do corpo que se considera em perigo;

- Também em algumas neuroses se encontra um excesso de libido narcísica, sob a forma de um “excesso de interioridade” que causa um congestionamento da libido: quando a libido não consegue escorrer fluidamente em direção a um objeto do mundo externo que poderia satisfazer o desejo, este se realiza fantasmaticamente acompanhado de um sentido de impotência, angústia e frustração.

Tais considerações conduzem Freud a afirmar a necessidade, para a saúde da vida psíquica, de ir além das fronteiras do narcisismo e de investir a libido em objetos. Ainda que o narcisismo proteja em uma certa medida o sujeito dos perigos de ficarem desiludidos ou feridos por estarem ligados a certos objetos do mundo externo ou por serem abandonados pelos outros, libido em excesso faz mal por encerrar o sujeito em si; o caminho da saúde é, portanto, aquele da criação, da reelaboração e da metamorfose da pulsão, atividade que conduz o sujeito a medir-se com os próprios limites que lhe abre para o mundo externo.

Neste ponto, Freud é capaz de traçar a história das diversas topologias do investimento pulsional, em um primeiro momento, as pulsões sexuais se apoiam na satisfação das pulsões do Eu, como testemunha a relação de interesse libidinal que a criança instaura em relação a pessoa que o nutre, o protege e cuida dele; o prazer erótico da sucção dá origem a boca como zona erógena. Ao lado de tal escolha de investimento libidinal de um objeto que pertence ao mundo externo, denominada “apoio” ou anaclítica, existe uma outra possibilidade fundamental, aquela na qual o bebê escolhe a si mesmo como objeto libidinal, a escolha narcisista.

É nisto que consiste o narcisismo primário, originário, infantil, que Freud postula que esteja presente em cada ser humano e para o qual indica uma permanência, ou melhor uma “ressurreição”, no amor parental. Ele prossegue explicando que, enquanto o amor objetal, correspondente ao tipo de escolha objetal por apoio, que se

manifesta com uma forte supervalorização sexual – derivada do narcisismo infantil deslocado sobre o objeto sexual, ao qual se juntam traços da coação neurótica e que está na origem do empobrecimento libidinal sofrido pelo Eu em favor do objeto de amor, típico do enamoramento – é uma característica tipicamente masculina. O feminino demonstra, ao invés, características narcísicas, como a autossuficiência, que incrementam o fascínio e a aura enigmática aos olhos dos homens.

As dúvidas que o homem nutre em relação ao amor da mulher derivam da incompatibilidade entre estes dois tipos de escolha objetal: a atração em direção as mulheres e as criaturas, como os gatos e as crianças, que demonstram autossuficiência e inacessibilidade. Isso se deve muito a inveja gerada, constatando que elas conservaram o primado da libido narcísica, uma estrutura libidinal inatingível cujo homem renunciou há tempo.

Freud resume assim, as possibilidades de amar das pessoas segundo a escolha objetal: de apoio e narcísica. Segundo o tipo de escolha objetal por apoio uma pessoa ama: “a) a mulher nutriz; b) o homem protetor; c) a série de substitutos que deles derivaram” (FREUD, 2010 [1914], p.24-25), enquanto as escolhas objetais de tipo narcísico são representadas pelas seguintes variações: “a) o que ela mesma é (a si mesma); b) o que ela mesma foi; c) o que ela gostaria de ser; d) a pessoa que foi parte dela mesma” (FREUD, 2010 [1914], p. 24).

Analisar a escolha de amar “aquilo que ela gostaria de ser” de um ponto de vista dinâmico significa introduzir as questões da identificação e da distinção entre os mecanismos que produzem o Ideal do Eu e o Eu Ideal. A pergunta que Freud se coloca de partida diz respeito ao destino da libido do Eu, descartada a hipótese segundo a qual essa desapareceria sob a pressão do recalque resulta, ao invés, claro que o amor do qual o Eu real tinha gozado durante a infância é endereçado para o Ideal do Eu que o sujeito projeta diante de si. Isto evita ao sujeito de ter que renunciar a satisfação gozada no passado por efeito da perfeição narcísica.

Na infância, ele mesmo era o próprio ideal e o sucessivo desenvolvimento do Eu, que obrigou o sujeito a tomar distância do narcisismo primário, dá lugar ao esforço destinado a recuperá-lo. O distanciamento do narcisismo primário consiste no deslocamento da libido sobre um modelo que o sujeito constrói como ideal ao qual quer corresponder, obtendo satisfação cada vez que consegue alcançá-lo. A libido do Eu

pode investir uma imagem ideal que se pode encontrar no eu ou em um objeto externo, por meio do qual o refluxo da libido determina a cisão do indivíduo em dois sistemas distintos: o Eu e o Ideal do Eu.

Quem socorre o Ideal do Eu frequentemente é o objeto amado; já vimos que, segundo o tipo objetual ou por apoio, o enamoramento depende cumprimento das condições amorosas infantis, para o qual qualquer objeto que cumpra está condição, ele será sempre idealizado. Frequentemente, nestes casos, a ser amado é o objeto que possui as prerrogativas que faltam ao Eu para atingir o próprio Ideal. Tal objeto aumento de valor graças a libido narcísica com a qual é investido, e graças ao seu particular valor adquirido, coloca-se em grau de garantir uma certa estabilidade do amor suprindo os intervalos criados pelo ritmo de subida e descida do desejo. A capacidade de amar está estreitamente dependente da tensão entre o Eu e o Ideal de Eu, quem não percebe nenhuma tensão entre a representação que tem de si e o próprio ideal, percebendo-os como uma coisa só, seria incapaz de amar porque obstaculizado pelo narcisismo. Para que um sujeito possa amar outro indivíduo é necessário, portanto, que supere o narcisismo.

1.4. Eu ideal e ideal do eu entre Freud e Lacan

O eu ideal, regido pelo signo da “onipotência” (FREUD, 2010 [1914], p.17), investido de toda perfeição de valor, é aquilo em direção a que surge o narcisismo do sujeito. Nesse momento o eu é regido pelas imagens de perfeição e completude, proveniente do narcisismo do pais, o que Freud denomina de narcisismo primário, que assim se constituiria como um primeiro momento na constituição do eu. Em seguida aparece o Ideal do Eu.

A esse ideal do Eu dirige-se então o amor a si mesmo, que o Eu real desfrutou na infância. O narcisismo aparece deslocado para esse novo eu ideal, que como o infantil se acha de posse de toda preciosa perfeição. Aqui, como sempre no âmbito da libido, o indivíduo se revelou incapaz de renunciar à satisfação que uma vez foi desfrutada. Ele não quer se privar da perfeição narcísica de sua infância, e se não pôde mantê-la, perturbado por admoestações durante seu desenvolvimento e tendo seu juízo despertado, procura readquiri-la na forma nova do ideal do Eu. O que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal. (FREUD, 2010 [1914], p. 27-28)

O ideal do eu, se caracterizaria assim como modelo por intermédio do qual o sujeito se constitui. E ainda que seja inalcançável, inatingível e irrealizável representará sempre, por parte do sujeito, objeto de busca pela recuperação do narcisismo original, mediado pela idealização dos pais e ideias coletivos, ou seja, a moral e os valores. O Ideal do eu é o alvo a que mira, por exemplo, o Supereu, o que se caracteriza como uma tensão na vida do sujeito.

O desenvolvimento do Eu consiste num distanciamento do narcisismo primário e gera um intenso esforço para reconquistá-lo. Tal distanciamento ocorre através do deslocamento da libido para um ideal do Eu imposto de fora, e a satisfação, através do cumprimento desse ideal. (FREUD, 2010 [1914], p.33)

Entre o Eu ideal e o Ideal de Eu há uma articulação presente durante toda a vida, não há uma evolução por etapa em que um substituiria o outro. A questão mais importante para se levar em conta aqui, devido à natureza do trabalho, é que essas duas instâncias psíquicas são duas formas de alteridade necessárias à constituição do Eu.

Essas duas noções ganham mais consistência a partir de 1921, quando Freud escreve *Psicologia de massas e análise do Eu*, texto no qual elabora uma teoria sobre as regras que constituem os grupos. Para o fundador da psicanálise os grupos são formados e produzidos por dois laços: horizontais e verticais. Os primeiros seriam laços entre os indivíduos do grupo, semelhantes; e os segundos laços com a figura de um líder, indispensável a formação do grupo.

O que une os grupos para Freud é além do amor, a identificação, nesse caso a identificação entre os semelhantes está condicionada a uma outra identificação, definida como simbólica, e referida, portanto a função do ideal do eu. Freud entende da seguinte maneira o grupo: “é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal do Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu” (FREUD, 2011 [1921], p.59). O Ideal de eu se presta funciona como estruturador e organizador dos instáveis e agressivos laços imaginários entre os membros do grupo

A partir das considerações do Freud, Lacan faz algumas reformulações importantes, a respeito da questão central que é a noção de alteridade na constituição do sujeito, temos dois polos: outro como semelhante, aquele da relação especular e o Outro, lugar da determinação simbólica, de onde emanam os significantes por meio dos

quais os sujeitos se constituem por intermédio do que Lacan denominou de identificação ao traço Unário.¹¹

O traço Unário designa o lugar original do sujeito que se preserva, para além das identificações egoicas, como um ponto em que se supõe a origem do sujeito do inconsciente por comportar essa identificação com o significante do Outro, a operação do traço Unário é marcada pela falta. É justamente nesse momento que se inscreve o ideal do Eu, ele ocupa o lugar da falta, provendo organização e consistência ao Eu, por ser esse significante que preenche esse espaço vazio, Lacan o denomina “insígnia” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 306).

A formação do eu e da unidade do corpo, que estamos levando em consideração aqui, passa pelo registro do simbólico, mas também se constrói a partir do registro do imaginário, ou seja, o sujeito se constitui a partir destas duas alteridades, o ideal do eu o constitui como sujeito significante; enquanto eu ideal como imagem permite a construção imagem corporal e da realidade. Aqui tomo como referência apenas as dimensões simbólicas e imaginárias, e deixo de lado a dimensão do real.

O eu ideal é a instância imaginária, regida pelo signo da onipotência e pelas representações fantasmáticas. O ideal do eu é uma instância de ordem simbólica estruturada pela Lei, portanto, a instância que estrutura o sujeito psíquico sustentado pelo discurso. É da tensão produzida entre o eu ideal e o ideal do eu que o sujeito irá construir sua imagem, sua relação consigo mesmo e com o mundo à sua volta.

Lacan (1953/1954), em seu *Seminário livro I: sobre os escritos técnicos de Freud*, formula o conceito do eu ideal como uma instância imaginária: a imagem no espelho, uma projeção. É necessário que o olho, no esquema óptico¹², esteja em uma

¹¹ “Einziger Zug”, um traço único: referência freudiana ao traço unário, retomado por Lacan em seu nono seminário, “A identificação” (1961-1962).

¹² Lacan introduz no Seminário I por meio do esquema óptico (exposto abaixo) um modelo que encontra a sua forma definitiva no texto *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: Psicanálise e estrutura da personalidade* (1960). Neste momento de seu ensino, Lacan dá mais um passo na elaboração do estádio do espelho, tornando inteligíveis as distinções entre: sujeito, eu, eu ideal e Ideal do Eu e, portanto, diferenciando as incidências do simbólico e do imaginário na experiência analítica. Esta experiência produz, portanto, um conjunto composto de um objeto real e de uma imagem. Mas esta ilusão que vem conjugar real e imaginário não é possível desde que o espectador, que acomoda seu olhar sobre o objeto real, seja colocado dentro do interior do cone (muito perto das bordas do cone, a ilusão de um buquê no vaso é turva, instável; fora do cone não acontece.) O lugar do olho na experiência do buquê invertido representa o lugar do sujeito no simbólico. É esta introdução da função do Outro no estádio do espelho que constitui o avanço deste esquema. Com efeito, a ilusão de óptica que esta montagem produz é condicionada pelo posicionamento respectivo do olho em relação ao espelho e desaparece se o espelho vier a se deslocar no seu eixo, o espelho representa assim o condicionamento do imaginário pelo

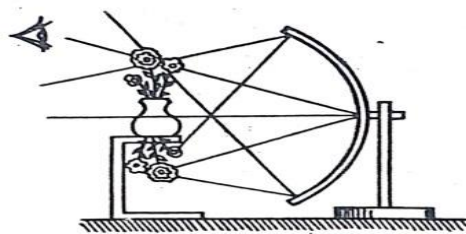
certa posição em relação ao espelho, ou seja, é preciso que o sujeito se localize em uma posição no simbólico para que essa imagem se constitua. O ideal do eu é, dessa forma, a matriz simbólica que guiará essa projeção.

[...] esta posição não é concebível a não ser que um guia se encontre para além do imaginário, ao nível do plano simbólico, da troca legal que só pode se encarnar pela troca verbal entre os seres humanos. Esse guia que comanda o sujeito é o ideal do eu. (LACAN, 1986 [1953-54], p. 166)

Dessa articulação entre o Eu ideal, imagético e o Ideal de Eu, simbólico, podemos concluir que os dois atuam na constituição do sujeito, nessa relação o ideal do eu confere unidade e organiza as imagens fragmentadas e despedaçadas do corpo, sendo possível assim uma representação unificada de si, mesmo com alguma margem de instabilidade.

Nessa perspectiva o corpo e eu conjugam dentro de si imagem e significante, um dependendo do outro, enquanto o significante depende da imagem para ganhar corpo, as imagens necessitam do significante para que adquiram sentido.

simbólico. O esquema permite também distinguir o eu ideal imaginário, figura da plenitude e da onipotência, do Ideal do eu simbólico, que é o lugar no qual o sujeito pode ver-se amável em relação às exigências da lei.



A experiência do buquê invertido

Fig. 1: O esquema do buquê invertido conforme apresentado no Seminário I no capítulo a tópica do imaginário. Fonte: LACAN, 1986 [1953-54], p.94.

2. Transferência entre o amor e desejo em Lacan

2.1. *Intervenção sobre a transferência* e crítica da noção de contratransferência

Alguns anos antes do início propriamente dito do seu ensino, Lacan profere o artigo *Intervenção sobre a transferência*, na qual podemos retrair uma primeira teoria lacaniana sobre o fenômeno transferencial, proferido em 1951 por ocasião do Congresso dos Psicanalistas de Língua Românica. Esse escrito lacaniano tem como um dos seus principais objetivos se contrapor a uma noção de contratransferência que estava sendo difundida naquela época, e que tem como marco um célebre escrito proferido em 1949 pela psicanalista de orientação kleiniana: Paula Heimann no XVI Congresso Internacional de Psicanálise e que se tornaria uma referência importante para a Associação Internacional de Psicanálise (IPA), intitulado *Sobre a contratransferência* (*On the counter-transference*). Neste texto a autora diz não entender como se pôde formular a contratransferência como um obstáculo ao tratamento, ao invés, de ser colocado no rol dos instrumentos indispensáveis a qualquer análise, isso se deve, segundo ela, a uma má interpretação dos textos freudianos sobre o lugar do analista.

Heimann¹³, faz questão de recordar que em psicanálise a uma outra corrente, encarnada por Sandor Ferenczi, na qual se reconhece os sentimentos que o analista pode ter em relação aos seus pacientes como parte do tratamento analítico. A definição que ela nos fornece a respeito da contratransferência é a seguinte: “Para o propósito deste artigo, estou empregando o termo ‘contratransferência’ para abranger todos os sentimentos que o analista experimenta em relação ao seu paciente” (HEIMANN, 1995 [1950] p.172). Entretanto, tal artigo não teria a relevância que teve, caso se debruçasse apenas nos sentimentos do analista, o que já era algo sobre o qual vinha se discutindo desde Freud. A tese defendida por ela vai mais além, no sentido de representá-la como uma ferramenta técnica – “uma das mais importantes” – um “instrumento de pesquisa”, ou seja, qualquer tratamento passa essencialmente pela contratransferência.

¹³ P. Heimann, *Sobre a contratransferência*, 1950. Paula Heimann, uma psicanalista polonesa, encontrou refúgio na Inglaterra após a invasão nazista em 1933. Seu encontro com Melanie Klein ocorreu quando ingressou na Sociedade Britânica de Psicanálise, compartilhando o idioma alemão com Klein. Estabeleceram uma relação colegial, e Heimann também passou por análise com Klein. Durante as "Controvérsias" da década de 1940, um período marcado por debates intensos entre Melanie Klein e Anna Freud, Paula Heimann emergiu como uma das fervorosas defensoras de Klein.

Mas o que explica o fato que tantos psicanalistas tenham alçado a contratransferência ao rol de técnica fundamental, tendo em vista que o próprio Freud pouco se debruça sobre o tema especificamente? Tal motivo é explicitado por Heimann:

O objetivo da própria análise do analista, por este prisma, não é o de torná-lo um cérebro mecânico que pode produzir as interpretações baseando-se em um procedimento puramente intelectual, mas capacitá-lo para sustentar os sentimentos que são despertados nele, em vez de descarregá-los (como o paciente faz), para subordiná-los à tarefa analítica da qual ele funciona como o reflexo especular do paciente. (HEIMANN, 1995 [1950], p.173)

Heimann denuncia assim uma situação na qual o analista seria reduzido a fornecer interpretações mecânicas, o que empobrece o trabalho do analista, assim como seus efeitos terapêuticos no paciente. Ela também sustenta que a relação analítica é um “relacionamento entre duas pessoas” (HEIMANN, 1949, p.3), tendo como referência a noção de Balint¹⁴ sobre a “two-bodies psychology”, o qual Lacan criticará em 1953, em seu primeiro seminário. Ressaltando o fato que na clínica psicanalítica, existem, de fato, duas pessoas, mas não se trata apenas da dupla: “Se é dois – e não apenas dois” (LACAN, 1986[1953-1954], p.10), há um terceiro elemento, sobre o qual discorrerei mais adiante nesta dissertação.

Essa concepção, segundo Lacan, constitui uma espécie de degeneração do que houvera proposto Freud como os fundamentos e as bases do tratamento analítico, no sentido em que os efeitos dessa nova ideologia seriam aquele de dissolver e de aniquilar a experiência clínica da psicanálise, na medida em que tal formulação situava o tratamento analítico no eixo do registro imaginário considerado regressivo, hipnótico e sugestivo, no qual o analista ocupava o lugar especular-narcísico que provocava no paciente uma oscilação entre a idealização erotizada e a agressividade mais destrutiva.

Assim os primeiros anos do ensino de Lacan a partir da década de 1950, assume

¹⁴ Contra Balint, a quem dedica longos desenvolvimentos, Lacan, ao contrário, afirma que o analista deve ocupar uma função terceira que transcende a relação dual (two-bodies-psychology) e permite que não se pense a transferência apenas em sua dimensão imaginária, ou seja, como obstáculo, resistência, mas concentra-se na sua eficácia, a transferência simbólica que sustenta o ato da palavra do analisando, na medida em “alguma coisa se passa que muda à natureza dos dois seres em presença.” (LACAN, 1953-54/1986, p.130) O analista não deve desconhecer a autonomia da função simbólica, introduzida no homem pela presença da linguagem “fundamentalmente ligada [...] à lei” (LACAN, 1953-54/1986, p.184) e pela voz que o suporta. Lacan sustenta um debate contra os psicanalistas, no que diz respeito a direção do tratamento. Estes postularam que o final da análise coincide com uma relação com o outro sexo moralizante e normativa, que encontramos em Balint sob os termos do “genital love”. Para além da procura infantil de amor e dos traços de perversão da sexualidade, a análise conclui-se numa harmonia genital e na ficção de satisfações complementares encontradas no amor pelos dois parceiros.

o caráter de crítica e de dissidência dirigida aos psicanalistas pós-freudianos e a instituições às quais eles estavam vinculados, em especial, a IPA (International Psychoanalytical Association) e SPP (Sociedade Psicanalítica de Paris) e desempenha um papel crucial ao preparar o terreno para a formulação do "retorno a Freud". É imperativo destacar como essa crítica evita reconhecer, no âmbito da linguagem e na função da fala, os alicerces fundamentais da disciplina psicanalítica. Para Lacan, a aversão a essa abordagem foi o que, em última instância, motivou mudanças nos objetivos e nas técnicas, resultando em um amortecimento da eficácia terapêutica.

Ao analisar os estudos psicanalíticos existentes, torna-se evidente, ao lado de sua ineficiência, a distância em relação à verdade da psicanálise. Lacan argumenta que essa verdade só pode ser alcançada por meio de um "retorno ao estudo, no qual o psicanalista deve se tornar senhor das funções da fala" (LACAN, 1998[1966], p. 244). Nesse sentido, a compreensão do verdadeiro significado da obra freudiana teria sido obstruída, sendo substituída por uma técnica tediosa, opaca e resistente à crítica, caracterizada por um excesso de formalismo estéril.

A psicanálise pós-Freud gerou desenvolvimentos teóricos que tendem a ignorar a verdadeira estrutura da análise, a qual Lacan considera uma estrutura dialética. Abordagens como a "análise das resistências" exemplificam essa tendência ao se afastarem essencialmente de um entendimento do sujeito, pois não têm como princípio a intersubjetividade da fala. Em vez disso, essas abordagens tendem a perpetuar-se no domínio do imaginário, promovendo uma objetivação cada vez maior do sujeito.

Na sua crítica, Lacan destaca a condição do grupo norte-americano¹⁵, que na

¹⁵ "A Ego Psychology, representada por emigrados como Rudolph Loewenstein, Ernst Kris, Erik Erikson, David Rapaport (1911-1960) e, acima de tudo, Heinz Hartmann, é uma das grandes correntes da história do freudismo norte-americano e a principal componente da chamada Escola de Nova York, a poderosa New York Psychoanalytic Society (NYPS), que lhe serviu de esteio. A Ego Psychology tem em comum com todas as outras correntes do freudismo norte-americano o fato de ter sido fundamentada na idéia de uma possível integração do homem numa sociedade, numa "comunidade", ou até, a partir de 1970, numa identidade sexual, numa diferença (loucura, marginalidade), numa cor ou numa etnia. Por conseguinte, ela não é simplesmente uma imitação servil dos ideais do American Way of Life, como se sublinha com demasiada facilidade na França, em especial depois de Jacques Lacan. Se visa à adaptação pragmática de qualquer sujeito à sociedade, ela de fato leva em conta criticamente os desarraigamentos e as diferenças ligados ao ideal adaptativo norte-americano. Se existe ortodoxia, esta é de natureza técnica. De maneira geral, o freudismo norte-americano, em todas as suas tendências, privilegia o eu (ego), o self ou o indivíduo, em detrimento do isso, do inconsciente e do sujeito. Por conseguinte, opõe à pretensa decadência da velha Europa uma ética pragmática do homem, fundamentada na noção de profilaxia social ou de higiene mental. Daí a generalização de uma psicanálise médica lizada e assemelhada à psiquiatria, em oposição à velha psicanálise vienense leiga, atormentada pela morte, pelo auto aniquilamento e pelo nihilismo terapêutico." (ROUDINESCO, PLON, 1996, p.170)

época detinha uma posição hegemônica. Ele observa que as características desse grupo, influenciadas por um contexto cultural associado ao anti-historicismo e ao mercantilismo, bem como por uma psicologia dominada pelo behaviorismo, contribuíram para moldar uma concepção da psicanálise como um instrumento para a adaptação do indivíduo ao meio social e para a busca de padrões de conduta e objetivação do sujeito.

Lacan argumenta que essa abordagem teve um papel crucial na obliteração da inspiração original de Freud, simbolizada pelo obscurecimento dos termos mais ricos da psicanálise, como o inconsciente e a sexualidade. Ele sugere que os psicanalistas formados nesse contexto compartilham uma tendência de ficar presos a convenções técnicas, ao mesmo tempo em que demonstram falta de conhecimento em relação à verdadeira doutrina freudiana.

Assim, a urgência¹⁶, de acordo com Lacan, reside na necessidade imperativa de ler Freud. No entanto, ele ressalta que o sucesso desse empreendimento depende da leitura ser realizada através de um prisma específico, capaz de revelar os aspectos mais profundos e fundamentais da teoria psicanalítica, resgatando a verdadeira inspiração de Freud que, segundo Lacan, foi obscurecida pelos enfoques adaptativos e objetivantes prevalentes no meio norte-americano.

[...] a técnica não pode ser compreendida, nem, portanto, corretamente aplicada, se desconhecermos os conceitos que a fundamentam. Nossa tarefa será demonstrar que esses conceitos só adquirem seu sentido pleno ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem com a função da fala. (Lacan, 1998[1966], p. 246).

Assim, a primeira teoria da transferência é fundada na concepção de que “a

¹⁶ Enquanto Freud, em 1923, afirmou a primazia do inconsciente sobre o consciente e provocou uma reviravolta no campo de estudo das pulsões com a introdução da pulsão de morte, os partidários da Ego Psychology sustentam uma postura que vai em sentido contrário a esse descentramento. Segundo eles, o eu se autonomiza (e se torna um eu autônomo) ao controlar suas pulsões primitivas, o que lhe permite conquistar sua independência frente à realidade externa. A autonomia, contudo, permanece relativa: do lado das pulsões, o tu busca uma garantia contra a escravidão do meio ambiente. Pelo lado do ambiente, ele reivindica essas mesmas garantias contra as exigências do mesmo. A adaptação do eu à pressão dupla do mesmo e da realidade passa por um meio termo que assegura o equilíbrio necessário à expansão da vida humana. Mas, se as vós tende a se ajustar para realizar sua autonomia, a identificação deixa de ser um processo inconsciente para se transformar num modo imitativo de comportamento. Na França, Jacques Lacan criticaria a Ego Psychology, essa “psicanálise norte-americana”, segundo suas palavras, efetuando uma leitura totalmente diferente da segunda tópica. Em particular, ele introduziria na doutrina freudiana uma teoria não fenomenológica do sujeito, o que lhe permitiria não distinguir um ego e um self, mas um já e um moi e, com isso, construir a ideia do “sujeito representado” por um significante. (ROUDINESCO, PLON, 1996, p.171)

psicanálise é uma experiência [intersubjetiva] dialética” (LACAN, 1951, 215) na qual o sujeito constitui-se por um discurso, ou seja, a análise introduz a dimensão do diálogo instituído pela simples presença do analista, na qual o paciente participa essencialmente com suas palavras. Sendo a psicanálise essa espécie de diálogo incomum, no qual o paciente fala e o analista silencia a resposta às demandas ali presentes, o diálogo que se desencadeia estabelece uma experiência dialética que gravita em torno do que se pode chamar a verdade do sujeito. O termo sujeito aparece no texto, como explicita Lacan, no sentido de uma crítica a qualquer espécie de cientificismo e psicologismo que tenda objetificar o indivíduo em determinadas propriedades.

a experiência psicanalítica se desenrola inteiramente nessa relação de sujeito a sujeito, expressando com isso preservar uma dimensão irreduzível a qualquer psicologia considerada como uma objetivação de certas propriedades do indivíduo (LACAN, 1998 [1951], p. 215).

Nesta concepção da análise percebemos claramente a influência hegeliana na obra de Lacan que podemos remeter a participação do psicanalista francês no decorrer da década de 1930 no Seminário sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel animado por Kojève¹⁷ na *École Pratique des Hautes Études* de Paris. Como comenta Recalcatti (2012) Lacan utiliza as concepções hegelianas e kojèveanas na medida em que estas lhe permitem uma crítica radical das teorias narcísicas do Eu e que propõem, em contrapartida, uma concepção profundamente intersubjetiva da subjetividade humana, cuja existência está na dependência do ser do Outro.

Kojève, segundo Recalcatti (2012), vincula na sua releitura da obra hegeliana o sujeito do desejo a existência do Outro – ao desejo do Outro – e destaca como o processo de humanização do desejo tenha como sua condição a mediação do desejo do Outro, na medida em que o desejo é humano somente se nutrido pela resposta do desejo do Outro. Daí a notória fórmula lacaniana que o desejo do homem é o desejo do Outro. Tal concepção intersubjetiva do desejo humano contribui para Lacan radicalizar ainda mais sua crítica a autonomia e independência do Eu.

Animado pelas proposições kojèveianas Lacan acentua que Freud expôs o caso Dora a partir do que ele denomina de inversões dialéticas, ou seja, por meio de uma

¹⁷ É notório que Kojève teve bastante influência no início da obra lacaniana, e, de fato, o psiquiatra francês participou do Seminário sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel animado por Kojève de 1933 a 1939 na *École Pratique des Hautes Études* de Paris.

escansão das estruturas que permitiriam ao sujeito uma transmutação da sua verdade o que coincide com a verdade inconsciente do próprio desejo, não no sentido de compreensão das coisas, mas na medida em que conduz o paciente a mudar sua posição de sujeito frente aos modos permanentes pelos quais ele constitui seus objetos.

Tal caso escolhido por Lacan é emblemático de como a transferência e a contratransferência sejam capazes de se tornarem um verdadeiro obstáculo ao tratamento analítico, o próprio Freud reconhece seus erros no tratamento derivados da relação transferencial. Nesse exemplo foi um excesso imaginário de contratransferência que impediu o desenvolvimento dialético da transferência. O erro de Freud foi aquele de insistir devido a um preconceito na interpretação do desejo de Dora pelo Sr. K., ao invés de acompanhá-la em direção ao reconhecimento simbólico do seu amor inconsciente pela Sra. K., Freud deixa intervir na cura o seu Eu proporcionando assim a transferência negativa de Dora e cujo resultado é o fim precoce do tratamento analítico. É a partir dessa intervenção forçada de Freud que Lacan irá definir a contratransferência como “a soma dos preconceitos, das paixões, dos embaraços e até mesmo da informação insuficiente do analista num dado momento do processo dialético” (LACAN, 1998 [1951], p.224).

Nesse sentido a transferência é um fenômeno relativo à própria contratransferência, já que se o analista não entende seu lugar na relação, acontecerá uma intrusão de algo que é dele próprio e que impede a melhor escuta da livre associação do paciente, nessa perspectiva já podemos encará-la como uma resistência do analista à própria análise. Lacan concebe nesta época que a transferência não deve ser pensada como uma emoção ou um afeto, mas caracterizada pelas próprias inversões dialéticas da fala do paciente, no interior do qual o psicanalista intervém com suas interpretações, não em quanto pessoa, mas de certa forma, mesmo que não esteja formulado ainda nessa obra, tal intervenção deveria provir de um Outro lugar. O analista é, então, aquele que abre uma brecha no eixo imaginário, em vez de reforçá-lo. E caso se estabeleça uma relação imaginarizada entre analista e paciente a relação analítica pode permanecer estagnada e, inclusive, como demonstra o caso Dora se interromper precocemente: “a transferência não é nada de real no sujeito senão o aparecimento, num momento de estagnação da dialética analítica, dos modos permanentes pelos quais ele constitui seus objetos” (LACAN, 1998[1951], p. 224).

Se considerarmos a direção do tratamento tal como Lacan nos aponta neste texto, podemos ver que se trata de iniciar e sustentar um percurso dialético, superando, através de inversões, seus momentos de estagnação. Momentos não dialéticos, que, como uma espécie de "ponto morto" do processo, não é outra coisa senão a própria transferência. A interpretação da transferência nada mais é do que se preencher, com um engodo, o vazio desse "ponto morto". Mas, não podemos pensar na inutilidade de tal engodo, pois, mesmo enganador, reativa o processo, possibilitando novas inversões dialéticas, reativando-o. Aqui, apesar da transferência estar sujeita ao erros e preconceitos do Eu do analista, podemos situá-la muito mais no campo do simbólico do que no registro imaginário, é ela que permite uma espécie de relançamento do discurso do sujeito em direção a verdade do desejo inconsciente, o qual encontrava-se, a princípio, alienado nas suas fantasias narcísicas.

A ausência dessa interpretação pode provocar a interrupção súbita e prematura do tratamento. A inversão coloca-se, pois, como um dos elementos centrais de nosso papel enquanto analistas e nos convoca a "um não-agir positivo, com vistas à ortodramatização da subjetividade do paciente" (LACAN, 1998 [1951], p.225).

2.2. Do amor imaginário ao amor simbólico em Lacan

Em 1953 Lacan profere o artigo *O simbólico, o imaginário e o real*, o qual precede imediatamente a elaboração do conhecido Discurso de Roma (*Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*), que vai envolver Lacan durante todo o verão do mesmo ano, tais textos marcam para Lacan o início do seu ensino. Este primeiro artigo constitui a primeira apresentação temática da famosa tríade Simbólico-Imaginário-Real (S-I-R), que será o foco da elaboração teórica de Lacan nas décadas seguintes, culminando, cerca de vinte anos depois, na concepção do nó borromeano, concatenação especial de três anéis, também chamados Real-Simbólico-Imaginário (R-S-I).

Lacan descreve sua intervenção como uma comunicação científica, a primeira da recém-nascida Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP), ocasionada pelo desmembramento da Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP), mas também como introdução a uma nova orientação de estudo que ele pretendia imprimir na elaboração doutrinária da psicanálise da sua época. Assim, Lacan justifica sua intenção neste artigo:

Com efeito, creio que o retorno aos textos freudianos, que são objeto do meu ensino há dois anos, proporcionou-me, ou melhor, proporcionou a todos nós que trabalhamos em conjunto, a ideia cada vez mais clara da apreensão mais completa da realidade humana que a feita pela experiência freudiana, e que não podemos deixar de retornar às fontes e apreender esses textos em todos os sentidos da palavra [...] Não podemos deixar de pensar que a teoria da psicanálise e, ao mesmo tempo, sua técnica, que não formam senão uma única e mesma coisa, sofreram uma espécie de encolhimento, e, a bem da verdade, degradação. É que, de fato, não é fácil manter-se no nível de tal plenitude. (LACAN, 2005 [1953], p.11-12).

A título de introdução, podemos qualificar assim cada uma das dimensões da sua famosa tríade:

- Quanto a dimensão imaginária, Lacan deixa tudo na ordem das representações - representações que dizem respeito à imagem de si mesmo (é o que Lacan já explicitara com o seu estádio do espelho) e a imagem do outro.
- O simbólico, por sua vez, será tudo que concerne a palavra, a palavra concebida como aquilo que ao mesmo tempo fundamenta a subjetividade e assegura a mediação ao outro. A palavra é o que permite, antes de tudo, nos unir ao outro.
- O real, finalmente: o lugar que Lacan lhe dá não deixará de evoluir, nos anos

seguintes. Digamos que, nestes primórdios, há que distingui-lo da realidade. O real nunca é dado imediatamente, define-se apenas em relação às duas primeiras instâncias: encontra-se como expulso da realidade pelo simbolismo, como o que, desta realidade, nunca é completamente simbolizável.

Lacan elabora no *Seminário I: os escritos técnicos de Freud* a partir dessa tripartição: Simbólico, Imaginário e Real o que ele irá chamar das três paixões do ser, a saber: o amor, o ódio e a ignorância. Conforme nos esclarece Allouch¹⁸, o ser entra na roda, no sentido de que o amor, ódio e ignorância são três paixões voltadas para o ser, assim como os três registros lacanianos: “É na dimensão do ser que se situa a tripartição do simbólico do imaginário e do real, categorias elementares sem as quais não podemos distinguir nada em nossa experiência” (LACAN, 1986 (1953-1954, p. 308). Para Lacan a dimensão do ser é instaurada pela própria ação da palavra ou do símbolo que introduzem no real um buraco ou um oco. Vale ressaltar que na época, Lacan não parece duvidar muito que o ser possa revelar-se no simbólico¹⁹

De acordo com Jorge²⁰, cada uma das três paixões estabelece uma relação específica entre dois dos três registros, delineando assim sua dinâmica única: o amor se manifesta na interseção do simbólico e do imaginário; o ódio encontra sua expressão na interseção do imaginário e do real; a ignorância está enraizada na interseção entre o simbólico e o real. Em cada uma dessas paixões, ocorre a exclusão de um dos três registros psíquicos, destacando a singularidade de suas influências e efeitos na experiência humana.

