

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE MESTRADO EM FILOSOFIA

ADRIANO DA SILVA MOREIRA

**As múltiplas faces do outro/Outro em Lacan:  
entre o amor, o desejo e o gozo**

VITÓRIA  
2017

ADRIANO DA SILVA MOREIRA

**As múltiplas faces do outro/Outro em Lacan:  
entre o amor, o desejo e o gozo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia *Strictu Sensu*, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Claudia Pereira do Carmo Murta

VITÓRIA  
2017

*Para Claudia Murta, minha querida orientadora  
e para Bartyra Castro, minha adorável analista.*

## **AGRADECIMENTOS**

À minha orientadora, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Claudia Pereira do Carmo Murta, por ter me guiado neste trabalho, fazendo-se sempre presente e solícita.

À banca de qualificação, na qual estavam presentes os Profs. Drs. Barbara Botter e Marcelo Barreira, contribuindo com suas pontuações precisas feitas ao trabalho.

À banca de defesa composta pelos Profs. Drs. Daniel Omar Perez (UNICAMP) e Barbara Botter (UFES), pelas importantes considerações dadas a este trabalho.

À Bartyra Castro, minha analista, que acompanhou minhas inquietações, ajudando-me durante todo o processo de elaboração deste trabalho e desafios surgidos durante o mestrado.

À Maria de Lourdes Silva, minha mãe, que me acolheu sempre e principalmente no período de minha dedicação ao mestrado.

Por fim, agradeço à Escola Brasileira de Psicanálise, a qual durante a convivência com os pares no período das diversas reuniões de estudo me ajudou a desenvolver conhecimentos que muito me ajudaram em diversos momentos na produção desta dissertação.

Eu não sou eu nem sou o outro,  
Sou qualquer coisa de intermédio:  
Pilar da ponte de tédio  
Que vai de mim para o Outro.  
(Mario de Sá-Carneiro)

## RESUMO

O problema da alteridade percorre toda a obra lacaniana e a nossa proposta de trabalho consiste em investigar a questão, mostrando como ela estabelece uma relação complexa entre o amor, o desejo e o gozo. Lacan aborda a alteridade por meio do conceito de outro/Outro, um conceito que passeia por diversos momentos, a saber: 1) o outro como semelhante; 2) o Outro como lugar do inconsciente; 3) o outro como objeto (pequeno *a*) causa de desejo; 4) o outro do laço social e, finalmente, 5) o Outro como Heteros, o Outro sexo. Nossa proposta é saber de que forma o outro/Outro causa o sujeito em uma relação que se dá com amor, desejo ou gozo.

**Palavras-chave:** outro/Outro. Amor. Desejo. Gozo. Lacan.

## ABSTRACT

The problem of alterity runs through the entire Lacanian work and our proposal of work consists in investigating the question by showing how it establishes a complex relationship between love, desire and joy. Lacan approaches alterity through the concept of the other/Other, a concept that goes through several moments, namely: 1) the other as similar to oneself; 2) the Other as the place of the unconscious; 3) the other as an object (small ) cause of desire; 4) the other of the social bondand, and finally, 5) the Other as Heteros, the Other sex. Our proposal is to figure out how the other/Other impacts the subject in a relationship that occurs with love, desire or joy.

**Keywords:** other/Other. Love. Desire. Joy. Lacan.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>CAPÍTULO I: O OUTRO E O ENGODO DO AMOR NARCÍSICO</b> .....	19
1.1. Aristóфанes e a busca de si no outro .....	22
1.2. O narcisismo amoroso: o amor mortal à própria imagem .....	27
1.3. O simbólico, o real e o imaginário .....	34
1.4. O Estádio do espelho: matriz de identificação com o outro ou reinterpretação lacaniana do conceito freudiano de narcisismo .....	41
1.5. O amor para além do narcisismo ou uma punhalada no coração do imaginário .....	46
<b>CAPÍTULO II: O DESEJO DO OUTRO OU A PERGUNTA DO DIABO</b> .....	49
2.1. O inconsciente é o discurso do Outro .....	50
2.2. O desejo do homem é o desejo do Outro .....	55
2.3. A metáfora paterna ou o Outro da lei .....	66
2.4. O outro da pulsão: o verdadeiro parceiro na sexualidade .....	69
<b>CAPÍTULO III: O ESTRANHO GOZO DO OUTRO</b> .....	76
3.1. Isso goza! .....	78
3.2. Os quatro (+1) discursos: a realidade social da comunicação segundo Lacan .....	80
3.2.1. O discurso do mestre: o discurso por excelência de ordem simbólica .....	82
3.2.2. O discurso da histérica: <i>che vuoi?</i> .....	85
3.2.3. O discurso do analista: uma tentativa (fracassada) de um discurso que não fosse semblante .....	87
3.2.4. O discurso universitário: mercado do saber .....	88
3.2.5. O discurso capitalista: goza! .....	90
3.3. O Outro gozo .....	92
3.3.1. As fórmulas quânticas de sexuação .....	95
<b>CONCLUSÃO</b> .....	101
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	105
<b>APÊNDICE</b> .....	110



## INTRODUÇÃO

Desde Lacan, a Psicanálise sai das paredes da clínica para dialogar com os diversos saberes de então, entre os quais a Filosofia. Não é segredo o interesse de Lacan pela Filosofia, que a ela também dedica horas de estudo desde a adolescência. Seu interesse filosófico muito contribuiu para o enriquecimento da Psicanálise que, com Lacan, tem a envergadura da originalidade de uma de suas Escolas, contribuindo para estabelecer a Psicanálise como Antifilosofia, no sentido de um discurso na contra mão do discurso filosófico.

Neste trabalho, nos propusemos a discutir o problema filosófico do Outro. A categoria do Outro percorreu toda a Filosofia e de maneira alguma poderia passar despercebida por Lacan, que a aborda durante toda a sua obra, pois que ela não é unívoca durante o seu ensino, passando por diferentes significações, dependendo do contexto em que está inserida. O Outro é um conceito lacaniano que se revela em variadas significações. O que é esse Outro? Ou melhor, o que são esses “outros” em Lacan? Temos o outro como semelhante, o Outro como lugar do inconsciente, o Outro como objeto causa de desejo, o outro do laço social e o Outro como o Outro sexo, portador de um gozo Outro, barrado ao sujeito na posição masculina. Em todas as variações do Outro, ou do outro, está presente ora uma relação de amor, ora uma relação de desejo, ora de gozo.

Nosso trabalho se orienta a partir de cinco premissas que fomos buscar em Antonio Quinet, doutor em Filosofia pela Paris 8, por considerá-las expressivamente didáticas. Em nossa elaboração, veremos como Lacan se utilizou de Platão, Hegel e Aristóteles, funcionando a partir de suas filosofias como um negativo. Também utilizamos os comentadores na área da Filosofia da Psicanálise, como Alain Badiou, Barbara Cassin, Slavoj Žižek, Claudia Murta, Daniel Omar Perez e Richard Theisen Simanke. Se o nosso objetivo principal é investigar o conceito de Outro e a questão da alteridade em Lacan na sua relação com o desejo, o amor e o gozo são objetivos secundários. Dessa maneira, os objetivos desta pesquisa consistem em:

- 1) Mostrar como o pequeno outro, o outro como semelhante, é o objeto de amor narcísico: “eu me amo no outro que é o meu reflexo”;
- 2) Verificar como o grande Outro, discurso do inconsciente fabricado pela linguagem, é encarnado no Outro do amor e no Outro da lei;

- 3) Entender como naquele que escolhemos para amar e desejar, nosso parceiro sexual, se esconde o outro da pulsão na forma do objeto do desejo;
- 4) Compreender como nas diversas modalidades de laços sociais verificadas por Lacan o outro é tratado como objeto de gozo, com exceção do discurso analítico;
- 5) Estudar como, no último Lacan, surge o conceito de Outro como o Outro sexo a partir de Outro gozo, um gozo inacessível, constituindo, portanto, o Outro barrado.

No primeiro capítulo, tratamos da seguinte premissa: o pequeno outro como semelhante é o objeto de amor narcísico. Já o chamado grande Outro é um conceito fundamental na teoria, porém, antes desse Outro, existe um outro escrito em minúsculo, entendido como semelhante, que é o pequeno outro, isto é, aquele que vejo em minha frente e a partir dele eu me constituo como imagem. Dessa forma, o eu é um outro; é o narcisismo freudiano e que corresponde ao imaginário lacaniano. Para ilustrar esse capítulo, buscamos o mito do Andrógino, da obra *O Banquete*, de Platão. Na referida obra, os seres foram castigados por Zeus por tentarem se igualar aos deuses, sendo cortados ao meio e condenados a buscar, cada um, a sua metade, em uma busca narcísica de uma parte de si em outro.

Com isso, recorreremos a Freud, onde o amor é narcísico, isto é, buscamos no outro uma parte de nós. Mesmo no amor de tipo anaclítico, onde o outro será uma representação da imago materna ou paterna, ainda assim, o amor busca uma parte perdida de si, no caso, os pais.

A mãe toma parte de uma metáfora, a metáfora do espelho, já que o olhar da mãe é o espelho no qual a criança se mira e se constitui conforme o que lhe é direcionado desse olhar. Foi assim que Lacan esboçou a constituição da subjetividade, ao elaborar sua teoria sobre “o estádio do espelho”. Em sua teoria do estádio do espelho, o bebê entre os seis a dezoito meses, ainda sem coordenação motora e com uma neurologia que não é capaz de entender as partes de seu corpo, antecipa sua unidade corporal em atitude jubilosa diante da própria imagem no espelho. Esse acontecimento funciona como uma identificação primária e situa a passagem do especular para o imaginário.

Dessa forma, o eu é outro para o próprio sujeito, visto que o eu percebe o sujeito como outro. A imagem no espelho, que prefigura a unidade corporal, não se

distingue da imagem de outro, como no mito de Narciso, no qual este é subjugado por sua própria imagem que ele toma por outrem, apaixonando-se por um reflexo sem consistência que ele toma por outra pessoa. Aqui, o eu e o outro se confundem. Porém, em Lacan o amor vai além do narcisismo, constituindo-se como um dom instituído simbolicamente em uma relação de troca que tem por base uma gratuidade. Todavia, o que predomina no primeiro capítulo é um narcisismo na relação com o outro.

No segundo capítulo trabalhamos outras duas categorias de Outro, por estarem relacionadas principalmente com o desejo. Dessa vez, o Outro vem escrito em maiúsculo, por ser o Outro da linguagem, ordenador da ordem simbólica que, em primeiro momento, é encarnado pelos pais como o Outro do Amor, no caso, a mãe, e o Outro da Lei, no caso, o pai. Essa construção permite a seguinte premissa: o grande Outro, discurso do inconsciente fabricado pela linguagem, é encarnado no Outro do amor e no Outro da Lei.

O imaginário é o registro da paixão, e, além disso, está o grande Outro simbólico que é constituído pela linguagem e cujo discurso constitui o inconsciente. Não se trata, aqui, do outro como simples semelhante escrito em minúsculo, o “pequeno outro”; o Outro em Lacan eleva-se à estrutura de um conceito que inclui o conceito de inconsciente “estruturado como linguagem”, já que o discurso do inconsciente, que vem do Outro, funda o sujeito. Lacan faz uma releitura do inconsciente freudiano a partir da Linguística de Ferdinand Saussure, Roman Jakobson e também no inconsciente de Lévi-Strauss e seu conceito de eficácia simbólica. O inconsciente possui leis estruturais e a linguagem seria a estrutura por excelência, preexistindo ao sujeito que, desde o seu nascimento, é marcado por uma inscrição simbólica. A divisão do sujeito pela linguagem é o que funda sua subjetividade e permite a formação do inconsciente.

Este é o capítulo da relação do Outro com o desejo. Lacan buscou em Hegel fundamentos filosóficos para elaborar sua teoria do desejo como desejo do Outro. Mostramos em nosso trabalho que a leitura hegeliana de Lacan se dá pelas lentes de Alexandre Kojév, que transforma o “eu penso” cartesiano em um “eu desejo” hegeliano, na conhecida dialética do reconhecimento entre o senhor e o escravo. É assim que Lacan elaborou o desejo do Outro como o desejo da criança corresponder ao desejo da mãe, depois do pai e posteriormente ao que a sociedade

reconheça como valor. Assim, o sujeito vai deslizando na cadeia significante composta pelo Outro com um vazio que necessita ser preenchido na cadeia, ou um furo no conjunto da linguagem. Vemos, então, como o sujeito não é autônomo, mas sim determinado pelo Outro, o Outro da linguagem, o Outro do inconsciente, o Outro do significante. Sendo assim, o sujeito tenta adequar-se aos significantes determinados pelo Outro em uma tentativa de ser amado pelo Outro a quem endereça seu amor, ou seja, a mãe.

Todavia, há o trágico do amor, em que o sujeito ama e quer ser amado pelo Outro e se sente ameaçado por outro rival que ele teme que o Outro ame: o pai. O pai é uma função, ou melhor, um significante que representa para a mãe uma lei que a proíbe de aprisionar a criança no seu desejo. Para a criança, o pai representa uma lei que a submete, barrando-a do Outro materno, impedindo-a de um gozo no qual ela não poderá ocupar mais lugar, a não ser em fantasia. Lacan deu o nome dessa lei do Outro de “Nome-do-Pai”. Com isso, o complexo de Édipo freudiano é transformado em uma operação de linguagem em Lacan, a metáfora paterna, em que o Nome-do-Pai substitui o desejo da mãe, ao qual a criança ainda está alienada. O resultado da metáfora paterna é a inclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro. Dessa maneira, temos, portanto, uma mudança fundamental: o Outro como “tesouro dos significantes” torna-se o Outro como “lugar da Lei”. É a castração freudiana, isto é, resolução do complexo edípico instaurador da falta, ou seja, a falta que permite o sujeito desejar.

Ainda no capítulo dois abordamos uma terceira categoria de Outro, que é o outro da pulsão, caracterizado pelo desejo. Lacan nomeou esse objeto da pulsão, causa do desejo, de objeto pequeno *a*, pois é a letra inicial de *autre*, o outro. É o objeto da alteridade para o sujeito do desejo que o busca no outro como aquilo que desperta o desejo, dando-lhe prazer.