Pela sua própria estrutura, que busca preencher o vazio, o amor, essencialmente narcísico, revela uma intolerância ao real: recusa-se a aceitar a perda, a separação, ou qualquer elemento que introduza uma falha evocativa do impossível. Sua principal rivalidade reside na morte, que representa a manifestação máxima do não-sentido do real para todo sujeito. Ao articular o simbólico e o imaginário, conferindo um sentido duplo ao sentido, o amor emerge como uma poderosa tocha capaz de iluminar a vida do sujeito.²¹

O ódio elimina o simbólico, englobando em si dois rivais persistentes - o real e o

¹⁸ J. Allouch, 2010, p.75

¹⁹ J.Allouch, p. 73

²⁰ M. A.C Jorge. Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol.3: a prática analítica, 2017, p.1522-153

²¹ Jorge, M. A. C. Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol.3: a prática analítica, 2017, p.154.

imaginário - que se opõem frontalmente como defensores de dois extremos estruturais: não-sentido e sentido. Confrontados sem a mediação do simbólico, sem a função do terceiro mediador desempenhada apenas pela palavra, o real e o imaginário representam uma polarização extrema que conduz à destruição, à intolerância, à guerra: ao opor sentido e não-sentido, surge imediatamente a alternativa de um ou outro. Como Lacan formula, o sujeito que odeia não se contenta com o desaparecimento do adversário; ao contrário do amor:

Se o amor aspira ao desenvolvimento do ser do outro, o ódio quer o contrário, seja o seu rebaixamento, seja a sua desorientação, o seu desvio, o seu delírio, a sua negação detalhada, a sua subversão. É nisso que o ódio, como o amor, é uma 'carreira sem limite. (LACAN, 1986[1953-54], p. 316)

E conforme já vimos anteriormente, Freud classificou a transferência em duas dimensões, positiva e negativa, relacionadas justamente aos polos extremos - amor e ódio - de uma ampla gama de afetos, que inclui diversas gradações intermediárias. No entanto, em seu primeiro seminário, Lacan introduzirá um terceiro elemento essencial à transferência, que servirá como fundamento para a construção da categoria do sujeito suposto saber, como destaca Jorge ²²

Emerge assim entre a polarização - amor e o ódio - um terceiro elemento: a ignorância como uma verdadeira revelação de um novo aspecto da transferência. Enquanto a ignorância, é este elemento central para compreendermos a própria relação entre a transferência e a resistência, ou seja, a essa atitude neurótica caracterizada pelo desconhecimento pelo não querer saber.

Uma concepção há muito superada, baseada na simples aparência, diz que o doente sofre devido a uma espécie de ignorância, e que, quando removemos essa ignorância através da informação (sobre os nexos causais entre sua doença e sua vida, sobre suas vivências infantis etc.), ele certamente se cura. O fator patogênico não é a ignorância em si, mas o fato de ela se fundamentar em resistências internas, que inicialmente a provocaram e ainda a sustentam. A tarefa da terapia é combater essas resistências. Informar o que o paciente não sabe, porque o reprimiu, é apenas um dos preparativos necessários à terapia. (FREUD, 2013[1910], p.255)

A ignorância, enquanto paixão, representa, para Lacan, um dos elementos fundamentais da transferência, e o sujeito que busca a análise assume, nesse contexto, a posição de alguém que desconhece. De acordo com Lacan, sem essa premissa, não é possível iniciar a análise. Como ele mesmo afirma: “a análise só pode encontrar sua medida nas vias de uma douda ignorância.” (LACAN, 1998[1966], p.364)

²² M.A.C Jorge, Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol.3: a prática analítica, 2017, p.152

Dito isso, Lacan retoma a questão no ponto em que Freud a tinha deixado, ou seja, que há uma verdadeira equivalência entre a transferência e o amor, mas que se trata, por sua vez, do amor-paixão, da *Verliebtheit*²³ freudiana, como destaca Allouch²⁴. Lacan insiste que não se trata do amor como Eros, mas do amor-paixão ou narcísico tal como é vivido pelo sujeito como uma verdadeira “catástrofe psicológica”.

O “amor como Eros” é imediatamente posto de lado, é definido muito geralmente como uma função unificadora, “a presença universal de um poder de ligação entre os sujeitos” (LACAN, 1953-54, p.134). De fato, quando Lacan fala da elaboração analítica da noção de amor, trata-se apenas da relação narcísica tal como Freud a aborda em *Introdução ao narcisismo*. Lacan faz então uma leitura minuciosa, mas em um tom surpreendentemente cáustico. Com efeito, era bastante difícil, nessa altura, não ter a sensação de um descrédito sobre o amor, ponto sobre o qual Lacan discorre extensamente.

Em praticamente todos os seus seminários Lacan não deixa de pensar o amor como um sentimento cômico²⁵. Ainda assim, colocar o amor no centro da comicidade não o impede, no entanto, de descrevê-lo por outro lado como uma “catástrofe psicológica”. Assim em seu primeiro seminário de 1953-54, Lacan em concordância com Freud aponta para o seguinte fato: “A transferência é o amor”. Para logo em seguida apresentar um outro ponto: “esse amor é o amor-paixão”. Lacan já munido da teoria dos seus três registros, irá situar esse amor-paixão (*Verliebtheit*) na dimensão imaginária. “[...] o amor imaginário participa, no fundo, da ilusão (LACAN, 1986

²³ No Seminário I: os escritos técnicos de Freud (p. 163 e 194), Lacan introduz o termo "automática" para descrever a produção da transferência, destacando que isso não se aplica à *Verliebtheit*, a qual requer "certas condições determinadas pela evolução do sujeito". No entanto, ao considerar que a transferência é equiparada ao amor, essa diferença desaparece, tornando-se o enigma fundamental no surgimento do amor durante a análise. A *Verliebtheit*, definida como "o amor-paixão", é inicialmente vista como uma miragem. Posteriormente, destaca-se cada vez mais o caráter narcísico da *Verliebtheit*, culminando em uma apresentação que aproxima o amor da hipnose.

²⁴ J. Allouch, O amor Lacan, p.58

²⁵ B.Moroncini, (2005). Sull'amore: Jacques Lacan e il Simposio di Platone, 2005. “O amor não pertence ao trágico, ao estilo elevado; as peripécias do amor se encaixam mais no estilo cômico, no gênero da comédia. Quando alguém narra suas aflições amorosas, descreve minuto a minuto o que disse ou fez, o que o outro disse ou fez, o que ele acreditava que o outro queria dizer e o que o outro pensava que ele queria entender. Os enredos, enganos, artimanhas, subentendidos, mal-entendidos, discursos cifrados, silêncios, divagações - se você evitar o preconceito da compaixão, não é verdade que você desejaria rir? É uma sátira, uma farsa, um vaudeville. Somente a modernidade acreditou que o amor fosse uma situação trágica. Mas isso significa ao mesmo tempo que apenas o cômico pode expressar o quão trágico é, no seu cerne, o amor. Somente através do cômico, apenas na comédia, pode-se mostrar o aspecto trágico do amor, a pulsão de morte que o anima.” (p.78)

[1953-1954], p. 133-134). Conforme expresso pelo autor, esse amor equivocado, essa ilusão amorosa, nada mais é do que a função exercida pelo imaginário. Trata-se, essencialmente, do amor narcísico transformado em uma imagem refletida como proposto em sua teoria do Estádio do espelho²⁶. O indivíduo apaixona-se pela representação daquilo que deseja ser, alinhando-se com a concepção do eu-ideal.

O amor-paixão, conforme abordado por Lacan, é equiparado ao amor de transferência freudiano, sendo assim designado devido à sua própria definição no registro em que se manifesta. Nesse contexto, Lacan destaca que cada um de seus termos são imagens espelhadas do outro, elucidando o caráter essencialmente imaginário presente no amor freudiano. Contudo, Lacan vai além ao propor uma expansão do conceito de amor para o registro simbólico em sua obra.

O esforço de Lacan é para trazer esse amor para a dimensão simbólica, Freud jamais disse que o amor é uma função imaginária, são palavras do próprio Lacan. Este amor que provém do imaginário provoca uma subdução²⁷. É uma metáfora geológica que Lacan utiliza “o simbólico passa embaixo do imaginário quando, no imaginário, ocorre o fenômeno amoroso.” (ALLOUCH, 2010, p.68). Enquanto o amor imaginário abre a porta ao mais ingrato. O que o eu ama no amor é o amor por si mesmo, com a consequência da anulação do Ideal do Eu, o que leva Lacan a dizer que o amor é uma forma de suicídio, ou melhor, uma perturbação do Ideal do Eu.

A dimensão simbólica lacaniana, intrinsecamente interligada com o real e o imaginário, revoluciona a concepção do inconsciente freudiano ao incorporar os fundamentos da linguística. Essa abordagem eleva o inconsciente à condição de princípio único no qual “se organiza a multiplicidade das situações particulares de cada sujeito” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 714).

²⁶ Lacan foi influenciado pela terminologia de Henri Wallon, especificamente pela expressão “uma experiência pela qual a criança, colocada diante de um espelho, passa progressivamente a distinguir seu próprio corpo da imagem refletida deste” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 194). Entretanto, Lacan diferenciou-se de Wallon ao abordar o processo através do inconsciente, em contraste com a abordagem consciente de Wallon. Ver *O estádio do espelho como formador da função do Eu* em *Os escritos*

²⁷ “Subdução”, o termo designa o “mergulho da crosta oceânica sob uma placa litosférica adjacente” (*Larousse*). A etimologia é mais divertida, que confirma que não nos perdemos no caminho ao associar, à “subdução”, “sedução”. *Subductio*, a “ação de puxar”, no figurado: arrebatamento, êxtase. O francês antigo dispõe da palavra *suduction*, no sentido de “enganação”, “ação de seduzir”, eliminada, em seguida, em proveito de sedução. Lacan usa “subdução” no sentido geológico, moderno. O simbólico passa embaixo do imaginário quando, no imaginário, ocorre o fenômeno amoroso.” (ALLOUCH, 2010, p.68)

A inserção do sujeito na linguagem ocorre a partir de um significante. O acesso do sujeito à dimensão simbólica da linguagem resulta na transformação do inconsciente em um "discurso do Outro", como proposto por Lacan em *Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise* (1953). Nesse processo, o inconsciente armazena, de significante em significante, essencialmente em uma cadeia, os significados que o sujeito atribui a si mesmo e ao seu entorno.

Regressando ao âmago da discussão sobre o amor transferencial, é possível compreender que, ao abordar o simbólico lacaniano, nos deparamos com uma esfera que contempla a lógica inerente à palavra e à existência do Outro como detentor de significantes. A expressão verbal se configura como um meio privilegiado de ingresso no domínio simbólico.

Lacan emprega o eu-ideal como um exemplo paradigmático do simbólico. Ele ilustra como esse conceito, enraizado na dimensão imaginária e narcísica, pode ser apreendido no contexto do amor-paixão (*Verliebtheit*). Nesse cenário, Lacan destaca a dinâmica em que o desejo, inicialmente enredado na esfera imaginária, passa por um processo de verbalização e simbolização, emergindo assim como uma expressão consciente e articulada através das palavras. Essa interação complexa entre o eu-ideal, o amor-paixão e a linguagem destacam a intrincada relação entre os elementos psíquicos e linguísticos na construção e manifestação do desejo humano.

[...] como diz Freud em algum lugar, a imagem do Ideal-Ich, cada vez que se refaz de maneira analógica a assunção jubilatória do estádio do espelho, cada vez que o sujeito é cativado por um dos seus semelhantes, bem, o desejo volta no sujeito. Mas volta verbalizado. Em outras palavras, cada vez que se produzem as identificações objetais do Ideal-Ich aparece esse fenômeno para o qual eu lhes chamei a atenção desde o início, a *Verliebtheit* (LACAN, 1986 [1953-54], p. 198).

Allouch²⁸ é quem destaca esse ponto crucial de articulação. O trecho acima não visa destacar exclusivamente o amor imaginário exemplificado pelo eu-ideal como a única manifestação do amor. Em vez disso, salienta uma espécie de submissão do eu-ideal imaginário ao registro simbólico, indicando que a expressão desse amor se torna possível devido ao envolvimento do sujeito por meio de seus semelhantes, através da via simbólica. Além disso, o enredamento nos significantes do outro, que desperta o eu-

²⁸ J. Allouch, O amor Lacan, 2010, p.68

ideal, é “tornado verbalizado”, pois o sujeito está imerso em um mundo de significantes, em um “mundo de sujeitos que falam” (LACAN, 1986 [1953-54], p. 198).

Allouch²⁹ argumenta que a linguagem é o pivô central que une a transferência ao amor. Dessa maneira, o amor, previamente concebido no âmbito imaginário por Freud, transita para o campo simbólico mediante a reflexão lacaniana sobre as palavras. Lacan destaca: “Aprendam a distinguir agora o amor, como paixão imaginária, do dom ativo que constitui no plano simbólico” (LACAN, 1986 [1953-54], p. 314).

Lacan realiza uma subdivisão do conceito de amor ao fragmentá-lo em duas categorias distintas: o amor imaginário e o dom ativo no plano simbólico. Contudo, ele não fornece uma explicação imediata sobre as implicações dessa concepção para a compreensão da transferência.

Nesse contexto, é possível abordar o fenômeno da transferência considerando as perspectivas fornecidas pelos registros S-I-R. Na trajetória imaginária da transferência, surge uma identificação imaginária do paciente com o analista, manifestada no discurso apaixonado do paciente. O amor narcísico, em última análise, configura-se como um apaixonamento (*Verliebtheit*) refletido pelo eu-ideal.

Entretanto, se a transferência ficar restrita apenas a esse registro, não ocorre efetivamente um processo de análise. Freud chegou a essa conclusão empiricamente ao sugerir a dificuldade de prosseguir com a análise quando o paciente desenvolve uma paixão pelo analista, mesmo sem abordar explicitamente os domínios (Simbólico, Imaginário e Real). Apesar de Freud reconhecer o papel central da expressão verbal por meio das elaborações das associações livres. Lacan deu um passo significativo ao contemplar duas formas distintas de amor, o simbólico e o imaginário, e essa distinção ressoa diretamente na prática clínica da transferência, estendendo a ela essa mesma divisão.

Allouch³⁰, continua a reflexão ao indagar se o ato de amar não se configura, em última instância, como o anseio de ser amado. A indagação do autor, expressa na pergunta “será amar ser amado por alguém?” (ALLOUCH, 2010, p. 75), emerge como elemento essencial para a compreensão do fenômeno do amor no contexto da identificação narcísica. “Mas inversamente, direi correlativamente, por causa disso mesmo, amar é amar um ser para além do que ele parece ser. O dom ativo do amor visa

²⁹ J. Allouch, O amor Lacan, 2010, p.70

³⁰ Ibid, p.76

o outro, não na sua especificidade, mas no seu ser” (LACAN, 1986 [1953-54], p. 315).

Já vimos o emprego do termo "dom" como uma expressão equivalente ao amor simbólico, apresentando-se como uma alternativa ao amor imaginário. O enfoque do afeto não está mais limitado às qualidades valiosas que o eu-ideal detém, transcendendo sua particularidade; ao invés disso, abraça o seu ser. O amor simbólico envolve e conecta algo além da identidade como objeto imaginário.

A respeito do dom ativo do amor Lacan diz o seguinte no *Seminário IV: as relações de objeto*:

No dom de 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 tem (LACAN, 1995[1956/57], p.143).

"O dom é símbolo do amor" (1995[1956/57], p.184). Assim ele aponta para a possibilidade de o amor transcender seu narcisismo, que busca apenas "ser amado", e avançar em direção à capacidade do sujeito de amar de acordo com seu desejo. A essência do dom reside na ação de um sujeito oferecer algo de forma desinteressada. Amar o outro, para Lacan, implica valorizar aquilo que o outro não proporciona. O objeto de amor é apreciado pelo que lhe falta – só se dá aquilo que não se tem.

Retomando, há uma distinção nessa perspectiva em relação à compreensão freudiana: na identificação imaginária, o objeto de amor é aquilo que “parece ser”, sendo o eu-ideal a fonte e medida desse afeto. Por outro lado, no âmbito do amor simbólico, a afeição se estende “além daquilo que parece ser”, ou seja, direciona-se para algo que transcende as aparências, incorporando um novo elemento previamente não contemplado.

Lacan esclarece aqui também a dinâmica entre o amor imaginário e o amor simbólico ao discutir a situação analítica no contexto do Seminário I. Nesse trecho, o psicanalista detalha a função do objeto amante e do sujeito amado, proporcionando insights cruciais sobre as complexidades dessas dimensões afetivas.

Inicialmente paradoxais, as categorias do sujeito e do objeto são subvertidas neste raciocínio. Segundo Allouch³¹, há uma lógica fundamental ao indagar se, de fato, amar não seria definido pelo desejo de ser amado. Sob essa perspectiva, o amante é aquele que sofre pela paixão de outro. Em outras palavras, o amante se torna o

³¹ Ibid, p.78

apaixonado, amando ativamente não o objeto de sua paixão, mas o lugar em que esse objeto é situado: “o amor, o amor daquele que deseja ser amado, é essencialmente uma tentativa de capturar o outro em si mesmo, em si mesmo como objeto” (LACAN, 1986 [1953-54, p. 314).

O sujeito, assim, não desempenha o papel de amante, mas sim de amado. Seguindo essa perspectiva irreverente, Lacan prossegue discutindo o “desejo de ser amado”, ao afirmar que “o desejo de ser amado é o desejo de que o objeto amante seja tomado como tal, enviscado, submetido na particularidade absoluta de si mesmo como objeto” (LACAN, 1986 [1953-54], p. 315). A expressão objeto amante proporciona uma dupla interpretação à questão do amor: (a) o objeto é merecedor de afeto, inclinado ao amor, tornando-se um objeto amante; (b) o objeto é alvo daquele que experimenta o amor (o sujeito amado), magnetizado pela afeição do sujeito que ama (o sujeito amante) e cativado pelo amor compartilhado. Dessa forma, o sujeito amado captura o objeto amante na medida em que o amor é imaginário, e, dentro desse âmbito, não há possibilidade de uma relação dual.

No âmbito, o amor imaginário representa efetivamente uma ilusão de relação, uma vez que envolve o sujeito que “deseja ser amado” e sua concepção, o objeto amante idealizado. O vínculo formado por esse amor imaginário é frágil e não perdura ao longo do tempo, pois se limita a se manter até o ponto em que não compromete sua própria essência. “quando o ser amado vai longe demais na traição de si mesmo e persevera na enganação de si, o amor não segue mais” (LACAN, 1986 [1953-54], p. 315).

Desde o momento em que o objeto amante manifesta suas características autônomas e especificidades, ele deixa de ser concebido como idealizado. Diante disso, é consistente defender a transferência, assim como o amor, para além desse espaço imaginário insustentável. O amor-paixão, fascinante e avassalador, operaria como a primeira captura do ser que ama. Em seguida, surge o amor na forma de dom, simbólico, reconfigurando essa captura arrebatadora (*Verliebtheit*). Ao contrário do amor-paixão, o amor como dom destaca principalmente a falta de harmonia entre o sujeito amado e o objeto amante.

No domínio simbólico, o significante figura, por princípio, a partir do Outro, em uma cadeia que não contempla apenas o desejo do sujeito amado enredado em seu próprio objeto amante ilusório. Vale ressaltar que a dinâmica persiste mesmo quando o

objeto amado é outro sujeito. A ilusão, pertencente ao domínio do imaginário, deixa de ser a principal via de expressão. O significante, com toda a sua potencialidade de mal-entendido, introduz a alteridade e, pela primeira vez, estabelece a possibilidade de um vínculo que leva em conta uma relação intersubjetiva.

É por isso que a transferência também precisa seguir o movimento de Lacan ao estender o amor imaginário ao amor simbólico. O dom, enquanto categoria de expressão no registro simbólico, representa a possibilidade de hiância, um espaço constituinte entre o sujeito do desejo e seu objeto.

O amor como dom, juntamente com a transferência orientada pelo simbólico, desvela o espaço de movimento que o sujeito procura ao percorrer a cadeia de significantes em suas elaborações durante a análise. Em resumo, a análise não se completa se o amor e a transferência não forem guiados pela lógica do dom.

[...] é na dimensão do ser do outro, isto é, de um certo para além do outro, de um certo desenvolvimento do outro em seu ser que se dirige o amor; não na medida em que aceito, mas muito precisamente na medida em que é uma dessas três essenciais linhas de partilha na qual penetra o sujeito quando se realiza simbolicamente na fala. Sem essa dimensão da fala na medida em que ela afirma o ser, há tudo o que quiserem; Verliebtheit, fascinação imaginária, mas não há a dimensão do amor (LACAN, 1986[1953-1954], p.315)

Lacan insere a relação de transferência no plano simbólico ao afirmar que “a transferência comporta incidências, projeções das articulações imaginárias, mas se situa inteira na relação simbólica” (LACAN, 1986 [1953-54], p. 263). O amor, assim, atinge o cerne do ser, uma vez que é reconhecido por participar tanto do imaginário quanto do simbólico. De tal forma que o amor se distingue do desejo, porque ele visa o ser, e não a satisfação.

O amor distingue-se do desejo, considerado como relação-limite que se estabelece de todo organismo ao objeto que o satisfaz. Porque seu ponto de mira não é a satisfação, mas o ser. É por isto que não se pode falar de amor senão onde a relação simbólica existe como tal. (LACAN, 1986[1953-1954], P.314)

2.3 O desejo entre Freud e Lacan

O desejo está no centro da teoria e da prática psicanalítica, e é nesse ponto que Lacan insiste, como aponta Garcia-Roza³², na esteira dos ensinamentos de Freud. No cerne no discurso freudiano encontra-se o desejo. Este não se assemelha ao desejo

³² L. A. Garcia-roza, Freud e o Inconsciente, 2009, p.138

compreendido pela biologia ou proposto pela filosofia natural. Não é o desejo concebido como a satisfação de uma necessidade, mas sim um desejo que transcende a ordem natural, sendo lançado no domínio simbólico. Este tipo de desejo só pode ser compreendido em relação ao desejo do outro, apontando não para o objeto empiricamente considerado, mas para uma falta, uma lacuna. De objeto em objeto, o desejo desloca-se como numa série interminável, em busca de uma satisfação sempre postergada e jamais alcançada.³³

Na leitura lacaniana, há o reconhecimento de que tal forma de compreender o desejo em Freud tem suas raízes na obra *Fenomenologia do Espirito*³⁴ de Hegel, apesar disso é o próprio Lacan a ressaltar a grande e fundamental diferença que existe entre os dois, o que acontece é que na obra do seu mestre, tal desejo é inconsciente.

Esse desejo, digamos, antropomorfizado, difere, por exemplo do que seria a necessidade numa concepção naturalista e biológica, no sentido em que ambos desencadeiam uma tensão interna que impele o organismo numa determinada direção. Segundo Garcia-Roza³⁵ a distinção fundamental entre necessidade e desejo reside na natureza da tensão subjacente. Enquanto a necessidade é uma tensão de ordem física e biológica, cuja resolução ocorre por meio de ações específicas voltadas a um objeto particular, o desejo não está vinculado a um objeto real, mas sim a um fantasma. A satisfação da necessidade implica uma redução da tensão, enquanto o desejo, por sua vez, nunca atinge completa satisfação; pode se manifestar em relação a objetos, mas não encontra plenitude nesses objetos. O desejo envolve uma distorção ou desvio da ordem natural, tornando sua compreensão inatingível através de uma simples redução à esfera biológica.

³³ Ibid., p.139

³⁴ “O ponto de partida foi o homem como Consciência (Bewusstsein) e dotado de um Desejo (Begierde). Esse simples Desejo, para se tornar Desejo humano, implica o reconhecimento (Anerkennen) que leva a uma ação (Tun). É essa ação com vistas ao reconhecimento que dá origem à Autoconsciência (Selbstbewusstsein). Antes de ter constituído o Eu através da palavra, a Autoconsciência estava instalada na certeza do Cogito. Essa certeza é, porém, uma certeza puramente subjetiva e, se ela não quiser permanecer prisioneira da própria subjetividade, necessita objetivar-se pelo reconhecimento. A Autoconsciência só existe enquanto reconhecida, daí a luta que vai caracterizar a chamada “ dialética” do Senhor e do Escravo. O reconhecimento é, portanto, o ato de confrontação de duas Autoconsciências no processo de se tornarem propriamente humanas. Elas se reconhecem, para si mesmas e para a outra, ao transformarem em verdade objetiva o que era uma simples certeza subjetiva. Só há Eu verdadeiramente humano na relação com o outro mas também esse Eu só se constitui na supressão do outro Eu. A ação a que conduz o reconhecimento é uma ação negatriz; sua função é preencher o vazio do Desejo pela transformação-assimilação do não-Eu desejado” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 143)

³⁵ L. A. Garcia-Roza, Freud e o inconsciente, 2009, p.145

Em *A Interpretação dos Sonhos* (2019 [1900]) Freud argumenta que o desejo é o que nos distingue dos animais, marcando nossa humanidade e sexualidade. No contexto da formação do sujeito, o desejo é inicialmente concebido como algo relacionado à alucinação, pois, segundo Freud, este não possui um objeto de satisfação na realidade. O desejo, assim, não tem uma realização direta no mundo real.

Na mesma obra Freud afirmará que os “os sonhos são realizações de desejos.” (2019 [1900], p.605), ressaltando que o desejo que culmina na produção de um sonho não é um desejo qualquer, mas sim um desejo infantil. Segundo Garcia-Roza, o desejo infantil é indestrutível, pois nunca pode ser plenamente satisfeito, embora seja passível de transformações. Cada vez que um desejo retorna, sua manifestação ocorre de maneira distinta, representando “um retorno da diferença”.

O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica; em sua natureza mais íntima, ele nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo externo, e é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais (FREUD, 2019[1900], p. 293).

Essa perspectiva ressalta a natureza complexa e dinâmica do desejo na psicanálise, destacando sua ligação com o inconsciente e sua constante evolução ao longo do tempo. O entendimento de que o desejo infantil persiste, mesmo que de forma mutável, contribui para a compreensão da psique humana e da natureza intrincada dos processos psíquicos conforme delineados por Freud e posteriormente explorados por outros teóricos psicanalíticos.

Garcia-Roza³⁶ nos recorda da “experiência de satisfação” no bebê. Quando movido pela fome, o bebê expressa sua necessidade através de choro e agitação, liberando energia na ação motora. No entanto, essa manifestação não resulta na satisfação de sua fome. Para que essa tensão interna cesse faz-se necessário um estímulo externo, neste caso o seio materno. É esse processo que ele denomina de "experiência de satisfação", onde um estímulo externo interrompe um impulso interno, criando uma associação entre uma percepção específica e uma imagem mnêmica. Daí em diante, sempre que surge uma necessidade, a imagem mnêmica é evocada na esperança de reviver a percepção original e repetir a satisfação inicial.

³⁶ Ibid., p.144

[...] surgirá imediatamente um impulso psíquico que procurará recatexiar a imagem mnemônica da percepção e reevocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação de satisfação original. Um impulso dessa espécie é o que chamamos de desejo (GARCIA-ROZA apud FREUD, 2009, p. 145)

Dessa primeira experiência gratificante, surge um traço mnemônico que se tornará a representação do processo pulsional para a criança, tal traço é reativado quando outro estado de tensão se manifesta. A reativação assume a forma de uma satisfação alucinatória, pois, nesse momento, a criança não consegue distinguir entre a reativação de sua lembrança e a percepção do evento presente. A imagem mnemônica é então empregada pela criança na tentativa de orientar suas buscas em direção ao objeto que realmente a satisfaz, pois, esse objeto real de satisfação aparenta corresponder ao objeto da imagem mnemônica. Essa representação mnemônica acaba por desempenhar um papel no aparelho psíquico como uma previsão antecipada da satisfação associada à dinâmica do processo pulsional.

Portanto, o que caracteriza o desejo para Freud é esse impulso para reproduzir alucinatoriamente uma satisfação original, isto é, um retorno a algo que já não é mais, a um objeto perdido cuja presença é marcada pela falta. (GARCIA-ROZA, 2009, p.145)

Dito isso já percebemos que há uma relação peculiar entre o desejo e o objeto, a qual difere significativamente de uma concepção empirista naturalista. “Objeto do desejo é uma falta e não algo que propiciará uma satisfação” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 144). É na busca por suprimir essa falta primordial que um sujeito se dirige em direção a um objeto. Contudo, essa união nunca se concretiza completamente, uma vez que o que ele encontra não corresponde à fonte original de seu desejo. A indestrutibilidade do desejo reside na ausência de um objeto capaz de satisfazê-lo plenamente. Apenas satisfações parciais existem, o que resulta em seu incessante retorno. O objeto assim, assume, o caráter de objeto perdido³⁷

A respeito disso Lacan comenta o seguinte no *Seminário IV, a relação de objeto*:

Freud nos indica que o objeto é apreendido pela via de uma busca do objeto perdido. Este objeto, que corresponde a um estágio avançado da maturação

³⁷Ibid. “O objeto do desejo não é uma coisa concreta que se oferece ao sujeito, ele não é da ordem das coisas, mas da ordem do simbólico” (p.145).

dos instintos, é um objeto reencontrado, o objeto reencontrado do primeiro desmame, o objeto que foi inicialmente o ponto de ligação das primeiras satisfações da criança. É claro que uma discordância é instaurada pelo simples fato dessa repetição. Uma nostalgia liga o sujeito ao objeto perdido, através da qual se exerce todo o esforço da busca. Ela marca a redescoberta do signo de uma repetição impossível, já que, precisamente, este não é o mesmo objeto, não poderia sê-lo. (LACAN, 1995[1956-57], p.13)

O desejo permanece insatisfeito devido à ausência de um objeto. Dessa forma, podemos compreender que nossa constituição como sujeitos ocorre a partir da relação que estabelecemos com a falta desse objeto. Lacan destaca que a teoria da falta de objeto já está presente na teoria freudiana, especialmente na ideia de reencontro mencionada por Freud (1905/1996b).

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 o procura. Existe aí uma distância fundamental, introduzida pelo elemento essencialmente conflitual incluído em toda busca do objeto. Esta é a primeira forma sob a qual, em Freud, aparece a relação de objeto (LACAN, [1956/57]/1995, p.13).

2.4 O desejo e o imaginário

Retomando assim, a leitura lacaniana do desejo, podemos situar uma primeira fase em sua obra que vai de 1936 a 1953. Segundo Garcia-Roza³⁸, nesse primeiro momento do desenvolvimento do desejo, conhecida como fase do imaginário, o desejo ainda não se percebe como tal. O reconhecimento do desejo ocorre através do outro ou pela influência do outro (entendido aqui o semelhante), em uma relação dual especular que resulta na alienação do sujeito nesse outro. Nesse estágio especular, o desejo pode tanto ser destruído quanto destruir o outro. O desejo de destruir o outro é o impulso subjacente que sustenta o desejo do sujeito.

De tal forma que Lacan destaca uma característica do desejo freudiano, que é sua capacidade de escapar à síntese do Eu. Ele argumenta que o Eu não é uma realidade original, uma fonte substancial do desejo, mas sim algo que emerge em um determinado momento como um operador das resistências. O Eu só pode ser compreendido em relação a um outro e não como uma entidade autônoma. Sua formação ocorre através da linguagem e da referência ao Tu. O Eu é caracterizado pelo desconhecimento dos

³⁸ Ibid., p.146-146

desejos do sujeito e não é a origem última dos desejos. A constituição do sujeito como um Eu ocorre por meio da referência ao outro, um conceito que Lacan descreve através da teoria da fase do espelho.

É portanto a partir da imagem unificada que faço do outro que eu me apreendo como corpo unificado. O mesmo ocorre com o desejo. Este, no seu estado de confusão original, só vai aprender a se reconhecer a partir do outro, isto é, a partir de desejos e ordens que a criança deverá reconhecer como pertencentes aos adultos. (GARCIA-ROZA, 2009, p. 146)

Sua tese central, fundamentada no termo hegeliano *Begierde*, é que “o desejo no gênero humano, deve se fazer reconhecer”³⁹ a qual se transformou numa espécie de axioma para Lacan, e podemos encontrá-la articulada ao desejo em fases distintas da sua obra. A referência para tal concepção lhe é dada pelo filósofo russo Kojève, que uma vez fez uma leitura original da obra *Fenomenologia do Espírito* de Hegel centrada sobretudo no par mestre/escravo.

Como explica Jacques-Alain Miller (1997) em Hegel há duas consciências postas face a face, ambas possuem as mesmas propriedades, porém o confronto entre elas não é estável: cada uma deve querer a morte da outra. Por conta dessa incompatibilidade entre as duas consciências, elas se dividem em mestre e escravo. O mestre encara a morte que o outro quer dele, enquanto o escravo recua diante do risco da sua supressão, visto que reconhece o outro, mas não é reconhecido por ele.

Nesta dialética entre o senhor e o escravo, quem triunfa é o segundo, na medida em que ele reconhece o outro, ele pode ser reconhecido simetricamente, enquanto o mestre permanece inumano e confrontado inevitavelmente com sua morte. Tal dialética do reconhecimento implica, portanto, que eu só posso ser reconhecido como um ser humano e como um sujeito, na medida que eu reconheço o outro.

Inspirado, então nas ideias de Hegel, particularmente da *Fenomenologia do Espírito*, em uma interpretação influenciada por Kojève, Lacan desenvolve a tese de que o desejo humano é fundamentalmente o desejo do outro. Ao explorar essa formulação, torna-se evidente que afirmar que o sujeito deseja o outro implica que ele busca o desejo do outro em retorno, ou seja, deseja ser desejado pelo outro. O resultado é que o verdadeiro desejo do sujeito é transformar-se no objeto do desejo do outro. Em outras

³⁹ J.A. Miller, *Lacan elucidado*, 1997, p.36

palavras, o estatuto do desejo é caracterizado pela alienação, em que o sujeito se converte em objeto do desejo alheio.

A afirmação "o desejo é o desejo do outro" revela uma dualidade intrigante: de um lado, estabelece o outro como objeto do meu desejo; de outro lado, me posiciona como objeto do seu desejo. Nessa fase inicial da argumentação de Hegel-Kojève, emerge uma desmistificação completa da ilusão da reciprocidade, com ambas as autoconsciências atuando simultaneamente como sujeito e objeto.

A autoconsciência age como um amante que, ao expressar seu 'eu te amo', aguarda a resposta 'eu também'; no entanto, muitas vezes, obcecada pelo amor, não percebe que esse 'eu também' frequentemente significa 'eu também... me amo'. Essa analogia é crucial para compreender enunciados éticos mais profundos, como, por exemplo, "Ama o teu próximo como a ti mesmo". Ambos compartilham a característica de inserir a relação intersubjetiva em uma dimensão narcisista-especular, ou melhor, são concebidos a partir do registro imaginário.

Amar o próximo, ou seja, o outro, da mesma maneira como amo a mim mesmo implica, para Lacan, assim como para Freud, que o amor é sempre e exclusivamente narcisista, onde o outro é apenas minha imagem especular. Da mesma forma, isso sugere reciprocamente que eu não sou mais do que uma imagem do outro. Lacan argumenta que os sentimentos são sempre recíprocos: se eu amo o outro, o outro me amará; se o ódio, ele se voltará contra mim, e assim por diante. Isso ocorre porque o eu e o outro funcionam como duas imagens virtuais, cada um servindo como espelho para o outro.

No entanto, qual é a consequência desse jogo especular? Para Hegel-Kojève, culmina em uma luta até a morte, como já vimos na dialética do Senhor e do escravo. Se o outro é apenas uma projeção minha e eu sou apenas uma sombra dele, minha própria identidade é questionada: quem sou eu? Se o que eu desejo é o que o outro deseja, o que realmente almejo? A reciprocidade transforma-se em disjunção: ou eu, ou o outro. No entanto, é precisamente nesse ponto que Hegel-Kojève introduz uma reviravolta dialética na relação intersubjetiva: a morte, personificada como o senhor absoluto, que inicialmente surge como resultado final do conflito, se transforma na força que impõe

ao outro o processo de destruição mútua. Por receio de perder a vida, uma das autoconsciências cede e se torna serva.⁴⁰

Para Lacan, a inversão dialética que inaugura a figura espiritual da “senhoria-servidão” se completa de outra maneira: a relação intersubjetiva inicialmente dual é triangularizada.⁴¹ Entre as duas autoconsciências, cada uma sendo uma pura imitação da outra, um terceiro elemento interveio - a morte - que restaurou as posições subjetivas à sua dissimetria constitutiva. Entre senhor e servo, não há reciprocidade, mas diferença; os sujeitos, embora formem um par, não estão situados no mesmo plano⁴²

Garcia-Roza⁴³ comenta que Hegel destacou que essa confrontação radical levaria inevitavelmente à destruição na relação entre o sujeito e o outro, se não fosse pela emergência do simbólico. Com a introdução do simbólico, a relação do sujeito com o outro pode ser mediada pela linguagem, representando uma transformação crucial. Enquanto no modo de relação imaginária o desejo do sujeito é obrigado a se alienar no outro, a presença do simbólico⁴⁴ permite uma mediação linguística que redefine e redireciona esse desejo.

O que Lacan irá perceber é que o tratamento analítico situado assim no registro do imaginário, torna-se uma experiência alienante na qual o analista ocupa a posição de imagem privilegiada com a qual o analisado deve se identificar ao final da análise. Esta concepção se mostrou extremamente insuficiente, conquanto, tal identificação reforça os aspectos conscientes do analisado, e deixa de lado o elemento central da teoria

⁴⁰B. Moroncini, *Sull'amore: Jacques Lacan e il Simposio di Platone*. 2005, p.21

⁴¹ L. A. Garcia-Roza, *Freud e o inconsciente*, 2009: “É somente a partir do lugar do Outro, dessa ordem simbólica inconsciente, que se pode falar em sujeito e em subjetividade segundo Freud. O próprio conceito de intersubjetividade é inteiramente distinto em Freud e no cartesianismo. Para este, assim como para a psicologia, a consciência é o lugar da intersubjetividade (e da Verdade); para a psicanálise, é do lugar do outro que a intersubjetividade pode se dar. Se para o cartesianismo — aqui eu incluo a psicologia — o inconsciente é aquilo que impede a comunicação e portanto a intersubjetividade, para a psicanálise ele é a condição necessária. Cada subjetividade, considerada em si mesma, é uma mônada e portanto incomunicável. O que permite a comunicação entre elas é o inconsciente, concebido como esse Outro, como Ordem simbólica, articulador das subjetividades individuais. (p.228)

⁴² B. Moroncini, *Sull'amore: Jacques Lacan e il Simposio di Platone*. 2005, p.21

⁴³ L. A. Garcia-Roza, *Freud e o inconsciente*, 2009, p.146

⁴⁴ Em *Função e campo da linguagem e da fala em psicanálise* Lacan remete o conceito de símbolo e de linguagem a morte: “o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo” (LACAN, 1998[1966], p.320)

freudiana, qual seja, o inconsciente.

2.5 O desejo e o simbólico

Enquanto o imaginário é a dimensão das paixões, do amor narcísico, como já vimos anteriormente. O simbólico pertence ao campo da linguagem. O retorno a Freud proclamado por Lacan é conduzido à luz das contribuições da linguística, especialmente as de Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson e do antropólogo C. Lévi-Strauss.⁴⁵

Lacan retira, assim, da linguística estrutural a ideia de que a linguagem é um sistema composto por elementos que não têm validade autônoma, mas que assumem significado e função somente quando combinados, em determinadas ordens em vez de outras, com os demais elementos da cadeia. Um significante recebe um valor ou outro apenas na medida em que é articulado com outros significantes.

Mas o que seria a linguagem para Lacan? Uma das influências fundamentais no pensamento de Lacan deriva da linguística de Ferdinand de Saussure, conforme exposta postumamente por alguns de seus discípulos no Curso de Linguística Geral⁴⁶. No cerne das ideias de Saussure encontra-se o conceito de signo linguístico, entendido como uma unidade composta por duas partes interdependentes: o significado e o significante. Ao contrário da concepção tradicional, em que o signo seria a junção entre uma coisa e um nome, Saussure propõe que o signo é a união de um conceito com uma imagem acústica⁴⁷ (ou a impressão psíquica do som⁴⁸).

⁴⁵ Limite-me a fazer algumas referências sumárias sobre a elaboração da matriz linguístico-estrutural que Lacan empreende do sujeito, partindo de sua revisão dos estudos de Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson, e dando destaque ao significante em detrimento do significado. Não é viável abordar os detalhes aqui, embora essa seja uma das fases de seu ensinamento, possivelmente, mais conhecidas e assimiladas.

⁴⁶ Como é conhecido, Charles Bally e Albert Sechehaye, dois alunos de Ferdinand de Saussure, elaboraram post mortem o Curso que conhecemos hoje, com base nas anotações feitas durante as aulas nos anos acadêmicos de 1906-07, 1908-09, 1910-11, e em alguns documentos póstumos.

⁴⁷ L. A. Garcia-Roza, Freud e o Inconsciente, 2009, p.184

⁴⁸ “Esta não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão (*empreinte*) psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos; tal imagem é sensorial e, se chegamos a chama-la "material", é somente neste sentido, e por oposição ao outro termo da associação, o conceito, geralmente mais abstrata.” (SAUSSURE, p.80)

O signo linguístico é uma entidade composta por duas partes, assemelhando-se a uma moeda composta por cara e coroa. Sua essência reside na conexão entre um significado e um significante. Ferdinand de Saussure identifica dois princípios fundamentais relacionados ao signo linguístico: arbitrariedade e linearidade. No que se refere à arbitrariedade do signo, entende-se a ausência de uma relação intrínseca entre um significado e seu correspondente significante. Em outras palavras, não há uma conexão necessária entre o conceito a sequência de sons que o representa como significante. A arbitrariedade não implica uma escolha arbitrária por parte do falante, mas sim a falta de uma ligação natural com a realidade. Portanto, ao usar o termo “arbitrário”, estamos nos referindo à sua natureza “não natural”⁴⁹.

O segundo princípio destaca o caráter linear do significante. Isso significa que ao contrário dos elementos visuais, que têm a capacidade de se organizar simultaneamente em várias dimensões, os elementos acústicos estão limitados à dimensão temporal; suas manifestações ocorrem sequencialmente, um após o outro, formando uma cadeia.⁵⁰

Cada significante não só deve ser comparado com um significado, mas também com outros significantes. A partir do exemplo célebre do jogo de xadrez mencionado por Saussure, concluímos que o “Valor” de cada elemento reside nas relações com os outros elementos. Se Saussure considerou o significante em paralelo ao significado, como o anverso e o reverso de uma folha; Lacan, por outro lado, destaca o primado do significante ao qual o significado está subordinado, indicado no algoritmo S/s: Significante sobre significado⁵¹.

Se a ordem simbólica é a combinação significante e se o significante se caracteriza apenas pela diferença de outro significante, então o simbólico será a ordem da pura diferença, sem positividade, sem conteúdos representativos, que pertencem, se acaso, ao imaginário. Portanto, o inconsciente freudiano é pura atividade combinatória, onde os significantes não remetem a um significado, mas a outros significantes, e é esse retorno que reproduz a verdade do desejo.

Quando Lacan, comenta sobre o inconsciente “estruturado como uma linguagem” em *A instância da letra ou razão desde Freud*, ele se mantém firme no seu

⁴⁹ Ibid, p.184-185

⁵⁰ F. Saussure, Curso de linguística Geral, 2006, P.84

⁵¹ Ver *A instância da letra no inconsciente ou razão desde Freud* em Os escritos, p. 500

intuito de um retorno a Freud, em especial ao capítulo VII da Interpretação dos sonhos. O inconsciente freudiano não pode ser caracterizado como caótico, inefável ou ilógico. Como o próprio Lacan irá afirmar mais tarde em sua obra: “O inconsciente de Freud não é o inconsciente romântico da criação imaginante. Não é o lugar das divindades da noite. (...) Ali, alguma outra coisa quer se realizar - algo que aparece como intencional” (LACAN, 1979, p.29).

Freud afirmou categoricamente que os eventos psíquicos carecem de arbitrariedade, sendo todos eles determinados. A distinção reside na ausência de uma única determinação. A sintaxe do Inconsciente difere daquela presente no sistema pré-consciente-consciente, mas isso não implica a inexistência de uma sintaxe própria. Não há nada de arbitrário, por exemplo na formação e deformação do processo onírico: “Subestimam o determinismo na esfera psíquica. Nela não há nada arbitrário.” (FREUD, 2019[1900], p.641)

Os sonhos, por exemplo, mostram que o desejo inconsciente, que não pode ser expresso diretamente, é constituído pelo jogo de livre articulação imposto pela linguagem. O desejo neles se articula explorando as ambivalências, polivalências e sobreposições da palavra. Como tal, o desejo não pode ser resolvido senão no próprio processo de articulação significativa. Se o desejo em si é uma referência a outra coisa, é porque o significante em si é uma referência a outra coisa. Isso vale para os sonhos assim como para o discurso do sujeito em geral: as associações livres em uma sessão analítica servem propriamente a se posicionar nesse nível discursivo.

Então, as estruturas que governam a subjetividade desejante são propriamente estruturas de linguagem, identificadas por Lacan em particular na metonímia e na metáfora.⁵² O sujeito é estruturalmente submisso às leis simbólicas e culturais de configuração da realidade e de seu próprio ser.

De tal forma que o ser humano é envolvido pela linguagem, pois esta é uma força ligada à transcendência, uma vez que pode ultrapassar os limites da mera experiência. Ao ser capaz de apreender o indivíduo, subvertê-lo e diferenciá-lo de qualquer outra espécie viva, a linguagem exerce um papel único. A força, o poder e a

⁵² A metonímia, como deslizamento de um significante para outro, corresponde ao desejo, pois é um deslizamento em direção à falta-a-ser que nunca encontra uma satisfação plena e completa: o deslizamento metonímico perpetua a elisão do objeto. A metáfora, como substituição entre significantes, corresponde ao sintoma, que se substitui como uma mensagem cifrada ao desejo inconsciente (ver, por exemplo, J. Lacan, A instância da letra, pp. 510, 523).

ação pertencem à estrutura; enquanto ao sujeito é reservada uma posição passiva, ele só pode sofrer as influências da estrutura. “o sujeito, se pode parecer servo da linguagem, o é ainda mais de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio.” (LACAN, 1998[1996], p.498)

O "ser" como tal, diz Lacan, “é o real porquanto ele se inscreve no simbólico, o real interessado nesta cadeia que Freud nos diz ser coerente e comandar, para além de todas as motivações acessíveis ao jogo do conhecimento, o comportamento do sujeito.” (LACAN, 2002[1958-1959], p.404), ou seja, naquela dimensão em que se pode dizer de algo que "é isso" ou "aquilo". A partir desses pressupostos, o fundamento do pensamento de Lacan é que o sujeito está imerso, de maneira original e traumática, na ordem simbólica. É a dimensão que, por exemplo, atribui desde o início da vida um nome próprio, ou seja, o vínculo de ser chamado de uma certa maneira e não de outra, um princípio entendido não apenas cronologicamente, mas logicamente: é a ordem fundamental da Lei.

A ordem simbólica, assim como o imaginário, é uma forma de alienação: o sujeito está alienado a si mesmo, representado por um significante para outro significante:

“[...] um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante. Esse significante, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada. Já que nada é representado senão para algo.” (LACAN, 1998, [1960], p.833)

Basta pensar no fato de que o que nos define, como indivíduos ou grupos, nunca é, ao examinar de perto, um conteúdo representativo "verdadeiro" e pleno, mas uma rede de significantes. Isso significa, remontando à origem, um elemento puro sem sentido, o significante em sua materialidade.

Falar, para o ser humano, significa estar constantemente imerso de forma ativa na ordem combinatória que o transcende, inevitavelmente destinado a ocupar um lugar no discurso. Seu desejo deve passar pela linguagem, mas, dessa forma, nunca encontrará uma expressão e uma satisfação ontologicamente completas. Como um prisma, o

simbólico distorce e desvia a atividade pulsional, e o desejo é esse mesmo escorregamento não realizado que continua a se repetir.

Por isso, o desejo é, como expressa Lacan é:

“[...] é desejo de nada que possa ser nomeado. É, ao mesmo tempo, este desejo que se acha na origem de qualquer espécie de animação. Se o ser fosse apenas o que é, não haveria nem sequer lugar para se falar dele. O ser se põe a existir em função mesmo desta falta. É em função desta falta, na experiência de desejo, que o ser chega a um sentimento de si em relação ao ser. É do encaço deste para-além, que não é nada, que ele volta ao sentimento de um ser consciente de si, que é apenas seu próprio reflexo no mundo das coisas. Pois, ele é o companheiro dos seres que estão aí diante dele, e que, com efeito, não sabem que são.” (LACAN, 1985[1954-1955], p.281)

O ser humano está em posição de alteridade em relação a si, e, como tal, experimenta o desejo. O sujeito está sempre separado de si mesmo, da imediatez dos dados, do gozo. A prova disso, no plano da linguagem, é que o sentido é um reflexo inapreensível da combinação de unidades significantes que, por si mesmas, tomadas individualmente, são sem sentido. Um significante se define apenas pelo fato de diferir de todos os outros significantes, ou seja, ele sempre exhibe implicitamente o seu dizer de uma certa maneira e não de todas as outras.

Nesse sentido, o sujeito e os objetos são exatamente o que resta da operação de aniquilamento da coisa pelo significante. Permanece um mundo de coisas barradas, o sujeito dividido e os objetos elevados a significantes. Portanto, o sentido, que começamos a identificar, do ponto de vista que interessa a Lacan, com o próprio sujeito, “de um sujeito que se expressa a si mesmo em seu desaparecimento”⁵³, está situado entre os significantes conectados entre si, é inapreensível se quisermos abordá-lo diretamente, mas, por essa razão, emerge, pelo menos no nível do inconsciente, sempre que houver substituição ou aproximação significativa.

Assim na perspectiva lacaniana linguagem e o sujeito ocupam o mesmo plano, são quase como duas faces da mesma moeda: a linguagem não é uma ferramenta de denotação que o sujeito usa, mas, de certa forma, ela sempre fala, antes de tudo, sobre o próprio sujeito, exhibe o sujeito falante como ausência entre as palavras proferidas.

⁵³ M. Borch-Jacobsen, Lacan: The Absolute Master, 1991, p.195

Portanto, o sujeito lacaniano é esse "nada" em cujo lugar, poderíamos dizer, é constantemente colocada a junção de um significante a outro significante. O sujeito só pode se manifestar nessa operação que supre sua falta fundamental, a falta-a-ser.

“Para Lacan, esse nada que os significantes representam uns para os outros permanece o sujeito da representação, ou seja, o que relaciona ou junta os significantes entre si e os torna o que são, conforme a própria admissão de Lacan: representações, representantes [...]” (BORCH-JACOBSEN, 1991, p. 195, tradução do próprio autor)

A significação preenche a nulidade do sujeito, fazendo-o existir ao se substituir à sua própria nulidade, ao vazio que ele é na linguagem mesma, e por meio do qual a linguagem pode funcionar. Sem o vazio, não haveria o impulso do discurso, o pequeno espaço que permite que a cadeia da linguagem seja posta em movimento. O sujeito é o que articula entre eles os significantes que representam uns para os outros o próprio nada que é o sujeito com base e em referência ao qual se articulam.

Então quando falamos estamos usando significantes, o que quer dizer, de certa forma, que nos submetemos constantemente a uma entidade que garante que os significantes sejam aqueles e não outros, que se coloquem assim e não de outra forma, que haja, portanto, entendimento entre os sujeitos. Essa entidade é o Grande Outro, a ordem da linguagem e do símbolo, e mais genericamente das estruturas familiares, culturais, ideológicas, normativas que organizam a realidade. "O Outro é a dimensão exigida pelo fato de a fala se afirmar como verdade. (LACAN, 1998, p.853). Sempre há esse terceiro elemento – Outro - pelo simples fato de que se fala.

Nesta lógica peculiar, que é a da psicanálise, a verdade é sustentada pela sua repressão e ocultação. O desejo humano só pode se manifestar negando qualquer veículo concreto que se candidate a representá-lo. Ele se manifesta exclusivamente como negação, e se mostra, paradoxalmente, na mentira, no erro, em uma "estrutura de ficção" (LACAN, 1998[1958], P.752), como escreve Lacan. Para a lógica psicanalítica, a verdade só se dá na própria repressão, não pode ser totalmente enquadrada, só pode ser dita pela metade, não toda, de forma mediada⁵⁴.

⁵⁴ “Nossos atos falhados são atos que são bem sucedidos, nossas palavras que tropeçam são palavras que confessam. Eles, elas, revelam uma verdade de detrás. No interior do que se chamam associações livres, imagens do sonho, sintomas, manifesta-se uma palavra que traz a verdade. Se a descoberta de Freud tem

O desejo, para Lacan, se manifesta e se satisfaz apenas falhando consigo mesmo, apenas de forma mascarada ou metonímica, apenas desaparecendo. A verdade do sujeito só pode se manifestar na sua própria negação, apenas como e na medida em que é negada. A verdade do desejo deve necessariamente ser "dita", é a sua substância, é um fato discursivo: por isso, em vez de se dizer, ela se dá necessária e estruturalmente como ficção, como traída, tendo que passar por aquele ato de dizer que, de forma paradoxal, é o que produz retroativamente o fantasma da própria verdade.

Leia-se aqui: a verdade-sujeito se mascara pelo simples fato de que além dela não há nada, não há nada fixo, é apenas esse próprio mascaramento e esse próprio deslizamento. Só pode existir falhando consigo mesma, tornando-se semblante, dando-se como outro de si, sem ter um verdadeiro "si", e, na verdade, precisamente porque não o tem. O sujeito que se enuncia é um sujeito indizível. Somente na mentira o sujeito diz a verdade mais autêntica sobre si mesmo, ou seja, o fato de não corresponder a nada, de não ser uma realidade objetiva. Em resumo, não é surpreendente que na psicanálise a verdade tenha mais a ver com o véu, a simulação, a aparência enganadora, a "má fé" do que com o discurso racional, consciente, narcisista. E a verdade é, ao contrário, o fato de que não há nada além do semblante

A dimensão do falar já contém a referência ao Outro, é em si mesma o Outro. Falar, usar significantes, significa situar-se no domínio desse terceiro elemento em jogo, porque o significante remete a outros significantes, e a emissão remete ao receptor em sentido estrutural. Quando falamos, mesmo nos dirigindo ao outro indivíduo, estamos implicitamente nos dirigindo ao Grande Outro que estabelece e garante as condições do discurso. Aqui se fundamenta, como vimos, a dinâmica do reconhecimento valorizada pelo primeiro Lacan: "O que busco na fala é a resposta do outro. O que me constitui como sujeito é minha pergunta." (LACAN, 1998, p.301)

Fala-se sempre ao outro pelo Outro. Por trás do outro semelhante, aponta-se estruturalmente para o Grande Outro. Essa função pode ser recuperada também no imaginário. Ao pensar bem, deseja-se alcançar o ideal para o Grande Outro maiúsculo. Apenas ser visto e contemplado pelo Outro dará finalmente um sentido, uma sanção, uma satisfação ao meu eu Ideal, que não é outra coisa senão a imagem na qual, de fato, eu gostaria de ser representado, visto, desejado pelo Outro. Por trás do desejo

um sentido é este -a verdade pega o erro pelo cangote, na equívocação. " (LACAN, 1986[1953-1954], p. 302)

imaginário, há, portanto, o desejo de ser o objeto do desejo do Outro, entendido tanto como sujeito absoluto, generalizado atrás dos outros semelhantes, quanto como código linguístico que dá sentido, que sanciona, que fixa simbolicamente minha posição presumida.

Portanto, é necessário distinguir entre a identificação imaginária com o outro semelhante, o eu ideal que discutimos anteriormente, e a identificação simbólica com o Ideal do Eu, que, nesse sentido, é o Grande Outro como ponto de vista abstrato em relação ao qual gostaríamos de nos posicionar e ser representados de certa forma. Por trás da identificação com o semelhante está o desejo de ser desejado pelo Outro.

Descemos ainda mais à origem: se me vejo como uma imagem ideal no espelho, é sempre também porque presumo um Outro que sirva como elo simbólico para a imagem, que sancione minha identificação, que garanta que aquele no espelho sou eu, ou seja, deveríamos dizer, o ser. É o Outro que atribui o ser: a identificação simbólica com o Outro sustenta a identificação imaginária narcisista. O Outro deve sancionar a solidez ontológica. A imagem na qual me espelho e gostaria de aparecer é mantida unida, compactada pelo Outro, ou melhor: minha aderência à imagem especular é sustentada pelo Outro como o lugar de onde sou observado.

Estamos imersos no inconsciente como discurso do Outro, que representa a alteridade de onde emanam as determinações simbólicas que moldam a história do sujeito. Todos os enunciados desempenham um papel crucial na vida do indivíduo, exercendo sua influência desde a infância ou mesmo antes de seu nascimento, uma vez que a existência do sujeito já se insere no desejo dos pais, manifestando-se, assim, na linguagem.

É através da linguagem que a criança ingressa na Cultura, na ordem das trocas simbólicas, rompendo o tipo de relação dual que mantinha com a mãe. Esse momento corresponde também à entrada do pai em cena e conseqüentemente à formação da família: é o momento do Édipo. (GARCIA-ROZA, 2009, p.216)

Se isso for verdade, então haverá um Outro que confirma para a criança que a imagem ideal é dela, na medida em que, por exemplo, a criança percebe que seu olhar e seu sorriso ricocheteiam de volta para ela na imagem e, assim, deduz a proposição que a

conecta à imagem especular. Esse Outro é geralmente a mãe, a primeira figura "encarnada" do grande Outro para o sujeito. Por um lado, existe uma relação de identificação fundamental, especular e primitiva, entre a mãe e a criança, por outro lado, o relacionamento deles torna-se o cenário da dialética fundamental entre necessidade, demanda e desejo.

Lacan insiste na ideia de que a relação objetal (entre a criança e a mãe, principalmente o seio materno) deve ser concebida em termos de falta. “A falta de objeto é a própria mola da relação do sujeito com o mundo.” (LACAN, 1995[1956-57], p.35) O objeto é ativo na medida em que é carente, ausente. Na verdade, um excesso de presença do objeto provoca efeitos desastrosos e sufocantes, pois esmaga a demanda da criança em relação a necessidade.

Mas o que é a demanda? A demanda é aquilo que a necessidade (corporal, fisiológica) se torna no momento em que é forçada a passar pelos meandros da linguagem e da intersubjetividade, mesmo antes do sujeito aprender a falar. O fato de estar inserido em um mundo simbolicamente configurado, e especialmente em um mundo representado pelo Outro materno, incontrolável e imprevisível, faz com que a necessidade se torne uma demanda. O vai e vem da mãe, sendo um Outro dotado de arbitrariedade, já é um impacto traumático do sujeito com o fato de que a realidade é configurada simbolicamente. A mãe introduz a presença-ausência, o mais e o menos, como condição fundamental da ordem simbólica, e a criança entra, por isso, na dimensão da demanda.

Neste sentido, a necessidade se transfigura no registro da demanda, sendo [...] aquilo que, a partir de uma necessidade, passa por meio do significante dirigido ao Outro” (LACAN, 1999,[1957-1958], p. 91). Demanda do quê? Suponhamos, diz Lacan que a mãe de repente não responda mais, não traga mais o seio: nesse ponto, ela se revela, logicamente, como poder, como entidade onipotente capaz de dar e retirar, ou seja, de instaurar a dimensão da frustração.⁵⁵ O Outro é um sujeito, é vontade, poder real. Portanto, a demanda da criança será uma demanda de cuidado, de amor. Demanda não apenas sobre o objeto (o seio), mas sobre o seu ato de estar presente, ou seja, sobre o seu dom, sobre o fato de que ela não está simplesmente presente como nutrição, mas que o Outro o faça estar presente.

⁵⁵ J. Lacan, Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação, 2002[1958-1959], p.6

O sujeito humano se estrutura em torno da falta do objeto, não apenas porque o objeto é retirado, mas porque é abolido pelo simbólico. Se a mãe se torna uma potência à qual a criança está suspensa, que vai e vem, dá e retira a seu bel-prazer, então o seio é, por sua vez, simbolicamente barrado, não é mais o objeto fonte de nutrição, é o objeto testemunha do Outro, de sua presença voluntária e livre. O seio é o signo do amor, ou seja, signo que mostra originariamente a divisão do sujeito na medida em que, para existir, ele precisa ser representado pelo signo

Independentemente da necessidade, o objeto se torna simbólico porque depende de um poder que pode recusar-se a fornecê-lo. O seio assume assim o estatuto do dom, símbolo do amor “a marca do valor dessa potência que pode não responder, e que é a potência da mãe.” (LACAN, 1995[1956-1957], p.69) Toda a estrutura simbólica da experiência humana para Lacan começa aqui, nesses passos: a mãe se revela como Outro, como arbitrariedade, presença-ausência e, portanto, acrescentamos, possibilidade, contingência.

O seio é um significante que se oferece a demanda, significante da presença do Outro: “É sobre um fundo de revogação que o dom surge, é sobre este fundo, e como signo de amor, inicialmente anulado, para ressurgir em seguida como pura presença, que o dom se dá ou não ao apelo.” (LACAN, 1995[1956-1957], p. 185). E é no pano de fundo simbólico da anulação e da subtração do objeto que se estabelece o registro da demanda de amor, na medida em que o objeto começa a sinalizar um além fundamental, uma arbitrariedade que pode retirar a coisa, um ser além da satisfação biológica.

O objeto vale como puro parêntese “simbólico da presença, em cujo interior está a soma de todos os objetos que ele pode trazer. Esse parêntese simbólico é, desde sempre, mais precioso do que qualquer bem. Nenhum dos bens que ele contém pode, por si só, satisfazer a invocação da presença.” (LACAN, 1999[1958-1959], p. 342) Portanto, para Lacan, a gratificação oral se reduz a ser apenas uma compensação, um substituto para a insuficiência estrutural da resposta simbólica ao chamado. É do sinal de amor que o sujeito realmente tem fome: “Desde a origem, a criança se alimenta tanto de palavras quanto de pão, e perece por palavras.” (LACAN, 1999[1957-1958], p. 192)

Assim, a necessidade de satisfação se transformou em demanda. No entanto, com isso, ela é desfigurada. A linguagem não se limita a transcrever a necessidade, mas a remodela. A demanda de amor é, portanto, essencialmente não resolvida “nada pode

completá-la, preenchê-la, nem mesmo a totalidade de meu discurso durante minha vida inteira, uma vez que ela é, ainda por cima, o horizonte de meus discursos.” (1999 [1957-1958], p.445). Convertida em demanda, a necessidade deu lugar a uma instância que, por sua constituição, é potencialmente infinita, sem solução possível, porque não se orienta mais no registro dos objetos.

No momento em que se fala, descobre-se que se pode demandar qualquer coisa, é a linguagem que o permite. A demanda do sujeito, em sua essência, é então uma demanda por nada, se não “demanda do que o sujeito introduz por sua pura e simples resposta à demanda.” (1999[1957-1958], p.394), o que equivale a dizer que ela aponta exclusivamente para que “o Outro dê o que está além de qualquer satisfação possível, seu próprio ser, que é justamente o que é visado no amor. ” (1999[1957-1958, p.418).

Observamos, portanto, que a satisfação objetiva da necessidade e a satisfação simbólica da demanda são inversamente proporcionais, embora geralmente a demanda precise se disfarçar de necessidade e se dirigir ao objeto para ser comunicada. Mas o objeto, na medida em que é "utilizável", não é realmente o que está sendo solicitado. “Assim, a satisfação da necessidade só aparece aí como o engodo em que a demanda de amor [...] Pois o ser da linguagem é o não-ser dos objetos” (1998[1958], p.634)

No amor, busca-se algo além do objeto mundano, voltando-se persistentemente para o nada, para o não-objeto, para a negação e para a superação contínua de qualquer dado. A experiência do amor consiste em continuar a se demandar e a se dar reciprocamente o que não se tem: dar precisamente a própria falta e não o objeto que preencherá a demanda. Mas a falta passa por palavras ou objetos, por insuficiências, que são exatamente o que o outro não procura, embora não saiba, porque quer o que está além, o que está vedado pelo próprio muro da linguagem. Nesse sentido, para Lacan, amar significa dar o que não se tem a alguém que não o quer.

A psicanálise nos coloca diante da intuição de que o próprio ato de falar, por se articular direcionando-se ao Outro, é, no fundo, um pedido, é uma reiteração do caráter originário da demanda. Ao chamado da criança, ainda em um estado de “grito” espontâneo, um ato sem sentido e incompreensível, o Outro reage, responde com uma mensagem que tem, antes de tudo, a forma de um "*Che vuoi?*"⁵⁶ (O que tu queres?). Essa resposta sob a forma de uma pergunta adicional sanciona e estipula a colocação do

⁵⁶ J. Lacan, *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, 1960, p.829 In. *Escritos*, 1998[1966]

apelo, no qual a necessidade se converte no registro simbólico da intersubjetividade. O "*Che vuoi?*" devolvido pelo Outro ao sujeito atesta, por assim dizer, que há um "vuoi", ou seja, que há um apelo reconhecível, simbolicamente situável, compartilhável no mundo, interceptável pelo Outro.

Há uma satisfação fundamental e indispensável para o sujeito no fato do Outro mostrar que é capaz de captar e interpretar, ou seja, reconhecer, seu grito. A escuta e a resposta do Outro ratificam estruturalmente o caráter de pergunta da fala do sujeito, como aliás a prática inventada por Freud demonstra por sua essência. Assim, a necessidade-demanda sem sentido para a criança assume um significado, recebe retroativamente seu próprio sentido do Outro ao qual se dirigia.

O sujeito recebe do encontro com o Outro o sentido de sua própria pergunta. Não é o sujeito que domina o significado de sua própria enunciação, mas será o Outro que lhe indicará, aparentemente, quem ele é e do que necessita. Isso, a longo prazo, significa que é o Outro que confere uma identidade ao sujeito, que lhe explica o que deseja, que fornece, em outros termos, o material de seu fantasma. O paradoxo, no entanto, é que esse mandato, essa certificação de ser, é vazio. Essa pergunta fundamental que retorna do Outro fica sem resposta; o sujeito não sabe o que deve querer, o que se espera que ele deseje e seja.

Continuemos a análise da relação mãe-bebê. A necessidade simbolicamente reposicionada está agora definitivamente descaracterizada, expropriada, alienada pelo fato de ter que passar permanentemente, daqui em diante, pela rede do simbólico. A linguagem impõe um sentido de falta estrutural, originária, uma remoção fundamental. É devido a essa conversão simbólica, à tomada do seio como objeto de demanda, que a atividade oral se torna, freudianamente, uma atividade libidinal.

Em Lacan, é o simbólico que desencadeia a pulsão, precisamente nesse sentido: o objeto não serve mais apenas à necessidade fisiológica, mas é carregado de um valor agregado, uma abertura que requer uma satisfação de segundo grau, cujo efeito de retorno sobre o corpo é precisamente a erotização da zona oral. É porque o objeto se tornou portador de uma satisfação simbólica que, por sua vez, a satisfação fisiológica também se torna libidinal. Assim, Lacan explica a erotização-castração do bebê. A

intervenção da dinâmica simbólica converte, por consequência, o instintual em pulsional.⁵⁷

Ao abordar a questão de outra forma, na fissura entre a necessidade e a demanda, permanece algo não resolvido, algo que impulsiona e escorrega sem se satisfazer nem pelo lado do objeto como nutrição, nem pelo lado do objeto como sinal de amor, mas é alimentado pela suspensão, por uma diferença irreduzível, entre um e outro. No processo entre a necessidade e a demanda, uma instância foi criada que está orientada para um além. Essa instância é o desejo. É o resultado do "mal-entendido" entre demanda e necessidade, do constrangimento em que o sujeito se encontra ao discernir entre os dois, precisamente porque a separação deles não é nada além do trauma da linguagem, a intrusão do simbólico na vida.

O desejo se choca sempre, por sua natureza, com a constatação de que não era isso que estava sendo procurado. Ele se volta para o que está além do objeto de amor, o para o desejo do Outro. O desejo do homem é, precisamente, o desejo do Outro, é desencadeado “na existência como tal do desejo do Outro” (1999[1957-1958], p.372). Se o Outro, por constituição, nos é “opaco é que há nele alguma coisa que não conhecemos, e que nos separa de sua resposta à nossa demanda. ” (1999[1957-1958], p.488), uma instância residual situada “o Outro como lugar puro e simples da fala e o Outro como um ser de carne e osso, à mercê do qual nos encontramos no que tange à satisfação de nossa demanda. ” (1999[1957-1958], p.488)

Uma vez que vivemos na linguagem, o desejo inevitavelmente terá que se alienar no significante, sempre se desdobrando como uma demanda, por sua vez alienada no registro dos objetos, perdendo-se assim como desejo. O desejo é essa mesma perda de si, e é por isso que o mundo dos objetos de necessidade, assim como os objetos-sinais da demanda, são insuficientes para ele. Observamos que a margem de insuficiência sufocante da necessidade em relação à demanda, o espaço onde o desejo se ativa, ou seja, a vontade de ultrapassar essa margem e ser reconhecido além dela.

O desejo não se alinha nem com a necessidade, nem com a demanda infinita de amor: é a fenda no meio, “não é, portanto, nem o apetite de satisfação, nem a demanda

⁵⁷(A pulsão) é o que advém da demanda quando o sujeito aí desvanece. Que a demanda também desaparece é evidente, exceto que resta o corte, pois este continua presente no que distingue a pulsão da função orgânica que ela habita (LACAN, 1998 [1960], P.831)

de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o próprio fenômeno de sua fenda (Spaltung).” (LACAN, 1998[1960], p.698). Sendo uma perda de si mesmo, seu objeto verdadeiro só pode ser pensado como um objeto perdido, mítico, irrecuperável, como Freud ensinou. O desejo é uma "metonímia da falta de ser" (LACAN, 1998[1958], p.646), desejo de desejo, desejo insatisfeito. A metonímia consiste em usar significantes contíguos ao que se gostaria de expressar, precisamente para contornar a dificuldade de sua inexprimibilidade (a falta-a-ser).

O desejo sempre recai na esfera insuficiente da demanda e da necessidade, seguindo uma direção enganadora. Apesar de não ser nem necessidade nem demanda, ele extrai seu material delas. Desde que o Outro como lugar do código cruzou a trama dos significantes, o efeito desse cruzamento é duplo: a intenção é desnaturada pelo significante, e o Outro é de alguma forma perfurado por uma descontinuidade. O desejo não existe antes desse distúrbio para então ser transformado, mas é precisamente o resultado da deformação exercida pela linguagem sobre o corpo. Essa mesma descontinuidade no Outro é o sujeito enquanto dividido, barrado pelo efeito da cadeia significante, um desejo metonímico sem um significante que o represente. Como deve passar pela palavra, é traído desde o início, sempre falha em atingir seu alvo, perpetuando a frustração mais essencial.⁵⁸

Na raiz, há um relançamento inquieto e interminável da demanda de amor, de reconhecimento, de saber; em última análise, de compreender esse algo insondável do desejo do Outro. Se a demanda de amor é estruturalmente insatisfeita e o desejo do Outro permanece como esse algo insondável, os seres humanos buscam ao longo de toda a vida, diz Lacan, uma solução fundamental: “Uma vez que tudo depende do Outro, a solução é ter um Outro só para si. É a isso que se chama amor. Na dialética do desejo, trata-se de ter um Outro todo seu.” (LACAN, 1999[1957-1958], p.138)

Dizemos então, com outras palavras, que o desejo é o eco da insuficiência fundamental da demanda de amor, “é por uma recusa que o real ganha existência; aquilo de que o amor faz seu objeto é o que falta no real; aquilo em que o desejo se detém é a cortina por trás da qual essa falta é figurada pelo real.” (LACAN, 1998[1957], p.440).

⁵⁸ O fato de o sujeito ser dividido, de haver castração, significa que há um hiato entre o desejo puro e as máscaras em que se apresenta. No entanto, como veremos, é a própria castração que dá ao sujeito uma localização, um significante primário (o falo) que lhe proporciona um suporte além das máscaras, mantendo e habilitando uma unidade, mesmo que essa unidade seja evanescente e fictícia. (LACAN, 1999[1957-1958], p.348)

No entanto, surge um paradoxo: levando o raciocínio ao extremo, é preciso dizer que, uma vez que o Outro é aquele que responde à necessidade ou à demanda, o desejo acaba sendo "indiferente" a ele.

A significação do falo

De acordo com a teoria lacaniana, há um elemento que virá a ocupar, tanto em sentido fantasioso quanto simbólico, o misterioso buraco vazio ao qual o Outro se dirige. Esse lugar enigmático precisa ser preenchido, é necessário que o fato de a mãe estar e não estar presente signifique algo, que seja revelado e resolvido o que está por trás. O fato de o Outro estar faltando, de a mãe ser "castrada", para usar um termo técnico, é um ponto crucial no desenvolvimento do sujeito e também o coração angustiante da neurose: para Lacan, o neurótico é perturbado acima de tudo pela "castração do Outro"⁵⁹ (a mãe, em primeiro lugar), ou seja, poderíamos dizer, a castração, a existência da falta na realidade como tal, uma vez que está submetida à estrutura simbólica.

O elemento designado para preencher a falta materna para a criança, ou seja, ser interpretado como objeto do desejo do Outro, é o falo. Trata-se de um elemento em que encontramos de maneira fundamental o tema da falta de objeto. O falo é o objeto sugerido pela alternância de presença e ausência, o significado presumido do ir e vir da mãe. É precisamente o que serve para interpretar o enigma do desejo do Outro e, posteriormente, torná-lo, na vida de um sujeito, tolerável, sustentável, produtivo, portador de desejo e não de angústia. A primeira operação da criança será, então, se colocar no lugar desse significante, personificar o objeto do desejo materno, uma vez que o sujeito terá que suportar e elaborar simbolicamente sua própria insuficiência em satisfazê-lo.