Na relação com o Outro materno, a criança perde algo, um gozo que só poderá tentar recuperar através de objetos substitutos, que é o objeto pequeno *a*, isto é, um “resto” não simbolizável que o sujeito irá buscar no outro que, supostamente escondendo o objeto pequeno *a*, desperta o desejo, transformando o outro em parceiro sexual que pode ascender a parceiro amoroso.

Ilustraremos essa busca do objeto pequeno *a* no outro através das tentativas de sedução de Alcebiades para com Sócrates, a quem Lacan diz possuir, para

Alcebiades, o objeto pequeno *a*, sob a forma do agalma do texto platônico. O objeto *a*, objeto fetiche do desejo, seria a causa do amor de Alcebiades por Sócrates. O grande diálogo sobre o amor gira, segundo Lacan, em torno da questão do agalma, que se para Platão seria o paradigma de um objeto que representa a idéia do Bem, para Lacan nada mais é do que o objeto pequeno *a*.

Ao buscar o objeto no outro, o amante não o encontra, pois, para Lacan, o que caracteriza o amante é algo que lhe falta e que não se sabe o que é. É o sujeito que está em falta e que por isso deseja. Essa tentativa de reencontrar-se com algo de si no outro é justamente a busca pelo objeto irremediavelmente perdido. O desejo funda-se na permanência de uma constante insatisfação, lançando o ser humano na busca de novos objetos em busca de uma satisfação absoluta e que, por isso, é impossível de ser alcançada. Dessa forma, o desejo funciona metonimicamente em deslizamentos infinitos de objeto em objeto. Vemos, então, como desejo e amor se opõem, pois o amor tenta preencher essa falta definitivamente na presença do outro a quem supõe possuir o que lhe falta e é a partir daí que se elabora a seguinte premissa: aquele que escolhemos para amar e desejar, nosso parceiro sexual, esconde o outro da pulsão na forma do objeto do desejo.

No terceiro capítulo, abordaremos o outro e o Outro sob a perspectiva de uma relação com o gozo. Por um lado, o outro do laço social, que exige uma perda de gozo para existir; por outro, o Outro como Outro sexo, que possui um gozo do qual nada se sabe.

No laço social, os lugares já estão predeterminados em nossa sociedade, predeterminados no registro simbólico, onde há um vínculo composto por um agente dominador e outro dominado. Lacan vai buscar na filosofia hegeliana e marxista a inspiração para criar o que ele chamou de *os quatro discursos* (do mestre, da histórica, do analista e do universitário), aos quais foi acrescentado o discurso do capitalista, que não é considerado um quinto discurso por ser derivação do discurso do mestre e não outra forma discurso como os demais.

Os discursos constituem um campo de gozo que estruturam os laços sociais. Nos discursos, o outro é tratado como objeto de gozo pelo agente, ficando com aquilo que é produzido em uma relação assimétrica, o mais-de-gozar, um equivalente lacaniano à mais-valia marxista. Para Lacan, em sua teoria dos discursos, o outro pode ser tratado como escravo, sendo que faz alusão à dialética

do senhor e do escravo hegeliana como mestre, como aluno, como consumidor, todavia o único discurso em que o agente trata o outro como sujeito é o do analista.

Os pares agente/outro são limitados nos laços sociais. Temos os pares senhor/escravo, histérica/médico, analista/analizando, professor/aluno, mercadoria/consumidor. A teoria dos quatro discursos trata do outro no laço social. No caso do mestre, o outro é o escravo; o outro da histérica é o mestre; o outro do analista é o sujeito e o outro do saber é o objeto pequeno *a*. Dessa maneira, temos uma quarta abordagem do outro nas diversas modalidades de laços sociais verificadas por Lacan, onde o outro é tratado como objeto de gozo, com exceção do discurso analítico.

No Seminário XX, o seminário que dá início ao que se convencionou chamar de “o último Lacan”, o conceito do Outro é resgatado com uma nova elaboração e assim, finalmente chegamos à última premissa do nosso trabalho: o Outro como o Outro sexo a partir de Outro gozo é um gozo do qual nada se sabe, constituindo, portanto, o Outro barrado. Porém, surge-nos uma questão: se para Lacan a mulher não existe, como se pode falar em Outro sexo?

Dizer que a mulher não existe significa dizer que não existe um significante que estruture a mulher, visto que todos nós somos estruturados pelo significante fálico. Desde todos os tempos, é o falo, enquanto significante, que estrutura a realidade e os sexos. A dissimetria dos homens e das mulheres em relação à função fálica é situada por Lacan em uma oposição entre “ter” e “ser” o falo. A subjetivação do sexo só se decide, de fato, ao nível da relação com a castração. É aqui que a dialética fálica age ao nível do desejo sexual e que condiciona a relação entre os sexos. É o falo como símbolo e como o significante que nos dois sexos dá sua significação ao desejo. O semblante fálico é o significante mestre da relação com o sexo que ordena a diferença dos homens e das mulheres tanto quanto suas relações.

Na dialética falocêntrica, a mulher representa o Outro do semblante fálico, situando-se em oposição ao ter o falo, ou seja, como sendo o falo. No amor, desejada pelo parceiro, sua falta se converte em efeito compensatório: ela se transforma no que ela não tem. Freud nos diz que a mulher compensa sua falta fálica pelo amor do homem, e é isso que Lacan traduz em “ser o falo”. Assim,

homem ou mulher, portanto, dependem da posição que adotam frente ao falo: tê-lo ou sê-lo.

A criança, como um resto da relação sexual, obstrui em parte a falta do falo na mulher, mas não é a causa do seu desejo sexuado. É o órgão masculino que o significativo fálico transforma em fetiche e preenche esta função. O enamoramento na mulher comporta um esforço para isolar o homem ideal e o manter na fidelidade absoluta para obter dele a dedicação exclusiva de sua castração. Aqui encontramos a fronteira entre o amor e o sexo.

Se o homem é marcado na função fálica com a fórmula “todo homem é castrado”, a mulher é também marcada pelo falo e pela castração, mas não-toda. Isso porque em Freud o Édipo faz o homem, mas não faz a mulher. O Édipo freudiano responde à questão: como um homem pode amar uma mulher? A resposta é: renunciando ao objeto primordial e ao gozo que a ele se refere. Mas do lado da mulher, Freud reconheceu sua ignorância ao perguntar-se “o que quer uma mulher”.

Lacan, por sua vez, trata a mulher de outra maneira. Ao invés de situá-la ao lado de um “menos”, a falta do falo, Lacan a situa ao lado de um “mais”, já que ela não é totalmente marcada pelo falo, algo lhe escapa, sendo que o seu gozo, embora também fálico, vai além do falo. Se a mulher freudiana permanecia aquém, a mulher lacaniana é transportada a um além. É a lógica da não-toda, em que o gozo suplementar é o Outro gozo, um gozo radicalmente Outro. Homens e mulheres se posicionam diferentemente em relação a esse gozo. O gozo fálico é o masculino, mas o feminino é o Outro gozo. Isso não significa que a mulher não seja tocada pelo gozo fálico, mas sim que algo nela escapa a esse gozo. Lacan se inspirou principalmente na obra Totem e Tabu, de Freud, onde o pai da horda primitiva, como Pai gozador, proibia o gozo aos seus filhos.

Ao propor as fórmulas quânticas da sexuação, Lacan vai contra a lógica aristotélica. Aristóteles é um filósofo citado constantemente na obra lacaniana e principalmente nesse momento onde Lacan elabora a lógica da não-toda, isto é, que toda mulher seja marcada pela lógica fálica, há algo na mulher que escapa a essa lógica. Barbara Cassin ousa dizer que Aristóteles é o Outro de Lacan. Trata-se de mudar o princípio de todos os princípios, o da não-contradição para o princípio da não-relação sexual, um dos grandes oráculos da Psicanálise.

Elaboramos o desenvolvimento de cada capítulo conforme o próprio desenvolvimento do ensino de Lacan, que consiste em discutir a) o amor e o registro imaginário no início de sua obra; b) o desejo e o simbólico que predomina posteriormente e, por fim, c) o gozo e o real que marcaram o último Lacan.

Autorizamos-nos a passar de um para outro momento da obra de Lacan em uma tentativa de acompanhar e compreender o desenvolvimento de um ensino que não se deu sem modificações na teoria. Esperamos que a nossa pesquisa possa ajudar àqueles que, interessados na problemática do outro/Outro em Lacan, encontrem reflexões úteis em seus estudos, ao mesmo tempo que também promova um melhor entendimento de como as relações são pautadas por conceitos tão diferentes como amor, desejo e gozo.



## CAPÍTULO I

### O OUTRO E O ENGODO DO AMOR NARCÍSIKO

*“O amor é uma forma de procurar por nós mesmos”.  
(Daniel Omar Perez<sup>1</sup>)*

No laço amoroso, quem é esse outro à minha frente que captura o meu desejo e que por ele caio de amores? Desde a Grécia Antiga, na História do Ocidente, que a relação entre erástes e erômenos, respectivamente amante e amado, atrai os olhares dos poetas, dos artistas e dos filósofos.

O ser humano ao apaixonar-se se deixa dominar por um sentimento que lhe é estranho, que envolve o seu ser, que o deixa confuso, que o faz fazer coisas que ele até então ignorava ser capaz de realizar. E isso tudo para quê? Para agradar a outro, para envolvê-lo em suas seduções, para encantá-lo, e, assim, conquistar o seu ser, ter o seu amor. Mas é justamente nessa investida que se percebe que não existe uma equivalência do sentimento de um para o outro, que não sem angústia, o erástes se percebe fora de si. E onde ele está? Com o pensamento em outro lugar que não o seu ser, ou melhor, com todo o seu sentimento por que não dizer com todo o seu ser, em seu erômenos.

Lembremos a letra da música *Oceano*, de Djavan:

Assim que o dia amanheceu  
Lá no mar alto da paixão  
Dava pra ver o tempo ruir  
Cadê você? Que solidão!  
Esquecera de mim?  
Enfim, de tudo o que há na Terra  
Não há nada em lugar nenhum  
Que vá crescer sem você chegar  
Longe de ti tudo parou  
Ninguém sabe o que eu sofri

Amar é um deserto e seus temores  
Vida que vai na sela dessas dores  
Não sabe voltar, me dá teu calor

Vem me fazer feliz porque eu te amo  
Você deságua em mim, e eu, oceano  
Me esqueço que amar é quase uma dor

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da UNICAMP.

## Só sei viver se for por você!

A música pode ilustrar bem o estado de espírito de quem ama, daquele que está na posição de amante: a dor e o sofrimento. Ninguém em sã consciência iria escolher a dor e o sofrimento para si. Tal acontece no laço com o outro através desse imprevisto que é o amor, desarmando aquele que ama, deixando-o a mercê dos “encantos” do amado. Quem é esse outro amado por quem o amante “morre” de amores? Por que o amante deixa-se envolver em uma relação em que, ao mesmo tempo, lhe trás sofrimento e felicidade, dor e prazer? O que ele procura?

Claudia Murta (2002) nos lembra de que mesmo em se tratando de discursos tão diferentes, na Filosofia e Antifilosofia<sup>2</sup> o amor está tanto no centro do discurso filosófico, quanto no discurso psicanalítico. A filósofa e psicanalista recorda que o filósofo Alain Badiou coloca o amor como uma das condições da Filosofia<sup>3</sup>, sendo Lacan, para esse autor, o grande acontecimento em relação ao amor. Murta chama a atenção que “Quando Badiou apresenta essa discussão, ele nos adverte que a antifilosofia lacaniana não se restringe a separar o campo da psicanálise lacaniana ao campo da filosofia representada por Platão: ela se presta ainda a julgar a filosofia” (MURTA, 2009, p. 107).

Para Badiou, Lacan foi um mestre no sentido socrático do termo, já que Sócrates era um mestre que se recusava a ter discípulos e estimulava a reflexão (BADIOU; ROUDINESCO, 2012). Não se pode desconsiderar que Lacan transferirá essa verdade sobre o amor a Freud. Ora, sabemos que depois do advento da Psicanálise, toda a Filosofia do século XX irá refletir criticamente sobre os seus postulados, tendo na atualidade e na Filosofia da Psicanálise<sup>4</sup> uma nova disciplina filosófica. Há um teor filosófico no ensino de Lacan, um ensino que vai à radicalidade

---

<sup>2</sup> A psicanálise também é chamada de antifilosofia justamente por estar na contramão do discurso filosófico, a saber, o discurso da consciência, como foi elaborado na tradição filosófica, opondo-se a esta o conceito de inconsciente, isto é, aquilo de que não sei e não quero saber, sendo uma instância do psiquismo que influencia nossa conduta, mas escapa à nossa consciência.

<sup>3</sup> Badiou recorda o pensamento de Platão que diz “quem não começa pelo amor nunca saberá o que é filosofia” (BADIOU; TRUONG, 2013, p. 10). O filósofo francês coloca o amor ao lado da sabedoria, da arte e da militância como uma das quatro condições da Filosofia. Aliás, ele diria que sua própria emancipação pessoal passou “pelo ativismo político, **pelo encontro amoroso**, pela escrita teatral e romanesca, pelo gosto pelos formalismos matemáticos, tudo isso reunido, afinal, na filosofia” (BADIOU; ROUDINESCO, 2012, p. 33, grifo nosso).

<sup>4</sup> A Filosofia da Psicanálise tem na Psicanálise o seu objeto de estudo, procurando verificar suas condições de verdade ou falsidade. O que devemos considerar difere-se da expressão “Filosofia e Psicanálise”, onde a Filosofia se propõe a um diálogo com a Psicanálise, permitindo-se ser atravessada pela mesma.

da existência humana. Porém, já na obra freudiana temos uma amostra do diálogo entre os dois saberes<sup>5</sup>:

Para termos a noção da dimensão dessa proposta inaugurada por Freud, vamos citar um texto onde ele nos fornece a dor, o peso e a força através dos quais atá os termos do amor. Um texto singular para esse fim é *Psicologia de grupos e análise do ego*. Em uma de suas passagens, Freud nos diz que o *Eros* de Platão coincide exatamente com a força amorosa, a “libido”, da Psicanálise. Ele acrescenta que, se tivesse utilizado a palavra *Eros*, ou “erótico” teria catalisado uma menor oposição a sua teoria (MURTA, 2002, p. 128).