Se o desejo da mãe é o falo, a criança quer ser o falo para satisfazê-lo. Assim, a divisão imanente ao desejo já se faz sentir por ser experimentada no desejo do Outro, por já se opor a que o sujeito se satisfaça em apresentar ao Outro o que ele pode ter de real que corresponda a esse falo, pois o que ele tem não vale mais que o que ele não tem para sua demanda de amor que quereria que ele o fosse. (LACAN, 1999 [1958], p.700)

⁵⁹ J. Lacan, A direção do tratamento e os princípios do seu poder, 1958, p. 638. In Escritos, 1998. A falta materna pode ser aprendida não apenas no sentido do vai e vem misterioso da mãe, mas também, por exemplo, de sua vulnerabilidade.

Em Lacan, o esquema edípico não envolve a mãe, a criança e o pai, mas a mãe, a criança e o falo. O pai entra como o quarto termo, ele será aquela função que “introduz essa falta de objeto numa dialética onde se toma e se dá, onde se institui e onde se investe, em suma, uma dialética que confere à falta a dimensão do pacto, de uma lei, de uma interdição, a do incesto em particular.” (LACAN, 1995[1956-1957], p. 84). Mas essa transição só pode ocorrer a partir da centralidade do falo, o verdadeiro eixo em torno do qual gira a economia do Édipo na releitura feita por Lacan. Ele não é apenas, como em Freud, uma peça do desenvolvimento psicosssexual, mas um elemento estrutural privilegiado.⁶⁰

O aspecto essencial no processo edípico é a conversão da experiência da falta de frustração⁶¹ para castração, ou seja, o mecanismo que, em múltiplas variações, simboliza a falta como condição original e inevitável e consagra a entrada da criança na linguagem. A castração é a superação dialética da frustração; ela confere um significado no registro da necessidade, enquadrando-a na ordem da lei. É o processo de assunção subjetiva da falta, pelo qual “é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo.” (LACAN, 1998[1966] p. 841). Correlativamente, existem dois modos principais nos quais a função fálica opera na psique do sujeito: o falo tem um estatuto imaginário e um estatuto simbólico.

O falo imaginário é precisamente o objeto presumido completo do desejo, o objeto ideal e perfeito que preenche a falta do Outro e que satisfaria seu desejo de uma vez por todas. É o objeto que a criança aspira a ser antes da intervenção do Nome-do-Pai, pelo Desejo da Mãe: assim, Lacan reinterpreta o desejo edípico freudiano. A fantasia fundamental da neurose reside aqui: a criança é perturbada pela transcendência

⁶⁰ A clínica lacaniana da neurose e das perversões, conforme articulada no decorrer do Seminário IV, parte das maneiras como a função fálica, em relação à intervenção da metáfora paterna (a função simbólica do pai no Édipo), não se desenrolou de maneira ideal, mas é ajustada alternativamente pelo sujeito segundo uma gama de identificações inconscientes possíveis que têm como alvo a posição do falo em relação ao sujeito e à mãe.

⁶¹ A frustração, em sua essência, é uma falta real, mas gera um dano que é de natureza imaginária. Lacan explica que ela está relacionada a algo desejado, porém, é desejado de tal maneira que não há possibilidade de satisfação ou aquisição. No âmbito da teoria lacaniana, é no domínio da frustração que pode ocorrer, por exemplo, o fenômeno de a criança “não comer nada”, como é observado no caso da anorexia mental. “É no âmbito do objeto anulado como simbólico – pela mãe – que a criança desafia sua dependência, alimentando-se precisamente do nada” (LACAN, 1995 [1956/57], p.190). Nesse contexto, a criança inverte sua posição de dependência em relação à mãe, colocando-a como dependente da criança, ao alimentar-se do nada para manter o espaço do vazio. Quando a demanda de alimentar-se encontra-se com a demanda de ser alimentado, o desejo é saciado. No entanto, quando a demanda de alimentar não coincide com a demanda de ser alimentado, surge um desejo impossível de ser satisfeito.

do Outro, desejaria encerrar isso personificando o falo, mas ao mesmo tempo é angustiada pela possibilidade de se tornar o falo. Por quê? Porque, para Lacan, a própria mãe alimenta a fantasia inconsciente de preencher sua própria falta no filho.

Essa possibilidade, esse caráter obscuro e ameaçador do desejo do Outro que tende a reabsorvê-lo sem deixar espaço para sua própria subjetividade, é fonte de angústia para a criança. Ele é assim abalado pela dúvida hamletiana, por essa ambivalência radical: ser ou não ser o falo? A criança confunde desejo com demanda, pensa que ao desejo pode-se responder com um objeto, e, portanto, deseja ser o objeto que preencheria a falta materna, porque escapa a ele a natureza puramente negativa e transcendente do desejo.

O próprio não pode ser, para o desejo materno, senão um significante, um substituto da incógnita à qual o desejo se dirige, e não algo que possa obstruí-lo. No entanto, a criança mistura dois planos, não distingue o imaginário do simbólico, sobrepõe o significante e o significado. Portanto, ela se aliena como objeto, deseja-se como objeto da mãe. Nesse sentido o falo imaginário não é nada além da miragem da imagem especular. O falo imaginário corresponde ao eu, à identidade estática e imóvel, é o modelo identificatório por excelência. A identificação com o falo é a identificação especular. Ser o ideal especular significa, portanto, ser o objeto perfeito do desejo do Outro.

Para satisfazer o desejo materno, a criança “engaja-se na via de se fazer a si mesma de objeto enganador.” (LACAN, 1995[1956-1957], p.198), enganador porque esse desejo é insaciável, seu objeto não existe, assim como não existe a plenitude do ser especular. A configuração narcisista do eu é que “vai permitir ao sujeito parar este desamparo na relação ao desejo do Outro” (LACAN, 2002(1958-1959), p.24), ou seja, o narcisismo é uma resposta, por um lado, à angústia do corpo em fragmentos e, por outro, ao desejo do Outro. Não se trata apenas de alcançar uma completude corporal ou ontológica, mas de obter disso o estatuto de objeto final do desejo do Outro.⁶²

⁶² Lacan observa clinicamente: Se é preciso que o que não se é seja o que se é, resta não ser o que se é, ou seja, empurrar o que se é para o parecer, que é exatamente a posição da mulher na histeria. Como mulher, ela se faz máscara. Faz-se máscara precisamente para, por trás dessa máscara, ser o falo. A torção da histeria é tornar-se uma máscara justamente para encobrir que, por trás da máscara, não há o falo. Na neurose, o sujeito sofre com a fantasia fundamental que permeia tanto a imagem especular quanto a ordem simbólica, fantasia à qual ele mesmo se confia, pois deseja alcançar uma autenticidade ontológica impossível: o espelho, o falo, o objeto do desejo do Outro. Ele sofre porque, ao adotá-la, sabe que é uma

No complexo de Édipo, em suma, está em jogo é a questão do ser e não simplesmente o impulso pulsional em direção ao genitor do sexo oposto. O desejo, enquanto transcendência, não pode se ancorar em nenhum objeto, e não se pode realmente identificar a direção e a intenção desse desejo. Portanto, rigorosamente falando, ser verdadeiramente um objeto do desejo é impossível.

O 'tu' como formação ilusória, sustenta o sonho da criança de satisfazer a falta da mãe, percebida como uma fenda insuportável a ser preenchida, a fim de obstruir e exorcizar (e não apenas satisfazer) o desejo do Outro. Preencher a falta é o significado radical do imaginário. Os objetos da realidade assumem um caráter fálico sempre que o sujeito espera deles a capacidade de preencher sua própria falta de ser, assim como a criança-falo na fantasia inconsciente da mãe, e em relação à própria mãe; portanto, um objetivo da análise é a desidentificação fálica, a renúncia subjetiva à pretensão de plenitude de ser.

A existência da falta do Outro é uma realidade angustiante à qual o espelho promete remediar. Ser o falo não significa apenas querer agradar e satisfazer o Outro, mas, enfatizamos essa interpretação, pôr um fim ao caráter indomável do desejo. Por outro lado, é exatamente diante da imagem ideal refletida que o sujeito percebe, como um reflexo, um sentido renovado de falta, uma incompletude implícita além da imagem. O falo está ausente, excluído da imagem especular. O espelho é, portanto, o lugar original da agressividade, da frustração e da inveja, pois não é suficiente para preencher a angústia.

A cristalização do eu é exatamente no que o neurótico confia para negar inconscientemente a castração, que, de certa forma, é nada mais que a mesma divisão subjetiva com base na qual o eu é desmentido.⁶³ A inveja narcisista, portanto, começa a se revelar como uma elaboração secundária e defensiva da angústia. A pergunta auto reflexiva do homem, a pergunta "quem sou eu?", é uma tradução e, portanto, uma interpretação, da pergunta ainda mais original: o que o Outro quer?

fantasia, e, portanto, todo o fantasma da autenticidade, para defini-lo assim, desmorona desde o início. (LACAN, 1999[1957-1958], p.390)

⁶³ O neurótico permanece no momento da frustração sem integrar adequadamente a castração, no falo imaginário sem acessar plenamente sua simbolização. Por isso, Lacan observa que, como reação, ele se refugia em um eu forte, "tão forte, diríamos, que seu nome próprio o importuna, que o neurótico é, no fundo, um Sem-Nome. Sabemos, de fato, que o nome, a palavra, é a barra que anula a coisa. A linguagem já é castração, a perda da Coisa materna, a divisão do próprio sujeito. (LACAN, A Subversão do sujeito e a dialética do desejo, In. Escritos, 1998[1996], p.841)

Nesse sentido, o verdadeiro cerne da questão não é tanto a necessidade de que o desejo do Outro invista o sujeito, mas que ele seja transparente, que seja decifrado e interpretado. Em suma, há uma inversão: queremos ser desejados, em última análise, não apenas pela satisfação que isso implicaria, mas principalmente porque queremos saber o que o Outro quer. A razão pela qual queremos saber o que o Outro quer é que a experiência original da alternância presença-ausência é o trauma da "verdadeira" entrada do sujeito na realidade, é o trauma da perda do prazer combinado com a sensação de estar à mercê do poder do Outro.

A situação entre a mãe e a criança comporta que esta última tem que descobrir essa dimensão, a de que alguma coisa é desejada pela mãe para além dela mesma, isto é, para além do objeto de prazer que ela sente inicialmente ser ela mesma para a mãe, e que aspira a ser. (LACAN, 2002[1958-1959], p. 248)

A criança percebe com angústia sua própria insuficiência, a descontinuidade entre o ideal imaginário e seu ser real. "Sabe" que não é suficiente para que tudo esteja completo. Agora, para que a dinâmica mãe-criança-falo funcione, para que tenha lugar, não pode faltar, como sempre, a presença garante, em segundo plano, do grande Outro simbólico, que neste nível não é mais a mãe. O grande Outro como estrutura-olhar que constata que a criança não é o falo, que dá virtualmente testemunho disso.

Na relação dual entre a criança e o ideal fálico, a possibilidade de ser ou não ser o falo já é automaticamente suspensa a um terceiro que decide sobre a possibilidade da criança de preencher a falta materna. Como se vê, o Outro simbólico está sempre pressuposto, está sempre acima da situação. "Sua presença está implicada simplesmente pelo fato da apresentação, até mesmo da oferenda feita pelo menino à mãe" (LACAN, 1995[1956-1957], p.212)

Este lugar do Outro será ocupado pelo pai, que, nesse sentido, decidirá sobre o destino dessa testemunha, estabelecerá o veredicto. Como é sabido, no Édipo lacaniano, não se trata do pai encarnado, personificado, muito menos biológico. Trata-se do Nome-do-Pai, o pai como função simbólica de interdição, como:

[...]elemento mediador essencial do mundo simbólico e de sua estruturação. Ele é necessário a este desmame, mais essencial que o desmame primitivo, pelo qual a criança sai de seu puro e simples acoplamento com a onipotência materna. O nome do pai é essencial a toda articulação de linguagem humana [...] (LACAN, 1995, IV, p. 374)

Nesse sentido, a primeira separação, dada pelo ir e vir da mãe, é insuficiente para que a subjetividade se estruture. É necessário passar pelo Édipo⁶⁴. O pai simbólico quebra o vínculo imaginário entre mãe e filho, veda o desejo da mãe em relação ao filho e dissuade o filho de querer satisfazê-la. Na leitura lacaniana do Édipo, o primeiro alvo da interdição paterna é o desejo materno. O Nome-do-Pai é a introdução na vida do sentido do limite, pois anula, veda o sujeito como suposto falo imaginário.

É o significante do Outro como ordem que fundamenta, sustenta e confere autoridade à lei, que "autoriza o texto da lei" (v, 152), ou seja, o funcionamento próprio do símbolo, da articulação linguística que permeia a realidade humana. Neste ponto, o falo simbolizado não será mais o objeto imaginário perfeito, mas sim o significante da falta, um significante fundamental na estruturação do sujeito, "o significante da distância entre a demanda do sujeito e seu desejo." (LACAN, 1999[1957-1958], p. 296)

O objeto do desejo materno será colocado em outro lugar pelo filho, e além da mãe receberá uma sanção simbólica. Portanto, o falo:

[...] só pode desempenhar seu papel enquanto velado, isto é, como signo, ele mesmo, da latência com que é cunhado tudo o que é significável, a partir do momento em que é alçado (aufgehoben) à função de significante. O falo é o significante dessa própria Aufhebung [suspensão], que ele inaugura por seu desaparecimento. (LACAN, 1998, p.699)

É velado porque é o indicador do desejo materno, e é esse desejo do Outro como tal que se impõe ao sujeito reconhecer, isto é, o outro enquanto ele mesmo é um sujeito dividido pela Spaltung significativa⁶⁵.

Portanto, o pai em Lacan também é chamado de metáfora paterna. A metáfora é um mecanismo de substituição: é a substituição do Nome-do-Pai pelo Desejo da Mãe e do falo simbólico pelo falo imaginário. A castração materna agora está simbolicamente estabelecida, é interpretada através do significante fálico.⁶⁶ A criança só poderá desejar se o gozo da Coisa materna for proibido, apenas se o desejo funcionar de acordo com a lei paterna.

⁶⁴ O complexo de Édipo revisado por Lacan não tem como protagonistas "personagens" familiares reais. A verdadeira dinâmica é composta por relações significantes. Portanto, uma falta paterna no ambiente não implica necessariamente em uma falta simbólica no complexo. O pai simbólico não é necessariamente veiculado pela figura paterna. As relações familiares não são dadas pela natureza, não são evidências sensoriais, mas principalmente eventos simbólicos, a ponto de, rigorosamente falando, "o nome do pai cria a função do pai" (LACAN, Dos Nomes-do-Pai, cit., p. 28).

⁶⁵ J. Lacan, A significação do falo, 1958, p.700 In. Escritos, 1998[1996].

⁶⁶ De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose, In escritos, p. 537

Por isso, o falo introduz de forma definitiva a dimensão da negatividade: ele atua como mediador entre o excesso sufocante do gozo e o abandono angustiante resultante da indecifrável do desejo do Outro. É o elemento que retifica e simboliza a posição recíproca do sujeito e do desejo do Outro, tanto como onipotência quanto como ausência.

Portanto, o Édipo se configura assim: se o sujeito é o falo, não pode tê-lo. Se não é, pode tê-lo, ou seja, pode acessar a assunção e o exercício de seu próprio desejo, desde que, no conjunto possível de objetos, falte um, o materno. Este é um dos motivos mais recorrentes no discurso lacaniano: é a própria lei que permite o desejo, que lhe concede cidadania, que o alimenta na medida em que criou um fundo de perda, localizou de uma vez por todas a falta.

A lei paterna confere ao sujeito um lugar na ordem simbólica, sendo a legitimação para o sujeito exercer seu desejo, desde que renuncie ao gozo interdito. Poderíamos dizer que não importa tanto que o objeto interdito seja a mãe, mas sim o sentido do ato de interdição em si, a existência de um limite, de um limiar a não ultrapassar que foi simbolicamente estabelecido, permitindo ao sujeito habitar a falta.

O complexo de Édipo é a introdução do sentido do limite na experiência, a aliança constitutiva entre a lei e o desejo. Toda a dimensão imaginária e invejosa do reconhecimento encontra, portanto, um limite na lei paterna. É a lei que proíbe a identificação com o falo, portanto, essencialmente, que comanda a não identificação, o não querer se esgotar no espelho. O sujeito não pode se identificar com ele, mas:

“[...] está apenas submetido à necessidade de que esse falo ocupe um certo lugar. É somente a partir da percepção de que ele não o é que o sujeito pode aceitar aquilo que foi durante todo o processo profundamente questionado, ou seja, aceitar tê-lo, quando ele o tem, e não tê-lo, quando não o tem.”
(LACAN, 1999[1957-1958], p.499)

No evento lógico da interdição edípica, o falo barrado tornou-se o significante da falta na vida humana, aquilo que possibilita sustentar a falta-de-ser e interrompe o deslizamento metonímico do desejo nos objetos. É a marca do efeito do significante sobre a vida, ou seja, rigorosamente, um símbolo da morte e da vida ao mesmo tempo. Pode haver impulso vital apenas a partir de uma subtração-restituição simbólica. A castração significa que receber ou doar o falo equivale, simbolicamente, a não ser e não possuir absolutamente. Obviamente, isso só é válido porque estamos no domínio simbólico: no nível do real, nada falta.

É o simbólico que faz existir a falta, que supõe que algo possa ser ou não ser em seu lugar. Mas o que significa que o falo se torna o significante da falta? Como diz Lacan: “o falo se toma o significante do poder, o cetro.” (LACAN, 1998[1966], p.286) O falo é uma insígnia, um emblema, um título que capacita a exercer poder, confere uma função. Como tal, ao mesmo tempo, indica a falta. Como aponta Žižek:

Nos rituais tradicionais de investidura, os objetos que simbolizam poder também põem o sujeito que os adquire na posição de exercer poder -se um rei segura o cetro nas mãos e usa a coroa, suas palavras serão tomadas como régias. Essas insígnias são externas, não parte da minha natureza: eu o visto; eu o uso para exercer poder. Como tais, elas me "castram", introduzindo um hiato entre o que sou imediatamente e a função que exerço (nunca estou "completo no nível de minha função). É isso que a famigerada castração simbólica" significa: a castração que ocorre pelo próprio fato de eu ser apanhado na ordem simbólica, assumindo uma máscara ou título simbólico. A castração é o hiato entre o que sou imediatamente e o título simbólico que me confere certo status e autoridade (ŽIZEK, 2010, p.46)

O falo é uma insígnia, um título que habilita o exercício do poder, confere uma função. Como tal, ao mesmo tempo, indica a falta. Essa duplicidade aparentemente paradoxal é sua característica essencial. Como a insígnia do poder pode significar a falta, a impotência de quem a carrega? Isso ocorre porque a insígnia, a coroa, é algo que o rei veste, algo que é acrescentado a ele, mas que, por esse motivo, não lhe pertence "ontologicamente", não faz parte de seu ser: rigorosamente falando, não tem e não pode ter um "ser".

É algo que é colocado e, portanto, pode ser retirado. Ao colocar a coroa, o rei garante que suas palavras e ações sejam simbolizadas de acordo com o exercício do poder real. O ato de usar o título funciona como uma castração, destacando a fenda invisível entre seu ser imediato e a função que ele exerce, a autoridade vinculada a ele, mas que não é ele mesmo (no sentido do *moi*), o mandato simbólico conferido na trama do grande outro. Portanto, o falo é símbolo tanto do poder quanto da falta ao mesmo tempo, é como uma:

Uma máscara que uso do mesmo modo que um rei ou um juiz usa suas insígnias - o falo é uma espécie de órgão sem um corpo que eu visto, que fica preso a meu corpo, mas nunca se torna uma parte orgânica, sobressaindo para sempre como sua prótese excessiva, incoerente. (ŽIZEK, 2010, p.47)

É nessa dimensão paradoxal que o falo é elevado a significante no processo edípico. A insígnia fálica é algo que confere um estatuto a quem o carrega, mas, precisamente, é um estatuto apenas simbólico, não real. Ele é, segundo Lacan, "um

parecer que se substitui ao ter" (LACAN, 1998[1966], p.701). É um nada, é fundamentado em nada além do símbolo. E a ordem simbólica não se sustenta em nada além de si mesma.

Essa não-coincidência do sujeito consigo mesmo, para além da insígnia, é precisamente a castração para Lacan. Precisamente porque não é (o falo), pode exercer o desejo, dentro dos limites de um pacto simbólico. O emblema fálico indica que minha identidade simbólica e imaginária é sempre uma aparência evanescente que assumo, é uma roupa que visto, um significante que me é atribuído, um cetro ou coroa que utilizo, nunca é a consistência absoluta do meu ser.

O significante e a identificação tentam articular e representar o que não é nem articulável nem representável. O sujeito se eclipsa estruturalmente no próprio ato de se representar em um significante, ou seja, ele se aliena. Por trás da representação, só há a falta-a-ser. Isso significa que o lugar do Outro como depósito de códigos significantes é estruturalmente incompleto: o sujeito do inconsciente se constitui como pura diferença que suspende a compactação da estrutura. Ele é pura descontinuidade da cadeia, um deslizamento constante do gozo que persiste sem nunca poder ser dito.

Toda insígnia, assim como todo nome, é permeado desde o início por uma profunda gratuidade. O Nome-do-Pai é aquele significante que, por assim dizer, suspende essa gratuidade, mas nunca poderá removê-la completamente, não pode transformar a vida em um absoluto pleno. Nesse sentido, a lei é, antes de tudo, a proibição da identificação como tal, o que sanciona a diferença fundamental entre eu e meu ser.

“O desejo é a metonímia do ser no sujeito: o falo é a metonímia do sujeito no ser.” (LACA, 2002[1958-1959], p.27), é a mesma distância do sujeito em relação ao seu próprio ser, a ausência em si como significante do que falta, que tem a tarefa de faltar, e, paradoxalmente, de indicar a ausência de um significante último que garanta a cadeia significante.

2.6 Das Ding

Levando em consideração a teoria freudiana do objeto perdido, Lacan no Seminário VII: Ética da Psicanálise, que é o seminário imediatamente anterior ao dedicado ao seminário sobre a transferência, desenvolve o que podemos definir como

uma ruptura epistemológica na concepção lacaniana do desejo, como nos assinala Nicolini (2019, p.163). Se, de fato, o desejo sempre foi pensado à luz de Kojève como o desejo do Outro, ou melhor, como o desejo do desejo do Outro, agora Lacan o coloca em relação a um gozo que só pode se vincular ao Outro em termos disjuntivos.

Quando Lacan fala sobre o desejo como o desejo do Outro, ele entende que a ação significativa do Outro, ou seja, a ação do Outro sobre o sujeito, é a causa pela qual lidamos com um sujeito despojado de gozo, um sujeito que se constitui como falta-a ser. O sujeito dividido, o sujeito incompleto é o resultado necessário da ação significativa do Outro sobre o sujeito. O desejo tira sua força não do ser, mas da falta-a-ser, daquela falta que é obtida pela subordinação do sujeito ao Outro.

O ser falante, este é essencialmente a falta-a-ser surgida de uma certa relação com o discurso [...] Essa falta-a-ser, o sujeito não pode preenchê-la, já lhes indiquei isso, senão por uma ação que [...] assume talvez radicalmente, sempre, um caráter de fuga para adiante. (LACAN, 2010[1960-61], p. 448)

O gozo, ao contrário, surge de alguma forma em oposição ao Outro, originando-se da Coisa - um conceito que surge precisamente a partir do Seminário VII. Lacan herda o conceito de Coisa⁶⁷ do freudiano “das Ding”⁶⁸ abordado no texto *Projeto para uma psicologia* de 1895, ou seja, o nome com o qual o psicanalista vienense se referia ao gozo atávico, pleno, absoluto e irrepetível que a criança, ainda desprovida das faculdades cognitivas, experimentou nos braços da mãe que cuidou dela

⁶⁷ Em Lacan, a expressão "o símbolo se manifesta como o assassinato da coisa" deve ser entendida tanto no sentido mencionado aqui, referindo-se ao poder da linguagem de transfigurar o mundo e separar seus elementos para permitir combinações e relações infinitas, quanto no sentido de que o símbolo mata a Coisa, ou seja, o objeto mítico do gozo original. A linguagem corta o vínculo entre o sujeito e o gozo, proíbe o incesto e assim erotiza o corpo. No entanto, como já esclarecemos, a Coisa real do gozo nunca existiu: sua existência surge com o simbólico. O apelo nostálgico ao gozo primitivo é apenas um efeito retroativo da linguagem e da alienação que ela impõe. A Coisa nunca existiu, mas persiste como um fantasma, como se tivesse existido, e é por isso que o desejo se eterniza, marcado por uma insatisfação nostálgica que busca um objeto não mais (nem nunca foi) encontrado no mundo, ou seja, no campo dos objetos imaginários. Essa lacuna, essa ausência estrutural, impregna com um halo fantasmagórico, ou seja, desejabilidade, os objetos que o sujeito investe a cada momento.

⁶⁸ No Seminário VII, Lacan chama Das Ding, a Coisa, esse centro pulsional insustentável pelo qual o humano é atraído. Trata-se do núcleo magmático e impossível do gozo incestuoso, absoluto e estruturalmente perdido devido à ação do significante (que anula a imediatez, matando a Coisa) e do Nome-do-Pai como corte que rompe a simbiose mortífera entre mãe e criança. Nesse sentido, a Coisa seria “o que, do real primordial, diremos, padece do significante.” (LACAN, 1988[1959-1960], p.149).

A perda da Coisa, para Freud, é a remoção original que dá espaço a um vazio. Lacan se conecta a esse conceito de perda, afirmando que “la Chose” (a Coisa) é na realidade uma não-coisa, é uma perda original, algo perdido e apagado pela cadeia significante.

Esse objeto estará aí quando todas as condições forem preenchidas, no final das contas – evidentemente, é claro que o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais ele será reencontrado. Alguma coisa está aí esperando algo melhor, ou esperando algo pior, mas esperando (LACAN, 1998[1959/60], p.69).

A Coisa não pertence nem ao Imaginário, pois não pode ser imaginada, nem ao Simbólico, porque é estranha à linguagem. Ela é descrita como uma “realidade muda” ou, mais apropriadamente, como o “buraco” no centro da linguagem que nos faz compreender que nem tudo pode ser significado, que nem tudo faz parte da cadeia metonímica dos significantes. Se, de fato, o significante, que sempre tenta negá-la e apagá-la, finalmente consegue, nesse sucesso não faz mais do que criar aquilo que, na cadeia metonímica dos significantes, é o vazio, ou seja, a Coisa em si. (NICOLINI, 2019, p.164)

Nesse sentido Lacan afirma que: “no nível das *Vorstellungen* a Coisa não é nada, porém, literalmente não é -ela se distingue como ausente, alheia.” (LACAN, 1988[1959-60], p.82). Se, de fato, ela é externa à linguagem, é apenas na medida em que chega até nós através da linguagem e de sua ação de negativização do real primordial. A Coisa como vazio produz o efeito que sobre ela exerce a ação do Outro, é precisamente por causa do Outro, das leis da linguagem, de fato, a Coisa está perdida desde sempre, e sendo que ela se manifesta para nós apenas como vazio, poderíamos dizer que ela constitui “o vazio no centro do real” (LACAN, 1988[1959-60], p.153)

No ensinamento lacaniano, o desejo assume assim uma nova nuance, tornando-se o desejo de recuperar o prazer primordial que foi apagado pela dimensão significante. O desejo pelo Outro se retira para permitir que a dimensão real do desejo, na qual o sujeito busca a Coisa original e perdida, se manifeste. Entre o Seminário VII e o Seminário X, Lacan aprofunda a questão da Coisa através da noção *agalma* e posteriormente com o conceito de “objeto a”, que herda alguns traços da Coisa, sendo um vazio ou mais precisamente uma não-coisa, mas que não deve ser confundido com

ela. Enquanto a Coisa é aquele gozo atávico e irrecuperável, o objeto "a" é o que, através da castração, cai dessa Coisa, assumindo a forma daqueles objetos que de tempo em tempo aparecem como os objetos do desejo.

A causa do desejo deve ser procurada naquilo que Lacan chama de objeto "a", sendo este termo simplesmente uma variável metassintática para indicar o que resta da Coisa após ter sido anulada pela ação significativa do Simbólico (NICOLINI, 2019, p.165). Esse objeto, que denominamos através da linguagem, é aquilo que na realidade se subtrai à linguagem, ou seja, ao seu fluxo simbolizador, tornando-se o resíduo que, embora esteja inscrito na cadeia significativa, consegue escapar, criando não apenas o desejo no sujeito, mas o próprio sujeito como sujeito do desejo pelo que perdeu para sempre.

É nesse sentido que toda função do 'a' refere-se apenas à lacuna central que separa, no nível sexual, o desejo do lugar do gozo, e nos condena ao imperativo que faz com que, para nós, o gozo, por natureza, não esteja prometido ao desejo. O desejo só pode ir ao encontro dele, e, para encontrá-lo, deve não apenas compreender, mas transpor a própria fantasia que o sustenta e o constrói. (LACAN, 2005[1962-63], p. 359

3. Agalma: repensar o desejo

3. O Banquete: “No começo era o amor...”

O título original do Seminário VIII é: “a transferência *em sua disparidade subjetiva, sua pretensa situação, suas excursões técnicas*” (LACAN, 2010, p.11). O termo “disparidade” acentua o caráter ímpar da transferência, qual seja, a não equivalência da posição dos sujeitos envolvidos, uma espécie de “imparidade” (LACAN, 2010, p.11) (*imparité*), situando-a num eixo que se coloca além de uma dissimetria, do que decorre a crítica em relação ao paradigma da intersubjetividade, ou seja, a análise não se trata de uma relação entre sujeito/ sujeito. Enquanto “sua pretensa situação”, ressalta que apesar dos esforços dispensados, não existe uma situação para transferência na clínica, e se existe uma situação ela é completamente falsa. E por último “suas excursões técnicas”, se refere a necessidade dessa busca de princípios, de uma topologia adequada com o intuito de retificar o arcabouço teórico da transferência e de, finalmente, referi-la a experiência analítica.

Segundo Lacan, a psicanálise tem um antecedente histórico: Sócrates. Tendo como referência a obra o Banquete de Platão, Lacan demonstra como Sócrates faz uma manobra digna de um analista, na medida em que, quando Alcebiades lhe declara seu amor, ele lhe reenvia a um outro: Agatão (no amor há sempre três envolvidos). Este é um bom exemplo do “desejo do analista”, ainda que tal exemplo não elucide completamente este conceito lacaniano. Mas em todo caso, nós vemos que não se trata de uma contratransferência nem da expressão de sentimentos, Sócrates ‘interpreta’ a Alcebiades no sentido de lhe devolver o objeto do seu desejo: o agalma

É preciso levantar logo de início o que é anunciado por Lacan na introdução do seu seminário: “Entendo fazê-los sentir que o segredo de Sócrates estará por detrás de tudo o que diremos este ano sobre a transferência” (LACAN, 1960-61/2010, p.16). Não se trata, portanto, de um estudo acadêmico e erudito de uma obra clássica, mas o exemplo em si mesmo do que é a transferência. Sócrates diz nada saber, exceto sobre as coisas do amor. Ora, o amor está no começo da análise: “No começo era o amor”.

É interessante ver como Lacan entende as coisas, por exemplo, ao nível das

primeiras experiências da psicanálise, mais precisamente aquela de Anna O., Lacan destaca que não vale a pena insinuar como faz Ernest Jones na biografia de Freud que havia “uma contratransferência um pouco acentuada” (LACAN, 1960-61/2010, p.17) da parte de Breuer em relação a sua paciente: “É claro que Breuer amou sua paciente”. Do que concluímos, que nesta relação havia uma questão de amor. Além do mais nós já vimos em Freud, como a transferência implica o amor, ao ponto que para ele, o amor transferencial é um amor autêntico. Para Lacan será o amor que imita a transferência e não o inverso.

Mas há uma precisão a ser feita quando se trata da psicanálise. Para dizer de uma só vez, não se deve proceder como Breuer: não somente pela razão que não deve recusar o amor manifesto eventualmente na transferência, mas sobretudo, pelo fato que, ao contrário, deve servir-se dele: “A diferença de Breuer, e qualquer que seja sua causa, a conduta adotada por Freud faz dele o senhor do temível pequeno deus. Ele escolhe, como Sócrates, servi-lo para servir-se dele. Aí, nesse servir-se dele, de Eros - ainda era preciso sublinhá-lo - começam para nós os problemas. Pois servir-se dele para quê? ” (LACAN, 1960-61/2010, p.18)

É claro que não se trata aqui de caridade terapêutica, no sentido de querer o bem do outro, porque a caridade situada no registro do imaginário implica ao mesmo tempo a agressividade. Querer o bem de alguém supõe que se conheça aquilo que é bem para o outro, o que implica querer acomodar ou adaptar o paciente a um estatuto do bem universal no qual ele não se encaixa.

Quando se trata do amor, assim como exposto no Banquete, a questão central é a beleza dos corpos, e a partir disso as relações que se estabelecem entre amado e amante. O amado é aquele que é belo. Em contrapartida, o amante se encontra em uma outra posição, é antes aquele que sacrifica uma parte da sua imagem, no momento em que ele manifesta a própria falta. Além do mais, ele não é obrigado a ser belo, ao contrário, é a feiura de Sócrates que o coloca no lugar de amante. É também nesse ponto que o Banquete surpreende, na medida que a feiura não pode ser um obstáculo ao amor: esta é a razão pela qual a transferência (e o amor) se diferenciam de toda intersubjetividade, no sentido que se pode amar no outro algo deste outro que é na verdade si mesmo. Neste seminário, Lacan afirma que não é bom ser belo quando se é psicanalista: “Em suma, a análise é a única práxis na qual o encanto é um inconveniente. Quebraria o

encanto. Quem já ouviu falar num analista encantador?” (LACAN, 1960-61/2010, p.24). Trata-se de uma mensagem claramente dirigida aos psicanalistas, pelo risco de acreditarem que é “por eles” que os pacientes ficam seduzidos. Até pode ser pela presença deles, mas não por causa deles.

Qual o sentido que Lacan dá para esse par? O amante é aquele que deseja (ao qual falta algo); o amado, ao contrário, é aquele que possui algo. Mas é necessário fazer mais uma precisão: o desejo do amante, como todo o desejo, é desejo de algo a mais que o objeto desejado (o amado), este último aparece assim como sendo inadequado. Segundo Lacan o Banquete é a colocação a prova da conjunção entre o desejo de algo mais e o objeto, por definição, inadequado. Este fenômeno deve nos servir para compreender o que se passa na transferência: por um lado, há uma repetição - a transferência pode ser compreendida como um fenômeno automático, mas ao mesmo tempo, não é o objeto do desejo que seria a causa deste amor, inadequação do objeto.

Como Sócrates, o psicanalista é convocado a testemunhar um saber sobre o amor, algo que falta ao analisando e que ele vai aprender como amante. Desde o início se delineia, assim, uma relação problemática e paradoxal: se de fato o amor consiste em dar o que não se tem, de que tipo pode ser o conhecimento que sempre buscamos no outro que amamos?

A situação analítica é uma situação artificial – “é a situação mais falsa possível” (LACAN, 1960-61/2010, p.25), pela simples razão que o amor que nasce do encontro analítico é oposto ao amor sexual “precário”, “ameaçado”, “clandestino”, característica da nossa sociedade moderna. Este rebaixamento está proscrito na situação analítica, o que faz com que a sexualidade, compreendida como “troca sexual” entre parceiros, falte. Retomando os termos de Lacan: “Rompendo com a tradição que consiste em abstrair, em neutralizar, e esvaziar de todo o seu sentido o que pode estar em causa no fundo da relação analítica, entendo partir do extremo, do que é suposto pelo fato de que alguém se isole com um outro para lhe ensinar o quê? - Aquilo que lhe falta. ” (LACAN, 1960-1961/2010, p.26)

É por esta razão, entre outras, que o Banquete é exemplar, porque se vê a passagem do senso comum sobre as falas do amor para uma avaliação dos seus dizeres essenciais (a partir do momento no qual ele responde a uma falta), passando pela confrontação imaginária, típico do conflito amoroso.

No Banquete, Lacan percorre o discurso de todos os personagens, mas a centralidade está no diálogo entre Sócrates e Alcibíades. De fato, no meio de tantos discursos sobre o amor, aparecerá o amor em ato: a saber o par amante/amado.

A relação entre Sócrates e Alcibíades é, indiscutivelmente, uma relação de amor - um ponto enfatizado no discurso de Diotima, onde Eros é apresentado como mais do que o desejo físico, também sendo um desejo por conhecimento. Para Lacan, essa relação de amor contradiz uma certa ideologia contemporânea que considera o amor como paradigma de uma relação intersubjetiva baseada na reciprocidade e igualdade. No contexto do *Banquete*, o amor, segundo Lacan, gera mais assimetria e disparidade.