A obra platônica estará presente em nosso trabalho não apenas pela lembrança freudiana, mas principalmente pela importância que Lacan deu a mesma em seus seminários, especificamente o *Seminário 8, a transferência*, onde ele trata do amor servindo-se da filosofia, isto é, da obra *o Banquete*. Assim, o capítulo se inicia com o comentário de um dos discursos do famoso texto de Platão, a saber, o discurso de Aristófanes, onde se encontra o que ficou conhecido para a posteridade como “o mito do andrógino”, o qual foi escolhido para introduzir em nosso trabalho o tema do narcisismo amoroso. Logo em seguida, explicaremos os registros lacanianos do simbólico, real e imaginário, por serem essenciais para compreender, na dialética da relação de amor eu/outro em um primeiro momento do ensino de Lacan, a contribuição do estágio do espelho como a matriz simbólica dessa relação. Com esse percurso poderemos entender a primeira premissa do nosso trabalho, como proposta por Quinet<sup>6</sup>: o pequeno outro como semelhante é o objeto de amor narcísico: “eu me amo no outro que é o meu reflexo” (QUINET, 2012, p. 16).

---

<sup>5</sup> É interessante apontar uma diferença fundamental entre Filosofia e Psicanálise, a saber, seu ponto de partida, pois, se a primeira se fundamenta em uma teoria, a segunda se fundamenta em uma experiência, mais precisamente em uma clínica. Em Psicanálise, a teoria se subordina à experiência, pois se o caminho filosófico segue o curso teoria- experiência, a psicanálise segue o inverso, visto que não há teoria do inconsciente em psicanálise, já que o inconsciente é estrangeiro a todo saber estabelecido. É por isso que entre os lacanianos prevalece a expressão “ensino de Lacan” para dizer desse primado da experiência sobre a teoria e para também precaver-se de, nas palavras de Jésus Santiago um possível “sistema laciano” (SANTIAGO, 2015, p. 95), o que, nesse caso, se revelaria justamente o contrário, a prevalência da teoria sobre a experiência.

<sup>6</sup> Antonio Quinet é médico, psiquiatra, psicanalista, doutor em Filosofia, escritor, dramaturgo e encenador. Seu doutorado em Filosofia se deu na Université Paris 8, com o tema “Ver e ser visto”, sob a orientação de Alain Badiou.

### 1.1. Aristófanis e a busca de si no outro

“Cada um de nós é, por isso, como a metade de uma senha, pois fomos cortados em dois, como o linguado e, de um todo sobraram duas metades. Assim, cada um procura a metade que lhe corresponde” (PLATÃO, 2005, p. 40)

No laço amoroso, quem é esse outro à minha frente que captura o meu desejo e que por ele caio de amores? O problema do amor, embora narrado ou cantado pelas diversas mitologias, teve um momento ímpar em uma de suas mais aclamadas obras, *O Banquete*.

*O Banquete* seduz por inúmeros motivos. É claro que nossa posição é afetada pelo nosso próprio encanto em relação à obra, visto que se trata de um dos mais leves diálogos de Platão, o que não significa ser menos consistente. Os diversos discursos ali proferidos pelos participantes discorrem sobre o amor a partir de suas próprias posições sociais como as de um médico, poeta, filósofo ou de um comandante, como no caso de Alcebiades<sup>7</sup>, que apesar de não ter sido convidado à fala, nas palavras de Jacques Lacan, deixa de teorizar sobre o amor para amar. São diálogos que trazem a marca de uma profundidade que, justamente por isso, permitiu que fossem discutidos até hoje por toda a tradição filosófica.

Inúmeros filósofos concordam que toda a filosofia pós-Platão se desenvolve, em algum momento, concordando ou discordando da mesma. Não por acaso, Camille Dumoulié disse que “toda filosofia está contida, em potência, em Platão, tanto aquela que pertence à grande história da metafísica ocidental como aquela que procurou inverter ou desconstruir o platonismo” (DUMOULIÉ, 2005, p.15). E corroborando com esse pensamento, *O Banquete* é uma obra paradigmática sobre o amor, não só porque constitui o primeiro discurso filosófico sobre o tema na história do Ocidente, mas também porque não se pode fazer algum estudo sério sobre a temática do amor sem passar pelas suas páginas.

O diálogo platônico ocorre pela ocasião da comemoração pela conquista de Agatão em um concurso, no qual leva o primeiro prêmio de tragédia. O belo Agatão, então, oferece um banquete, um *sympósion* em sua casa, onde os convidados são chamados a discursar sobre Eros, o deus grego do amor, em uma noite de boêmia e

---

<sup>7</sup> O desfecho de *O Banquete* com a entrada escandalosa de Alcebiades será abordado no capítulo seguinte.

que culminará na embriaguez total, embora sejam todos advertidos, logo no início, dos malefícios dessa embriaguez. Ora, nos perguntamos: mas não é também o amor uma espécie de embriaguez? Seria o amor possível sem esse estado de espírito? Esse afrouxamento da razão que nos permite entregarmos sem mais reservas aos arroubos do sentimento apaixonado?

A filósofa Carla Francalanci nos lembra, muito propriamente, que o relato sobre o que teria ocorrido no banquete, narrado pela memória de Aristodemo, um dos maiores amantes de Sócrates e também de Apolodoro, companheiro de Aristodemo, contam apenas o que guardaram *de cor*, ou seja, *de coração* (FRANCALANCI, 2005). Diversos oradores então discursam sobre as características de Eros, cada qual ao seu estilo. Na famosa obra platônica surgiram idéias como “almas gêmeas” e “cara-metade”, quando Aristófanes<sup>8</sup>, um dos convidados, relata o que passou para a posteridade como “o mito do andrógino”. Aqui, Aristófanes tenta explicar o princípio segundo o qual o semelhante busca o semelhante por meio do recurso mítico, relatando que, no início, os seres pertenciam a três gêneros: masculino, feminino e o andrógino<sup>9</sup>, o qual possuía os dois sexos. Os homens tinham sua origem no sol, as mulheres na terra e os andróginos na lua. Coloca-se para nós uma questão: deve-se falar do mito do andrógino se o mito trata de três gêneros e não apenas de um?

Esse mito trata de uma busca, pela via do amor, do outro, seja esse outro de outro sexo ou do mesmo sexo. Pensamos que o andrógino chama a atenção pelo excesso que traz possuindo em si mesmo tanto o masculino, quanto o feminino.

---

<sup>8</sup> É interessante notar que, se em inúmeros momentos de *O Banquete* o discurso se produz pela via da comédia, basta ver o ataque de soluços de Aristófanes de tanto rir do discurso de Pausânias, ou mesmo da entrada de Alcebiades, da qual trataremos no próximo capítulo. O discurso de Aristófanes possui uma veia trágica, o que é curioso sendo ele mesmo um comediógrafo.

<sup>9</sup> Percebe-se, assim, que a bissexualidade, mesmo não existindo enquanto conceito, já era uma questão cara aos antigos, a qual parece confundir-se na aparência do andrógino. Essa androginia como “terceiro”, com base no mito de Aristófanes, traz a marca de um “fora”, que no dizer laciano trata-se de uma “foraclusão”, isto é, um “fora de lugar”, ou um “existindo fora”. Nada mais atual, já que o século XX foi marcado pelo debate da “identidade de gêneros”, principalmente com a filósofa Judith Butler no clássico *Problemas de gênero* (BUTLER, 2003). Na literatura, esse debate já havia se anunciado, por exemplo, em Virgínia Woolf, por meio da sua aclamada obra *Orlando* (WOOLF, 1978), onde se questiona a identidade circunscrita ao masculino e ao feminino. Já na arte temos um expoente em Andy Warrow, com o seu caráter performático. Em pleno século XXI, a androginia não é um modo mítico de dizer de uma condição primordial, mas se insere claramente em uma discussão política da qual não escapam nem a Filosofia e nem a Psicanálise.

Os seres eram duplos, isto é, tinham todas as partes em dobro, duas cabeças, dois sexos, quatro braços, quatro pernas e eram completos<sup>10</sup>. Tomados de tanta força, decidiram escalar os céus para destronar os deuses. Desafiado por essa unidade perfeita, Zeus cortou-os em dois com o seu raio e assim pôde enfraquecê-los. Apolo, por ordem de Zeus, costurou a parte fendida à região do umbigo, restaurando a pele sobre o ventre. Zeus não devia matá-los, era necessário que ficassem vivos para poderem render culto aos deuses e honrá-los com sacrifícios. Os seres começaram a perecer e logo morriam por não encontrarem sua parte faltante; além disso, morriam, também, quando encontrando sua metade, não mais se separavam, esquecendo-se dos cuidados pela sobrevivência. Zeus então costura na parte da frente o sexo de cada metade, pois assim seria possível a posse sexual que permitiria a satisfação do desejo, possibilitando aos seres a dedicação para com as atividades de sobrevivência<sup>11</sup>. Desde então, o homem está condenado à *busca incessante do outro que o completa*, ou melhor, a *busca de si mesmo no outro* e é pela busca dessa completude que o homem tem vivido as mais diversas emoções em nome desse sentimento, o amor. É aqui que Eros é introduzido ao discurso, quando do redirecionamento dos órgãos sexuais, o Eros passa a dirigir os encontros humanos.

Francalanci aponta para algo interessante sobre a completude do homem original, a qual fortalecida pelo formato esférico, a forma modelar perfeita, que nos remete a um estado paradisíaco do homem (FRANCALANCI, 2005). Completo, nada necessita, pois é perfeito. Dotados de poder, desejam desafiar os deuses. Ora, em inúmeras culturas temos o relato mítico do homem desafiador dos deuses, mito também presente na cultura judaico-cristã, na figura de Adão e Eva, os quais vivendo no paraíso desafiam a Deus quando comem do fruto proibido, sendo castigados por isso.

Há um ponto que não podemos deixar de observar, que é quando, no mito, os seres morriam ao encontro de sua metade por não quererem fazer mais nada e isso nos remete aos conceitos freudianos de “libido do ego” e “libido do objeto”. Freud ao entender libido como uma energia psíquica cuja fonte é sexual nos conduz à

---

<sup>10</sup> Não é uma coincidência que esses seres completos possuíam a forma esférica, já que o círculo é um símbolo antigo de completude. Segundo Dumoulié, a figura geométrica do círculo representaria a perfeição de um gozo autossuficiente (DUMOULIÉ, 2005).

<sup>11</sup> É curioso que, no mito, é pelo andrógino que se possibilita o encontro heterossexual que permite a sobrevivência da espécie humana.

compreensão de que o sujeito pode não apenas canalizar essa energia para um objeto exterior (como por exemplo, para outra pessoa), mas também que esse sujeito pode canalizar a libido para o próprio eu, a qual deve ser investida primeiramente no eu e, depois, no objeto.

O eu é a imagem que o sujeito tem de si mesmo. Abrange a totalidade do aparelho psíquico constituído na primeira tópica freudiana pelo consciente, pré-consciente e inconsciente e na segunda tópica pelo Id, Ego e Superego. Ao estudar a neurose, Freud elaborou uma teoria geral da mente ou aparelho psíquico. Dessa forma, a neurose não era uma anormalidade, mas um tipo de funcionamento mental que permite também vislumbrar outras camadas ocultas da mente. Essa teoria é desenvolvida principalmente no capítulo VII, de *A interpretação dos sonhos*.

Inicialmente Freud elaborou uma teoria do aparelho psíquico que posteriormente convencionou-se chamar de “primeira tópica freudiana” abrangendo:

- I) o consciente frequentemente utilizado como sinônimo de consciência, exceto quando se trata da consciência moral, onde Freud liga a atividade consciente ao processo perceptivo;
- II) o pré-consciente bem trabalhado por Freud no último capítulo de *A interpretação dos sonhos* e retomado por ele em *O eu e o isso*, também traduzido como *O Ego e o Id*, que contém todas as idéias e memórias capazes de se tornarem conscientes, situado entre o consciente e o inconsciente e separado por uma censura que impede o acesso dos conteúdos inconscientes. Assim, o pré-consciente seleciona aquilo que pode passar à consciência daquilo que vai incomodá-la;
- III) o inconsciente, que constituído de desejos de natureza erótica ou agressiva e, que pelas normas da cultura, devem ser banidos da consciência.

Em 1923, Freud desenvolveu um novo modelo do aparelho psíquico constituído de:

- I) o id, palavra em latim para “isso”, a base primitiva e inconsciente da psique dominada por impulsos primários que ocupa o lugar do inconsciente na tópica anterior. No entanto, os limites do id deixam

de ter a precisão que marcavam a separação entre o inconsciente e o pré-consciente;

- II) o ego, também chamado de eu, que é onde se instalam as percepções conscientes, porém diferencia-se do consciente da primeira tópica pelo fato de ser tornado, em grande parte, nesse segundo modelo de estruturação psíquica inconsciente, justamente por atuar como uma função inibitória funcionando inconscientemente, cujas funções de defesa do Ego são inconscientes. Como exemplo, a repressão do Ego em relação ao Id é inconsciente;
- III) o Superego ou “Supereu”, herdeiro do Complexo de Édipo, exerce a função de juiz e censor do eu, sendo a autoridade parental introjetada que proíbe a expressão dos desejos edipianos.

O narcisismo seria, nas palavras de Freud, o “complemento libidinal do egoísmo de autopreservação” (FREUD, 1996c, p. 81), sendo, portanto, algo fundamental ao sujeito. Em nossa interpretação do mito pela teoria freudiana da libido, pode-se dizer que no encontro de “uma metade” com a outra há, de tal forma, um superinvestimento libidinal no objeto que o eu fica completamente esvaziado de energia psíquica – é a morte do eu, se nos remetermos à narrativa mítica – e totalmente à mercê do objeto amado. Freud faz uma alusão ao mito de Aristófanes nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, ao comentar os desvios com respeito ao objeto sexual:

A teoria popular sobre a pulsão sexual tem seu mais belo equivalente na fábula poética da divisão do ser humano em duas metades – homem e mulher – que aspiram a unir-se de novo no amor. Por isso causa grande surpresa tomar conhecimento de que há homens cujo objeto sexual não é a mulher, mas o homem, e mulheres para quem não o homem, e sim a mulher, representa o objeto sexual. Diz-se dessas pessoas que são “de sexo contrário”, ou melhor, “invertidas”, e chama-se o fato de *inversão*. O número de tais pessoas é bastante considerável, embora haja dificuldades em apurá-lo com precisão (FREUD, 1996b, p. 128-129).

Nesse texto, o interesse de Freud era mostrar como a criança, símbolo de pureza e inocência para a época, possuía uma sexualidade viva e mesmo mais polimorfa do que a do adulto, merecendo ser chamada de perversa, isto é, uma sexualidade perversa polimorfa. Daí percebe-se a importância desse mito que não escapou nem ao pai da psicanálise.



A obra também chamou a atenção de Lacan, que a escolheu como centro para desenvolver seus estudos sobre o amor em seu *O Seminário, livro 8 – A transferência*. Temos com o discurso de Aristófanes, no dito de Lacan, “*as melhores coisas sobre o amor*” (LACAN, 1992a, p. 91). Lacan nos lembra que nessa etapa, que é a do pensamento filosófico sobre o amor, o Universo aparece como universo de discurso. Nada mais caro a Lacan que leva o discurso, isto é, a linguagem, à própria estruturação do psiquismo<sup>12</sup>. O que os seres míticos faziam era procurar no outro o seu próprio eu, a metade de si que lhe foi arrancada pelo deus irado. Portanto, aqui está o ponto em que a obra platônica toca o narcisismo amoroso:

Em parte alguma, em nenhum momento dos discursos do *Banquete*, leva-se o amor tão a sério, nem tão tragicamente. Estamos ali exatamente no nível que imputamos ao amor, nós os modernos – depois da sublimação do amor cortês de que lhes falei no ano passado, e depois do que eu poderia chamar do contra-senso romântico dessa sublimação, a saber, a superestima narcísica do sujeito, do sujeito suposto no objeto amado (LACAN, 1992a, p. 92).

Essa “superestima narcísica do sujeito” citada por Lacan relaciona-se com uma presença imaginária do amado no inconsciente. Aqui dizemos imaginária justamente por não corresponder ao que o amado de fato é, isto é, ele corresponde a uma fantasia onde é aquilo que o amante deseja que ele seja: a imagem de si próprio como em um espelho. Se Lacan nos diz que é no relato de Aristófanes que o amor narcísico é observado, essa observação é corroborada pelo filósofo Daniel Omar Perez, para quem o relato exemplifica uma situação amorosa muito comum: a procura de si no outro (PEREZ, 2015). Segundo Daniel Omar, o mito propõe-se a pensar que somente podemos existir em relação ao outro com o qual estabelecemos um vínculo, portanto o outro revela nossa falta. O amante busca o outro sem saber o que busca no outro, porém, o que busca é a si mesmo.

É importante discutirmos agora a teoria do narcisismo a partir de Freud e Lacan, para que possamos compreender melhor a escolha lacanianiana pelo exemplo platônico do mito de Aristófanes.

## 1.2. O narcisismo amoroso: o amor mortal à própria imagem

*“(...) Não quer separar-se mais, nem por um instante! Eis as pessoas que passam a vida inteira juntas, sem poderem dizer exatamente o que esperam uma da outra, pois não me parece que seja o prazer*

---

<sup>12</sup> Trataremos sobre essa questão no próximo capítulo.

*dos sentidos que os faz encontrar tanto encanto na companhia um do outro!” (PLATÃO, 2005, p. 41)*

O mito de Aristófanes foi escolhido por Lacan para em seu *Seminário* explicar o amor sob o viés do narcisismo amoroso, o que não significa que o amor lacaniano esteja aprisionado ao narcisismo e é preciso deixar claro que o narcisismo será ultrapassado na relação de objeto através do dom. Mas o que vem a ser o narcisismo, tal qual foi elaborado como um conceito fundamental na teoria freudiana e desenvolvido por Lacan desde seu primeiro seminário?

O conceito de narcisismo na psicanálise designa “um comportamento pelo qual um indivíduo trata o próprio corpo da mesma maneira como se trata habitualmente o corpo de uma pessoa amada” (KAUFMANN, 1996, p. 347). Inspirado no mito grego de Ovídio a respeito do jovem que se apaixona pela própria imagem em um lago, o termo narcisismo<sup>13</sup> terá, com Freud, o estatuto de uma fase da evolução da libido, a libido do eu, antes que o sujeito se volte para um objeto sexual exterior, a libido objetal. O narcisismo é, portanto, “um estado psíquico a meio caminho entre o autoerotismo e o amor objetal”, construindo à “base da possibilidade (ou não) do reconhecimento e do relacionamento com a realidade” (PEREZ; BOCCA; BOCCHI, 2015, p. 91).

Será em uma nota dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* que o termo narcisismo aparecerá em Freud a propósito do homo-erotismo (FREUD, 1996b), mas somente em 1914, no texto “*Sobre o narcisismo: uma introdução*”, que o termo adquiriu o valor de um conceito e um dos mais fundamentais do edifício psicanalítico.

Assim como Édipo, o mito escolhido por Freud para erguer o edifício da psicanálise já o transformou em conceito estruturante do psiquismo, o qual Lacan transformará em uma metáfora, que discutiremos no capítulo seguinte. Temos, aqui, outro mito que se elevará à condição de um conceito dos mais fundamentais no arcabouço teórico psicanalítico: o do jovem que se apaixona pela própria imagem no lago. No mito de Ovídio, Narciso foi fruto de um estupro da sua mãe, Líriope, pelo deus dos rios Céfiso. O bebê era tão lindo, que se questionaram se criatura tão bela

---

<sup>13</sup> Até o fim do século XIX, o termo narcisismo foi utilizado pela medicina e pela sexologia para designar uma perversão sexual caracterizada pelo amor de um sujeito a si mesmo. O termo narcisismo foi empregado pela primeira vez em 1887 pelo psicólogo francês Alfred Binet, quando este o toma como uma forma de fetichismo que transforma a própria pessoa em objeto sexual. Posteriormente, o termo foi considerado como um comportamento perverso pelo médico e psiquiatra Havelock Ellis.

poderia viver muito tempo entre os homens na Terra<sup>14</sup>. Procuraram, então, o oráculo Tirésias<sup>15</sup>, o qual responde que Narciso poderia viver muito tempo, contanto que não se conheça<sup>16</sup>. Narciso cresce e torna-se um homem lindo. Muitas pessoas se apaixonam por ele, mas, indiferente, permanece distante. Dentre os vários amantes<sup>17</sup> de Narciso, encontra-se Eco, a ninfa da floresta que por ele apaixonou no instante em que o vê. Eco era uma tagarela que perdera a fala como castigo de sua mãe, Juno, que descobrira que Júpiter a usava para desviar sua atenção enquanto ele saía à caça de outras mulheres. Por conta disso, Eco foi condenada a apenas repetir as palavras que acabara de ouvir, sendo, por isso, impedida de declarar seu amor a Narciso.

Certo dia, perdido na floresta, Narciso chama por seus amigos “venham a mim!” e Eco repete “a mim, a mim...”, ao que Narciso lhe diz “prefiro morrer ao deixar que você me toque”. Humilhada, Eco morre lentamente de amor não correspondido. Assim como Eco, muitas pessoas se apaixonaram por Narciso e por ele foram desprezadas até que uma delas lança sobre ele uma maldição: ele iria amar e iria sofrer como fez a tantos sofrerem, ele iria amar e perceber que é inútil. Certo dia, com sede após sua caça, Narciso encontrou o “lago de água perfeita”<sup>18</sup> e ao se curvar e beber da água apaixonou-se pelo reflexo no lago, pois “quando o sabor da água o inundou o do amor também o fez” (HOLMES, 2005, p. 28). Narciso tentou abraçar e beijar a imagem, mas ao tocar a água tal imagem se desfazia, e mais apaixonado ficava Narciso, até que reconheceu estar apaixonado por si mesmo e desejou a morte, mergulhando no lago para assim encontrá-la.

---

<sup>14</sup> O psiquiatra Jeremy Holmes (2005) nos chama a atenção no que diz respeito a essa parte do mito, na qual se introduz o tema da efemeridade da beleza e das ligações entre narcisismo, inveja e morte.

<sup>15</sup> Tirésias teria vivido tanto como homem, quanto como mulher, e justamente por isso teria sido chamado por Juno para arbitrar sobre quem tem mais prazer no ato sexual, se o homem ou a mulher. O voto de Tirésias foi para as mulheres, porém, para surpresa de Juno, Tirésias diz que se as mulheres sentem um prazer dez vezes mais intenso, os homens o sentem dez vezes mais. Juno, não se agradando da resposta, cega Tirésias, e Júpiter, para compensar a ira da esposa, abre-lhe o olho interior, dando-lhe o dom da profecia.

<sup>16</sup> Holmes lembra que, para que o narcisista se liberte da dependência de si, essa libertação só pode ser paga com a morte do narcisismo, uma vez que este o impede de conhecer tanto o outro, quanto a si próprio, sendo o narcisista um prisioneiro do seu amor-próprio, visto que só pensando em si não consegue colocar-se do lado de fora para perceber o outro e nem a si mesmo.

<sup>17</sup> A narrativa mítica não esclarece em todos os momentos o sexo daqueles que amam a Narciso, tratando-os como “pessoas”, o que de certa forma introduz o tema da bissexualidade, ou mesmo o da homossexualidade, como se Narciso não se contentasse com o amor de apenas um sexo.

<sup>18</sup> Muito interessante a expressão “lago de água perfeita” para designar a miragem narcísica onde tudo é perfeito, não havendo espaço o feio, o defeito, o imperfeito, características presentes em maior ou menor grau em todo o ser humano.

Ao atravessar o Estige<sup>19</sup>, Narciso olha para o lago e vê no local de sua morte uma linda flor de bulbo delicado e perfume sedutor. Narciso é a imagem cativante do outro-si-mesmo, um reflexo sem consistência que ele toma por outra pessoa. Sendo irreal deve morrer, o mito conjuga amor e morte.

Em Freud, o narcisismo é uma condição fundamental para a constituição psíquica do sujeito. Como vimos na introdução do capítulo, Freud considera o conceito psicanalítico libido equivalente ao de Eros platônico, mas não no sentido de um impulso para algo que ele vai chamar de Idéia, mas sim no sentido de uma força unificadora dos seres. A libido diz do funcionamento da economia psíquica<sup>20</sup>, ou seja, é uma energia psíquica de origem sexual. Desse modo, a libido expressa o próprio desejo sexual através de um impulso vital ou energia e sua fonte é o corpo ou o Id e ela existe relacionada a zonas erógenas específicas, sujeitas a libidinização (boca, ânus e genitálias).

O narcisismo pode ser subdividido em primário e secundário. No narcisismo primário temos uma libido investida no próprio corpo, enquanto que no secundário a libido estaria investida em fantasias, o que configura o retorno da libido ao eu após o investimento em objetos externos. Antes desses dois momentos psíquicos, temos o autoerotismo que antecede o narcisismo primário e caracteriza-se por pulsões parciais de um corpo anterior a uma unidade corporal egoica. Aqui, a pulsão se satisfaz parcialmente com partes do corpo. As pulsões autoeróticas existem desde a origem, e com o narcisismo se dá a organização autoerótica das pulsões parciais em torno do eu, que é tomado como objeto de investimento. É por isso que antes do investimento libidinal em um objeto exterior, é o próprio corpo o alvo da libido, por isso sendo chamada de narcísica. Dessa maneira, temos então a libido narcísica e a libido objetal, também chamada de anaclítica, e por correspondência, o amor narcísico e o anaclítico<sup>21</sup>. Todavia, na escolha objetal há um investimento de libido

---

<sup>19</sup> Rio infernal no Hades.

<sup>20</sup> A libido relaciona-se com o que Freud denominou “ponto de vista econômico” e concerne à sua distribuição energética, tratando-se, portanto, de uma economia libidinal. Ela também pode relacionar-se com o “ponto de vista dinâmico”, derivando da teoria das pulsões e apresentando-se em acordo com o objeto da pulsão sexual.

<sup>21</sup> Em nota de rodapé no texto *Sobre o Narcisismo* (FREUD, 1996b) é explicado que o termo anaclítico, significando “um tipo de inclinação”, foi traduzido em inglês por “tipo anaclítico” por analogia ao termo gramatical “enclítico”, que diz de partículas que não podem ser empregadas à primeira palavra de uma frase, mas sim como apêndice.

no objeto que, de certa forma, representa o ideal narcísico. Assim, o amor em Freud é narcísico e movido pela pulsão<sup>22</sup>.

O advento do narcisismo também permitiu a Freud o aprofundamento de uma patologia que não está ligada às neuroses de transferência – histeria de angústia, histeria de conversão e neurose obsessiva –, mas a outro tipo de afecção: as neuroses narcísicas que contribuirão fundamentalmente para os estudos da psicose. Na *Conferência XXVI*, Freud lembra que já em 1908, em suas conversas com Karl Abraham, considerava como a principal característica da esquizofrenia, na época chamada de demência precoce, era que nela a catexia, isto é, investimento libidinal de objetos, estava ausente (FREUD, 1996d).

A partir da distinção entre o narcisismo primário, onde a libido é investida no próprio corpo, e narcisismo secundário, onde a libido é investida em fantasias, a distinção entre neurose e psicose seria caracterizada pelo narcisismo secundário na primeira, e pelo narcisismo primário na segunda, havendo nesta uma perturbação entre o eu e o mundo externo, já que a libido poderia se exceder em demasia ao transbordar o eu e separar o sujeito do mundo exterior. É assim que o psicótico possui uma relação narcísica com o outro elevada ao máximo. Assim, temos o 1) autoerotismo; 2) narcisismo e 3) escolha de objeto.

A frase de Freud que ficou muito famosa “É preciso amar para não adoecer!” encontrada inúmeras vezes ao navegarmos pela internet, afinal, muitos a usam como uma apologia ao amor e é justamente no texto *Sobre o Narcisismo* que ela foi extraída: “Um egoísmo forte constitui uma proteção contra o adoecer, mas, num último recurso, devemos começar a amar a fim de não adoecermos, e estamos destinados a cair doentes se, em consequência da frustração, fomos incapazes de amar” (FREUD, 1996c, p. 92).