Embora Sócrates e Alcibíades estejam unidos pela potência erótica, eles não se tornam um par. Em outras palavras, nunca se encontram, caracterizando sua relação não pela boa sorte, mas pelo infortúnio do encontro. Quando Sócrates busca Alcibíades, este escapa; quando Alcibíades segue Sócrates, este permanece impassível. Lacan destaca que toda a tradição da teoria do amor, desde o *Banquete* até os tratados humanistas renascentistas, incluindo Freud, concorda em atribuir aos participantes da relação erótica não apenas posições distintas, mas principalmente desiguais. Não são amantes simultâneos; um é o amante, o outro é o amado, com um desempenhando o papel ativo e o outro o passivo. Os tratados sobre o amor são rigorosos nesse aspecto, detalhando o que cabe a cada parte.

Em resumo, a análise de Lacan destaca que a relação de amor não é uma interação entre indivíduos igualmente capacitados, desafiando a concepção moderna de humanismo que idealiza o amor como uma relação sujeito-sujeito. Em vez disso, trata-se de uma relação desigual, na qual o sujeito se conecta com o objeto, destacando, em última análise, uma assimetria fundamental.

3.2. O *Banquete*: cenário e personagens

Lacan, nos adverte, que irá ler o texto como se cada discurso fosse um relato de uma sessão analítica, mantendo o foco nas palavras, nas reações, nos movimentos e nos sentidos conforme lhes aparece. Tendo em mente que, apesar da sua referência ao *Banquete*, seu objetivo central é desenvolver a questão da transferência em seu aspecto analítico. A obra serve, então, de pré-texto para ele elaborar suas concepções sobre a transferência, pensada a partir da sua relação com os poderes do campo da linguagem e

da função da fala.

No decorrer de suas aulas referentes ao Seminário VIII, Lacan nos apresenta o diálogo platônico do *Banquete* quase como se fosse uma tragicomédia (o amor é ao mesmo tempo um sentimento cômico e trágico). Tratando-se de uma tragicomédia, ainda que de caráter particular, nos mostra antes de tudo o cenário e os personagens onde se desenrola o simpósio. Aula por aula Lacan discorre sobre o discurso de cada um dos personagens envolvidos e se preocupa em demonstrar como cada elogio constitua uma espécie de flash que é iluminado pelo flash precedente e ilumina aquele que o segue.

A cerimônia do Banquete, nos diz Lacan, é como um jogo da alta sociedade, um círculo de escolhidos, estão reunidos ali os melhores homens para celebrar uma espécie de rito, e, portanto, há regras. No entanto, neste caso específico, o ponto alto deste diálogo é justamente a quebra destas regras a propósito da brusca irrupção de Alcebiades, totalmente bêbado, o qual profere palavras que é um milagre ter chegado até os nossos tempos, pelo tanto que se desviam do bom tom. A chegada de Alcebiades é tão constrangedora e indigna que alguns especialistas em estudos gregos, eruditos, tradutores, se recusaram de tomá-la em consideração, ou leram como se Sócrates estivesse colocando Alcebiades no caminho do amor ideal.

Enquanto que para Lacan essa cena específica, é o real motivo para ele ter escolhido este diálogo platônico e não um texto freudiano para tratar do tema, a saber, a relação entre a questão do amor e a transferência. É a partir disso que ele pretende mostrar a articulação e o entrelaçamento dos discursos pronunciados e sublinhar como a entrada de Alcebiades, em meio as palavras constitua o ponto máximo e a resolução do diálogo platônico.

O discurso de Fedro – o primeiro a falar - ocupa um lugar preliminar no Banquete, uma espécie de incipit que delimita os pontos principais do diálogo. De fato, desde o início, Fedro coloca em destaque: o amado (erômenos) e o amante (érastès), tal como Lacan os concebe e que lhe servirão para enquadrar aquilo que ele denomina “metáfora do amor”, à saber a passagem, a substituição pela qual o amado torna-se amante.

Lacan nos apresenta como “um curioso hipocondríaco” (LACAN, 2010, p.60). Considerando que na perspectiva lacaniana, o Banquete, é o relato da mais longa sessão

psicanalítica da história, na qual cada orador é ouvido como quem traduz o tema do seu jeito muito particular e quase como se não soubessem ou não pudessem articular um saber substancial sobre Eros. Será, justamente, para sair da hipocondria que Fedro conferirá à Eros uma representação de sublime entusiasmo, tendo partido da própria realidade dos deuses, que naquela época onde se situa o diálogo platônico eram deuses, no verdadeiro sentido da palavra.

Fedro, “o pai do tema” (LACAN, 2010, p.60) (*pater tou logou*), ou seja, quem definiu que os discursos naquele dia versariam sobre o seguinte tema: “de que serve ser sábio em amor?” (LACAN, 2010, p.43); começa seu elogio, face a um Sócrates que logo de partida anuncia: “Do meu lado, não me recuso a falar, pois confesso não entender de nada mais, senão de amor” (PLATÃO, 2018, p.83, 177d-e). Seu discurso apresenta Eros como um *megas theos*, um deus incrivelmente superior, ao qual designa sua importância devido a sua posição na *Teogonia* de Hesíodo, sendo o mais antigo de todos os deuses, contemporâneo ao próprio Caos. Neste discurso caracterizado por Lacan de “teológico” Eros encarna o próprio bem supremo, é o Bem como fim último que possibilitará a Fedro introduzir o par que atravessa todo o diálogo platônico: érastès e erôménos, para o quais, a princípio, ele conota uma correspondência perfeita. “Do meu lado, não sei de maior benção para um jovem no começo da vida do que um amante virtuoso, nem para este do que um amigo nas mesmas condições.” (Platão, 178c)

É certamente importante que Eros seja o deus mais antigo e, portanto, o mais poderoso. Tudo o que concerne o amor, diz Lacan, adquire uma espécie de dignidade. É assim que os efeitos do amor produzem naquele que ele habita uma espécie de virtude que o conduz em direção ao Bem supremo: “O que deve servir de norma de conduta para os que se propuserem a viver bela e retamente não lhes é inspirado tão bem nem pelos parentes, nem pela beleza, a riqueza, as dignidades e tudo mais, como pelo amor” (Platão, 2018, 178C-178D). Dito de outra forma uma vida bela não se transmite de pai para filho, nem pelos caminhos da riqueza, é necessária uma outra coisa, o amor como virtude que tende ao Bem.

É interessante observar com Lacan a diferença da relação que Fedro e Sócrates instauram com relação aos deuses em geral, mas a Eros, especificamente. Fedro apresenta uma teoria do sistema dos deuses olímpico, ele constrói uma lógica sobre

aquilo que é inalcançável, no qual Eros é um deus supremo. Enquanto que para Sócrates: Eros não é um deus, mas sim um daemon (mensageiro entre os deuses e a humanidade), e além do mais, os deuses pertencem ao real e por conta disso não se pode construir nada sobre eles. Ou pelo menos nada que não possa ser falsificado. Então, se falar do amor significa fazer teologia (e Lacan remonta ao neoplatonismo e a tradição cristã) o amor tornar-se sublime.

Se houvesse meio de formar uma cidade ou um exército só de amantes e dos respectivos amados, melhor base não fora possível encontrar para sua estruturação, por se absterem da mínima torpeza todos os seus componentes e se estimularem reciprocamente na prática do bem. Mais: juntos, nos combates, apesar de serem em número reduzido, venceriam, por assim dizer, o mundo inteiro. (PLATÃO, 2018, p.85, 178E; 179A)

As ações benéficas de Eros ficam evidentes, segundo Fedro, a partir da relação do par erótico, composto pelo *érastès* (amante), aquele que ama, e pelo *érôménos* (amado), aquele que assume a posição do objeto amado. O amante e o amado formam uma unidade moral que é o que melhor pode acontecer para a *polis* grega, no sentido que Eros desperta os sentimentos da coragem e da bravura tanto no amante como no amado. Fedro então pergunta a respeito do princípio implicado nas virtudes que o amor desperta. E ele responde: “Vergonha de praticar más ações e emulação para o belo, sem o que nem as cidades nem os homens em particular conseguirão jamais realizar algo nobre ou grandiosos” (178d). Nesse caso há uma simetria entre o amante e o amado, no sentido que a vergonha ou desonra como fonte das virtudes mais sublimes agem em ambos da mesma forma. Isso nos cabe destacar, porque seguindo Lacan, ele parece se interessar na questão se o sentimento de vergonha, que desperta a coragem, é o mesmo no amante e no amado.

Seguindo o próprio discurso de Fedro, Lacan vê se instalar uma verdadeira dissimetria, quando o personagem comenta: “morrer por outrem, só os amantes a tanto se decidem, o que não se verifica apenas com os homens, mas com as próprias mulheres (178b). Amante e amado não possuem os mesmos méritos aos olhos dos deuses, enquanto o amante é considerado algo mais divino, [...] o que os deuses acham mais [...] sublime é quando o amado se comporta como se espera que se comporte o amante.” (LACAN, 2010, p. 66). E é exatamente por isso que nas histórias de amor percorridas por Fedro – Alceste, Orfeu e Aquiles – a mais digna de honras é aquela de

Aquiles.

A primeira prova que Fedro nos concede diz respeito a Alceste: “por ter sido a única pessoa que se prontificou a morrer em lugar do marido [Admeto]” (179b). De fato, o rei Admeto, é convocado pela morte, e sua jovem mulher, morre em seu lugar. Os deuses ficam de tal modo tocados por esse gesto, que eles lhe restituem à vida. Este gesto de Alceste, Lacan relaciona com o sacrifício, termo que servirá de contraponto a ideia da metáfora do amor, no sentido que há uma diferença entre “objeto de nosso amor enquanto recoberto pelas nossas fantasias e o ser do outro, na medida que o amor fica se interrogando para saber se pode alcançá-lo” (LACAN, 1960-61, p.65)

Como nos assinala Lacan em seu seminário, é o ser do outro que almeja Alceste quando ela se substitui ao seu marido na morte. Ela não visa o objeto de amor, mas outra coisa. Ela se endereça em um para-além do objeto que não se confunde com objeto narcísico, mas que o constitui como tal. Se esta afirmação é verdadeira, então Alceste não morreu por outrem, mas por uma outra coisa, por uma causa última, que não se confunde com Admeto.

Segundo Lacan, o gesto de Alceste diz outra coisa, do que aquela enunciada pela metáfora do amor, tanto que ele vai priorizar a oposição que existe entre Alceste e Aquiles no interior do discurso de Fedro. A primeira se submete ao sacrifício, um sacrifício sem relação com o objeto (Admeto), enquanto em Aquiles acontece uma verdadeira transformação subjetiva operada pelo amor, no momento em que Lacan entende que Aquiles era o érastès e Pátroclo o amante.

Este ser do outro, não é, afinal de contas, nosso próprio ser? Lacan diz: “Ora, este ser, ainda assim, é aquele mesmo a que tentam reunir-se pelos caminhos do seu desejo. Só que este ser é o de vocês. ” (LACAN, 1960-61, p.53). De fato, se o amor se caracteriza pelo fato de atribuir ao outro mais do que ele é, este mais só pode ser acrescentado pelo amante, o que fará Lacan enunciar “ aquilo que falta a um, não é aquilo, que está escondido dentro do outro”, aí reside todo o mal-entendido. O mal-entendido colocado aqui ao centro, recusa o sacrifício, à passagem ao ato. Os caminhos do desejo não são outros que o caminho do significante, por meio do qual o amado torna-se amante. Nesta posição de Alceste há um curto-circuito, no sentido que a metáfora não acontece.

Aquiles, o mais forte guerreiro, se sacrifica por Pátroclo, mesmo sendo ele o

objeto amado. Consciente da sua morte segura, aceita o seu destino por amor ao amante, assinalando assim um evento de grandes dimensões: substituindo-se por Pátroclo, já morto, ou seja, transformando-se de amado em amante, passa assim da posição de força à posição ativa daquele a quem falta algo, que sofre pela falta, que não tem outra coisa a dar que sua falta. Importante frisar que o polo da força associado a função do amado não se confunde com o polo da atividade identificado aqui com o amante a quem falta algo. É a partir deste exemplo, que Lacan pode formular o que ele denomina de “metáfora do amor”, ou substituição.

É na medida em que a função do *érastès*, do amante, na medida em que ele é o sujeito da falta, vem no lugar, substitui a função do *érôménos*, o objeto amado, que se produz a significação do amor. (LACAN, 2010, p.57)

Lacan inscreve o milagre do amor, ou substituição do amor, utilizando-se também de um mito:

Esta mão que se estende para o fruto, para a rosa, para a acha que se inflama de repente, seu gesto de pegar, de atrair, de atíçar é estreitamente solidário a maturação do fruto, à beleza da flor, ao flamejar da acha. Mas quando, nesse movimento de pegar, de atrair, de atíçar, a mão foi longe o bastante em direção ao objeto, se do fruto, da flor, da acha, 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 da flor, na explosão de uma mão em chamas – então, o que aí se produz é o amor. (LACAN, 2010, p. 72-73)

Lacan constrói um mito em torno da metáfora do amor, porque é o próprio mito na sua opacidade a nos revelar o real. É inexplicável que uma coisa qualquer – um fruto, diz Lacan – responda ao meu desejo. Se tomássemos o outro como um objeto, se desencadearia prontamente o amor. Mas, visto que tomamos o outro como um fantasma, o amor se produz como substituição. O amor é, portanto, a imaginação da verdade, e não corresponde a essa. Aquilo que no mito aparece como uma resposta, na *épistèmè* aparece como uma substituição. Não há resposta em relação ao meu desejo, mas metáfora.

A metáfora introduzida no comentário ao discurso de Fedro, se cumprirá quando Sócrates, subtraindo-se à demanda de amor de Alcibíades, o dirigirá em direção a transformação do *érôménos* em *érastès*, dirigindo-o para a procura ativa do saber que

lhe foge no Outro. Sócrates aparecerá, então como a figura do primeiro analista: o qual não está ali, “para o seu bem, mas para que [o paciente] ame” (LACAN, 2010, p.26) O analista é aquele que não pergunta nem responde ao paciente, é aquele que não compara e nem julga, escuta e dirige o sujeito em direção a verdade do desejo. Neste caminho preservar o silêncio é fundamental, porque cada resposta induziria o paciente a saturar imaginariamente o próprio desejo.

Se Fedro, mais do que um teólogo, é um “mitômano” (LACAN, 2010, p.75), o orador sucessivo, Pausânias, nos aparece como um sociólogo ou como descreve Lacan como “um observador de sociedades” (LACAN, 2010, p.75). O amor aqui se articulará a partir de uma troca entre os melhores homens da *polis*, ou seja, de um encontro que possa ser proveitoso para ambos, amante e amado. “Todo o seu discurso se elabora em função de uma cotação de valores [...] Trata-se, simplesmente, de aplicar seus fundos de investimentos psíquicos. ” (LACAN, 2010, p.77). O amante contribui com sua inteligência e seus méritos e o amado com sua disposição para deixar-se educar. Obviamente são necessárias regras para esta forma social das relações do amor: é preciso investir bem, não errar o fundo de investimento.

São transgressores aqueles que introduzem a desordem neste sistema bem regulado de trocas. “O ideal de Pausânias em matéria de amor é a capitalização protegida...” (LACAN, 2010, p.78) Não por acaso, ele era um homem rico e se sabe bastante cauteloso, e Lacan deixa entender que era um acumulador também. Para Pausânias, o amor aparece como uma procura moral que se caracteriza numa espécie de garantia econômica. Porém, é importante ressaltar que tudo aquilo que ele fala, diz respeito a Vênus Urânia, “que não deve nada à duplicidade dos sexos” (LACAN, 2010, p.75) que rege, por assim dizer, os amores ditos superiores, o amor entre os melhores, ou seja, entre os homens. Em contrapartida há uma outra Vênus nascida do homem e da mulher (Zeus e Dione), chamada Pandêmia, que preside os amores vulgares, populares e inferiores, sobre o qual Pausânias fala rapidamente quase como se não quisesse se contagiar.

Depois dele deveria falar Aristófanes, o qual, porém, é tomado por um soluço insistente. Lacan menciona de ter falado com Kojève que lhe disse o seguinte: “[...] seja como for, você nunca interpretará o Banquete se não souber por que Aristófanes estava com soluços” (LACAN, 2010, p.83). Esta passagem de Platão, relativa ao soluço de

Aristófanes, é pleno de repetições e homofonias, assumindo um tom propositalmente popularesco e cômico. Não há um outro exemplo em Platão de algo do gênero. A interpretação que nos fornece Lacan é a seguinte: Aristófanes está com soluços, é porque durante todo o discurso de Pausânias ele morreu de rir, e Platão não faz por menos. ” (LACAN, 2010, p.85). O discurso de Pausânias é derrisório e Platão sublinha a comicidade involuntária. Eis aqui mais uma originalidade de Lacan na sua leitura do Banquete: o psicanalista francês olha para aquilo que o discurso produz entre quem o escuta, olha para os efeitos das palavras, para os sentidos ocultos e para os pequenos movimentos e reações, como se fosse realmente uma sessão psicanalítica.

O início do médico Erixímaco (que toma a palavra no lugar de Aristófanes), coloca luz sobre o fato de que o discurso de Pausânias deixou todos atordoados. Ao afirmar que os deuses dispõem os seus poderes em todos os seres sem distinção, Erixímaco atira uma flecha em Pausânias e reconduz o amor a natureza dos corpos. Por mais que cada discurso apareça como uma conferência separada das outras, uma articulação unitária percorre o conjunto. É preciso, portanto, destacar o nexu entre um discurso e outro. No discurso de Erixímaco é clara a intenção de nos conduzir ao nível da ciência médica.

Este personagem nos diz o seguinte: “a medicina é a ciência dos fenômenos amorosos do corpo” (PLATÃO, 2018, p.103, 186C), ao que Lacan acrescenta que esta é uma definição da psicanálise propriamente dita. Obviamente, enquanto psicanalistas, nos remete a uma discussão ainda por fazer quanto ao termo “ciência” e assume criticamente a noção de harmonia, ou seja, da ideia de equilíbrio que seria constitutivo da saúde, noção ainda mais problemática. Enquanto a harmonia de Erixímaco está mais próxima das origens da nossa medicina e em uma relação explícita com o domínio musical, “o qual é o modelo a forma pitagórica por excelência. ” (LACAN, 2010, p.94)

A respeito daquilo que avaliamos como o equilíbrio, o discurso de Erixímaco nos leva a pensar sobre a função do anormal e do normal, da doença e da saúde. Mas o primeiro binômio, sobre o qual recai seu discurso é o cheio e o vazio. Nesta conjunção entre a física e a medicina, Platão retoma certamente uma topologia socrática. Estamos diante da grande intuição de Sócrates tal qual se desenvolve na primeira conversa com Agatão. Este havia convidado o filósofo a sentar-se ao seu lado para que um pouco do seu saber passasse para ele: como em um simples sistema de vasos comunicantes,

Agatão pensava que poderia preencher o seu vazio com o saber do seu amante.

Sócrates simplesmente se declara vazio, dando a entender que o saber de qualquer forma não passa como um líquido, como se dissesse que o saber é intransmissível. Erixímaco, ao contrário, deixa de lado a relação entre cheio e vazio e descreve o princípio por meio dos termos: semelhante e dessemelhante, ordem e conflitual. A um certo ponto não deixa de expor a visão de Heráclito do conflito, em relação à qual, porém, mostra-se relutante. O seu discurso, portanto, que começou de modo promissor, agora, conjugando harmonia com harmonia, semelhante com semelhante, recusando o conflito como por si só criador, torna-se uma “cançoneta” (LACAN, 2010, p.99)

Lacan comenta que tal apreço pelas consonâncias como aversão a ideia de referir-se a qualquer conjunção dos contrários unida a uma leitura muito parcial de Heraclito: “A visão heraclitiana do conflito como criador em si mesmo não pode ser de modo algum sustentada segundo certos espíritos. ” (LACAN, 1960-61, p.98) e nos põem atentos quanto a uma adesão apressada do modelo da consonância, visto que:

Todas as espécies de modelos da física nos trouxeram a ideia de uma fecundidade dos contrários, dos contrastes, das oposições, e de uma não contradição absoluta do fenômeno com seu princípio conflitual. Toda a física tende muito mais para o lado da imagem da onda do que para o lado da forma, da Gestalt, da boa forma, não importa o que disso tenha feito a psicologia moderna (LACAN, 1960-1961, p.98)

Um erro muito fácil de se produzir nas leituras do Banquete, segundo Lacan, é aquele de ver nos discursos dos convidados uma espécie de ascensão em direção ao máximo do mito narrado por Diotima, como se Platão seguisse um percurso, por ele inteiramente dividido, de um sentido cada vez mais alto do amor. Lacan nos diz que é o contrário. É realmente surpreendente, nos diz Lacan, pensar que Platão seja menos inteligente do que nós e não ria conosco da involuntária comicidade que cresce, como bem pontua, Lacan, “o amor é um sentimento cômico” (LACAN, 2010, p.49)

Chega-se assim “a entrada em cena de um clown na comédia ateniense” (LACAN, 2010, p.102), Aristófanes. O fato de Platão escolher um bufão e também inimigo declarado de Sócrates para fazer-lhe dizer as melhores coisas sobre o amor, solicita nossa inteligência sobre o texto. Aristófanes é o poeta cômico cujas comédias zombam da vida conjugal e da vida social de modo extremamente jocoso e escandaloso.

Entretanto, no Banquete, não há nenhuma outra personagem que leve tão a sério o amor, no sentido que ele discursa sobre Eros como os modernos o fazem, ao ressaltar a sublimação do amor romântico e cortês que tende “a superestima narcísica do sujeito, do sujeito suposto no objeto amado.” (LACAN, 2010, p.115)

Os personagens esféricos imaginados por Aristófanes são “seres cortados em dois como um ovo cozido” (LACAN, p.115). Os seres originados da divisão das esferas – masculinos, femininos ou andróginos, formas imaginárias, castrados – possuem um único desejo: de dois se tornarem um, reencontrando a própria metade. O destino deles é, todavia, aquele de definharem ao lado dessa, em um abraço inútil, pela impotência a reunirem-se novamente.

A esfera era a imagem fundamental de Pitágoras assim como de Filolau, de Heráclito e de Aristarco de Samo. Platão no *Timeu* representa a esfera “ em todos os seus detalhes. Isso responde de modo curioso, como uma estrofe alternada, ao que diz Aristófanes quanto aos seres esféricos” (LACAN, 2010, p.121). Mas o discurso de Aristófanes parece, na verdade, um exercício autoirônico de Platão sobre a própria concepção cósmica, aqui as palavras do bufão soam como uma derrisão da esfera platônica como está articulada no *Timeu*. Se os séculos VI e V a.C. os pensadores estiveram fascinados pela esfera e pelo movimento circular, Platão pretende demonstrar a estrutura imaginária de tal fascinação.

O discurso de Aristófanes está no registro do trágico, porque ele enxerga a *Spaltung*, a realidade do nosso ser dividido, e na reconjunção das metades faz aparecer pela primeira vez e única no texto os genitais.

É único, e assombroso, escrito por Platão: a possibilidade de apaziguamento amoroso se encontra referida a alguma coisa que tem relação incontestável, no mínimo, com uma operação nos genitais do sujeito. (LACAN, 2010, p. 123)

Desatarraxar os genitais que se encontram lá onde estavam quando os seres eram redondos, ou seja ao externo, e reparafusá-los no interior, mais especificamente no ventre. Eis que o órgão genital é sobreposto, como de fato acontece nas relações sexuais. Eis que aparece em cena aquilo que a comédia tinha escondido, o falo. O discurso de Aristófanes, poeta cômico, fazendo entrar em jogo em quanto tal o órgão genital, nos conduz ao aspecto trágico da castração e da *Spaltung*, e a consequente busca impossível do sujeito por uma reconjunção das partes divididas e de uma

complementaridade com o ser amado.

O efeito de derrisão que o discurso “macarrônico” (LACAN, 2010, p.138) de Agatão produz no registro do cômico há um êxito que não nos deve desorientar, porque é exatamente isto que ele faz, certamente também em relação aos convidados: desorienta sua redução de Eros a termos como justiça, temperança, moderação, visto que, segundo Lacan, todos convidados sabem que todos os tipos de violência e injustiças são cometidos em nome do amor, Eros pode ser qualquer coisa menos temperança, pois é justamente ele que leva as pessoas a perderem a cabeça. Eis, a sua definição:

Eros não ofende divindade nem homem, como não recebe ofensa de ninguém. Se sofre alguma coisa – no caso de poder sofrer algo – não é por meios violentos, pois a violência não atinge o Amor [...] Eros participa em sumo grau da temperança, pois no consenso unânime consiste temperança na capacidade de dominar os prazeres e a paixão. (PLATÃO, 2018, p. 125, 196C)

A intervenção de Agatão não começou dessa forma, exatamente porque o seu discurso é uma mistura em tom de paródia de diversos estilos de representação literária, a comparação entre amor e *Até* que o seu discurso introduz convoca de forma sutil a tragédia, na qual “o amor sempre faz figura de incidente à margem e, se podemos dizer, a reboque.” (LACAN, 2010, p.142) A reboque de quem, do que? De *Até*, do infortúnio, ou melhor, amor é puxado, rebocado, sobre a linha onde começa o luto imortal, o sobre-humano. Amor é reportado a confrontar-se com a segunda morte. *Até*, que com os pés ligeiros caminha sobre as cabeças dos homens, é como o delicadíssimo, terníssimo amor. O panegírico que segue sobre a natureza harmoniosa e fluida é evidentemente prejudicado por esta comparação entre amor e *Até* que soa como algo cômico.

Segundo Lacan, Agatão não sabe “o que ele faz” (LACAN, 2010, p.139). Está escrito não aquilo que disse, mas aquilo que faz, produzindo essa espécie de desorientação do qual Lacan tinha advertido aos seus ouvintes e à nós leitores. O elogio do amor consiste, de fato em irônica desvalorização de toda a beleza e bondade que até agora foram atribuídas à Eros pelos oradores. Isto que chamamos de amor é, no discurso de Agatão, aquela quietude, aquela calma entediante que se produz quando não há mais amor, aquele calor do lar, aquele bem-estar familiar que Aristófanes satiriza nas suas comédias.

Aqui se insere a intervenção dialógica de Sócrates. Ou melhor, entre Agatão e Sócrates se desenvolve um jogo realmente paradoxal, “espécie de proeza sofisticada” (LACAN, 2010, p.147), no sentido pejorativo do termo. Recordamos, como adverte Lacan, que Agatão é naquele momento, amado de Sócrates. A advertência serve para nos reconduzir a um princípio fundamental da dialética lacaniana: aquilo que é dito é sempre dito em relação ao interlocutor, é de forma inversa a questão do interlocutor. O sentido do discurso é conferido pela pessoa para quem o discurso se endereça. Sócrates até agora não colocou a prova nenhum orador, não introduziu o seu método nos vários elogios, neste momento, todavia, ele pede a Fedro a permissão para fazer uma pequena pergunta a Agatão. Obviamente não se pode definir a sua intervenção como uma pontuação sofisticada, ainda que Lacan, como veremos em seguida, denuncia a presença de uma manipulação linguística deste tipo. Mas que o amado seja posto na posição de interrogado faz parte da dialética socrática. Porém, nesse caso especial, essa intervenção resulta um pouco pedante em relação ao modo jocoso e desprezioso de Agatão.

Lacan sustenta que Sócrates tenha percebido a ironia do discurso de Agatão, diz de fato que é preciso levar a sério as palavras de Sócrates sobre o receio de ficar sob os efeitos de uma Medusa, petrificado, do discurso ao estilo de Górgias, ou seja, totalmente sofisticado, do seu amado.

O fato é que entre os dois acontece um jogo que é jogado sobre a “discordância” e não sobre a contraposição. Sócrates quer levar o discurso para o seu plano, mas não quer anular o que disse Agatão. Lacan nos faz notar que Sócrates diz e repete que foi um belo discurso, e não o diz porque está subentendido o contrário. É verdade que anteriormente Lacan salientara que Sócrates disse a única coisa em seu nome, “o discurso de Agatão, o poeta trágico, não vale nada.” (LACAN, 2010, p.85) Entre as duas observações, aparentemente contraditórias, há, ao contrário, um jogo de referências internas ao discurso de Lacan sobre o amor que permanece sempre naquela zona do *ele não sabia*. Mas para trazer Agatão para seu plano, Sócrates desloca a questão do amor para a função desejante, “função da falta como constitutiva da relação de amor” (LACAN, 2010, p.150)

Fundamental neste deslocamento do nível do discurso é a substituição do termo desejo no lugar do termo amor. Com essa substituição o discurso de Agatão adquire o seu pleno valor porque mostra em uma eventual situação de satisfação do desejo, o

colapso, a desorientação provocada pelo eclipse do desejo. Ao mesmo tempo o discurso de Agatão é desmontado do interior porque pressupõe que o objeto do desejo esteja à disposição e que a falta possa ser satisfeita.

De pergunta em pergunta a função da falta leva Agatão a não poder recusar a certeza interna do discurso: se o desejo é desejo de algo que não se tem, que não faz parte de nós, se os objetos do desejo são por definição inalcançáveis, e se o amor é amor da beleza, portanto ele não é belo, aqui não somente caí a possibilidade de satisfação, mas mostra o elemento trágico da beleza.

Tendo chegado aqui, Sócrates para. Diz Lacan, não porque não queira humilhar muito Agatão, que da sua parte admite de ter falado sem saber sobre aquilo que dizia. Sócrates para, porque o seu discurso não tem mais argumentos, não pode ir além, quem está em dificuldades não é mais Agatão, mas ele mesmo. Até aqui e não além pode chegar o seu discurso fechado sobre o próprio registro. Sócrates assegurou a autonomia da lei do significante, mas a mínima combinatória (belo/feio, verdadeiro/falso, par/ímpar) comporta um saber inteiramente transparente, e isto é o seu limite. A revolução freudiana é exatamente esta:

alguma coisa pode se sustentar na lei do significante, não apenas sem que isso comporte um saber, mas excluindo-o expressamente, constituindo-se como inconsciente, isto é, como necessitando, no seu nível, o eclipse do sujeito, para subsistir como cadeia inconsciente, como constituindo o que há de irredutível, em seu fundo, na relação do sujeito ao significante. (LACAN, 2010, p. 153)

Sócrates, tendo chegado ao limite do seu discurso, não lhe resta que se retirar e passar a voz a Diotima, a sacerdotisa. “Não é na medida em que alguma coisa, quando se trata do discurso do amor, escapa ao saber de Sócrates, que este se apaga, se ‘diociza’: e faz, em seu lugar, falar uma mulher? Por que não, a mulher que está nele?” (LACAN, 2010, p.154)

Mas não é somente sobre a questão do amor que o método do saber socrático não pode ir além. Se não se acessa aquele “campo do verbo” (LACAN, 2010, p.153), que pode sustentar-se na lei do significante em uma cadeia inconsciente, aqui é necessário o mito. Sócrates evidencia as hiências com perguntar rápidas, divertidas, das quais se entrevê uma escuta atenta, mas ao mesmo tempo duvidosa, e, entretanto, sem acenos de resistência ou de oposição. De resto Diotima, não diz besteiras. O seu

discurso, entre a *doxa* e o mito, nos testemunha “que existem discursos, comportamentos, opiniões- que são verdadeiros sem que o sujeito possa sabê-lo” (LACAN, 2010, p.158). Antes de tudo Diotima coloca uma questão fundamental a Sócrates: se o amor não é belo, é por força feio? “Eis, com efeito, aonde vai chegar a sequência do método conhecido por mais ou menos, sim ou não, presença ou ausência. Este é o próprio da lei do significante: o que não é belo é feio.” (LACAN, 2010, p.156) Lacan valoriza a pergunta da profetisa, porque basta esta pequena pergunta e a lei da dialética socrática não funciona mais.

O amor, portanto, é aquilo que está no meio (*metaxi/metaxu*), assim como a *doxa*, é um intermediário. E aqui, Diotima, introduz mais uma figura importante para situar Eros, qual seja a noção de demoníaco, aquilo que está entre o mundo dos deuses e mundo dos homens. O demônio (*daïmonion*), “é aquilo por que os deuses dão a escutar suas mensagens aos mortais, que estejam adormecidos ou acordados” (LACAN, 2010, p.159), o que confirma mais uma vez para Lacan, que os deuses antigos são a própria manifestação do real. Desse além-mundo chegam mensagens enigmáticas, que o sujeito não reconhece como suas próprias, o que serve de paralelo para ideia do inconsciente psicanalítico, e o desejo seria o intermediário entre esses dois mundos.

Três são os pontos tocados por Diotima que levam adiante o discurso sobre o amor, movendo-se lá onde a *épistèmè* socrática não pode chegar. O primeiro é narrado através do mito onde se mostra exatamente o abismo que separa a narração mítica das representações fantasmagóricas onde o imaginário é trocado pelo simbólico, e simbolizado através da linguagem. No mito, encontrado apenas em Platão, se narra como Amor nasce de Poros, Expediente, Astúcia, e Penia, Miséria. A Miséria aqui é de fato feminina, onde se vê que o feminino sente a falta, visto que é faltante e não pode dar que a própria falta, e por isso mesmo é ativo. Penia se faz engravidar de Poros enquanto ele estava bêbado. Separar o ativo do forte, visto que ativa era a mulher enfraquecida pela falta, define com precisão a relação entre amado e amante.

O segundo ponto está na comparação, que segundo Lacan, é implícita no discurso de Diotima, entre *doxa* e Eros: o amor está como a *doxa* entre a *épistèmè*, a ciência em sentido socrático, e a *amathia*, a ignorância. A *doxa* pode falar sobre a verdade sem se dar conta, sem saber em que sentido seja verdade o que disse. A *doxa*, que pode dizer a verdade sem auto verificá-la porque não é estruturada como certeza

interna nos “pode dar a fórmula, sem tê-la” (LACAN, 2010, p.167), como o amor que, sendo falta, dá aquilo que não tem, não pode dar que sua falta, que é a sua verdade. A *doxa*, em quanto opinião verdadeira, “atinge o real” (LACAN, 2010, p.167). Assim o não saber no sentido de não poder da conta daquilo que se diz, é constitutivo do nascimento do Amor: Poros, de fato, estava bêbado e entorpecido.

Na verdade, sobre o amor só pode dar discursos somente quem não sabe. Como Agatão, que vimos admitir de não saber sobre aquilo que dizia. Que Agatão não saiba aquilo que diz, desarmado frente a dialética socrática, é exatamente aquilo que pode fazer do amado o amante. Sócrates, portanto, que sabe – e por isso não ama- pode falar do amor somente por meio de outra pessoa que fale sem saber. Que Sócrates saiba exatamente sobre as coisas relativas ao amor e somente relativamente, e não possa por isso amar, nos faz perceber o seu entorpecimento ao tocar os ombros de um jovem, como o último resquício de um arrepio sentido.

O terceiro ponto é conseguido com um salto do Bem ao belo. Questão que ela introduz da seguinte maneira, nas palavras de Lacan: “o belo não tem relação com o ter, com o que quer que possa ser possuído, mas sim com o ser, e, falando propriamente, com o ser mortal. ” (LACAN, 2010, p.164). O belo é a fantasia/miragem que conduz o mortal – sujeito a alternância da geração e da corrupção – em direção ao domínio das essências onde ele pode encontrar o fundamento do seu ser, ou seja a beleza é essencialmente ilusão cuja função é sustentar a aspiração humana em direção a imortalidade.

Lacan relaciona o que foi dito por Diotima, com a função trágica do belo, exposta no Seminário VII, a saber, uma barreira no limite da zona do “entre-duas-mortes” – a segunda morte é aquela pela qual o sujeito é lembrado por seus atos heroicos após a primeira morte –, “o belo como sendo aquilo que guia o sujeito em sua relação com a morte, na medida em que ele é, ao mesmo tempo, distanciado e dirigido pelo imortal” (LACAN, 2010, p.163). Portanto, a função da beleza seria escamotear o desejo de morte (insondável), tanto na busca humana pela perenidade quanto na sua condição perecível de mortal. Entretanto o belo como miragem aprisiona o sujeito, que passa a desejar a beleza como objeto do desejo do outro e não mais como passagem/transição, “De tanto, se o podemos dizer, permanecer o guia, é o guia quem se torna objeto, ou melhor, que substitui os objetos” (LACAN, 2010, p.165) e assim, de

forma inversa, objeto que a princípio era o suporte do belo torna-se “transição em direção ao belo” (LACAN, 2010, p.166).

Assim Diotima, por outra estrada, a estrada iniciática que vai dos objetos belos a essência da beleza, encontra a função metonímica do desejo. Ela não acessa a função desejante, e a sublimação de que fala, assinala a passagem dos objetos belos a beleza, mas não descobre que a única estrada é o próprio desejo. Todavia também em Diotima a sublimação desloca o alvo do desejo. Ainda que não passe através da pergunta que coisa é o desejo? Que é fundamental para a transformação do desejo do objeto belo em desejo do discurso verdadeiro, que supera a objetivação e torna infinito o desejo.

É disso que se trata em seu discurso – de alguma coisa que está para além de todos os objetos, que está na passagem de um certo objetivo e de uma certa relação, a saber, do desejo, através de todos os objetos, e rumo a uma perspectiva sem limite. (LACAN, 2010, p.166)

Se sabe que isto é considerado o auge do *Banquete* e a passagem dos objetos belos a essência da beleza é reportada como a teoria platônica do amor. Mas a irrupção de Alcibiades recoloca tudo de novo em discussão. Os convidados são surpreendidos pelo “maravilhoso, esplêndido desenvolvimento oceânico do discurso de Diotima” (LACAN, 2010, p.170). Com a teoria da ascese a essência da beleza estamos confinados no ultramundo, mas a entrada de Alcibiades com outros companheiros bêbados nos resgata da miragem, da fascinação e nos reconduz ao “mundo, simplesmente, onde sabemos, afinal, como se vive o amor” (LACAN, 2010, p.171). Portanto este crescente, do discurso derrisório de Agatão, através da intervenção direta da dialética socrática, até as palavras de Diotima entre o mito e a *doxa*, serve para inverter o ápice do diálogo: esse não está, de fato, na assim chamada teoria platônica do amor, ou seja, aquela da ascese à essência da beleza, mas no real da cobiça e do ciúme de possuir exclusivamente o objeto, no vacilar ébrio constrangedor, socialmente inconveniente, da paixão, “em seu ponto mais estremecedor, a saber, aquele que está contido por inteiro na origem, antes mesmo que se explique.” (LACAN, 2010, p.178)

“O que se passa entre Alcibiades e Sócrates vai além dos limites do que constitui o Banquete. ” (LACAN, 2010, p.33) Lacan apresentou Alcibiades no início do seminário, na segunda aula, fazendo um retrato a partir dos dados presentes nas *Vidas Paralelas* de Plutarco. A irônica empatia de Lacan por esta figura do aventureiro coloca luz sobre o aspecto trágico para o qual ninguém antes tinha olhado. Alcibiades parece

responder por alguns aspectos ao sujeito que Lacan descreverá como identificado ao Eu Ideal, indo, porém, ainda mais longe porque o seu desprezo pelas formas envolve uma espécie de quebra de todos os comportamentos e uma inquietante autorreferencialidade. Ele é contraposto pela incapacidade de parar em qualquer lugar, pela busca do extraordinário, pelo desafio contínuo. O duplo jogo e a traição lhe são constitutivos e não se entende nem ao menos como possa despertar a confiança dos poderosos que traiu para depois perdê-la novamente. Em resumo é um provocador obscuro a si mesmo. De resto é circundado por uma aura mítica pela sua inteligência, pela sua perspicácia, e por fim pela sua beleza.

Sombra torpe e beleza se implicam em um erotismo incontível e permanente. Tudo aquilo que faz e tudo aquilo que se desenvolve em torno dele é sempre excessivo, está sempre no limite de virar ao contrário. Ainda que sua morte esteja envolta em mistério, e Lacan faz mesmo de Alcibiades uma figura inexplicavelmente trágica mesmo nos momentos que poderiam aparecer cômicos: a sua embriaguez, o seu falar é inconveniente, “aquela confissão pública, aquela tirada que está entre a declaração de amor e quase, poderíamos dizer, a difamação de Sócrates” (LACAN, 2010, p.175)

Alcibiades que está sentado entre Sócrates e Agatão, na equação lacaniana do Banquete, assume o lugar do próprio Eros, ou seja, é um intermediário (*metaxi*), entre o conhecimento e a ignorância – *doxa* – ou entre o mundo homens e o divino. Neste sentido, ele é o demônio de Sócrates, aquele que lhe revela o real. Ele sabe que o filósofo aprecia sua beleza e sabe que é amado por ele. Mas isso não é suficiente. É preciso que ele se declare, é preciso que ele entre no jogo do amor.

O que ele pretende é desmascarar Sócrates, e para fazer isto diz que nenhum dos presentes entendeu a que ponto ele despreza a felicidade e os “bens em geral” (LACAN, 2010, p. 178) que derivam das relações. O texto de Platão diz com precisão que Alcibiades viu o quanto Sócrates seja indiferente não somente aos bens exteriores e as riquezas, mas também aqueles bens que as almas sensíveis trocam entre si. Alcibiades fala de Sócrates como de alguém que pode fazer uma pessoa ficar a sua mercê, como aquele que fascina magicamente por algo não evidente. Sócrates, diz Alcibiades, tem em si escondido *agalmata* de tal forma divinos que aquilo que agrada a Sócrates torna-se um dever para o amante. Que Sócrates comande, e o amante estará à sua disposição. E aqui começa a história das tentativas de sedução em vão.

O *agalma*, que Lacan, diz ter encontrado pela primeira vez na tragédia *Hécuba* de Eurípides, aparece na poesia, na cosmologia e na filosofia como uma espécie de armadilha para os deuses. O *agalma* corresponde a supervalorização narcísica que o sujeito faz do amado em quanto contém, ou melhor, é suposto conter, o objeto do desejo. “O objeto de que se trata aqui está situado no contexto de um valor de prazer, de fruição, de gozo.” (LACAN, 2010, p. 186).

Mas o sujeito, diz Lacan, não é que um ser que se exprime em uma linguagem articulada “que podemos, então, fazer entrar em nosso cálculo como alguém que combina como nós.” (LACAN, 2010, p.186). Ou melhor, o sujeito é como nós determinado pela *Spaltung*, em quanto submetido a linguagem. Ao contrário Alcebíades gostaria de fazer do objeto que o apaixona, Sócrates – visto que contém escondido objeto do desejo, o *agalma* – o sujeito que responde ao seu amor. Quando nos apaixonamos por uma pessoa, há um ponto único, um ser único que contém o objeto do desejo. Neste ponto querer que Sócrates conheça todo o seu amor, para Alcebíades significa fazer lhe dar aquela resposta, de sujeito a sujeito – impossível – que a revelação do próprio amor até aqui escondido dê da parte de Sócrates um reconhecimento tal que o transforme em amante.

Já dissemos que Lacan vê na revelação de Alcebíades a tentativa de desmascarar Sócrates: que saia, que se declare, “Parecia-lhe suficiente que Sócrates se declarasse para que ele, Alcibíades, pudesse dele obter, justamente, tudo o que estava em causa, isto é, o que ele define, ele próprio, como tudo aquilo que Sócrates sabe” (LACAN, 2010, p.195) Como para Agatão, que queria se preencher do saber de Sócrates, também para Alcebíades a demanda de amor é uma demanda de saber. Mas Alcebíades não sabe disso, oferece seu corpo a Sócrates e pede uma resposta no nível físico, mesmo que tenha demandado outra coisa.

Sócrates parte de um reconhecimento de Alcebíades, tal, porém que desloca imediatamente o plano do discurso: em síntese, começa dizendo-lhe que se Alcebíades pede a ele aquilo que realmente possui, evidentemente não é estúpido. Se atribui a ele, Sócrates, algo de uma outra qualidade, não se pode pedir, pois, que partilhe algo no plano da ilusão e do engano. Não pode lhe pedir para “trocar cobre por ouro” (LACAN, 2010, p.197). Aqui o discurso de Sócrates muda bruscamente, porque diz a Alcebíades que lá onde ele vê algo de maravilhoso, ele não é nada. Não está negando o seu saber,

em quanto objeto do seu desejo, ao contrário se está negando como desejável, como digno de ser amado. A metáfora do amor não pode se produzir porque a essência de Sócrates está no vazio, aquele vazio que Sócrates contrapõe desde o início do diálogo ao cheio suposto por Agatão.

Se ele [Sócrates] se coloca diante de Alcibíades como incapaz de mostrar-lhe os sinais de seu desejo, é na medida em que recusa ter sido ele mesmo, de alguma forma, um objeto digno do desejo de Alcibíades – nem do desejo de qualquer outro. (LACAN, 2010, p.198-199)

Alcebiades, quando declara o seu amor, não há nenhuma explicação para oferecer, não sabe de nada, deseja porque deseja. Mas não sabe o que deseja. Sócrates, com o rigor da sua negação sobre o plano do desejo inconsciente, com a sua falta de resposta ao amor com o amor, conduz Alcebiades ao contato com a demanda não expressa que subjaz aquela enunciada. “Alcibíades é o homem do desejo” (LACAN, 2010, p.201) e o milagre das suas palavras para Sócrates está no fato de que aqui, ele sai da autorreferencialidade das suas empreitadas e vive toda a sua condição de desejante. Alcebiades se põem na posição da mulher, se pode dizer que faz para Sócrates uma cena tipicamente feminina, mas, entretanto, viu Sócrates como nenhum outro, viu aquilo que chamou de “sua coragem” (LACAN, 2010, p.201), que é em realidade uma profunda indiferença a tudo aquilo que é externo.

No fim do seu discurso, Alcebiades, se volta a Agatão para dizer-lhe para não cair na armadilha de Sócrates. Agora a intervenção de Sócrates aparece como uma interpretação destas últimas palavras que constituíam um acréscimo secundário. Não é sem significado que o desejo se exprima nesta forma marginal, casualmente. Segundo Sócrates, no drama satírico de Alcebiades, há um discurso subjacente que enuncia: Você Sócrates é obrigado a me amar e mais ninguém, mas Agatão é o meu objeto de amor. Lacan vê na resposta de Sócrates um reconhecimento e um elogio para Agatão. Sócrates quer que Alcebiades compreenda: elogiando Agatão, eu, Sócrates, poderei fazer passar a sua imagem enquanto desejante, e é através desta identificação com o desejante “que você vai entrar na via das identificações superiores traçadas pelo caminho da beleza.” (LACAN, 2010, p.203).

Alcebiades, na realidade, continua a desejar aquele algo que viu em Sócrates e que Sócrates diz não possuí-lo, ou seja, Alcebiades amará em Agatão o mesmo

fantasma agalmático que amou em Sócrates. Entre Alcebíades e Sócrates acontece um equívoco, um engano. “Alcíbiades mostra a presença do amor, mas mostra-a apenas na medida em que Sócrates, que sabe, pode enganar-se ali, e só a acompanha enganando-se.” (LACAN, 2010, p.207) Entretanto, Alcebíades com a sua confissão pública fracassou no seu objetivo de desmascarar Sócrates, ou seja, para colocar em termos lacanianos, de fazer cair o Outro (A) em outro (a). Mas por que, ele se desnudou dessa forma em público? Justamente por causa da transferência em sua relação com Sócrates, e é por causa da transferência que a interpretação socrática é verdadeira e aponta para a realidade.

Sócrates retorque a Alcibíades - Tudo o que você acaba de fazer aqui, e Deus sabe que isso não é evidente, pois bem, é para Agatão. Seu desejo é mais secreto que toda a revelação a que você acaba de se entregar. Ele visa agora a um outro, ainda. E este outro, eu o designo para você, é Agatão. (LACAN, 2010, p.223)

A tríade composta por Sócrates, Agatão e Alcebíades mostra assim o significado da antecipação de Lacan em relação a necessidade ser em três para amar

3.3 A metáfora do amor e a intersubjetividade

Através da metáfora do amor, Lacan expõe a ilusão estrutural que envolve a relação intersubjetiva quando esta é concebida como uma relação de sujeito para sujeito: o amor, que nesse caso serve como paradigma, transforma uma relação de amante para amado em uma entre dois amantes. Contudo, o que muitas vezes é negligenciado é que, uma vez ocorrida a metaforização, aquele que era o amante se transforma, por sua vez, no amado. Mais precisamente ainda: desde o princípio, o amante ocupa na relação o lugar do objeto, e o amor é a estratégia inconsciente pela qual o desejante pode subrepticamente se oferecer ao outro como a única coisa digna de seu amor. A metáfora do amor inscreve, assim, o fato de que, na relação de amor, o desejante já cedeu em relação ao seu desejo, já se tornou objeto do desejo do outro.

Dessa forma, a dinâmica da relação amorosa permanece como uma interação assimétrica, de sujeito para objeto. No entanto, utilizando a terminologia de Hegel, como já vimos anteriormente, essa assimetria não é reconhecida como tal pelo sujeito, que, ao contrário, pode se iludir ao pensar que alcançou uma igualdade absoluta consigo mesmo e com o outro. Nesse ponto, o desfecho do amor não pode ser senão o que já foi

vislumbrado por Hegel-Kojève em relação à figura do reconhecimento: uma verdadeira luta até a morte.

Seria difícil negar que, no balanço do amor, o débito está, quase sempre, no vermelho, com as aflições superando as alegrias, para ir além da metáfora. O motivo reside precisamente na assimetria constitutiva do amor, na qual quanto mais o amante instiga o outro a aceitá-lo como o objeto privilegiado de seu afeto, mais sua mensagem lhe é devolvida invertida: o outro se recusa. Essa situação pode até mesmo conduzir à ruptura, a menos que intervenha um terceiro para interromper a espiral perversa da ilusão especular.

Para Lacan, a metáfora do amor serve como um lembrete de que a relação intersubjetiva⁶⁹ nunca é verdadeiramente recíproca; ao contrário, é, por essência, desequilibrada, implicando, portanto, a presença do terceiro, aquele terceiro que Hegel denominou a morte ou o Senhor absoluto. O amor é a estratégia adotada pelos sujeitos para manter a morte à distância, para impedir que ela, como um jogador, venha descobrir o blefe do sujeito que, ao declarar querer ser o amante, o deseje como tal, na realidade, tende a se alienar no desejo alheio de maneira servil.

Isso explica a observação freudiana de que há sempre, no decorrer da análise, um momento em que o paciente, desconcertado pelo fato de que o analista parece ignorar seu pedido de amor, sente a tentação de abandonar o tratamento e buscar alívio

⁶⁹ B. Moroncini, *Sull'amore: Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, 2005. “A estrutura da intersubjetividade é sempre do tipo: sujeito → sujeito → objeto. Isso significa que, antes de qualquer relação objetual, é necessária uma identificação com o outro sujeito. O resultado é que nossa relação com o objeto será sempre idêntica àquela do outro. Essa regra intersubjetiva não muda, por outro lado, mesmo se substituirmos o objeto pelo alter-o, ou seja, por outro sujeito como nós. [...] Nos termos da dialética do Eros, ele quer que a metáfora do amor complete seu ciclo, pois somente quando o “Outro” lhe der o sinal, ele saberá o que desejar e como. Vamos reconstruir uma última vez a estrutura: Alcibíades, os sujeitos desejam-te, está identificado com Sócrates, ou seja, com o ‘Outro’, e está em relação objetual com Agatão, o ‘outro’ ou alter-ego. Se Sócrates der a Alcibíades um sinal, ou seja, a significação de seu desejo, ele saberá como amar Agatão, mas, uma vez que o sinal pertence a Sócrates, ele amará Agatão como Sócrates o ama. A diferença ou complicação adicional que o Banquete introduz em relação a esse esquema é que Alcibíades coloca, em vez do ‘Outro’, o agalma, o objeto ‘a’ ou objeto do desejo. A sequência agora deve ser escrita como: sujeito → Outro → ‘a’, que se lê como: Alcibíades ama Sócrates como portador do objeto do desejo, ou seja, da verdade do desejo como tal. O sinal ou o significante que Alcibíades aguarda de Sócrates é, portanto, o significante do objeto do desejo, o significante do impossível. Sob que condição Sócrates poderia responder ao desejo de Alcibíades? Apenas se ele concordasse em assumir a posição do objeto do desejo e, a partir daí, lançasse de volta a Alcibíades o sinal, ou seja, o significante da falta radical. No entanto, Sócrates, discípulo de Diotima-Platão, é uma nulidade; ele não pode ser amado, não suporta ser o objeto do desejo de outro e, portanto, não pode assumir a posição que o outro lhe demanda como objeto do desejo. É como um analista que interpreta a transferência apenas como uma resistência e não também como o veículo do desejo do analisante. (p.128-129, trad. pelo autor)

para seu sofrimento não mais através da análise, mas sim através do amor: não há sujeito que, diante do desencanto provocado pelo discurso analítico, não tente o caminho do milagre, do milagre do amor. No entanto, a escolha do milagre não elimina a dificuldade; pelo contrário, a intensifica, uma vez que, para o homem do desejo, mesmo no auge do êxtase amoroso, o problema persiste: saber o que quer e se o que deseja é verdadeiramente aquilo que se deseja.

Inicialmente, é crucial destacar a função positiva que Hegel atribui à primeira fase da constituição da autoconsciência, aquela que, nos termos de Lacan, denominamos como a metáfora do amor ou o momento da identificação imaginária⁷⁰: sem ela, os sujeitos nunca teriam sido confrontados com o Senhor absoluto, ou seja, com a morte. No entanto, o que se segue também é possibilitado pelo poder da metaforização: a dissolução da luta até a morte das autoconsciências na relação 'Senhoria-Servidão' decorre da substituição que a autoconsciência que se declara serva faz implicitamente do risco da morte física por uma quase morte espiritual – a escravidão e a renúncia ao reconhecimento.

Mas isso não é suficiente; há ainda um terceiro momento: o trabalho⁷¹. Ao renunciar imediatamente ao reconhecimento, a autoconsciência pode afastar o poder da morte, trabalhando-o e, assim, tornando-o conhecido, retirando-o de sua natureza como um evento mudo e indizível.

Se retornarmos à metáfora do amor, veremos que o percurso de Lacan assemelha-se ao hegeliano; também para Lacan, trata-se de compreender que o amor nos coloca, apesar de nossa tendência natural à autoilusão, diante da verdade da relação intersubjetiva: que ela é constitutivamente assimétrica e desigual. Mas, mesmo nesse caso, a transformação de uma relação de reciprocidade e igualdade, semelhante ao modelo hegeliano em que cada autoconsciência é como a outra e faz o que a outra faz, em uma relação de desiguais, revela-se como a condição necessária para que o negativo, enraizado na consciência sem razão aparente na relação com o outro, seja trazido ao conhecimento.

O poder da metaforização, para Lacan, reside nisso: permitir a transição do amor para o saber ou, melhor dizendo, do amor para o saber sobre aquilo que torna o amor

⁷⁰Ibid., p.24

⁷¹ Ibid., p.25

impossível. Essa impossibilidade é a morte e o negativo, o nada. E o nada só pode ser expresso por meio da metáfora.

A metáfora do amor, portanto, possui uma dupla faceta: ela expressa, por um lado, a ilusão da reciprocidade e, por outro, a verdade da dissimetria. Poderíamos dizer, em última análise, que, para realizar plenamente seu trabalho, a metáfora deve retornar a si mesma, dar uma volta dupla, metaforizar seu próprio poder metafórico⁷².

Usando os termos do Banquete, a metáfora não apenas deve transformar o amado em amante, o *eromenos* no *erastés*, mas também deve metaforizar o fato de que a posição do *erastés* se revela como a da morte. Uma vez que meu amado se tornou amante e eu, por sua vez, o objeto de seu desejo, não posso me encontrar, como a autoconsciência hegeliana, senão à sua mercê: como objeto de seu desejo, o outro só pode desejar me incorporar, ou seja, destruir-me.

O poder da metáfora deve transformar o outro, que se tornou para mim um portador da morte, em outro benevolente, em um outro que, em vez de me infligir destruição, me concede o conhecimento da morte. Em outras palavras, essa transição do amor para o saber, contra a qual os sujeitos resistem e preferem o sintoma neurótico à cura, ainda está inscrita no registro metafórico. O saber, de fato, é metafórico por definição⁷³: onde há apenas coisas, incognoscíveis, imperscrutáveis e cenas, portanto, retiradas, em teoria, de qualquer possibilidade de representação, as palavras entram em cena. E as palavras são a única ajuda oferecida ao sujeito para viver sua existência humana.

3.4. *Agalma*

O termo *agalma*, é essencial para compreendermos melhor a dinâmica da transferência como proposta por Lacan nesse Seminário. O termo escolhido por ele não pertence especificamente ao corpo filosófico platônico, mas sim ao campo semântico mítico, no sentido de um objeto precioso, uma espécie de dom que se situa entre o humano e o divino, sua especificidade é justamente esse pertencimento a divindade, como aponta Henrion (2018), Lacan se reapropria desses sentidos para reatualizá-los em um vocabulário analítico, no qual o *agalma* adquire o status de objeto central do desejo,

⁷² Ibid., p.25

⁷³ Ibid, p.26

o objeto em jogo na transferência.

Pelo simples fato de haver transferência, estamos implicados na posição de ser aquele que contém o “agalma”, o objeto fundamental de que se trata na análise do sujeito, como ligado, condicionado por essa relação de vacilação do sujeito que caracterizamos como o que constitui a fantasia fundamental, como o que instaura o lugar onde o sujeito pode se fixar como desejo (LACAN, 2010, p.194).

Como já enunciado, essa é uma versão ao estilo da dialética lacaniana, no qual um significante não se encerra em um significado completo, mas serve de base para a elaboração novos sentidos que nunca se fecham em si mesmo. De onde decorre esses tantos impasses, ambiguidades, contrassensos e anacronismos que são apontados em sua obra, mas que ao fim se revelam muito original e extremamente profícuo em seu arcabouço teórico.

Creio ser necessário, esclarecer brevemente os sentidos do *agalma* para os antigos antes de prosseguir com interpretação de Lacan propriamente dita, tomo, aqui, emprestado as palavras de Jean-Louis Henrion em seu livro *La cause du désir – l’agalma de Platon à Lacan -*, escrito em 2018.

Este termo, como especificamos, tem seu campo semântico no âmbito mítico: objeto de valor, mágico-religioso; é indissociável do princípio de reciprocidade e da proibição do incesto, o que nos permitiu caracterizá-lo (assim como a mulher) como sinal e instrumento da aliança, sendo entendido que a troca de mulheres é apenas um aspecto das diferentes formas de troca. Na época de Platão, "agalma" é um termo que se situa na interseção entre o religioso e a estatuária; ele se refere principalmente à estátua do deus, sugerindo que essa estátua tem a particularidade de ser habitada pelo deus, simbolizando assim a presença do divino. (HENRION, 2018, p.57, tradução do autor)

Seguindo o texto de Henrion (2018), o *agalma*, como os gregos antigos utilizavam a palavra, é determinado pelo princípio de reciprocidade e por meio da noção de valor, inscrita em um quadro que se refere a uma troca entre os homens e os deuses: é um objeto valioso que assegura a continuidade entre este mundo e o mundo divino. É um símbolo régio, e seus efeitos serão positivos se o detentor é digno de possuí-lo, em outras palavras, o detentor sabe que não poderá manter este objeto, visto que ele não é o proprietário, porém se ele renuncia ao objeto uma vez que este foi concedido pelos deuses, corre o risco de incorrer na fúria divina, nesse sentido ele é uma espécie de dom, que não é de propriedade da pessoa, mas que está numa relação de obrigação em relação ao detentor. A força deste objeto, não provem do seu valor monetário, humano ou

estético, ele carrega um traço divino, do qual não é possível se desvincular.

Lacan se apropria de alguns desses conceitos aqui explicitados, mas no ponto em que ele pode inverter o seu sentido para o contexto da clínica psicanalítica, considerando que a sua leitura, como ele mesmo nos adverte, não tem pretensões de ser um estudo acadêmico/universitário. O *agalma* será, então, para ele, este objeto que permite especificar a transferência na análise e interrogar a particularidade da posição do analista na operação que se dá na passagem do analisando ao analista. Esta proposição representa um avanço teórico no percurso lacaniano, tanto que no diz respeito às suas proposições sobre a transferência, quanto no que se refere a sua teoria sobre o objeto. (HENRION, 2018)

L'objet, s'il connoté de la lettre a, est toujours en relation au petit autre, après, il se détache du petit autre et acquiert de ce fait son autonomie conceptuelle. Il est bien évidente qu'un tel tournant entraîne une refonte des différents concepts analytiques. L'agalma est ce qui fait transition entre le petit autre et l'objet petit a; le déclin du pouvoir de fascination de l'agalma est corrélatif de l'émergence du concept d'objet a" (HENRION, 2018, p.103)

A partir de agora, pretendo, retrazar o conceito de *agalma* como Lacan o pensou, no capítulo X do Seminário VIII, seguindo as pistas que nos fornece o filósofo Fulvio Carmagnola em seu livro *Il desiderio non è una cosa semplice: figure di ágalma* de 2008. Ele aponta oito ocorrências para o termo conforme apresentado por Lacan. Elenco aqui, as ocorrências citadas por Carmagnola, com o intuito de nos orientar no percurso, por vezes, intrincado, que Lacan nos fornece: (1) ornamento, enfeite [*ornamento, parure*]; (2) objeto precioso [*oggetto prezioso*]; (3) objeto não-objeto [*oggetto non-oggetto*]; (4) Cilada, truque, objeto insólito [*Richiamo, trucco, oggetto insolito*]; (5) objeto parcial [*oggetto parziale*]; (6) encarnação imaginária do sujeito [*incarnazione immaginaria del soggetto*]; (7) ponto de aparição não iconônico, não representativo, do divino-real [*punto di apparizione non icônico, non rappresentativo, del divino-reale*]; (8) objeto núcleo [*oggetto noyau*].

A primeira ocorrência do *agalma*, e talvez aquela mais conhecida e divulgada entre os tradutores, é o de “ornamento, enfeite, estátua dos deuses” (1º ocorrência), sobre a qual Lacan não se apoia tanto. A análise do termo, portanto, deve ir mais longe do que essa primeira definição, uma vez que Lacan se diz interessado no “acento oculto” (LACAN, 2010, p.180) que a significação dessa palavra pode nos conduzir,

exortando aos ouvintes o seguinte: “Cada vez que encontrarem *agalma*, tomem cuidado. [...] olhem bem de perto e vão perceber que se trata sempre de outra coisa” (LACAN, 2010, p.180).

Tendo essa premissa como norte, a segunda ocorrência do *agalma*, ele retira da leitura do próprio discurso de Alcebiades, qual seja, aquele de “objeto precioso” (2º ocorrência), utilizando-se da figura do sileno – uma espécie de caixinha ou embalagem para guardar joias –, cujo em seu interior há um tesouro, o que importa é justamente o que está dentro de Sócrates.

Para levar adiante sua exposição, e desenvolver a problemática em questão, Lacan se exposta do Banquete para um verso da *Hécuba* de Eurípides, qual seja, *odinos agalma dias*, uma expressão obscura, a qual se acredita referir a um monumento (palmeira) para a Deusa Latona, construído na cidade de Delfos, cujo significado remete a dor da divindade no momento do parto de Apolo. O que, à primeira poderia se tratar apenas de um objeto representativo, para Lacan designa “a função fetiche do objeto” (LACAN, 2010, p.180).

Distanciando-se assim da ideia de ornamento e de estátua dos deuses, o *agalma* adquire o status de “coisa mágica” (LACAN, 2010, p.180), de fetiche propriamente, ou seja, daquilo que conduz o sujeito a uma fixação e a uma submissão.

É algo de inominável, de informe, no qual podem se derramar ocasionalmente, enormes quantidades de líquidos de diversas origens, mais ou menos viscosos e imundos, cuja superstição acumulada, indo do sangue à merda, constitui o sinal de que ali está alguma coisa em torno da qual todas as espécies de efeitos se concentram. (LACAN, 2010, p. 180)

Nesta aproximação do *agalma* com o fetiche, o conceito transforma-se em algo de inominável, de informe, portanto, não mais um ícone ou reprodução semelhante, mas sim índice visível de uma concentração local de efeitos do real – de efeitos de presença ou de potência - um objeto sem as qualidades representativas de um objeto comum, ou seja, algo sem equivalência com outros objetos e que, dessa forma, não pode ser referido a outro, o que equivale a dizer, um “não-objeto” (3º ocorrência).

Lacan prossegue na sua busca, não sem ambiguidades e reviravoltas, como se a palavra *agalma* não pudesse se encerrar em um significado completo. Os próximos dois sentidos do termo *agalma*, ele encontrará na *Odisseia* de Homero. No primeiro caso, o

agalma exemplifica um sacrifício feito para a chegada de Telêmaco, é o “ornamento de ouro” (LACAN, 2010, p.182) colocado nos chifres de uma vitela que vai se sacrificar à fome da deusa Atena. Enquanto o segundo exemplo, retirado da tomada de Troia, refere-se ao próprio cavalo signo dos infortúnios e da derrocada da cidade, *méga agalma*, o que nos conduz à quarta ocorrência citada por Carmagnola, no sentido de algo que constitui um encanto, um truque, uma cilada para os deuses, ou seja, um “objeto insólito” (4º ocorrência) que carrega consigo a qualidade do brilho de algo que reluz, produzido para atrair a atenção dos deuses e dos homens.

Todos os sentidos percorridos por Lacan no Banquete e em outras obras clássicas da antiguidade grega, convergem, assim, para uma noção analítica do termo. Eis que o *agalma*, então, toma o lugar daquilo que os analistas conhecem sob o nome de “objeto parcial” (5º ocorrência), em quanto pivô do desejo humano.

A introdução do *agalma* como objeto parcial, é uma contraposição explícita a dialética da totalização, ao objeto esférico, símbolo do todo e da completude, do amor total. Ao introduzir o aspecto de incompletude e falta ao desejo, e ao próprio amor, este objeto introduz a verdade sobre Eros, que nos tira assim do engano, e torna derrisória qualquer possibilidade de totalização-fechamento-completude, e ao mesmo tempo já aponta para o quanto de imaginário haja no amor. (CARMAGNOLA, 2008)

O objeto parcial torna-se assim “metonímia do discurso inconsciente” (LACAN, 2010, p.188) ou seja, um conjunto de deslocamentos. No sentido que o desejo está suspenso e submetido a uma cadeia significante inconsciente sob a forma de metonímia por meio da qual se constitui o sujeito da fala, é por meio dessa submissão do sujeito que se institui algo que “chamamos de metonímia, e que não é nada além da possibilidade do deslizamento indefinido dos significantes sob a continuidade da cadeia significante.” (LACAN, 2010, p.214)

Lacan introduz, assim, o objeto parcial, em tom de redescoberta, visto que segundo ele, tal conceito estava perdido para grande parte dos psicanalistas da sua época, na medida em que estes estavam envoltos nos encantos de uma pretensa maturidade e completude do amor dito genital. Ele comenta, assim, que os psicanalistas abriram mão muito cedo da importância de uma tal descoberta, – criada por Karl Abraham e desenvolvida por Freud -, como se pairasse um incômodo e/ou um pudor que tende a enxergar numa noção de amor na qual o parceiro amoroso seja visto como

uma coleção de objetos dos quais nós obtemos prazer e gozo algo negativo, digno de ser recriminado, em favor, de uma concepção que entende o outro como sujeito.

Os analistas contemporâneos a Lacan, defendiam que na fase oral e anal, a criança é egoísta e não reconhece a mãe, por exemplo, como indivíduo, ou melhor, como sujeitos separados. A hipótese deles é que na fase genital ocorre uma ampla síntese e nós começamos a reconhecer o outro, como uma outra pessoa em seus plenos direitos. Uma perfeita complementaridade se desenvolve, pelo que nossa própria satisfação está incompleta sem a satisfação do outro, o objetivo é a harmonia, o orgasmo simultâneo.

Assim ao invés do egoísmo, nos tornamos altruístas (“oblativo”), ou seja, nossa satisfação estando subordinada a satisfação do nosso parceiro. Implícito nesta noção está um tipo de perfeita reciprocidade e harmonia que seria conquistada por meio das relações genitais. Neste sentido os objetos parciais são totalizados, e postos em relação a uma ideia de completude, como se a fascinação com a aparente perfeição dos círculos e das esferas, como citados por Aristófanes em tom derrisório, fosse tão forte que não pudesse simplesmente ser deixada de lado. O objeto parcial tende assim a uma transcendência, em favor, de uma espécie de “objeto total”, como foi chamado algumas vezes na literatura psicanalítica.

Lacan, elucida que há algo de não castrável nesta ideia de totalização - a pessoa em toda sua inteireza que deveríamos amar como um objeto genital total -, o apelo que esta noção faz aos analistas é, que, embora o sujeito esteja inevitavelmente castrado, ao menos o objeto permanece intacto. Apesar de que, qualquer analista que escute com atenção o seu paciente, saiba que o que desperta a paixão não é a pessoa total, mas algo mais específico e parcial, é por exemplo, o que nos elucida Alcebíades, ao dizer que viu algo específico e especial em Sócrates que ninguém mais viu.

Lacan, portanto, destaca dois tipos de amor:

Uma delas afoga, deriva, mascara, elide, sublima todo o concreto da experiência nessa famosa escalada em direção a um bem supremo do qual é espantoso que ainda possamos, nós, em análise, guardar vagos reflexos de três vinténs, sob o nome de oblatividade, essa espécie de amar-em-Deus, se posso dizer, que estaria no fundo de toda relação amorosa. Numa outra perspectiva, e a experiência o demonstra, tudo gira em torno desse privilégio, desse ponto único, que é constituído em alguma parte por isso que só encontramos num ser quando amamos verdadeiramente. Mas, o que é isso? Justamente, agalma, este

objeto que aprendemos a demarcar na experiência analítica. (LACAN, 2010, p. 189)

É bem possível, que no *Banquete*, Sócrates quisesse somente trazer Alcebíades para o plano do amor ideal, o primeiro tipo de amor, entretanto a interpretação de Lacan toma um outro caminho, a saber, aquele que não cede sobre o próprio desejo, que torna absoluto o próprio desejo, assim como fez Sócrates, que o seguiu até a morte. Ali onde se situa a frase: “Ocupa-te da tua alma”, ele parece reler algo como: “Ocupa-te do teu desejo” (MORONCINI, 2008, p.28), e de fato Alcebíades sai de cena com seu desejo intacto.

Feito estas considerações, é importante termos em mente que o *agalma* está inserido naquilo que poderíamos chamar de registro imaginário, como bem destaca Carmagnola, ressaltando que a função de Sócrates é aquela de conduzir Alcebíades a natureza ilusória e fanstásmatica deste objeto. De fato, em um texto posterior ao Seminário VIII, qual seja, *Nomes-do-Pai* Lacan se expressa da seguinte maneira:

auge da obscuridade em que o sujeito é mergulhado em sua relação com o desejo. [...] O *agalma* é esse objeto que o sujeito acredita que seu desejo visa, e com o qual leva a seu extremo desconhecimento do objeto como causa do desejo. Tal é o frenesi de Alcebíades (LACAN, 2005, p.70)

E acrescenta ainda:

Saiba que o que persegues não passa daquilo com que Platão mais tarde fará a tua alma, ou seja, tua imagem. Percebe que a função desse objeto não é de visada, mas de causa mortal, e faça teu luto desse objeto. Ele não é senão tua imagem. Então, conhecerás os caminhos do teu desejo. (LACAN, p.70)

Agalma é, de fato, uma “imagem bem especial” (LACAN, 2010, p.182), ou seja, um fantasma, aquilo “que introduz no sujeito uma vacilação” (LACAN, 2010, p.173) e uma fixação. E é por este seu caráter que, sua função analítica seja, talvez, que o analisando se descubra como desejo e falta, pois, “no fim das contas, o que vai encontrar, no término, quem segue este caminho [o da análise] não é outra coisa, essencialmente, além de uma falta. Quer chamem a essa falta de castração ou *Penisneid*, isso é signo, metáfora.”

Neste ponto podemos prosseguir para a próxima ocorrência Lacan do termo *agalma*, qual seja, “encarnação imaginária do sujeito” (LACAN, 2010, p.204) (6°

ocorrência), no sentido que Alcebíades é o demônio de Sócrates e vice-versa, ou seja, aquele que lhe revela o real, o próprio desejo inconsciente, na medida que é sempre do Inconsciente do Outro que estamos falando.

É na medida que *agalma* é um “objeto do desejo do outro a quem nos identificamos” (LACAN, 2010, p.189) e por meio da qual nossa subjetividade é construída “inteiramente na pluralidade, no pluralismo desses níveis de identificação a que chamaremos o ideal do eu, o eu ideal, que chamaremos, também identificado, o eu desejanete.” (LACAN, 2010, p.189), que Sócrates que ama Alcebíades – mas, sabe o que é o amor - pode se enganar sobre si mesmo e sobre aquilo que constitua o seu desejo, ali mesmo que inconscientemente ele ocupa a posição de amado (aquele que não sabe o que possui de desejável), mas é por seu engano que ele conduz Alcebíades a verdade do seu desejo.

Do que decorre que o próprio sujeito identificado ao *agalma*, descobre, depois de descortinado o véu da ilusão, como um ser faltante, descobre-se alienado no desejo do Outro, separado do seu ser por este objeto imaginário, e ainda assim, somente atravessando o *agalma* é que o amado por se tornar amante, é essa descoberta do amado que vai permiti-lo de tornar-se um sujeito do desejo, que Lacan opôs ao sujeito da ciência.