A mencionada frase célebre foi tirada de um contexto onde Freud comenta, a propósito da evolução da libido, sobre o deslocamento da libido do eu para a libido objetual, pois caso contrário, a catexia<sup>23</sup> do eu excederia em quantidade. A propósito dessa relação energética entre a libido do eu e a libido do objeto formando um circuito, se o investimento máximo está no eu, temos uma megalomania, mas caso

---

<sup>22</sup> No próximo capítulo apresentaremos outra modalidade de outro que não o outro como semelhante, mas o outro da pulsão, isto é, que trás em si o objeto da pulsão em suas modalidades de objeto oral, anal, olhar e voz.

<sup>23</sup> Acumulação ou quantidade de energia mental ligada a um objeto.

esteja no objeto, temos uma pessoa apaixonada. No rompimento de uma relação amorosa, o amante deve voltar a investir, não sem dificuldade, no eu a grande quantidade de libido investida no objeto, razão pelo qual dissemos ter a libido um movimento circular. A busca pelo objeto amoroso ou o outro é uma tentativa de resgate do narcisismo infantil: “Dizemos que um ser humano tem originariamente dois objetos sexuais – ele próprio e a mulher que cuida dele – e ao fazê-lo estamos postulando a existência de um narcisismo primário em todos, o qual, em alguns casos, pode manifestar-se de forma dominante em sua escolha objetal” (FREUD, 1996c, p. 95). Aqui podemos dizer que o narcisismo começa no espelho que é o olhar da mãe<sup>24</sup>. Lembremo-nos da expressão freudiana “sua majestade, o bebê”<sup>25</sup> (FREUD, 1996c, p. 98), na qual a criança é supervalorizada, já que representa todo o ideal da mãe e até mesmo o do pai. Em outras palavras: o amor dos pais é o próprio narcisismo renascido!

Freud (1996c) resume as modalidades do amor narcísico e anaclítico da seguinte maneira:

No amor narcísico amamos no outro:

- 1) O que somos;
- 2) O que fomos;
- 3) O que gostaríamos de ser;
- 4) Uma parte de nós mesmos.

Já no amor anaclítico, amamos no outro: 1) A mulher que alimenta e 2) O homem que protege.

---

<sup>24</sup> Em se tratando da mãe, é interessante o comentário de Freud nesse texto sobre a mulher narcisista, isto é, aquela que ama somente a si mesma e parece não precisar do amor de um homem e, dessa maneira, não vai em direção de amar, mas de ser amada. Nessa direção, Freud coloca, pelo menos neste texto, o amor anaclítico ao lado dos homens e o amor narcísico ao lado das mulheres: “Com o começo da puberdade, o amadurecimento dos órgãos sexuais femininos, até então em estado de latência, parece ocasionar a intensificação do narcisismo original, e isso é desfavorável para o desenvolvimento de uma verdadeira escolha objetal com a concomitante supervalorização sexual” (FREUD, 1996c, p. 95). Logo mais, depois de elogiar os “encantos da mulher narcisista” e o fascínio que exerce sobre os homens, Freud dá a saída que as leva ao amor de tipo anaclítico, a mesma que dá para a resolução do complexo de castração na menina, a saber, a maternidade. Daí uma das críticas ao pai da psicanálise: que a mulher só encontra sua verdadeira satisfação ao ser mãe! Que o feminino sempre constituiu um enigma para Freud, o mesmo já o admitiu desde o seu texto *Feminilidade* (FREUD, 1996g, p. 114).

<sup>25</sup> Em nota de rodapé, no texto freudiano explica-se que a expressão origina-se de um quadro da era eduardina, da Academia Real, onde dois policiais interrompiam o trânsito para que pudesse passar uma babá e seu bebê.

Dessa forma, amamos no outro a própria imagem idealizada ou a imagem materna ou paterna. Daniel Omar Perez (2015) em seu texto “*Por que nos identificamos?*” destaca que a “felicidade” ou a “alegria” em uma relação baseia-se em uma ilusão: “O vínculo se estabelece a partir de uma identificação com o outro ou com parte do outro idealizado. Essa identificação produz o efeito de uma ilusão de completude e sua correspondente sensação de plenitude” (PEREZ, 2015, p. 16). Desse modo, tanto no amor narcísico, quanto no anaclítico, estão em jogo imagens inconscientes que se superpõem a imagem do outro amado.

Neste momento, faz-se necessário explicar a partir do texto freudiano as noções de eu ideal e ideal do eu, fundamentais para entender essa busca imagética pelo outro e mesmo quem é esse outro para o nosso psiquismo. Nos exemplos dados anteriormente, temos no amor narcísico a projeção de um ideal de eu, isto é, um ideal narcísico: “O que ele projeta diante de si como sendo o seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância na qual ele era o seu próprio ideal.” (FREUD, 1996c, p. 101). Já no amor anaclítico, a projeção é no objeto daqueles primeiros objetos onde houve identificação, a saber, os pais. O termo identificação foi usado pela primeira vez em uma correspondência entre Freud e Wilhelm Fliess, como “o desejo recalcado de “agir como”, de “ser como” alguém” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 363 e 364).

Lacan nos traz contribuições interessantes acerca do eu ideal e ideal de eu, ligando o primeiro a uma instância imaginária e o segundo a uma instância simbólica. É válido comentar neste momento de nosso trabalho que a contribuição lacaniana à psicanálise deu-se através de seus registros real, simbólico e imaginário. É na conferência de 8 de julho de 1953, intitulada “*O simbólico, o imaginário e o real*”<sup>26</sup>, texto que precede o “*Função e campo da fala e da linguagem*”, que marca o início público do ensino de Lacan, o qual apresenta sua famosa tríade, sustentáculo do seu primeiro ensino<sup>27</sup> (LACAN, 2005a).

<sup>26</sup> Depois desse texto, Lacan adquiriu o hábito de escrever as três palavras com maiúsculas e posteriormente em seu ensino, quando da predominância do Real sobre os outros dois registros, a tríade seria abreviada com a sigla R.S.I.

<sup>27</sup> Jaques-Alain Miller, em aula de 9 de maio de 2007, dividirá o ensino de Lacan em: 1) Período Imaginário: caracterizado pelo Estádio do Espelho; 2) Período Simbólico: onde desenvolve a estrutura matemática (significante articulado), a estrutura lingüística (metáfora, metonímia, grafo e estrutura significante) e a estrutura lógica (quatro discursos e fórmulas quânticas da sexuação); 3) Período Topológico: marcados pelo nó borromeano e o toro) e 4) Ultimíssimo Ensino: onde há a desconstrução do símbolo e uma espécie de contra-psicanálise (MILLER, 2014a, p. 213).

É também nesse texto de Lacan, ao comentar seu famoso “retorno a Freud”, que nós interpretamos como um retorno ao âmago da revolução freudiana que diz: “[...] não há apreensão mais completa da realidade humana que a feita pela experiência freudiana” (LACAN, 2005a, p. 11); realidade esta que Lacan inovadoramente abordou através de seus registros.

### 1.3. O simbólico, o real e o imaginário<sup>28</sup>

*“Real, imaginário, simbólico vale tanto quanto a outra tríade com que, para dar ouvidos a Aristóteles, dava-nos o sumo da composição do homem, a saber, nous, psyché, soma, ou, ainda, vontade, inteligência, afetividade.”*  
(LACAN, 2007, p. 142)<sup>29</sup>

A constituição do sujeito e de sua relação com o outro se dá, para Lacan, através de uma tríade que ele convencionou chamar de “simbólico, real e imaginário” e é por meio dela que Lacan explica como a “realidade” se constitui. Não podemos esquecer que Lacan não apenas releu Freud, como inovou o pensamento freudiano com a contribuição de novos conceitos, embora tais conceitos estivessem implícitos na obra freudiana.

Explicando brevemente os elementos da tríade, começamos pelo simbólico, que remete às obras iniciais de Freud, a saber, *A interpretação dos sonhos*, *A psicopatologia da vida cotidiana* e *Os chistes e sua relação com o inconsciente*; o real relaciona-se à guinada teórica empreendida por Freud a partir do texto *Mais-almém do Princípio do Prazer*, onde ele inventa a noção de pulsão de morte. O conceito de gozo em Lacan equivale a satisfação pulsional freudiana, já que se refere a uma distribuição do prazer no corpo através de seus orifícios, seja na pulsão sexual ou de vida, seja na pulsão de morte. A pulsão sexual trata-se de um gozo limitado e parcial e na pulsão de morte, um gozo ilimitado e mortífero. Por fim, o imaginário, por sua vez, compreende toda a obra de Freud que trata do narcisismo; é o domínio do corpo, da forma e da imagem do outro.

<sup>28</sup> Devido ao encaminhamento de nosso texto, preferimos abordar os registros na ordem simbólico-real-imaginário. No entanto, deve-se considerar que os mesmos foram elaborados na obra de Lacan na sequência imaginário-simbólico-real.

<sup>29</sup> Fundamental no ensino de Lacan, sem o que esse ensino, tal como o foi, não alcançaria a consistência teórica e lógica que teve, ou mesmo nem sequer poderia se imaginar quanto ao alcance. A teoria dos registros foi tão cara a Lacan, que o mesmo chegou a compará-la à contribuição aristotélica da composição do homem.



O registro simbólico é um sistema de representação baseado na linguagem composta por signos e significações que determinam o sujeito a revelia deste. Lacan apoiou-se no conceito de “eficácia simbólica” desenvolvido por Lévi-Strauss<sup>30</sup>, que por sua vez inspirou-se nos trabalhos de Marcel Mauss, onde o antropólogo compara a técnica de cura xamanística ao tratamento psicanalítico. Na primeira, o feiticeiro fala e provoca a ab-reação<sup>31</sup>, enquanto na segunda o psicanalista provoca a ab-reação através da escuta da fala do paciente, o que levou Lévi-Strauss a propor que os símbolos seriam mais reais do que aquilo que simbolizam (LÉVI-STRAUSS, 2003). Assim, o inconsciente lacaniano tem como base o inconsciente lévi-straussiano, e a função simbólica é o que regula sua tópica do registro simbólico:

É de fato assim que devemos entender o simbólico de que se trata na experiência analítica. Quer se trate de sintomas reais ou atos falhos, ou o que quer que seja que se inscreva no que encontramos e reencontramos incessantemente, e que Freud manifestou como sendo sua realidade essencial, trata-se ainda e sempre de símbolos, e de símbolos organizados na linguagem, portanto funcionando a partir da articulação do significante e do significado, que é o equivalente da própria estrutura de linguagem (LACAN, 2005a, p. 23).

Lacan chega mesmo, em pleno acordo à teoria de Lévi-Strauss, a dizer nesse texto que “algo paira misticamente sobre a pessoa daquele que o escuta” (LACAN, 2005a, p. 27). Assim, toda relação é interpretável simbolicamente e termos como pai, mãe ou filho tratam-se apenas de símbolos. Não apenas as relações, como a estrutura da realidade é simbólica, mesmo o sonho é uma imagem simbolizada.

---

<sup>30</sup> O inconsciente lévi-straussiano não é nem pulsional, nem constituído pelo recalque, senão uma instância puramente estruturante. Sendo o inconsciente responsável pela função simbólica, ele seria o princípio de todos os sistemas simbólicos, incluindo a própria linguagem, já que é a função simbólica que cria a própria significação. Assim, o pensamento inconsciente, também chamado pelo etnólogo de “pensamento selvagem”, quer dizer um pensamento não domesticado, sendo o ordenador de toda a ordem simbólica. Assim, para Lévi-Strauss, o pensamento é inconsciente porque os indivíduos ignoram as leis estruturais que regem sua organização, pois sendo diferente do pensamento conceitual, o pensamento inconsciente não é reflexivo, mas puramente operatório. Lévi-Strauss considera que os fenômenos fundamentais da vida do espírito, isto é, aqueles que o condicionam e o determinam, situam-se no estágio do pensamento inconsciente. O inconsciente lévi-straussiano é vazio e a função simbólica opera sobre o conteúdo oferecido pela cultura, sendo a própria cultura estruturada pela função simbólica. Conclui-se que toda cultura é um sistema simbólico organizado pela linguagem, e esta, por sua vez, está organizada pelo inconsciente através da função simbólica. Deve-se apontar que a lógica operatória do pensamento de Lévi-Strauss esvazia a Psicanálise de sua dimensão afetiva por preocupar-se apenas com uma sistematização lógico-formal.

<sup>31</sup> Momento decisivo no qual o doente revive intensamente antes de sua superação, a situação original que estaria na origem de sua perturbação.

A tópica do simbólico, predominante entre o período de 1953 a 1964, teve no Estruturalismo<sup>32</sup> francês a sua argamassa, a saber, a linguagem e o significante. Lacan recorreu constantemente à Linguística Estrutural<sup>33</sup> com origem em Ferdinand de Saussure, desenvolvida, então, por Roman Jakobson, com sua teoria da linguagem para desvincular do eu um *sujeito do significante* e assim compor sua *teoria do significante* que caracterizaria o registro simbólico, a saber, a divisão subjetiva do sujeito em um sujeito do enunciado e um sujeito da enunciação. O primeiro correspondendo ao *dito* ou um discurso articulado pela consciência e o segundo correspondendo ao *dizer*, isto é, um discurso articulado pelo inconsciente. Enunciado e enunciação equivalem aos conteúdos manifestos e latentes em Freud<sup>34</sup>. O sujeito clivado pela linguagem ou mais especificamente o *sujeito barrado* lacaniano representado pela letra \$ (S para sujeito e / para barrado). Dessa maneira, a Psicanálise desloca a barra colocada pela Filosofia entre o sujeito e o objeto e a coloca no próprio sujeito.

Para Lacan, o falo é o significante por excelência justamente por ser o significante estruturante da ordem simbólica já que é o significante responsável pela castração. A castração aqui não pode ser entendida jamais como perda do pênis, até mesmo porque o falo não é o pênis, mas todos os atributos simbólicos que dele derivam. A castração é um hiato, uma desarmonia na relação com o Outro, isso

---

<sup>32</sup> Termo nascido na Psicologia da Gestalt, também chamada de Psicologia Estrutural, e na Linguística de Ferdinand de Saussure, defendida pelo russo Roman Jakobson. Difundido na Antropologia Moderna por Claude Lévi-Strauss, alcançou toda a Escola Francesa, passando pela Filosofia de Althusser, Foucault, Sartre, Canguilhem e Deleuze, até à Psicanálise de Jacques Lacan. Filosoficamente, é todo método ou processo de pesquisa que faz uso da noção de estrutura. No Estruturalismo, toda a atividade humana é regulada por mecanismos simbólicos inconscientes predeterminados pela linguagem. Os indivíduos, portanto, não são sujeitos autônomos, mas elementos em uma mesma estrutura que segue suas próprias leis. O Estruturalismo surge se opondo: 1) ao Historicismo: criticando sua interpretação da realidade em termos de desenvolvimento e progresso; 2) ao Idealismo: afirmando a objetividade da estrutura em detrimento da subjetividade e 3) ao Humanismo: defendendo a prioridade das estruturas sociais, da língua e da organização político-econômica em relação às escolhas, ao falante e às atitudes individuais (ABBAGNANO, 2000).

<sup>33</sup> Lacan subverte a Linguística Estrutural de Saussure ao propor a primazia do significante sobre o significado. Se para Saussure o significante, a “imagem acústica” da palavra, ou seja, o som, é submetido à primazia do significado (o conceito determinado socialmente pelo grupo), Lacan subverte essa relação ao propor que o significante precede e determina o significado. Usemos o exemplo do significante pai para um sujeito. Mais importante que o significado de pai instituído pelo grupo, a saber, aquele que protege e cuida de seus filhos, no momento em que o sujeito escuta o significante pai, por meio da imagem acústica que primeiramente vem à sua mente é a experiência que teve com o próprio pai, que pode ter sido violento e negligente. Assim, se demonstra no sujeito uma primazia do significante sobre o significado, à revelia da teoria saussuriana.

<sup>34</sup> Freud usou os termos “conteúdos manifestos” e “conteúdos latentes” para designar a elaboração onírica, onde a lembrança do sonho e seu relato correspondem ao conteúdo manifesto e o que está oculto no sonho necessita de interpretação corresponde ao conteúdo latente.

porque nessa relação é necessário abdicar de algo, havendo uma perda necessária para que o sujeito possa estar inserido no mundo da linguagem. Tomando como exemplo, para viver em sociedade, o sujeito tem de abdicar de parte das suas pulsões eróticas e agressivas, pois, caso isso não ocorra, será impossível o laço social. Sendo o significante responsável pela castração, o falo é sinônimo de poder e é por isso que todos o querem.

O registro do real<sup>35</sup> designa uma realidade impossível de simbolização. O real é sempre um choque<sup>36</sup> para o sujeito, portanto, equivale ao trauma<sup>37</sup> freudiano. É, por exemplo, a perda insuportável, o acontecimento impossível, um desejo inacessível, ou seja, tudo o que não possui inscrição no universo simbólico. O real é fora do simbólico, sem lei, sem lógica, louco<sup>38</sup>, uma realidade como experiência do impossível de dizer. Esse acontecimento como impossível desestabilizou as certezas filosóficas, lingüísticas, estruturalistas e hermenêuticas de então. Dirá o filósofo Badiou “e do real se dirá que ele é o ser nu” (BADIOU; CASSIN, 2013, p. 62).

No “*Seminário 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*” (LACAN, 2010), é a propósito de um texto freudiano “*O sonho da injeção de Irma*”, que Lacan começa a desenvolver melhor sua noção de real, ganhando esta categoria um espaço cada vez mais destacado no ensino de Lacan, o qual antes ocupado pelas categoria do imaginário e do simbólico, respectivamente. Nas aulas de 9 e 16 de março de 1955, Lacan propõe o real na fonte de uma dúvida fundadora da ciência, colocando a dúvida no lugar do sujeito, já que em toda descoberta o erro se mistura a verdade. No seminário seguinte “*As psicoses*” (LACAN, 1988), o real

---

<sup>35</sup> Roudinesco e Plon (1998) afirmam que Lacan, mesmo nunca tendo admitido, teria tirado a categoria de real de Georges Bataille, combinando sua noção de heterologia à noção freudiana de realidade psíquica. Leitor da obra freudiana, Bataille em sua análise social dividiu a sociedade em dois pólos estruturais: 1) o homogêneo: a sociedade útil e produtiva; e 2) o heterogêneo: onde ele criaria a noção de “parte maldita”, central em seu pensamento e que seria o improdutivo e o irrecuperável, ou seja, uma existência outra: a loucura, o delírio, portanto o impossível de simbolizar. A partir do heterogêneo, Bataille cria a heterologia, uma ciência dos restos, do excremento e da sujeira. A afirmativa de Roudinesco e Plon é importante, uma vez que coloca na construção de um dos mais importantes conceitos da psicanálise lacaniana uma influência filosófica.

<sup>36</sup> Lacan dirá em seu texto “*Nomes-do-Pai*” que “O real [...] na experiência analítica, para o sujeito, é sempre o choque com alguma coisa, por exemplo, o silêncio do analista” (LACAN, 2005a, p. 45).

<sup>37</sup> Em Freud, a idéia de trauma referiu-se à sua primeira teorização da constituição da subjetividade, isto é, algo a partir do qual se institui o inconsciente e estrutura o sujeito.

<sup>38</sup> Maurizio Mazzotti, procurando o real na arte, nos diz que somente a associação à loucura torna isso possível: “Se tivéssemos de encontrar uma correspondência na arte [...] deveremos buscá-la no “realismo psicótico” ou na “estética do nojo”, transversal a muitas propostas da arte contemporânea”. Para maiores detalhes ver artigo de Mazzotti (MAZZOTTI, 2014, p. 315).

ocupou o lugar da loucura, lugar da impossível simbolização a partir do conceito de foraclusão. Na foraclusão há a rejeição de um significante fundamental para fora do universo simbólico do sujeito. O significante fundamental não é integrado no inconsciente, como na neurose através do mecanismo do recalque; dessa forma, retorna sob a forma alucinatória no real do sujeito, sendo, portanto, o mecanismo de rejeição próprio da psicose. Temos aqui uma diferença crucial entre Lacan e Freud, já que o pai da psicanálise tratou essencialmente das neuroses e Lacan mergulhou fundo no universo desse outro apartado, o universo das psicoses, da loucura feminina e da paranóia como sistema lógico e até formal. Para Badiou, isso já seria o bastante para mostrar o alcance filosófico de sua obra:

A neurose é um tédio! Já a loucura perturba a filosofia desde as suas origens: o que vem a ser essa forma violenta de engolfamento do sujeito? Como conceber esse surgimento em si de uma alteridade radical? É evidente que a psicose é muito mais interessante para o filósofo (BADIOU; ROUDINESCO, 2012, p. 26).

Diferentemente de Freud, as referências de Lacan eram a cultura católica barroca, a modernidade literária do século XX, a poesia de Mallarmé<sup>39</sup>, a filosofia alemã<sup>40</sup>, a lógica formal e o estruturalismo.

Mesmo depois de 1970, quando da época dos matemas<sup>41</sup> e da topologia, o real foi identificado a um “resto” que escapa a matematização e impossível de

<sup>39</sup> Poeta e crítico literário francês que promove uma verdadeira revolução na poesia do século XIX.

<sup>40</sup> Lacan leu, aos catorze anos, a *Ética* de Spinoza; com vinte e cinco anos leu *Assim falou Zaratustra*, de Nietzsche; aos trinta anos apresentou no curso de medicina uma síntese do saber psiquiátrico freudiano e surrealista a partir da paranóia com contribuições filosóficas de Spinoza, Jaspers, Nietzsche, Husserl e Bergson. Um ano depois abandona a tese “spinozista” da personalidade e renuncia a fenomenologia para converter-se a Husserl e ao materialismo hegeliano-marxista. Entre setembro de 1933 a janeiro de 1934, teve aulas de Filosofia duas vezes por semana, das sete e meia à meia-noite, com o intuito de obter um certificado de Lógica e de Filosofia Geral na Sorbonne. Logo depois, a partir de maio de 1934 a julho de 1937, Lacan passa a frequentar os seminários de Alexandre Koyré, onde passa a aprofundar seus conhecimentos de Hegel e Heidegger. Para maiores detalhes, consultar a obra *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*, de Elizabeth Roudinesco (ROUDINESCO, 2008).

<sup>41</sup> Com o objetivo de promover o ensino da psicanálise Lacan criou matemas, tendo como referência as letras da matemática, portanto uma escrita algébrica capaz de transmitir a psicanálise em termos estruturais. Inspirada na palavra mitema, de Lévi-Strauss, que seria a unidade mínima do mito, e no termo grego mathema, que significa conhecimento (ROUDINESCO, PLON, 1998). O matema é a escrita do que não é dito, mas pode ser transmitido. Por exemplo, o sujeito, por ser atravessado pela linguagem se escreve \$ (S barrado: \$), não nos esquecendo de que o sujeito é aquele que representa um significante (S) para outro significante (S'). Assim, o sujeito é um significante “pai” em relação a outro significante “filho” ou um significante “marido” em relação a um significante “esposa”. Dessa forma, o sujeito vai deslizando na cadeia significante composta pelo Outro com um vazio que necessita ser preenchido na cadeia ou um furo no conjunto da linguagem. Vemos, então, como o sujeito não é autônomo, mas sim determinado pelo Outro, o Outro da linguagem, o Outro do inconsciente, o qual será abordado no próximo capítulo.

transmissão. No último ensino de Lacan<sup>42</sup> ele se afirma definitivamente como o indizível, o inominável, a loucura.

No que diz respeito ao registro do imaginário, fundamental para a compreensão lacaniana dos fenômenos narcísicos e de identificação com o outro, vimos que Lacan construiu tal registro a partir da palavra latina *imago*, que significa imagem. O imaginário é o lugar do eu com todos os fenômenos de ilusão estabelecendo também uma relação dual com o semelhante. Embora o termo imaginário designe na Filosofia e na Psicologia a faculdade da imaginação responsável pela representação do pensamento, na psicanálise de orientação lacaniana relaciona-se com o engodo e com a fantasia. A representação do mundo se constrói sempre no imaginário, mas não se trata aqui de uma representação lógica do pensamento, senão uma ficção no qual o sujeito constrói para suportar sua existência. No imaginário que se cristalizam as significações e as crenças. Nessa direção, é a propósito do mito platônico que abre o nosso capítulo e sua relação com o imaginário. Termini nos diz:

Se em *O Seminário 8*, falando do amor e da idéia de fazer um com o outro, Lacan se detém nas palavras que Platão, no *Simpósio*, faz dizer Aristófanes, o poeta cômico, se ele percebe em seu relato dos seres esféricos o efeito da derrisão incidindo sobre a própria esfera, ele o faz para agarrar o fio de um discurso em infração, no que diz respeito à boa forma imaginária. Em suma, da esfera à bolha, da idéia da própria unidade àquela de fazer um com o outro, o que constitui nossa debilidade é, sim, o imaginário, porém, mais ainda, o imaginário quando não tocado pela suspeita de haver algo mais, quando não suspeita que há um real, mas que não se põe em forma (TERMINI, 2016, p.158).

Ora, a debilidade mental dada no imaginário de que nos fala Termini se mostra uma defesa necessária ao impossível, ao horror do real. É uma debilidade necessária, caso contrário, estaríamos sem defesas contra o real. Mas como se constrói essa defesa? Como se desenvolve o imaginário?

Lacan dialogou, desde o início de seu ensino, intensamente com a Literatura e a Arte, sendo que inicialmente foi o Surrealismo<sup>43</sup> que chamou sua atenção. Espírito contestador que sempre fora, Lacan identificou-se com a inserção social contestadora do Surrealismo que se opunha ao racismo, ao antissemitismo e a xenofobia. Por parte dos surrealistas, André Breton, pai do Surrealismo e leitor

<sup>42</sup> Chama-se de “último Lacan” o ensino que começa no *Seminário XX: Mais, ainda*, caracterizado pelo gozo e pelas fórmulas quânticas da sexualidade, o que será abordado no terceiro capítulo.

<sup>43</sup> Movimento artístico e literário nascido na Paris de 1920 que reuniu artistas do Dadaísmo e ganhou expressão mundial, inserindo-se no contexto das vanguardas.

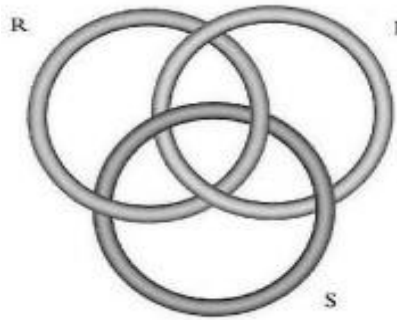
apaixonado de Freud, acreditava ser o inconsciente capaz de liberar a criatividade da razão para a produção artística. Salvador Dali, por exemplo, encontrou no pensamento de Lacan a base teórica para explicar sua arte (MOURÃO, 2011). O importante para nós é que o período do surrealismo lacaniano tem por base a metáfora do espelho, objeto surrealista por excelência que permitiu a Lacan cindir o eu em dois: o ego (eu) e o outro especular (*moi*). Assim, Lacan pode definir de forma mais precisa a natureza imaginária do eu, uma natureza de desconhecimento e alienação, natureza de duplicidade ou divisão da subjetividade.

No texto *Os complexos familiares* (LACAN, 2003), Lacan desenvolveu a tópica do imaginário, fundamental para a construção de seu estádio do espelho. É dessa forma que o imaginário na teoria lacaniana está ligado aos fenômenos narcísicos:

O mundo próprio dessa fase, portanto, é um mundo narcísico. Ao designá-lo dessa maneira, não estamos apenas evocando sua estrutura libidinal, com o próprio termo a que Freud e Abraham, desde 1908, atribuíram o sentido puramente energético de investimento da libido no corpo; queremos também penetrar em sua estrutura mental, com o pleno sentido do mito de Narciso; quer esse sentido indique a morte – a insuficiência de que proveio esse mundo -, quer a reflexão especular – a imago do duplo que lhe é central -, quer, ainda, a ilusão da imagem – esse mundo, como vemos, não contém o outro (LACAN, 2003, p. 48).

Lacan chamará de intrusão narcísica a unidade introduzida pela imagem no espelho, imagem essa que aliena o sujeito que se confunde com ela, a qual permite a formação do eu. É dessa forma que o imaginário lacaniano revisita o tema freudiano do narcisismo, um imaginário que, ao final do ensino de Lacan, equivaleria ao corpo. No último momento da elaboração lacaniana, os registros são apresentados pela via da topologia através do *nó borromeano*, como se vê a seguir:

**Figura 1:** Nó Borromeano: (R) Real, (S) Simbólico e (I) Imaginário



**Fonte:** Seminário XXIII: o sinthoma.

Lacan utiliza-se do nó para demonstrar a inseparabilidade dos registros, isto é, que eles funcionam enodados um ao outro (Figura 1).