A próxima ocorrência apontada por Carmagnola, nos conduz do registro imaginário ao registro do real, *théon agalmata*, *agalma* como lugar de aparição do divino, em quanto manifestação do real (7ª ocorrência). Os deuses gregos, são deuses no verdadeiro sentido da palavra, e só se manifestam aos humanos por meio do escândalo, sobretudo quando acontece de se apaixonar por um mortal, não há nada que os faça parar, e nessa empreitada estão dispostos a estuprar e cometer todos os tipos de embuste. Lacan acrescenta que não há nada de “desejável” neles, porque não se submetem a qualquer qualificação passiva, ou seja, só aceitam a posição do amante, assim como Sócrates.

Os deuses da Antiguidade não faziam rodeios. Sabiam que só podiam se revelar aos homens na pedra do escândalo, no *agalma* de alguma coisa que viola todas as regras, como pura manifestação de uma essência que, quanto a ela, permanecia completamente oculta, cujo enigma estava inteiramente por trás. (LACAN, 2010, p.206)

Tal concepção do *agalma* como manifestação do divino, como algo que irrompe

bruscamente e faz vacilar nossas certezas conscientes, “aponta para o opaco real da pulsão de morte que é também figura suprema do gozo” (MORONCINI, 2008, p.37). Nesta acepção o *agalma* instaura no centro do saber, um não-saber fundamental, por meio das quais as coisas só se revelam enigmática e violentamente.

Por fim, chegamos a última ocorrência: “objeto núcleo” (8º ocorrência) onde “coisas vão do inconsciente para o sujeito que se constitui na sua dependência, e remontam até este objeto núcleo que chamamos aqui de *agalma*” (LACAN, 2010, p.207), o que nos reconduz novamente à dimensão imaginária, ali onde o EU – imagem-especular – acredita ser pleno, autônomo e transparente a consciência, o *agalma* instaura um vazio: o desejo como falta e o caráter imaginário EU.

3.5. Crítica da contratransferência

Como já mencionado anteriormente, Lacan fizera uma crítica da noção de contratransferência em 1951, no artigo *Intervenção sobre a transferência* definida como: “a soma dos preconceitos, das paixões, dos embaraços e até mesmo da informação insuficiente do analista num dado momento do processo dialético[...]” (LACAN, 1998 [1951], p.224). Dez anos depois no Seminário VIII, Lacan retoma essa crítica: “Introduzi o problema pelo fato de que a contratransferência é atualmente apreendida na prática analítica de um modo bastante amplo” (LACAN, 2010 [1960-61], p. 247)

Em 1951, Lacan designa a contratransferência como uma estagnação imaginária que pode fazer a análise escorregar para o plano da relação especular entre analista e analisante, colocando em perigo o trabalho deste na dimensão terceira constituída pela sua relação com o próprio inconsciente. O risco de cair nessa situação pode depender da escolha que o analista faz ao utilizar a contratransferência como instrumento operativo dentro do tratamento. Lacan segue daí uma indicação exposta em *Direção do tratamento e os princípios do seu poder* (1958) que persistirá ao longo de seu ensino, ou seja, a necessidade de deixar a sua contratransferência fora da direção do tratamento e reintegrá-la a um espaço mais apropriado: dentro da análise pessoal, se ainda estiver em curso, ou dentro da supervisão do caso clínico.

Posteriormente, Lacan aborda a questão da contratransferência dedicando-lhe um espaço dentro do Seminário VIII. A indicação fundamental fornecida neste segundo escrito é que é necessário reconduzir a dimensão da contratransferência à posição do analista no contexto da transferência analítica, assim afirma o autor:

Abordando, pois, das duas últimas vezes a questão da transferência, eu o fiz pelo lado do analista. O que não significa, no entanto, que eu dê ao termo contratransferência o sentido em que este é comumente aceito, de uma espécie de imperfeição da purificação do analista na relação com o analisado. Muito pelo contrário, entendo por contratransferência a implicação necessária do analista na situação de transferência, e é isso, precisamente, que faz com que devamos desconfiar deste termo impróprio. Trata-se, na verdade, pura e simplesmente, de consequências necessárias do próprio fenômeno da transferência, se o analisarmos corretamente. (LACAN, 2010[1960-

Dentro do Seminário VIII, Lacan desenvolve esta definição de contratransferência em polêmica com as correntes que destacam duas interpretações opostas do fenômeno: a primeira, que continua a considerar a contratransferência como o resíduo não analisado do analista, e a linha que progressivamente amplia sua abrangência com referência especial ao âmbito da escola kleiniana. Lacan retoma em seu escrito ambas as posições para destacar em quais pontos os pressupostos a partir dos quais elas se movem resultam incompatíveis com a situação analítica.

Inicialmente, Lacan aborda o que ele chama de opinião comum sobre a contratransferência. Nessa perspectiva, tudo o que está no analista representa seu inconsciente ainda não analisado e é considerado prejudicial para sua função. Segundo o autor, essa é a razão principal pela qual se insiste na necessidade de realizar uma análise didática. Caso contrário, podem surgir pontos cegos que se traduziriam na prática como formas de desconhecimento, erros ou intervenções inadequadas.

No entanto, o inconsciente do analista não se configura apenas como uma instância a ser purificada, mas também como o órgão receptor. Portanto, é a comunicação entre os inconscientes que devemos confiar para que ocorram no analista as percepções decisivas de uma análise. Neste ponto, Lacan fala da ideia de uma inconsciente-reserva para expressar como, mesmo que uma análise didática possa se estender muito longe, ainda permanece uma parcela não analisada, dissociando-se assim do pressuposto subjacente à posição clássica, onde o analista ideal deveria ser aquele para quem nada do inconsciente resta.

Ao mesmo tempo, o inconsciente-reserva reconhece uma parte do inconsciente instruída pela experiência da análise didática e, portanto, que permitiria ao analista utilizá-la como uma ferramenta: “Assim mesmo, não é de um inconsciente bruto que se trata nele, mas de um inconsciente mitigado, um inconsciente mais a experiência desse inconsciente.” (LACAN, 2010 [1960-1961], p.230)

Neste trecho, abre-se provisoriamente a perspectiva sobre a direção tomada pelos desenvolvimentos pós-freudianos sobre a contratransferência, em relação ao qual Lacan levanta uma questão que não lhe deixa outra alternativa senão distanciar-se de forma marcante: “Como situar o ponto de passagem onde aquilo que é assim definido pode, todavia, ser utilizado como fonte de informação incluída numa práxis diretiva?”

(LACAN, 2010[1960-1961], p.230)

O que Lacan rejeita é a maneira como o estatuto da contratransferência é abordado, onde, apesar de sua natureza inconsciente, é concebido como uma ferramenta utilizável pelo analista. Se assim fosse, seria então legitimar a razão pela qual é possível adquirir a capacidade que permite acessar o que, por definição, é inacessível à consciência. Vale a pena lembrar como essa objeção é a mesma anteriormente levantada em relação às considerações críticas sobre os desenvolvimentos pós-freudianos da contratransferência. Segundo Lacan, violar esse pressuposto, tratar como intercambiáveis os estatutos do inconsciente e da consciência, representa uma infração fundamental à doutrina psicanalítica.

Neste ponto, Lacan procura definir qual é o tipo de experiência que o analista faz, a fim de compreender como esta se afasta da ideia de contratransferência configurada até agora. O que acontece é que o analista vivencia o inconsciente e o faz como inconsciente do Outro, da mesma forma como Freud encontrava o inconsciente em seus pacientes.

No entanto, mesmo uma vez admitida a função do Outro, o analista se depara com o mesmo obstáculo encontrado em sua análise pessoal: o poder de desconhecimento na captura imaginária do eu. Esse aspecto, profundamente entrelaçado em sua própria análise, assume um papel diferente quando se trata da relação com o outro do paciente, “Aqui surge o que chamarei de ideal estoico que se faz da análise.” (LACAN, 2010[1960-1961], p.231)

Seguindo essa direção, Lacan afirma que admitir os sentimentos do analista como efeitos de uma redução incompleta da temática de seu inconsciente não esgota o problema do que acontece quando ele lida com o outro imaginário do paciente. O caminho da apatia estoica exigiria que o analista permanecesse insensível às seduções do analisando, enquanto este último, como outro fora do eu, é detentor de um poder sobre ele (por exemplo, o poder de constrangê-lo com sua presença). Mas não é isso que ocorre:

(O analista) é possuído por um desejo mais forte que os desejos que poderiam estar em causa, a saber, de chegar às vias de fato com seu paciente, de tomá-lo nos braços ou atirá-lo pela janela. Isso acontece. Eu teria mesmo maus augúrios, ousou dizê-lo, para alguém que jamais houvesse sentido isso. [...] quanto ao reconhecimento do inconsciente, não temos como formular que ele coloque, por si mesmo, o analista

fora do alcance das paixões. (LACAN, 2010[1960-61, p.232-233)

De acordo com Lacan, não existem razões para que o analista, por mais bem analisado que seja, deva ser insensível aos movimentos internos como o amor ou o ódio em relação a um paciente. Destes trechos emergem dois pontos importantes que iremos destacar. O primeiro é a crítica em relação à possibilidade de um suposto analista puro, que conhece e interpreta o inconsciente do paciente. A condição diametralmente oposta, na qual o autor situa a posição do analista, é aquela representada por Sócrates, aquele que não coloca em jogo o seu saber, mas trabalha para que ocorra o saber do seu interlocutor. Em outras palavras, é necessário um não-saber do analista para que se possa produzir a verdade do outro sujeito que fala.

O segundo ponto de destaque é que Lacan legitima a presença de paixões no analista, sem que estas se enquadrem no âmbito da contratransferência, mas devem ser compreendidas como: “os modos mais elementares da relação de corpos entre si” (LACAN, 2010[1960-1961], p.233)

A única condição pela qual o analista pode realizar algo que se aproxima da ideia da apatia estoica é o que será chamado de desejo do analista, uma forma de desejo mais forte dos desejos que podem estar envolvidos nos fenômenos chamados contratransferenciais. Esse desejo é possível porque “o analista joga com um morto” (LACAN, 2010[1960-1961], p.235). Esta é a expressão que Lacan utiliza para indicar como seu pequeno outro, que ocupa a posição de $i(a)$, deve ser capaz de se fazer de morto para não entrar em uma relação especular com o eu do paciente e assim poder ocupar o lugar do Grande Outro. O analisando, de fato, enquanto representado pelo sujeito barrado, ou seja, como desconhecido para si mesmo, encontrará em $i(a)$ o lugar da imagem de seu pequeno outro. Aqui Lacan utiliza a metáfora do jogo de Bridge que ele já houvera exposto em *Direção do Tratamento e os princípios do seu poder*.

Na posição da partida de bridge, o S, que ele é, tem diante de si seu próprio pequeno outro, aquilo em que ele está consigo mesmo nessa relação especular, na medida em que é constituído enquanto eu. Se situarmos aqui o lugar designado desse outro que fala e que ele vai escutar, o paciente, na medida em que é representado pelo sujeito barrado, o sujeito enquanto desconhecido de si mesmo, este último vai se encontrar tendo aqui, em $i(a)$, o lugar da imagem de seu próprio pequeno a -vamos chamar o conjunto de imagem do pequeno a ao quadrado, $i(a)^2$ -e terá aqui a imagem, ou antes, a posição do grande Outro, na medida em que é o analista quem a ocupa. (LACAN,

Isso implica que o sujeito em análise tem um parceiro. Não devemos nos surpreender ao encontrar, no mesmo espaço, as presenças do próprio eu do analista, do paciente e desse outro significativo, o Grande Outro. O paradoxo na dinâmica da partida de bridge analítica reside na renúncia do analista, que, ao contrário de uma partida de bridge convencional, deve auxiliar o sujeito a descobrir o que está presente no jogo interno de seu parceiro. Nesse contexto, destaca-se a necessidade de o analista se comportar como se estivesse como um “morto”, indicando que ele deve sempre compreender a distribuição das cartas, ou seja, a dinâmica subjacente em jogo.

Somente assim o analista pode ajudar o sujeito a descobrir as cartas de seu parceiro, assumindo ele a posição do grande Outro: é nesses termos que Lacan define no Seminário VIII a contratransferência como uma implicação necessária em relação, precisamente, ao desejo do analista.

Lacan passa então a abordar a concepção da contratransferência mais atual e difundida nos ambientes da IPA, que não considera o fenômeno como uma imperfeição, mas acredita que o analista deve levar em conta em suas manobras os sentimentos experimentados na análise. Neste contexto, ele se refere, antes de mais nada, às formulações desenvolvidas dentro da escola kleiniana, que, como vimos, têm início com a contribuição de Paula Heimann. Lacan retoma aqui o já citado artigo de Heimann e o de outro analista de orientação kleiniana, Roger Money-Kyrle.⁷⁴

Em seu foco sobre o mecanismo da identificação projetiva, Lacan explora a dinâmica que explica o movimento da contratransferência em sua acepção mais moderna. O psicanalista francês destaca que a projeção do mau objeto deve ser compreendida como um mecanismo que naturalmente possui sua eficácia, especialmente em relações próximas, como aquelas na situação analítica. Fica por entender o que determina a medida dessa eficácia, ou seja, o que faz com que o analista

⁷⁴ No artigo em questão, "Normal Counter-transference and Some of its Deviations", Money-Kyrle examina um sentimento experimentado durante uma análise e o relaciona às dificuldades apresentadas pelo paciente. O psicanalista percebe, nos fins de semana, um sentimento de insatisfação em relação ao que foi feito com o paciente durante a semana e reconhece isso nos mesmos termos usados pelo analisado para falar de algumas fases depressivas que ele atravessou. Esse sentimento começou a surgir após uma resposta do analista que provocou uma reação agressiva no paciente, e por isso Money-Kyrle considerou inadequada sua intervenção. O autor então reconheceu ter se sentido da mesma forma que o paciente descrevia a si mesmo durante as fases depressivas, concluindo que esse sentimento era um efeito de sua projeção de objetos ruins internos.

perceba sua contra-transferência. Lacan responde a essa pergunta afirmando que o efeito ocorre devido a uma falta de compreensão do paciente por parte do analista, levando este último a um desvio do que Money-Kyrle define como “*normal counter-transference*”⁷⁵

É somente se o analista não compreende, que ele é afetado e que se produz um desvio da contratransferência normal. E as coisas podem ir até um ponto em que o analista se torne, efetivamente, o paciente desse mau objeto projetado nele por seu parceiro. É o que ocorreu nesse caso - ele sente em si o efeito de alguma coisa de absolutamente inesperado, e apenas uma reflexão feita à parte lhe permite -e ainda assim, talvez somente porque a ocasião é favorável - reconhecer ali o mesmo estado que lhe descreveu seu paciente (LACAN, 2010[1960-1961], p.240)

Se este é o primeiro ato do movimento, o segundo consiste em Money-Kyrle comunicar o que o analista experimentou e reconduzi-lo aos mesmos sentimentos relatados pelo analisando em algumas de suas experiências passadas. A partir dessa implementação, evidencia-se a conotação instrumental da contratransferência e definem-se as duas posições assumidas pelo analista kleiniano: a função parental e a função reparativa. A estas Lacan contrapõe uma outra posição, que é a posição do analista na transferência do paciente, resultando que o que é indevidamente chamado de contratransferência é apenas um efeito produzido pela própria situação da transferência.

Pelo simples fato de haver transferência, estamos implicados na posição de ser aquele que contém o “agalma”, o objeto fundamental de que se trata na análise do sujeito, como ligado, condicionado por essa relação de vacilação do sujeito que caracterizamos como o que constitui a fantasia fundamental, como o que instaura o lugar onde o sujeito pode se fixar como desejo (LACAN, 2010, p.194).

Não é, portanto, necessário invocar a noção de contratransferência como a parte a ser compreendida para acessar o mundo interno do paciente, porque a compreensão não é o critério ao qual o analista deve se subordinar. Em vez disso, ele deve duvidar do que compreende, pois:

aquilo que procura alcançar é justamente aquilo que, em princípio, não

⁷⁵ Em seu trabalho, Money-Kyrle classifica duas tipologias de contratransferência: *uma normal counter-transference* e o seu desvio. A primeira gera um ritmo de vai e vem entre a introjeção na análise da fala do paciente e a projeção no analisando do que é produzido como efeito. A "normalidade" é determinada pela medida em que a demanda introjetada é perfeitamente compreendida. A segunda tipologia é representada pela não compreensão do analista, que acusa o efeito produzido pelo objeto projetado.

compreende. É somente na medida em que, decerto, ele sabe o que é o desejo, mas não sabe o que esse sujeito, com quem embarcou na aventura analítica, deseja, que ele está em posição de ter em si, deste desejo, o objeto (p.243)

A posição do analista é aquela de quem sabe qual é o desejo, mas não sabe o que o paciente deseja. Essa é a condição *sine qua non* que permite ao analista ter em si o objeto desse desejo, ou seja, ser o sujeito suposto saber do paciente.

3.6. Sujeito da ciência e o homem do desejo

Na relação que se estabelece entre Sócrates e Alcebiades, encontramos fundamentos para refletirmos sobre a interconexão entre amor, transferência e suposição do saber. Para o filósofo grego, amar é pressupor que o outro possui algo que ele não tem, mas desconhece essa falta, respondendo como se possuísse tal coisa mesmo sem estar ciente de sua própria falta. As dinâmicas transferenciais, de maneira semelhante, operam nessa lógica.

A transferência, que conecta o analisando ao analista, surge de uma paixão pelo saber que se desdobra em uma vontade de não saber. O indivíduo experimenta sofrimento, mas desconhece sua origem, nutre desejos, mas permanece ignorante sobre o que realmente almeja. Assim, existe um conhecimento sobre esse sofrimento do qual, paradoxalmente, nada se sabe, ou, para expressar de maneira mais precisa, é deliberadamente evitado saber qualquer coisa. É por essa razão que esse conhecimento é atribuído ao outro: antes mesmo de cruzar a porta do consultório ou deitar-se no divã, o analista é projetado na posição do sujeito da ciência, aquele que é suposto saber sobre o qual o outro está sofrendo. Essa projeção revela a dinâmica intrincada da transferência, na qual o analista torna-se o depositário do saber imaginário e simbólico do analisando, mesmo que este não tenha consciência clara desses conteúdos.

O amor transferencial se configura como uma estratégia de sedução, assemelhando-se a um jogo sexual, no qual o analisando procura extrair do analista o conhecimento do qual ele é supostamente o detentor. No entanto, o analista, ciente de sua posição, reconhece que não detém esse saber; ele sabe, de maneira análoga à como Sócrates compreendia que o conhecimento está latente no íntimo do analisando. Nesse contexto, o amor transferencial representa uma tentativa inconsciente do paciente de despertar no analista a resposta desejada, uma resposta que o próprio paciente, muitas

vezes, não identifica de maneira consciente. Essa dinâmica sutil e complexa é parte integrante do processo analítico, em que as projeções e desejos do paciente são explorados e compreendidos.

Em seu Seminário VIII, Lacan faz com que Sócrates assuma o papel do analista, faz com que ele desempenhe o papel daquele que oferece, de fato, em um sentido analítico, uma interpretação a Alcibíades. É uma verdadeira interpretação. Em uma situação que se assemelha bastante à sessão analítica - onde o amor de transferência não tem como objeto o objeto da transferência, ou seja, o analista, mas o Outro - ao falar de Sócrates e declarar seu amor por ele, Alcibíades está, na verdade, falando de outro, está falando de Agatão. E isso, digamos, é em linhas gerais o resultado, a conclusão da leitura lacaniana do Banquete.

Para transformar Sócrates em analista, Lacan precisa introduzir em sua figura alguns traços que não são de maneira alguma desprovidos de importância e interesse, não apenas para seus próprios objetivos. Todas essas coisas, aliás, são bastante conhecidas. Dois desses traços já foram indicados: a *atopia* de Sócrates e seu *daimon*. Podemos até considerá-los uma espécie de despersonalização: assim, esses dois traços já nos permitem entender sua figura também como algo que desaparece, ou algo de que desaparece, como, por exemplo, uma dimensão individual ou subjetiva; e também por isso talvez possa se transformar e reaparecer como uma função de discurso.

Além disso, sua própria posição na transferência com Alcibíades o permite: ali, Sócrates é uma função, um papel, um lugar ao qual Alcibíades se dirige para dizer - inconscientemente - uma verdade que está em outro lugar, que vale para outro. E por mais que aqui Sócrates revele um aspecto bastante inédito - geralmente ele é muito mais astuto e irônico com seus interlocutores, e certamente não desempenha o papel de analista ou terapeuta com eles, mas sim o de educador. Sócrates instaura assim, segundo Lacan, uma relação com a verdade definida como um saber sobre um não saber, ele é aquele que nada sabe

Seguindo essa pista, Lacan comenta que: “É de Sócrates que procede essa ideia nova e essencial, de que é preciso em primeiro lugar garantir o saber.” (LACAN, 2010[1960-61], p.106). E continua:

O que Sócrates chama de *épisteme*, a ciência, o que ele descobre, em suma, o que ele extrai, o que destaca, é que o discurso engendra a dimensão da verdade. O discurso que se garante por uma certeza

interna à sua própria ação assegura, ali onde o pode, a verdade como tal. Nada mais há além dessa prática do discurso. (LACAN, 2010[1960-61], p.106)

Sócrates encarna essa figura do discurso: “Quando Sócrates diz que é a verdade, e não ele mesmo, que refuta seu interlocutor [...] Sócrates remete, em suma, ao domínio do puro discurso toda a ambição do discurso. [...] Sócrates refere a verdade ao discurso.” (LACAN, 2010 [1960-1961], p.106-107)

Esta é a sua atopia, afinal, o “em nenhum lugar” de um indivíduo, de uma consciência, poderíamos dizer, quando a verdade entra em jogo. A verdade não teria mais a ver diretamente com um objeto, e nem mesmo com um sujeito, mas a verdade está no discurso. Talvez também possamos ler nesse sentido o que Lacan chama de desejo de morte em Sócrates: não um desejo trágico, entre duas ordens de leis; mas o desejo, quase a necessidade, de uma ausência do sujeito para que a verdade possa aparecer pelo que é: não uma dimensão individual, mas uma dimensão de discurso.

Justamente por nada saber Sócrates encarna o próprio sujeito da ciência, o arquétipo do mestre: “o mistério de Sócrates [...] é a instalação daquilo a que ele mesmo chama épisteme, a ciência.” (LACAN, 2010[1960-1961], p.131-132). A partir do momento que ele conjuga o desejo de saber com a paixão de não saber nada. Esta posição, por exemplo, se revela excêntrica, atópica, atípica, em relação aos sofistas, poetas e filósofos da sua época, que talvez tivessem a pretensão de serem capazes de transmitir o saber.⁷⁶

Na leitura lacaniana o sujeito da ciência se contrapõem ao “*l’homme du désir*”⁷⁷, representado por Alcibiades, “L’homme du désir” para Lacan é aquele que, na busca do prazer, mergulha até as profundezas, alcançando os limites entre o possível e o

⁷⁶B. Moroncini, Sull'amore: Jacques Lacan e il Simposio di Platone. 2005, p. A operação socrática consiste, em retirar valor de todas as declarações cujo critério de legitimidade repousa na autoridade, seja ela a da natureza, da inspiração divina, da habilidade retórica ou sofística, e submetê-las à verificação, como já foi mencionado e como será melhor compreendido posteriormente, pelo puro jogo das oposições de significados. Em outras palavras, o não saber socrático é a recusa - Lacan sugere de forma historicamente - dos dados transmitidos, dos conteúdos empíricos, da experiência, enfim, da doxa em geral, em nome de um conhecimento do saber - a episteme - que é apenas formal, vazio, jogado como está na única potência do significante.

⁷⁷ B. Moroncini, Sull'amore: Jacques Lacan e il Simposio di Platone. 2005, p14 “Observemos que na atitude de Alcibiades existe algo, eu diria, de sublime, pelo menos de absoluto e de apaixonado, que beira uma outra natureza e uma outra mensagem, a do Evangelho, onde nos é dito que aquele que sabe existir um tesouro num campo, e não se diz o que é este tesouro, aquele é capaz de vender tudo o que tem para comprar esse campo e para gozar desse tesouro. É esta a margem que distingue a posição de Sócrates daquela de Alcibiades. Alcibiades é o homem do desejo.” (LACAN, 2010[1960-61], P.201)

impossível. Este sujeito, em resumo, ao perseguir o desejo, está disposto a aceitar não apenas todo o bem, mas também todo o mal que possa surgir dessa busca. Essa abordagem destaca a intensidade e a abrangência do desejo, onde o sujeito não hesita em enfrentar as consequências, sejam elas positivas ou negativas, na busca pela satisfação plena do seu desejo.

Mas “o que importa para Lacan é outra coisa: é que ‘*l’homme du désir*’ se oponha ao sujeito da ciência, causando assim uma fissura na certeza.” (Moroncini, 2010, p. 15). De um lado, ao personificar o homem do desejo, Alcibíades desafia a abordagem pedagógica tradicional do sujeito da ciência. Por outro lado, é ele quem idealiza Sócrates como o mestre perfeito. A sua posição como sujeito do desejo revela uma tensão entre a busca pelo conhecimento e a tentação de manter certas ilusões não confrontadas.

A paixão mais característica do ‘*homme du désir*’, ou seja, do sujeito humano, é o desejo pelo conhecimento. Essa característica coloca o sujeito da ciência no ideal do mestre perfeito, aquele que supostamente possui uma compreensão superior sobre o desejo em comparação aos demais. Essencialmente, é a paixão pelo conhecimento que, como Sócrates reconhece, transcende constantemente os limites do significante, adentrando continuamente na “douta ignorância”.

Essa dinâmica revela que a relação entre Sócrates e Alcibíades é, ao mesmo tempo, inevitável e permeada por uma certa hostilidade. A necessidade da relação surge da premissa de que, sem o conhecimento do desejo, a busca pelo saber (*episteme*) não seria possível⁷⁸. Contudo, a hostilidade emerge quando o *homme du désir*, apesar de se sentir atraído por esse conhecimento, no final, se rebela contra o preceito socrático. Ele anseia perseguir o desejo até suas profundezas, mesmo que isso resulte em abjeção e, por vezes, da própria vida, sem a necessidade de sublimá-lo nas alturas ideais.⁷⁹

Na realidade, o que intriga o Alcibíades não é tanto a possibilidade de ter sua busca pelo amor frustrada, mas sim a constatação de que mesmo quando recebe uma

⁷⁸ B. Moroncini, Sull’amore: Jacques Lacan e il Simposio di Platone, 2005 “O par sujeito da ciência-desejo é originário, ou, para ser mais preciso, co-originário do surgimento do discurso científico; a *episteme* é a modalidade específica com a qual o Ocidente buscou pensar o desejo, inscrevendo-o em uma trama de significantes que possibilitasse sua articulação, mesmo no caso em que a ciência, que tem entre seus parentes a ética.” (p.5, trad. pelo autor)

⁷⁹ Ibid, “Na verdade, o sujeito da ciência e o *homme du désir* são duas maneiras diferentes, certamente distintas, mas simétricas, de reconhecer a impossibilidade do desejo: o primeiro por meio do pensamento e da antecipação da morte, o segundo por meio da ação.” (p.18, trad. pelo autor)

resposta afirmativa, seu desejo permanece insatisfeito: aquilo que lhe foi concedido não era o que ele verdadeiramente desejava. Essa experiência, comumente observada nas relações interpessoais, é a fonte da maravilha que justifica a necessidade da *episteme*. O *'homme du désir'*, como sujeito em si, anseia por um mestre, um sujeito da ciência a quem possa questionar o porquê desse descompasso entre o que busca e o que alcança.

A busca da verdade é paradoxal e está em andamento antes mesmo de seus efeitos se manifestarem na experiência consciente do sujeito. Essa busca vai além da simples oposição à doxa; segundo Lacan, a verdade reside simultaneamente dentro, contra e ao lado da doxa. A proposição central de Lacan é que somente o conhecimento científico tem a capacidade de lidar com a natureza paradoxal da verdade, que é simultaneamente isso e aquilo, verdade e ficção, arquétipo ideal e simulacro, original e cópia, permanecendo indizível.

Paradoxalmente, a verdade não se submete ao critério verdadeiro-falso e não está sujeita ao princípio da não contradição; ela é intrinsecamente impossível. A ciência, portanto, assume a responsabilidade de, por um lado, respeitar a essência da verdade, evitando sua redução a exatidão ou adequação, e, por outro lado, permitir que o sujeito se oriente por ela, não sendo meramente um agente passivo.

Alcebiades busca em Sócrates o conhecimento de seu próprio desejo, a significação que falta para compreender o que realmente deseja e se aquilo que almeja é verdadeiramente o que deseja. Dentro da dialética do Eros, ele espera que a metáfora do amor complete seu ciclo, pois somente quando o 'Outro' tiver fornecido o sinal, ele saberá o que desejar e como proceder.

Dessa forma, Sócrates detém o conhecimento do desejo, compreende para onde ele aponta e onde encontra seus limites. Isso justifica por que Alcibiades, assim como muitos outros jovens belos e ambiciosos, é seduzido por Sócrates. Alcibiades reconhece em Sócrates, conforme a própria confissão deste último, o único que possui o conhecimento que verdadeiramente o intriga, que efetivamente diz respeito a ele: o conhecimento do desejo.

No entanto, o âmago da questão para Alcibiades é descobrir precisamente o que é esse desejo que o orienta, que age nele para além de sua própria compreensão; a indagação dele é: eu desejo, mas o que exatamente é que eu desejo e será que o que eu quero é realmente aquilo que desejo? O paradoxo, ou a tragédia, se preferir, do *'homme*

du désir' é este: ele tem o desejo, mas carece do conhecimento pleno de seu próprio desejo.

Entretanto, como já vimos, Sócrates, ao lidar com Alcibíades, oferece-lhe apenas o vazio, a falta do significante que permitiria a Alcibíades viver plenamente sua existência humana. Apesar dos esforços de Alcibíades em buscar esse significante nos objetos, inclusive recorrendo à traição, todas as tentativas resultam infrutíferas. Ele se perde no processo, sem jamais encontrar o que procura. Retroativamente, o encontro com Sócrates se revela como um desencontro, uma experiência desafortunada na busca pelo conhecimento do desejo que permanece inalcançável.

A partir daqui, podemos retornar questão principal deste diálogo: o amor. Enquanto sua natureza constitutiva o torna inapreensível para o próprio discurso filosófico, é o próprio Lacan a comentar sobre a impossibilidade, quase, de falar sobre ele. É notório que Sócrates é conhecido como alguém que sabe que não sabe. No entanto, não é exatamente assim; não é que Sócrates não saiba absolutamente nada. Pelo contrário, como ele afirma em várias ocasiões, ele não sabe nada sobre nada, exceto sobre as coisas do amor: “Sócrates pretende nada saber, senão saber reconhecer o que é o amor” (LACAN, 2010[1960-1961], p. 17)

No entanto, quando se trata de falar sobre o amor, daquela única coisa que ele conhece, Sócrates não se comporta completamente como Sócrates. Ele começa a fazê-lo, como vimos antes, refuta as coisas recentemente ditas por Agatão e continua a refutá-las, mas ele para. Onde ele para? Precisamente no momento em que a rigorosidade de seu discurso científico, a rigorosidade da *episteme*, não o permitiria prosseguir mais além. No momento em que, querendo abordar o amor em sua verdade, querendo dizer a verdade sobre o amor, ele é obrigado a transformá-lo em desejo, talvez desmascarando assim a sua natureza, mas também bloqueando o caminho para falar sobre o desejo em termos científicos, em termos “filosóficos”. Amor é amor de algo; amor é amor pela beleza; mas ama-se o que se carece; amor, portanto, é desprovido de beleza; mas então o amor não é belo; e, se o que é belo é bom, o amor também é desprovido de bondade.

Em resumo, quando Sócrates começa a tentar falar a verdade sobre o amor, quando procura expressar a verdade do desejo, percebe que não pode ir além. Ele se depara com a única coisa que conhece. Portanto, Sócrates hesita, para, quase saindo de

cena. Isso parece significar, sem poder dizê-lo, que não há verdade naquele lugar da verdade que ele incorpora; que ele incorpora não apenas com sua ausência, com seu vazio, mas também, e isso pode soar completamente paradoxal, com a única coisa que sabe. A única coisa que sabe, que o sustenta, como diria Lacan, são as coisas do amor, mas precisamente essas não podem ser objeto de ciência, não podem ser o objeto de seu discurso. São as coisas que o sustentam, certamente, em seu desejo e em seu discurso, mas exatamente como tais, escapam a ele.

Sócrates personifica essa dinâmica, seja porque suas respostas às investidas amorosas de Alcibíades são inevitavelmente decepcionantes. Essa frustração se deve, por um lado, à analogia estabelecida por Lacan entre a posição socrática e a do analista, que não pode evitar se esquivar da transferência do paciente. Por outro lado, a dificuldade enfrentada por Sócrates, como sujeito da ciência, é evidenciada ao lidar com o objeto do desejo

Mas então, como lidar com o discurso sobre o amor? Precisamente introduzindo uma diferença em relação à *episteme*. Através de uma hesitação; talvez, ainda mais, através de uma renúncia. A renúncia à onipotência da lógica do discurso, a renúncia à pretensão científica, a renúncia à *episteme*.

Um caminho do meio entre esse a *episteme* e a *amathia*, instaurada quando se trata do amor é a *doxa*. O que poderíamos traduzir, neste ponto, como uma figura um tanto peculiar, paradoxal da verdade: uma verdade que não pode se explicar, que não pode justificar a si mesma. Uma verdade que, se quisermos seguir Lacan, está mais no âmbito do inconsciente, de acordo com a descoberta freudiana. Mesmo que não queiramos seguir por essa possível tradução psicanalítica do discurso filosófico, não devemos, no entanto, ignorar esse caráter paradoxal que o discurso filosófico assume quando descobre não apenas que é permeado pelo amor, não apenas que o amor, desde Sócrates e especialmente em relação ao próprio discurso filosófico, pertence à ordem do desejo, mas principalmente que desse desejo, que sustenta Sócrates, que sustenta o próprio discurso filosófico, não se pode chegar a uma conclusão. Pode-se dizer a verdade, mas não se pode dizer a verdade sobre a verdade; não se pode justificá-la. Em suma, não se pode justificar precisamente a única coisa que se sabe.

E o que está além da ordem do significante? É o real. De fato, afirmamos que a ciência não é nada mais do que a maneira de isolar o real como o não-significável, como

aquele todo cheio que escapa à articulação lógico-simbólica⁸⁰. Nesse contexto, podemos mencionar o demônio que protege Sócrates. Conforme conhecido, Sócrates é amparado por um demônio que, quando ele se depara com decisões difíceis e situações complexas, indica o que ele não deve fazer. Esse demônio atua como um guia confiável, evitando que Sócrates cometa erros, manifestando-se a ele de maneira extática, inspiradora e intuitiva. Contudo, se considerarmos que os demônios, como Diotima discorre sobre Eros, são entidades intermediárias que desempenham o papel de mensageiros dos deuses, e se os deuses representam, conforme apontado por Lacan, a revelação do real, então o demônio se torna o porta-voz do real. Nesse sentido, Sócrates, enquanto sujeito da ciência, deve possuir algo que o conecta diretamente com o real.

Como nos esclarece Lacan o desejo de Sócrates é sustentado por esse demônio. No entanto, deve ser enfatizado que é um desejo pela verdade contra a própria verdade. Onde o desejo nos leva a um vazio constitutivo, a uma falta, a uma não posse. Não se deve esquecer que o filósofo não é o sábio, aquele que possui o conhecimento; mas é aquele que deseja o conhecimento, aquele que não o possui. É uma questão de vazio, aquele vazio que a figura de Sócrates, por assim dizer, encarna e impede.

A esta altura, seria podemos afirmar que o que impulsiona Sócrates, o que impulsiona o seu discurso filosófico, é um desejo; ou seja, algo que está no âmbito da falta. Estamos carentes de algo, portanto, o desejamos, e tudo parece funcionar. No entanto, é precisamente a partir daqui que as coisas começam a complicar, porque o vazio do discurso filosófico, o vazio de Sócrates que busca conhecimento, o vazio do desejo não é absolutamente uma noção tão manejável quanto parece. O que acontece é que esse vazio não é totalmente vazio: este vazio, vimos, são as palavras do demônio, aquelas que talvez possam parecer até as palavras mais plenas. No entanto, essas palavras não bloqueiam o desejo; ao contrário, no caso de Sócrates, o abrem, o suscitam.