No ultimíssimo ensino de Lacan dado a partir do *Seminário XXIII: o sinthoma*, temos um ensino marcado por um “inconsciente real”, um inconsciente diferente do freudiano por não se prestar à interpretação ou produção de sentido, e é pela noção de “sinthoma” com *th* que se diferencia do sintoma freudiano por ser intratável, um gozo fora do sentido e inseparável do sujeito. Nesse ultimíssimo ensino o simbólico se reduz a palavras que dão corpo ao inconsciente; o imaginário é reduzido ao corpo, e o real é feito em pedaços, isto é, do real só vislumbramos pedaços dos quais tecemos histórias. J.-A. Miller desenvolve o ultimíssimo ensino de Lacan em seu livro *El ultimísimo Lacan* (MILLER, 2014a).

Chegou o momento de abordamos, enfim, a matriz da identificação com o outro, isto é, o estágio do espelho.

#### **1.4. O Estádio do espelho: matriz da identificação com o outro ou a reinterpretação lacaniana do conceito freudiano de narcisismo**

*Espelho, espelho meu...*

Quem somos nós diante do espelho? A imagem especular que admiramos corresponde ao que realmente somos? Na fábula *Branca de Neve*, a Rainha Má possui uma relação narcísica com o espelho, constituída, como estudamos, por um eu ideal, isto é, uma imagem idealizada de si a partir da qual ela constitui sua realidade, que é psíquica. Essa imagem de si irá regular, também, a relação com o outro. O outro amado é a imagem especular que reina no coração do sujeito. E

também o outro odiado. Isso porque para Lacan o ódio possui estreita relação com o amor, o que o levou a criar o neologismo *amódio*, uma junção de amor e ódio. Dessa forma, o objeto é ao mesmo tempo amado, odiado e angustiado e é justamente por ser amado e odiado que se torna angustiado.

Para Lacan essa relação, como na fábula, também começa no espelho. O Estádio do espelho<sup>44</sup> é uma antecipação especular da unidade corporal, uma antecipação relativa à imaturidade neurológica da criança, já que seus neurônios ainda não estão completamente desenvolvidos. Ele corresponde ao narcisismo primário freudiano, no qual se dá a aquisição da primeira identificação: o eu ideal. Sem a relação narcísica eu-outro não há estruturação da esfera objetal, sendo, portanto, condição fundamental para a objetivação do mundo exterior. O imaginário, longe de ser um registro psíquico secundário, é um registro fundamental já que é ele que “abre” o acesso à realidade, isto é, ao simbólico.

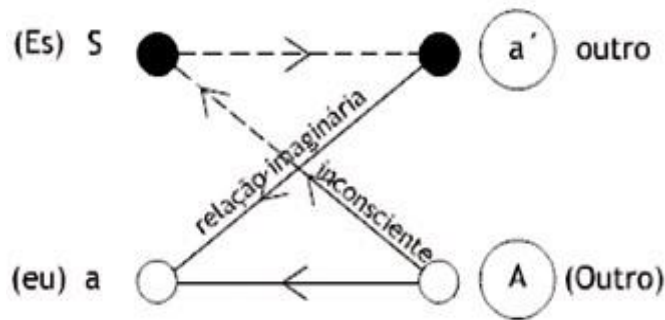
O eu se estrutura por etapas a partir de imagens do outro ou identificações projetivas, isto é, eu ideal e ideal de eu, pois o espelho é uma analogia com o “olhar da mãe<sup>45</sup>”, onde o eu se institui especularmente duplicado. Lacan, antes de introduzir o simbólico em função da fala e da linguagem, percebeu uma divisão dentro do próprio eu a partir de uma dimensão imaginária, isto é, da imagem que o sujeito tem de si. Assim, a representação imaginária de si se dá pela via do olhar onipresente desse Outro, que é a mãe, o espelho e o foco de luz que conduz ao Estádio do espelho. Lacan ilustra essa metáfora através do “esquema L” (LACAN, 1998e, p. 58):

## Figura 2: O Esquema L

<sup>44</sup> Lacan inspirou sua terminologia “Estádio do espelho” na terminologia “prova do espelho”, do psicólogo Henri Wallon, que a usou em 1931 para designar “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). Lacan distinguiu-se de Wallon por descrever o processo pela via do inconsciente e não mais pela consciência, como era o caso de Wallon.

<sup>45</sup> O objeto olhar será desenvolvido por nós no capítulo seguinte, onde abordaremos o outro da pulsão com a introdução no ensino de Lacan do conceito de objeto pequeno a.





Fonte: Escritos.

O esquema L articula nas suas quatro extremidades o eu (a) em uma relação imaginária com o grande Outro (A) e o pequeno outro (a'), respectivamente a mãe e o semelhante, tendo em contrapartida uma relação com o inconsciente (S) ou Id. Lacan representa o pequeno outro, ou semelhante, pelo *a* minúsculo e o grande Outro pelo *A* maiúsculo por serem a letra inicial da palavra francesa *autren*, que significa outro. O S de inconsciente não se encontra barrado por ainda estarmos na elaboração da tópica do imaginário, anterior ao desenvolvimento da tópica do simbólico (Figura 2). Assim, podemos também escrever  $\left(\frac{a-a'}{A \rightarrow \$}\right)$ .

Nesse momento, a criança só conta com uma percepção parcial de sua imagem corporal, porém, à medida que a mãe olha e a vê como inteira, a criança se reconhece nesse olhar e esse reconhecimento formará o eu ideal. A primeira identificação narcísica, o eu ideal, ordenará as identificações com os outros, baseando-se na função reguladora do ideal de eu. Dessa forma, o eu é outro, aquele que a mãe vê e não aquele que a criança sente, acarretando uma clivagem do eu. É essa clivagem que responderá pela estranheza do outro, causando sentimentos de ambivalência, rivalidade e agressividade, já que há uma confusão na criança entre o eu e o outro.

Lacan comentará a agressividade ligada à identificação narcísica na tese IV do texto *A agressividade em psicanálise*:

O primeiro plano mostra-nos que a experiência de si próprio na criança de tenra idade, na medida em que ela se refere a seu semelhante, desenvolve-se a partir de uma situação vivida como indiferenciada. Assim, por volta dos oito meses de idade, nos **confrontos entre crianças** – que, convém notar, para serem fecundos, quase só permitem dois meses e meio de distância etária –, vemos os gestos de ações fictícias com que um sujeito acompanha o esforço imperfeito do gesto do outro, confundindo sua aplicação distinta: as sincronias da captação especular, mais notáveis ainda por se anteciparem à completa coordenação dos aparelhos motores que elas empregam. Assim, a agressividade que se manifesta nas retaliações de tapas e socos não pode ser tomada por uma manifestação lúdica de

exercício das forças e de seu emprego para o referenciamento do corpo. Ela deve ser compreendida numa ordem de coordenação mais ampla: a que subordinará as funções de postura tônicas e de tensão vegetativa a uma relatividade social cuja prevalência Wallon sublinhou consideravelmente na constituição das emoções humanas (LACAN, 1998, p. 114-115, grifo nosso).

Lacan mostra como a criança antecipa no plano mental a conquista de sua unidade corporal. Na teoria do Estádio do espelho, o bebê entre os seis e os dezoito meses, ainda sem coordenação motora e com uma neurologia que não é capaz de entender as partes de seu corpo, antecipa sua unidade corporal em atitude jubilosa diante da própria imagem no espelho, uma jubilação correspondente a uma satisfação narcísica de saber-se um corpo, sendo que o eu é essa imagem que se corporifica<sup>46</sup>. Esse acontecimento funciona como uma identificação primária e situa na passagem do especular para o imaginário. Dessa maneira, é a “matriz simbólica em que o eu se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro” (LACAN, 1998b, p. 97). Assim, o Estádio do espelho é uma operação psíquica ou mesmo ontológica, na qual a criança, em uma identificação com o outro, se constitui enquanto sujeito, uma representação narcísica, que Lacan dirá no texto *Os complexos familiares*.

Podemos distinguir dois momentos no Estádio do espelho: o primeiro em que a imagem está despedaçada e o segundo em que a imagem está unificada. No primeiro momento não há propriamente a constituição de uma imagem visível e com consistência própria, pois é ainda um corpo fragmentado, isto é, fragmentado pelas pulsões parciais – o chamado “corpo despedaçado”. No segundo momento, a imagem totalizante escamoteia o despedaçamento original do sujeito. No entanto, a imagem refere-se a uma miragem, isto é, trata-se apenas da representação do bebê. A representação unifica as sensações do corpo fragmentado necessária para o reconhecimento do seu corpo, mas, por outro lado, aliena o sujeito num eu ideal, em

---

<sup>46</sup> Uma observação: na clínica do autismo, o corpo da imagem não se produz, embora haja imagem do corpo, essa imagem não é reconhecida. Dessa forma, falta a corporização da imagem, o que prova que o corpo possui uma consistência imaginária. Dirá Miquel Bassols: “Para o Lacan posterior ao “Estádio do espelho”, esse ato somente se produz mediante o enodamento com o registro simbólico da linguagem, em que a imagem exige uma função significante. Se podemos dizer que no último ensino de Lacan o corpo continua sendo imaginário, é porque o imaginário adquire presença somente em uma imagem corporizada, encarnada de modo que tenha consistência para o ser que fala” (BASSOLS, 2016, p.10).

outras palavras, um eu ideal formado como imagem do outro que dará a unidade do eu<sup>47</sup>.

Quinet afirma que “O mundo visual é narcísico: o espetáculo do mundo visual é o espelho do sujeito” (2012, p. 14). A espetacularização foi justamente o tema do X Congresso da Associação Mundial de Psicanálise, com o tema *O Corpo Falante – Sobre o inconsciente no século XXI*, que se realizou em abril de 2016 no Rio de Janeiro. Além do já explicitado no tema do congresso, temos a reflexão de um corpo atual que é referenciado por inúmeras imagens delirantes impostas pelo aparato midiático do Capital que incentiva cada vez mais um individualismo, que em Psicanálise nada mais é do que o narcisismo. Dessa forma, a cultura atual leva a um tipo de relacionamento com o outro cada vez mais narcísico e transcender esse narcisismo é um desafio atual e proposto por Lacan desde outrora:

Na relação com seu semelhante, na relação a dois, na relação narcísica, há sempre para o sujeito algo esvanecido. Ele sente que é outro, e o outro é ele. Esse sujeito definido reciprocamente é um dos tempos essenciais da constituição do sujeito humano. É um tempo em que ele não pode subsistir, ainda que sua natureza esteja sempre a ponto de aparecer, e precisamente em certas estruturas neuróticas. Ali onde a imagem especular é aplicada ao máximo, o sujeito não passa do reflexo de si mesmo. Daí sua necessidade de constituir um ponto que constitua o que é transcendente. É justamente o outro como outro (LACAN, 2005a, p. 43- 44).

É possível ser essa transcendência a palavra esquecida pelo filósofo Paulo Eduardo Arantes, quando afirmou em seu artigo “*Hegel no espelho do Dr. Lacan*” (2003) que no espelho lacaniano não há lugar para a alteridade, já que o esquema é uma relação em espelho. Ele nos lembra, então, o jogo hegeliano do duplo sentido, ao assim dizer:

De fato, como num espelho, cada consciência vê a outra fazer a mesma coisa que ela faz: toda a sua concepção é de mão dupla, reproduzida por uma espécie de “duplo” de origem especular; não é qualquer um que a consciência vê surgir ao seu encontro – “vindo do exterior” frisa Hegel -, mas um sócio perfeito. Numa palavra, *a consciência se duplica*. Está claro que não há traço de fantasmagoria romântica nesta primeira entrada em cena filosófica do Duplo. Realidade ou simulacro? No fundo, pouco importa se o efeito-constitutivo for o mesmo. Mas aqui quem responde já é Lacan (ARANTES, 2003, p. 48 e 49).

---

<sup>47</sup> Recapitulamos da seguinte forma a estruturação do Estádio do espelho: prematuraçãõ → fragmentaçãõ corporal → alienaçãõ a uma imagem de completude → júbilo.

Arantes (2003) está correto ao dizer que Lacan conduz à reduplicação hegeliana das consciências a um jogo de espelhos. Apenas lembramos que o próprio Lacan convida a transcender essa relação.

No primeiro ensino de Lacan, o do período de 1936 a 1953, com sua tópica do imaginário caracterizada naquele momento pelo esquema L e o estádio do espelho, percebemos um Lacan identificado aos estudos do narcisismo amoroso freudiano. Logo depois, no período compreendido entre 1953 a 1964, veremos um Lacan identificado a sua tópica do simbólico, caracterizada mais pelo desejo do que pelo amor, embora utilize muitas vezes como sinônimos as palavras amor e desejo, sinonímia que irá abandonar posteriormente ao precisar conceitualmente esses termos. Um amor para além do narcisismo, para além do registro imaginário, situado no registro simbólico através do dom ou sob a forma de desejo é o que abordaremos no capítulo seguinte.

### **1.5. O amor para além do narcisismo ou uma punhalada no coração do imaginário**

*“Essa é uma concepção muito mais profunda do que aquela, absolutamente banal, segundo a qual o amor não passaria de uma pintura imaginária sobre a realidade do sexo”.*  
(BADIOU; TRUONG, 2013, p. 13)

Embora Lacan reconheça a importância do narcisismo na teoria psicanalítica sobre o amor, como percorremos até aqui, ele avança para um amor além do narcisismo, a saber, o amor como dom<sup>48</sup>, isso porque um amor realizado *exclusivamente* pelo imaginário não agradava Lacan, já que no registro do narcisismo “o objeto é ao mesmo tempo, para o sujeito, algo que é ele e que não é

---

<sup>48</sup> Bruna Iodice, para aprofundar o dom de amor em Lacan, faz um interessante estudo do dom nas antropologias de Marcel Mauss e de Lévi-Strauss. Para o primeiro, a ordem simbólica sustenta-se no princípio da troca social, uma troca além do campo da necessidade a partir do dom, cuja lógica é dar, receber e retribuir. Esse tríptico aspecto do dom funciona a partir do pensamento que: 1) quem oferta é superior a quem recebe; 2) quem recebe deve retribuir o dom, sendo que essa retribuição deve ser superior ao dom recebido, o que somente assim permite àquele que recebe sair da posição inferiorizada e 3) sendo sua origem de ordem ritualística, o dom deve ser obrigatoriamente aceito tornando-se sinônimo de dívida simbólica, já que o dom possui valor espiritual. Para Lévi-Strauss, o maior de todos os dons seria a mulher, que para ser trocada entre as tribos e famílias, necessita de uma lei que proíba a endogamia, a saber, a interdição do incesto. Lévi-Strauss sai do terreno místico de Mauss, onde a dívida é da ordem de uma maldição para o terreno simbólico, cujo operador central é a troca de mulheres. Para maiores detalhes sobre esse assunto, consultar *O amor para além do narcisismo: o dom de amor na constituição do sujeito*.

ele” (LACAN, 1995, p. 102). No narcisismo, o que o sujeito ama no outro é a si mesmo, o que justifica o dito de Lacan que o objeto é ele e não é ele.