3.7 O desejo do analista

Assim como na análise há o desejo do analisado, há também o desejo do

⁸⁰⁸⁰ B. Moroncini, *Sull'amore: Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, 2005 "Sem a ciência, em resumo, a verdade como revelação do real poderia sempre se reduzir a uma ilusão, ser mal compreendida pelo sujeito." (p.56, trad. pelo autor)

analista. A diferença é que o segundo, o desejo do analista, deve ser “um desejo prevenido”⁸¹. Introduzir o desejo na filosofia, como Sócrates parece ter feito sem ser seguido neste ponto, e como Lacan indica que o analista deve fazer, talvez signifique introduzi-lo como um desejo prevenido, como um desejo que não cede ao desejo de não se ver.

A expressão "desejo do analista"⁸² teve sua primeira aparição no ensino de Jacques Lacan durante o Seminário VI. Nesse contexto do seu ensino, Lacan colocou em confronto o desejo como desejo do Outro e o desejo do psicanalista, isso ocorre em um cenário teórico e clínico no qual o autor buscava compreender os fundamentos da posição do psicanalista.

[...] o problema da análise é o desejo que o sujeito tem por reencontrar, que é este desejo do Outro, nosso desejo, este desejo que está presente somente no que o sujeito supõe que o demandamos [...] O essencial da análise dessa situação em que nos encontramos é ser o analista aquele que se oferece como suporte para todas as demandas e que não responde a nenhuma (LACAN, 2002 [1958-1959], p.517)

Na continuidade desse seminário, Lacan enfatiza aos participantes a importância de um fator que os psicanalistas jamais devem negligenciar: a essência vazia do desejo. Essa essência implica que o psicanalista não deve nutrir nenhum desejo específico em relação ao psicanalisando, abstendo-se de impor qualquer ideal de civilização, curabilidade ou normalidade subjetiva. Ao adotar essa abordagem, ou seja, ao conter a influência sugestiva de seus próprios ideais (entendidos como preconceitos) durante o processo psicanalítico, o psicanalista cria um campo vazio, desprovido de respostas preestabelecidas, permitindo que o desejo do sujeito em análise percorra livremente a cadeia significativa (associação de ideias). É assim que o sujeito-analista pode se concretizar como um caminho a ser trilhado.

Nesse contexto, Lacan destaca algo além do desejo do Outro, direcionando a atenção para a vacuidade constitutiva do desejo como a verdadeira força ética que sustenta a regra fundamental da psicanálise. Essa vacuidade não apenas move, mas

⁸¹ J. Lacan, Seminário, livro 7: a ética da psicanálise, 1988[1959-1960], p.360

⁸²“O problema da análise é justamente que o desejo que o sujeito tem que encontrar, que é esse desejo do Outro, nosso desejo, esse desejo que é até presente demais no que o sujeito supõe que nós lhe demandamos, esse desejo se encontra nessa situação paradoxal que esse desejo do Outro que é para nós o desejo do sujeito, devemos guiá-lo não em direção ao nosso desejo, mas em direção a um outro. Amadurecemos o desejo do sujeito para um outro que [não] nós, nós nos encontramos nesta situação paradoxal de sermos os mediadores, os parceiros, os que presidem ao advento do desejo.” (LACAN, 2002 [1958-1959], p.517)

fundamenta o processo psicanalítico. Portanto, ao reconhecer a natureza vazia do desejo, o psicanalista promove um espaço propício para que o sujeito explore livremente suas associações de ideias, permitindo que seu próprio desejo se desdobre e se realize. Na abordagem de Lacan, o desejo do psicanalista deve restringir-se ao vazio, ao espaço reservado para o desejo do psicanalisando.

No Seminário VII de Lacan, o questionamento sobre o desejo do psicanalista foi explorado, optando-se por abordá-lo através da negação do que ele não é, dado que se trata de um desejo que não pode “almejar o impossível” (LACAN, 1988[1959-1960], p.360). Lacan formula essa questão para além da busca pela felicidade e de qualquer promessa, destacando que aquilo que o analista tem a oferecer, ao contrário do parceiro amoroso, é o seu próprio desejo, prevenido e advertido.

O ponto ou eixo destacado por Lacan como “desejo do analista” assume ênfases específicas relacionadas ao desejo fundamentado na falta, indicando sua relação com o desejo do Outro. Esse conceito é abordado por Lacan no Seminário VII, onde são delineadas algumas coordenadas éticas da psicanálise. Neste contexto, o desejo do psicanalista é singular, diferenciando-se do desejo do Outro, sendo designado como “prevenido”. Tal caracterização implica que esse desejo é informado e consciente, exigindo do psicanalista a posição de objeto da transferência.

O termo “prevenido” utilizado para descrever o desejo do psicanalista pode ser compreendido como resultado da destituição subjetiva promovida pela psicanálise. Esse desejo é, portanto, o que permanece após o processo de destituição subjetiva, uma transformação intensa provocada pela prática psicanalítica. A noção de “advertido” também sugere que o desejo do psicanalista é permeado pelas experiências de equívocos e decepções vivenciadas na dinâmica da transferência, mediadas pelo sujeito suposto saber, que atua como o pivô nesse processo.

No Seminário VIII encontramos uma série de referências que destacam o papel do desejo do analista. Todas essas referências são formuladas para expressar a aversão de Lacan em relação à abordagem da transferência centrada na relação diádica, ou interpessoal. O autor já havia ressaltado aos seus leitores que o psicanalista deve contribuir de diversas maneiras para cumprir sua função: através das palavras, na interpretação e com sua própria pessoa (Lacan, 2010 [1960-1961], p.593).

Isso se deve ao fato de que, pela transferência, o psicanalista é, de fato,

desposuído dela. Ao abordar a atopia de Sócrates no contexto grego – sua natureza insituável e inclassificável, comparável à posição do psicanalista – Lacan explora a intrincada dinâmica da transferência, indo além do psicanalisando. Ao examinar a atopia de Eros e Sócrates no Seminário sobre a transferência, Lacan argumenta que simplesmente falar de catarse, purificação do inconsciente do analista, é insuficiente, pois isso seria demasiadamente vago. Ele observa que alguns analistas já não se contentam apenas com essa ideia, enfatizando a necessidade de algo mais.

Para Lacan, o aspecto crucial é o que deve ser extraído de alguém para que essa pessoa possa verdadeiramente ser considerada um psicanalista. Na época, era comum ouvir que o analista precisava compreender um pouco mais a dialética de seu próprio inconsciente. No entanto, Lacan questiona: “Mas o que exatamente ele sabe disso? E, principalmente, até que ponto ele precisou explorar os próprios efeitos desse conhecimento?” (Lacan, 1960-1961/1992, p.108). Para Lacan, a pergunta fundamental sobre o que deveria ser obtido para reconhecer alguém como um analista está relacionada ao que resta de suas fantasias e, mais profundamente, até onde ele foi capaz de ir em relação aos efeitos pessoais desse saber.

Diante dessa indagação, Lacan responde enfatizando a necessidade de articular e situar o verdadeiro cerne do desejo do psicanalista. Ele argumenta que é crucial compreender e posicionar o que realmente constitui esse desejo, partindo da topologia que ele delineou através das coordenadas do desejo. Lacan destaca que, naquele contexto, as balizas apropriadas eram influenciadas pela fenomenologia desenvolvida em torno do tema. Ele sustenta que o desejo do analista não pode ser plenamente compreendido através da referência diádica, ou seja, não é simplesmente uma questão de relação com o paciente que pode oferecer a chave. Lacan salienta que o âmago desse desejo é algo mais intrapessoal.

É crucial observar que, ao expressar essa perspectiva, Lacan faz questão de alertar que isso não implica que o psicanalista deva se assemelhar a um Sócrates, um ser puro ou um santo. Embora esses "exploradores" possam oferecer indicações relevantes para o campo em questão, Lacan ressalta que o papel do psicanalista transcende essas categorias. A definição desse desejo intrapessoal requer uma compreensão mais profunda e complexa, indo além das simples referências exteriores. Assim, Lacan sugere que a busca pela articulação do desejo do psicanalista envolve uma exploração

intrínseca e uma compreensão mais aprofundada do seu próprio ser.

Seguindo as pistas de Serge Cottet, sobre o desejo de Sócrates, assim como proposto no Seminário VIII, o desejo do analista é o que, de certa forma, impulsiona a transferência: “é que, em última instância, opera na psicanálise. (LACAN, 1998, p.868). Já vimos como Lacan explora essa relação entre a transferência e o saber a partir da relação que se estabelece entre Sócrates e Alcebíades o que será mais tarde melhor desenvolvido com o conceito de sujeito suposto saber, no *Seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Entretanto aqui no Seminário VIII, uma outra função será melhor explicitada, aquilo que Cottet chama de “Sujeito Suposto Desejo”⁸³, que parte da suposição que o analista é desejanter, e não apenas desejado.

A alusão de Lacan ao desejo de Sócrates é fundamentada em uma analogia notável entre o psicanalista e o pai da filosofia. A presença de Sócrates, de fato, revela uma nova dinâmica, não tanto em relação ao desejo: na leitura lacaniana o desejo do Outro é destacado como objeto central.

É fundamental destacar que o objeto em foco neste contexto ainda não é o objeto causa do desejo, isto é, o objeto a⁸⁴. Sócrates isola um novo objeto no domínio das paixões, e esse objeto não é o objeto desejado em si, mas sim o próprio sujeito desejanter. Aqui, não estamos lidando com o objeto de desejo, mas precisamente com o sujeito que deseja. Ao enfatizar que o desejo é o desejo do desejo, o desejo do Outro, Sócrates realiza essa distinção de maneira extraordinária no Banquete. Ele desconcerta Alcebíades ao esquivar-se das investidas amorosas dirigidas a ele. Esse gesto de Sócrates é particularmente intrigante, dado que, desde o início do diálogo, ele é apresentado como alguém que “assegura nada saber, exceto sobre o que tem a ver com o amor”.

Assim, a habilidade de Sócrates em separar o desejo do desejo, destacando o sujeito desejanter em vez do objeto desejado, revela uma complexidade notável no entendimento do amor e da transferência. Sócrates, ao desviar as investidas de Alcebíades, não apenas escapa do papel de objeto desejado, mas também sublinha a centralidade do sujeito no processo do desejo. Essa evasão, tão desconcertante para Alcebíades, coloca em evidência a maestria de Sócrates em lidar com as intrincadas dinâmicas do amor e da transferência no Banquete de Platão.

⁸³ S. Cottet, Freud e o desejo do psicanalista, p.169-170

⁸⁴ Ibid, p.170

É crucial salientar que é o desejo do amante, do sujeito desejanter, que permite a Lacan equiparar a figura de Sócrates à relação que se estabelece com o desejo do analista. Essa correlação se torna ainda mais evidente quando observamos a interação entre Sócrates, Agatão e Alcebiades no contexto do *Banquete* de Platão.

A atenção de Lacan à relação triangular entre Sócrates, Agatão e Alcebiades permite-lhe estabelecer paralelos com a dinâmica do desejo na análise. Sócrates, ao recusar ser o objeto do desejo de Alcebiades, assume uma posição que Lacan identifica como análoga à do analista. Essa posição implica não apenas uma evasão habilidosa do papel de objeto desejado, mas também uma focalização no desejo do sujeito, ressaltando a importância do sujeito desejanter na dinâmica transferencial.

Sócrates desembaraçou as complexidades das posições subjetivas envolvidas no discurso de Alcibiades, revelando a seguinte cadeia : Sócrates → Alcibiades → Agatão, cuja leitura sugere que Sócrates ama Alcibiades da mesma forma que Alcibiades ama Agatão. Isso evidencia que a solicitação de Alcibiades a Sócrates não era, como muitos pensavam, estabelecer uma relação erótica direta entre eles, mas sim obter a capacidade de se identificar com a posição de Sócrates e, a partir disso, estabelecer uma relação com o poeta trágico. Em outras palavras, Alcibiades desejava amar Agatão assumindo a mesma posição com a qual Sócrates o ama, buscando reproduzir o amor à maneira de Sócrates.

Alcibiades, como sujeito do desejo, é identificado com Sócrates, isto é, com o 'Outro', e mantém uma relação objetal com Agatão, o 'outro'. Caso Sócrates transmita a Alcibiades um sinal, ou seja, a expressão de seu próprio desejo, Alcibiades saberá como amar Agatão, porém, uma vez que o sinal pertence a Sócrates, seu amor por Agatão será moldado da mesma maneira que Sócrates o ama.

Na ocasião do diálogo entre Alcebiades e Sócrates, este último encarna a posição do sujeito suposto desejo. A resistência, manifestando-se principalmente através do enamoramento, revela que o amor de transferência é o aspecto mais apropriado para evidenciar a função do Outro suposto. O Outro suposto não pode ser completamente definido apenas pela função do sujeito suposto saber; é necessário também considerar a suposição de que o analista é desejanter, indo além da mera condição de ser "desejado".

Desta forma, A leitura de Lacan nos ensina que “é preciso ser três para amar” (LACAN, 2010[1960-1961], p.171), nesta tríade, o filósofo grego atua assim como um

mediador. E já percebemos que nessa mediação entra em cena os agalmata de Sócrates. Alcebíades não reconhece essa função do objeto como causa do desejo; portanto, ele não compreende a razão do seu amor por Sócrates. No entanto, essa chama só pôde surgir em relação ao desejo de Sócrates, o erastes, o que deseja, que, através da atração suscitada pelo seu conhecimento das questões do amor, desencadeia essa paixão.

Sócrates, ciente da artimanha do amor, participa brevemente desse jogo antes de desviar a atenção de Alcebíades para o objeto de seu próprio desejo - o jovem Agatão. Este é o efeito de transferência mais apropriado. No entanto, a artimanha só ocorre em relação ao conhecimento de Sócrates; em outras palavras, ela se refere ao que ele pretende possuir como a verdade do amor: que este não é um bem.

Cottet ⁸⁵ destaca a chamada "transferência lateral" como uma abordagem fundamental, considerando-a a verdadeira motivação subjacente à transferência. Nesse contexto, a transferência é concebida como uma máscara, não representando um amor falso, mas sim um elemento enganoso inerente ao amor. Esse fenômeno é caracterizado como a expressão mais patológica dos comportamentos normais, conforme delineado por Freud em suas "Observações sobre o amor de transferência". O analista, ao assumir a encarnação do ídolo por procuração, busca estabelecer um amor em direção a outro sujeito cujo desejo encontra dificuldades em se orientar em direção a um objeto "verdadeiro".

Em contrapartida à ideia de eliminar a transferência, sugere-se que o desejo do analista seja direcionado para perpetuá-la. A transferência, essencialmente lateral, é mantida como uma dinâmica fundamental. No entanto, o conceito do "objeto verdadeiro" ao qual Freud se referia, enfatizando sua realidade em relação ao objeto da fantasia, revela-se intrinsecamente antinômico aos ideais do sujeito, especialmente quando consideramos o próprio bem desse sujeito.

Essa perspectiva destaca a complexidade do processo transferencial, reconhecendo que o objeto de desejo do analista pode permanecer fora do alcance direto do sujeito. A "transferência lateral" é, assim, compreendida como uma força dinâmica que influencia a relação terapêutica, desafiando a noção de um "objeto verdadeiro" facilmente acessível e colocando em questão as idealizações que o sujeito possa ter em relação a esse objeto. Essa abordagem propõe uma reinterpretação da transferência,

⁸⁵ Ibid., p.173

considerando-a como um fenômeno intrincado que exige uma abordagem cuidadosa e atenta por parte do analista.

Agatão, nesse contexto, é apresentado por Lacan com a personificação da futilidade. A futilidade do amado, entretanto, revela a essência dos agalmata, cujo brilho deslumbrante encobre o invisível horror da castração. Sócrates está ciente de que ele não é o objeto que Alcibiades busca em Agatão; sua presença como ídolo decorre do conhecimento que ele demonstra. No entanto, ele assume ainda mais esse papel porque não revela nenhum sinal de seu próprio desejo.

É assim que, ao mostrar seu objeto como castrado, Alcibiades se exhibe como desejante - o que não escapa a Sócrates - para um outro presente entre os convivas, Agatão, a quem Sócrates, precursor da análise, e igualmente seguro de seu ofício nessas altas rodas, não hesita em chamar de objeto da transferência, deixando claro, com uma interpretação, o fato que muitos analistas continuam a ignorar: que o efeito amor-ódio na situação psicanalítica está do lado de fora. (LACAN, 1998, p. 840)

A dinâmica sugere que o desejo do analista reside em possibilitar que o paciente delimite o objeto de seu desejo para além das ilusões do amor, a partir da ausência do sinal desse desejo no Outro.

A castração foi a mola absolutamente nova que Freud introduziu no desejo, dando à falta do desejo o sentido que ficara enigmático na dialética de Sócrates, ainda que preservado no relato do Banquete. A partir daí, o agalma do eron mostra ser o princípio pelo qual o desejo altera a natureza do amante. Em sua busca, Alcibiades revela o segredo da enganação do amor, e de sua baixaza (amar é querer ser amado), na qual estava prestes a consentir. (LACAN, 1998, p.867)

Finalmente, percebe-se que a dialética do desejo não se concentra no conhecimento, mas sim no objeto. As maravilhas dentro do corpo do Sileno, às quais Alcibiades compara Sócrates, existem apenas como um vazio. Isso implica que a presença delas está relacionada a uma ausência - a ausência do desejo de Sócrates e, mais precisamente, a ausência do sinal desse desejo, o objeto fálico.

É por não ter visto o rabo de Sócrates, se nos permitirem dizê-lo segundo Platão, que não nos fornece os detalhes, que o sedutor Alcibiades exalta nele o agalma, a maravilha que ele gostaria que Sócrates lhe cedesse, declarando seu desejo: declarando-se flagrantemente, nessa ocasião, a divisão do sujeito que ele traz em si. (LACAN, 1998, p.840)

Esses objetos de fascínio, cujo brilho fálico está vinculado à noção de castração, ressaltam a dialética dos desejos, revelando que um está sempre em relação ao outro. Entretanto, essa dinâmica apenas enfatiza outra dialética, a do desejo e do objeto, na qual ambos são dependentes não apenas do desejo do Outro, mas também da castração.

É importante destacar uma diferença entre os objetos dessa dialética, que são os objetos do desejo, e a função do objeto "a" como causa do desejo. Este último, de fato, não é um significante; ao contrário, emerge à custa dele, através de um declínio significante. Por essa razão, o analista pode representá-lo perfeitamente uma vez despojado do saber.

Da transição do objeto de amor para o objeto do desejo, a dialética dos desejos conduz ao objeto do gozo. Os agalmata, nesse contexto, tornam-se o pivô do movimento que leva Lacan a enfatizar não apenas o desejo de Sócrates, que se reduz ao desejo histórico, mas principalmente o objeto.

O desejo do analista, ao testemunhar seu próprio não-ser, leva o sujeito a abdicar de seu próprio ser (prazer) em favor da castração (desejo). Esse momento de angústia é um sinal de que o sujeito está em contato com seu desejo, indicando que o obsessivo não está mais anulando o desejo do Outro e a histérica deixa de castrar o Outro para manter o desejo insatisfeito.

O sujeito não apenas recusa ser castrado, mas também possui uma consciência inata dessa condição desde o princípio, uma característica essencial para sua capacidade de linguagem. Sua jornada é uma incessante busca para reparar a divisão psíquica, conhecida como Spaltung. Lacan posiciona o falo como um instrumento simbólico para essa finalidade, considerando-o como o significante do desejo.

A aparente contradição reside no fato de que, embora tenhamos afirmado anteriormente que o desejo não tem um objeto ou significante específico, é através do falo como um “falo ausente,” como o significante da ausência, que ele pode ser identificado como um significante do desejo. O falo como “significante do ponto onde o significante falta” (LACAN, 1960-61/1992, p. 230) ou como “símbolo inominável” (ibid., p. 233)

Este falo, entendido como o significante da ausência, está situado no lugar da falta, levando Lacan a afirmar que o falo “é idêntico ao sujeito barrado”. Não se trata do falo imaginário, uma representação do que o sujeito acredita que o Outro tenha perdido, mas sim do falo como o significante da ausência. Lacan revela que o complexo de castração se manifesta na transferência através do falo como significante da ausência.

Nesse contexto, o falo, enquanto significante da ausência, surge como uma questão subjetiva: “quem eu sou?” Ele ocupa o lugar do ser do sujeito como uma

ausência, uma falta-a-ser. O falo como significante da ausência desempenha a função de fechamento desse vazio, pois, na transferência, o sujeito busca no analista o conhecimento sobre a falta no Outro e, por consequência, sobre sua própria falta.

A demanda do analisando coloca o analista na posição do significante falo, na esperança de que o analista nomeará esse significante da falta. Lacan, posteriormente em seu ensino, encontrará uma solução para esse impasse. O lugar que o falo ocupa como significante da falta cede espaço à descoberta singular de Lacan em psicanálise, conforme apresentado no Seminário A angústia de 1962/63: o objeto causa do desejo. Assim, Lacan redefine o falo como o vazio estrutural da ausência, indicando que o desejo não pode existir sem esse vazio.

Na posição de sujeito presumido conhecedor ou como o significante da ausência (falo), o analista eventualmente se encontrará ocupando o papel de objeto causa do desejo. O desejo do analista, proveniente de sua própria experiência com o objeto causa do desejo, se estabelecerá como suporte para a transferência, atuando como base para o amor direcionado ao conhecimento.

Surpreendentemente, o sujeito descobre que não há nada, apenas um vazio, no local para o qual ele dirigiu o dom de seu afeto. Revela-se ao sujeito o equívoco, o erro que sustentou até então a suposta relação analista/analisando, desmantelando o analista como sujeito presumido conhecedor e revelando em seu lugar aquilo que sempre foi: o nada.

Conclusão

Lembremos que em última instância, de acordo com a doutrina analítica, a transferência é uma manifestação do automatismo de repetição. O comentário do Banquete a introduziu por um outro lado. Agora, diz Lacan, é necessário unir as duas abordagens. A realidade da transferência é a presença do passado. No entanto, é uma presença em ato, destaca Lacan, uma reprodução. Assim, ela porta algo de criador, e é nesse ponto que a transferência se revela como fonte de ficção.

Isto nos instiga a não relegar o fenômeno da transferência à possibilidade geral de repetição que constitui a existência do inconsciente. Em última instância, a transferência seria, em resumo, algo que, ao repelir, visa ser ouvido. Isso pelo qual,

como Lacan destaca ao evocar pela última vez a confissão de Alcibíades, a transferência se assemelha a uma busca pela verdade. Assim, não é por acaso que Sócrates tenha respondido a Alcibíades com uma interpretação, mas que significa o seguinte: teu desejo é ainda mais secreto do que todo o desvelamento ao qual acabas de te entregar.

Pois o desejo, em sua raiz e essência, como Lacan repete, é o desejo do Outro, e sempre se manifesta na medida em que não sabemos. É na medida em que Sócrates não sabe o que deseja, na medida em que seu desejo é o desejo do Outro, que Alcibíades é possuído por um amor em relação ao qual podemos dizer que o único mérito de Sócrates consistiu em designá-lo como amor de transferência e em remetê-lo, assim, ao seu verdadeiro desejo.

Como vemos, a confissão de Alcibíades é a reprodução de um amor, mas destinada, desta vez, a ser ouvida. O próprio Alcibíades diz, antes mesmo de começar, que aqueles que não são capazes nem dignos de ouvir - os escravos que ali estão - tapem os ouvidos, pois há coisas que é melhor não ouvir quando não se tem condição de recebê-las.

Nesta dissertação, então, que circunda de perto o fenômeno da transferência, isolamos uma das molas íntimas do amor: a falta. Poder-se-ia pensar no amante como alguém não faltante, uma vez que encontrou seu objeto. Isso seria esquecer que o objeto não é apenas um complemento sexual, e que sua descoberta não garante harmonia; ao contrário, ela tende a causar tumulto. Aqui tocamos diretamente na falta como a própria essência do amor. O sujeito é faltante e, no amor, ele traz consigo sua falta, ele aprende sobre sua própria falta.

Jacques Lacan expressa a ideia de que a articulação do amor conduz irreversivelmente o sujeito a se dissolver para se cristalizar como objeto. Desde as identificações imaginárias e o narcisismo que estrutura o amor, Lacan avança para trazer o amor para o terreno do objeto, o amor e, principalmente, o parceiro, objeto de amor.

Assim, o amor repousa na suposição de um objeto que o outro contém dentro de si. Esse objeto invisível, escondido dentro do amado, é necessariamente brilhante, radiante e maravilhoso. O "Banquete" destaca como o desejo de Alcibíades, seu amor, se articula em torno do suposto saber de Sócrates.

No entanto, é com Lacan que podemos analisar os mecanismos do amor de transferência e sua correlação com o dispositivo da cura. Esse "amor verdadeiro", Lacan busca seu modelo no banquete socrático. Se o agalma é tão desejado pelo amante em seu amado, a metáfora do amor é essa operação descrita por Lacan que permite ao amado se tornar ele mesmo o amante. Com Platão, Lacan destaca como essa reviravolta será desafiado por Sócrates. Sócrates manifesta um desejo especial. Ele não responde às investidas de Alcibíades. Sócrates quer algo mais, ele quer orientar Alcibíades para a verdade de seu desejo. Esse "desejo especial" de Sócrates, esse movimento singular, Lacan o identificará ao desejo do analista. Este último está no cerne da eficácia do manejo da transferência. É a esse desejo especial que uma análise pode levar.

O conhecimento que Lacan nos fornece neste seminário sobre o enigmático agalma é que, no fundo, o analista não está em posição de mestre. Ele não é um sabedor que irá fornecer um conhecimento sobre o analisando. Ele estará em posição de objeto. É assim que o sujeito é colocado no trabalho de produzir essa sabedoria.

O agalma se apresenta gradualmente no seminário como o desejo de algo mais. Lacan vai demonstrar como o amor é um objeto de significação para um objeto que é inadequado entre o amante e o amado. Observamos, então, que no amor, o objeto do amor se confunde com o objeto do desejo. É uma ilusão, mas uma ilusão necessária, poderíamos dizer, que faz acreditar que a busca pelo objeto se encerra, que o sujeito pode relaxar.

Lacan questiona a posição do analista a partir do que é essencial em seu ato analítico: a questão do amor. Ele expressa opiniões incisivas, apontando que, com as pessoas próximas, apenas giramos em torno do fantasma e buscamos neles uma satisfação que está no âmbito do fantasma fundamental de cada um.

Como vimos anteriormente Sócrates se posiciona como sujeito barrado, ele não quer ser objeto e aponta que a verdade do desejo está em outro lugar e que somente Agatão é o verdadeiro objeto de Alcibíades. É interessante notar que Sócrates se identificou como sujeito ao que ele é como sujeito. Ele é um sujeito desejanse do desejo de saber. Assim, ele dá a aparência daquilo que falta ao outro. A questão do saber está sempre correlacionada com a questão da verdade. Observamos que Alcibíades está fascinado pelo desejo de Sócrates e por nada mais que seu próprio desejo, que faz dele seu Eromenos. Na problemática da transferência, por meio de seu trabalho sobre o

Banquete, Lacan aponta que Platão nos ensina que o objeto é: conhece-te a ti mesmo ou ainda: ama o que é mais essencial para ti, ou seja, o objeto a.

A metáfora do amor não era algo recusado pelos gregos. Esse reverso é a maravilha do encontro. Há aí um elemento surpreendente. Por que, de fato, Sócrates se recusa a se manifestar como amado em relação a Alcibíades? É essa recusa de Sócrates que levará Lacan a ver em Sócrates uma antecipação da posição do analista. Esse amor não se concretizará no carnal. A maravilha da metáfora é que o desejo vai daquele que não tem e que se tornará o amante, o desejante, para aquele que tem. Tudo começa assim: é o amado, o Eromenos, que tem, e o amante, o Erastes, que não tem.

No amor, há um momento em que aquele que tem consente em ser aquele que não tem. É uma espécie de despossessão. Atuar como objeto é uma queda para o sujeito, e é isso que Sócrates recusa. Aquele que é amado é aquele que possui o objeto a, aquele que contém os agalmatas. Sócrates recusa ser colocado na posição do amado. Ele acredita não ter nada. Ele se recusa a estar na posição do amor, a ser rebaixado à condição de objeto, é nisso que ele antecipa a posição do analista.

O que aprendemos aqui com Lacan é que se esse agalma velado, desconhecido, é o objeto a, então ele se fabrica a partir de Outro, ou seja, a partir da falta de ser. Esse desenvolvimento leva a uma segunda metáfora do amor, inversa à primeira.

Onde havia falta, desejo, o sujeito barrado, é precisamente aí que ocorre a geração do sujeito amável. O que é amável em Sócrates é que ele gera ser. Essa segunda metáfora seria aquela da análise. O termo da análise, sua finalidade, não está no nível do ter, mas no nível do ser. Então, do que se trata, senão de uma transformação, de um tornar-se do sujeito. Poderíamos escrever: o objeto em si, nós o temos em nós, e a finalidade da análise seria uma transformação do sujeito. Pode ser o mesmo no amor, com um parceiro? Podemos levar a analogia até lá, mesmo quando o verdadeiro amor na análise levou ao extremo, consistindo em afastar o eixo imaginário e as identificações que dele decorrem?

Talvez seja possível considerar que o sujeito passado pela análise, por seu deslocamento subjetivo, teria absorvido uma abordagem diferente nas relações amorosas do que através do eixo imaginário, mesmo que ele permaneça preso, estruturalmente, às identificações e ao narcisismo. O simbólico e o real podem ter então um papel mais predominante do que o registro do imaginário. Se não há erradicação,

uma vez que o sintoma é estrutural, o ganho da análise é que haverá um saber fazer do sujeito com o sintoma e, portanto, com seu objeto. Ele saberá sacar uma carta, a arma absoluta, por assim dizer.

Nas situações críticas da vida, o sujeito saberá extrair essa carta de seu baralho para mobilizar seu saber inconsciente, um saber insuspeito torna-se plástico pela análise. O sujeito realiza um percurso que lhe é singular. Apesar do resto incurável do sintoma, esse percurso o leva a flexibilizá-lo. Podemos então considerar que ele se torna capaz de identificar as armadilhas e enganos da vida amorosa, deslocando-a do eixo imaginário e das outras duas paixões do ser tão solidamente ligadas ao ódio e à ignorância, que se abatem sobre o amor como o predador sobre sua presa. Em seu percurso analítico, o analisante pode deslocar a questão do amor do ideal do eu, para um amor do saber. Este nos remete à tradição do "conhece-te a ti mesmo", princípio socrático que convida a humanidade a tomar consciência de sua própria medida sem buscar rivalizar com os deuses.

Não estamos muito longe do que Freud revela sobre o final da análise. O que o analisante encontrará lá é a falta, a falta no Outro, pois o objeto, no fundo, ele o tem dentro de si. Ele também encontrará o vazio que Lacan formalizará no encontro com o real. Se o objeto é o que cai, e o trabalho analítico pode levar à incorporação de seu próprio objeto, então é o analista que cairá. Até certo ponto, ele desempenhava a função de objeto para o sujeito. Isso também pode acontecer em uma relação com um parceiro que ocupava de maneira hipertrófica o lugar de objeto. Ele também pode cair em um determinado momento da análise, no decorrer da queda das identificações, em particular. Esse processo analítico terá quebrado algo na ordem da repetição mórbida. Poderíamos dizer que o sujeito analisado adquire um saber fazer com a pulsão de morte, o desejo de morte, o desejo mais forte, diz Lacan, baseando-se em Sócrates.

Referências bibliográficas

- ALLOUCH, J. O amor Lacan. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2010.
- AUBERT, J; CHENG, F; MILNER, J-C; WAJCMAN, G. *Lacan, o escrito, a imagem*. Rio de Janeiro: Autêntica. 2000.
- BADIOU, A. & ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan passado presente*. Rio de Janeiro: Fidel, 2012.
- CASSIN, B. *Jacques, O Sofista Lacan, logos e psicanálise*. Rio de Janeiro: Autêntica, 2017.
- CARMAGNOLA, F. *Il desiderio non è una cosa semplice: figura di ágalma*. Mimesis, 2008.
- DUNKER, C. I. L. *Por que Lacan?* São Paulo: Zagadoni, 2016.
- FINK, B. *O sujeito lacaniano, entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- _____. *Lacan on love: An exploration of Lacan's Seminar VIII*. Polity, 2015.
- FREUD, S. Obras completas volume 2: estudos sobre a histeria (1893-1895) em coautoria com Josef Breuer. São Paulo: Companhia das letras, 2016.
- _____. Obras completas, volume 4: A interpretação dos sonhos (1900). São Paulo: Companhia da Letras, 2019.
- _____. Obras completas, volume 6: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905). São Paulo: Companhia das letras, 1ª ed., 2016.
- _____. Obras completas, volume 9: observações sobre o caso de uma neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação da infância de Leonardo da Vinci e outros textos. São Paulo: Companhia das letras, 1ª ed., 2013
- _____. Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: (“O caso Schreber”): artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras, 2010
- _____. Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. (1916-1917a) Conferências introdutórias sobre psicanálise. Conferência XXVII: Transferência. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard Brasileira, Vol. XVI, 1976, 503-521.

- _____. Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. Cinco Lições de Psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard Brasileira, Vol. XI, 1996.
- _____. Obras completas, volume 19: Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). São Paulo: Companhia das letras, 1ª ed., 2018.
- GARCIA-ROZA, L. A. Freud e o inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- GREENSON, R.R. (1965) *The working alliance and the transference neurosis*. *Psycho-Analytic Quarterly*, 34, 155-181.
- HEIMANN, P. (1995). Sobre a contratransferência. *Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre* (Jussara Schestatsky Dal Zot, Trad.), 21, 171-177. (Trabalho original publicado em 1950)
- HENRION, J. *La cause du désir: l'agalma de Platon à Lacan*. Éditions Eres, 1993.
- IANNINI, G. *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2012.
- JORGE, M. A. C. *Fundamentos de psicanálise de Freud a Lacan, vol. 3: a prática analítica*: Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- JULIEN, P. *O retorno a Freud de Jacques Lacan: A aplicação ao espelho*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1993.
- KAUFMANN, P. Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- LACAN, J. O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Zahar, 1986[1953-1954].
- _____. O seminário, livro 2: o eu na teoria e na prática psicanalítica. Rio de Janeiro: Zahar, 1985[1954-1955]
- _____. O Seminário, livro 4: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Zahar, 1995[1956-1957].
- _____. O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1999[1957-1958]
- _____. *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1º ed., 2002[1958-1959]
- _____. *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1º ed.,

- 1986[1959-1960].
- _____. *O seminário, livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Zahar 2º ed., 2010[1960-1961].
- _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. *Nomes-do-pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- _____. *Seminário XI: os quatro conceitos fundamentais em psicanálise*. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed., 1988.
- LAGACHE, D. *A transferência*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- _____. *Seminário I: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.
- MARTINS, A. G. *Para além dos ideias: um percurso pelos modelos, esquemas e grafos de Jacques Lacan*. 2022. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). Faculdade de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2022.
- MEZAN, R. *Freud: a trama do conceito*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- _____. *O tronco e os ramos. Estudos de História da Psicanálise*. São Paulo: Blucher, 2019.
- MILLER, J. A. *Percursos de Jacques Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1987
- _____. *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- MORONCINI, B. *Sull'amore: Moroncini: Jacques Lacan e il Simposio di Platone*. Napoli: Cronopio, 2005.
- NASIO, J-D. *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- NICOLINI, A. *La bellezza dell'amore. Lacan e il simposio di Platone*. In: ACHELLA, S.; MILANO, F. (org.). *Etica e bellezza*. Orthotes Editrice, p. 161-171, 2019.
- PLATÃO. *O Banquete*; tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed. Ufpa, 4º ed., 2018
- RECALCATI, M. *Jacques Lacan vol 2 La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2016.
- _____. *Jacques Lacan vol 1 Desiderio, godimento, soggettivazione*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2012.

- ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- _____. (org.) *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.
- SAFATLE, V. e MANZI, R. (orgs.) *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- SAUSSURE, F. Curso de Linguística Geral; organizado por Charles Bally, Albert Sechehaye. São Paulo: Cultrix, 27ª ed., 2006.
- SAFOUAN, M. A transferência e o desejo do analista. Campinas: Papyrus, 1991.
- _____. Lacaniana I: os seminários de Jacques Lacan. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.
- STERBA, R. (1929) The dynamic of dissolution of transference resistance. *Psychoanalytic Quarterly*, 9, 1940, 363-379.
- STRACHEY, J. (1934) The nature of therapeutic action of psycho-analysis. *International Journal of Psycho-Analysis*, 15, 127-159.
- ZETZEL, E.R. (1956) Current concepts of transference. *International Journal of Psycho-Analysis*, 37, 369-376.
- ZIZEK, S. Como ler Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.