Badiou concorda com Lacan na abordagem de um amor para além do narcisismo, ao assim dizer:

A realidade é narcisista, o vínculo é imaginário [...] no amor, o sujeito procura abordar o “ser do outro”. *No amor é que o sujeito vai além dele mesmo, além do narcisismo.* No sexo, ele está, no fim das contas, em relação consigo mesmo, com a mediação do outro. O outro serve para que ele descubra a realidade do gozo. No amor, em contrapartida, a mediação do outro tem valor de si. O encontro amoroso é isso: você sai em busca do outro para fazê-lo existir em você, tal como ele é (BADIOU; TRUONG, 2013, p. 18, grifo nosso).

Quando Badiou (2013, p. 19) diz que “essa é uma concepção muito mais profunda do que aquela, absolutamente banal, segundo a qual o amor não passaria de uma pintura imaginária sobre a realidade do sexo”, estaria o filósofo referindo-se a Freud? Ora, vimos que, para Freud, o amor é narcísico, mas Lacan avança na questão.

Na primazia do registro simbólico, o qual Lacan adentraria após a elaboração do registro imaginário, o próprio Lacan daria naquele momento uma punhalada no coração do imaginário: “Eis o que está no cerne deste deslizamento da análise no imaginário, que se tornou bem mais que uma armadilha, uma chaga, a partir do momento em que se instalou como doutrina” (LACAN, 1995, p. 109).

Lacan está querendo ir além da relação imaginária amparada pelo narcisismo, para então adentrar em uma relação de amor simbólica sustentada no dom. Mas o que está no cerne do deslizamento da análise no imaginário? O estatuto do simbólico; uma relação amorosa simbolizada e que tem na falta o seu cerne.

De que maneira Lacan resgata a importância do nível simbólico? Na própria triangulação edípica ao dizer que o filho que o homem dá à mulher supre, no sujeito, uma satisfação além do imaginário ocorrida no plano simbólico. O filho que um homem dá a uma mulher é um dom. Ao mesmo tempo em que ele dá o que ele não tem – ele ainda não tem o filho, portanto, ele dá o que lhe falta –, o homem realiza para a mulher uma forma de ela “possuir” o falo que lhe falta, como Freud mostrou como saída possível para a castração feminina: a simbolização do falo sob a forma do filho. E o que o homem busca em uma mulher? Na lógica apresentada, o que está desejado para o sujeito criança está para além da mãe amada, é o falo poderoso.

O acesso ao falo equivale a uma renúncia da mãe. Lacan estenderá essa lógica da falta de semblante do falo para além da triangulação edípica, ou seja, para a própria “relação”<sup>49</sup> homem-mulher: “No extremo do amor, no amor mais idealizado, o que é buscado na mulher é o que falta a ela. O que é buscado, para além dela, é o objeto central de toda a economia libidinal: o falo” (LACAN, 1995, p. 111). Palmas para Lacan, afinal, o falo é o significante estruturante da ordem simbólica.

Mais à frente, Lacan reafirma a busca pelo falo na dinâmica do dom: “No interior dessa simbólica do dom, todas as espécies de coisas podem ser dadas em troca, tantas coisas, com certeza, que é por isso mesmo que devemos tantos equivalentes do falo nos sintomas” (LACAN, 1995, p. 125). Isso vale tanto para os meninos, quanto para as meninas, embora para cada um o falo assuma valor diferente. Não nos esqueçamos de que o que está em jogo aqui é o que ocorre durante a fase fálica freudiana: alguns têm o falo e outros não. É a passagem do falo imaginário para o falo simbólico que o sujeito pode ser introduzido na simbólica do dom. A maturação genital e a simbólica do dom estariam ligadas através de regras instauradas pela lei quanto ao exercício das funções genitais. A troca acontece em um regime de gratuidade, pois troca-se o que não se tem, troca-se a falta: “o que estabelece a relação de amor é que o dom é dado, se podemos dizê-lo, em troca de nada” (LACAN, 1995, p. 142).

Assim, o que se ama está além do objeto, ama-se a falta, e o que trocamos através do dom é a falta, a qual é simbolizada no significante falo. Lacan fez uma travessia: do amor narcísico ao dom de amor. No entanto, a inserção do sujeito ao desejo e ao amor que é dar o que não se tem é assunto do nosso próximo capítulo.

---

<sup>49</sup> A palavra relação está entre aspas para que não haja incongruência com o aforismo lacaniano “não há relação sexual”, o qual será abordado no terceiro capítulo.

## CAPÍTULO II

### O DESEJO DO OUTRO OU A PERGUNTA DO DIABO<sup>50</sup>

*“Eu te desejo, mesmo sem saber”.*  
(LACAN, 2005b, p. 37)

Logo após a tópica do imaginário<sup>51</sup> pautada na contribuição teórica do Estádio do espelho que viria a contribuir substancialmente ao estudo do narcisismo freudiano, há, portanto, um tipo de vínculo com o outro baseado em um tipo narcísico de amor, que começa a partir de 1953, um período de transição no ensino de Lacan para uma perspectiva estrutural determinada pela linguagem, isto é, o mundo das representações, da cultura, do simbólico. Podemos dizer, filosoficamente, que Lacan passa da fenomenologia do espelho para o estruturalismo da linguagem.

Vimos que, por se instituir a partir de uma imagem, o eu nasce clivado entre o eu e o outro. Com a metáfora do olhar da mãe, percebemos que não se trata apenas da imagem do corpo  $i(a)$ , mas da imagem que a mãe tem do corpo da criança  $i'(a)$ . O primeiro momento do ensino de Lacan sobre o nascimento do eu a partir da imagem do outro, ilustrado no Esquema L e na metáfora do espelho, é marcado pelo corpo. Em um segundo momento desse ensino, desloca-se a importância do corpo para a importância da linguagem, ou seja, o Outro da linguagem. Assim, passa-se do imaginário do Esquema L ( $a, a'$ ) para o simbólico da fala e da linguagem (S, A), onde o sujeito, mais do que clivado pela imagem, o é pela linguagem.

Se no registro imaginário temos um sujeito alienado no olhar da mãe, o desenvolvimento da tópica do simbólico introduzirá um Outro que irá barrar o *desejo* materno não apenas o Outro do amor ou o Outro do desejo<sup>52</sup>, mas o Outro da lei, na figura do pai, ou quem exerce essa função<sup>53</sup>. Mãe e pai são responsáveis pela

---

<sup>50</sup> “*Che vuoi?*”

<sup>51</sup> Lembrando que, como vimos no primeiro capítulo, até 1953 o registro do imaginário ainda não formava uma das três dimensões da subjetividade, e Lacan apresentava um eu especular. Foi apenas com o texto “*O simbólico, o imaginário e o real*” que Lacan eleva a dimensão especular do eu a uma das três instâncias constituintes da subjetividade.

<sup>52</sup> No início de seu ensino, Lacan não diferencia muito bem amor e desejo.

<sup>53</sup> Pai e mãe em Psicanálise não se relacionam ao aspecto biológico, isto é, àqueles que geraram o sujeito, mas, principalmente, a uma função designada pelo simbólico, que é o universo cultural em

formação do inconsciente do sujeito, o que nos leva ao segundo tratamento do Outro como proposto por Quinet: o grande Outro, o discurso do inconsciente fabricado pela linguagem que é encarnado no Outro do amor e no Outro da lei (QUINET, 2012).

Posteriormente, depois que o sujeito foi desalienado do Outro do amor por meio do Outro da lei, ele é liberado para desejar, o que o fará por meio do outro da pulsão, isto é, o parceiro sexual, ser escolhido conforme um “traço” condicionado por um objeto fantasístico que o sujeito identificará no outro, possibilitando o laço amoroso e transformando o outro em Outro. Desse modo, estabelece-se a terceira premissa: aquele que escolhemos para amar e desejar, nosso parceiro sexual, esconde o Outro da pulsão na forma do objeto do desejo (QUINET, 2012).

## 2.1. O inconsciente é o discurso do Outro

*“Qual é, pois, esse outro a quem sou mais apegado do que a mim, já que, no seio mais consentido de minha identidade comigo mesmo, é ele que me agita?”  
(LACAN, 1998c, p. 528)*

O imaginário é o registro da paixão e além dele está o grande Outro simbólico constituído pela linguagem, cujo discurso institui o inconsciente<sup>54</sup>. Não se trata, aqui, do outro como simples semelhante escrito em minúsculo, o “pequeno outro”. O Outro em Lacan, o “grande Outro”, eleva-se à estrutura de um conceito que implica em um determinado momento o próprio conceito de inconsciente “estruturado como linguagem”, já que o discurso do inconsciente, que vem do Outro, funda a estrutura do sujeito:

---

que eles estão inseridos, um universo de linguagem. Nesse sentido, a função da mãe é ensinar a amar, enquanto a do pai é ser o transmissor da lei.

<sup>54</sup> O termo inconsciente já existia de forma embrionária na história da Filosofia como algo “não consciente”, isto é, uma parte do psiquismo que não seria reconhecida imediatamente pela consciência. Daniel Omar recorda em sua obra *“O Inconsciente: Onde mora o desejo”* (PEREZ, 2012) que alguns filósofos de certa forma colocaram o problema dessa outra instância do psiquismo. Temos, por exemplo, estas noções: 1) na cosmologia de Plotino; 2) no racionalismo de Descartes; 3) na obra *Pensamentos*, de Pascal; 4) nos limites da consciência de Malebranche; 5) na distinção entre idéias claras e idéias confusas de Leibniz; 6) no irreconhecimento da maior parte das nossas condutas em Rousseau; 7) na separação do raciocínio empírico do saber consciente em Hume; 8) nos mecanismos não conscientes da razão em Kant; 9) na escuridão do conhecimento em Ficht; 10) no limite da razão consciente em Schelling e em Schopenhauer. Além disso, o termo inconsciente – *unterbewusstsein* – já teria sido utilizado pelo filósofo racionalista Ernst Platner.



Também o sujeito, se pode parecer servo da linguagem, o é ainda mais de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio (LACAN, 1998c, p. 498).

Nesse momento, Lacan faz uma releitura do inconsciente freudiano a partir da Linguística Estrutural. A linguagem é a estrutura por excelência e preexiste ao sujeito, o qual desde o seu nascimento é marcado por uma inscrição simbólica. A divisão do sujeito pela linguagem é o que funda sua subjetividade e, portanto, permite a formação do inconsciente.

O sujeito, efeito de sua inscrição na linguagem, está mergulhado em um desejo – é o desejo do Outro, o Outro que é a mãe –, e o conceito de Outro representa o lugar designado por uma autoridade subjetiva na vida desse sujeito. Ainda estamos em um momento de alienação, alienação do sujeito ao desejo da mãe ou alienação do sujeito ao desejo do Outro. Aqui, o Outro é um espelho no qual a criança se vê e se admira; esse espelho é o olhar da mãe em uma troca de olhares que causa jubilação, um olhar buscado pela criança nesse espelho.

A etimologia de espelho, *miroir*, vem do latim *mirare*, que significa surpreender-se e está na origem de “admirar”, “admirável”. Ao “eu ideal” imaginário do espelho junta-se o “ideal do eu” proporcionado também imaginariamente pelo olhar dos pais, em particular o da mãe.

Estamos no inconsciente como o discurso do Outro, sendo que este é a alteridade de onde vêm as determinações simbólicas da história do sujeito. Todos os ditos foram importantes para o sujeito desde sua infância ou mesmo antes de ter nascido, já que o mesmo existia no desejo dos pais, portanto, na linguagem. O inconsciente é, portanto, um lugar (FREUD, 1996a) o qual Freud nomeou como a outra cena, ou, como diz Quinet, Outra cena, Outro palco: “O *anderer* da Outra cena é elevado por Lacan à categoria de um conceito fundamental da psicanálise: o Outro (QUINET, 2012, p. 21). Lugar simbólico, lugar dos significantes. E “só há aparecimento concebível de um sujeito como tal a partir da introdução primária de um significante” (LACAN, 2005b, p. 31).

Nada do sujeito escapa ao Outro: mente e corpo, desejos e atos, vigília e sonhos. O sujeito é determinado pelos significantes do Outro. “O Outro do significante”, “o Outro da linguagem”, “o Outro do simbólico” ou “o tesouro dos significantes”, que nada mais é do que um lugar psíquico na cadeia significante.

Convém, aqui, mencionarmos as palavras do filósofo Slavoj Žižek<sup>55</sup>, que nos explica de maneira muito elucidativa o que seria o grande Outro:

O grande Outro opera num nível simbólico. De quê, então, se compõe a ordem simbólica? Quando falamos (ou quando ouvimos), nunca interagimos simplesmente com outros; nossa atividade de fala é fundada em nossa aceitação e dependência de uma complexa rede de regras e outros tipos de pressupostos. Primeiro há as regras da gramática, que tenho de dominar de maneira cega e espontânea: se eu tivesse de ter essas regras em mente o tempo todo, minha fala se desarticulava. Depois há o pano de fundo de participar do mesmo mundo/vida que permite que eu e meu parceiro na conversação compreendamos um ao outro. As regras que eu sigo estão marcadas por uma profunda divisão: há regras (e significados) que sigo cegamente, por hábito, mas das quais, se reflito, posso me tornar ao menos parcialmente consciente (como as regras gramaticais comuns); e há regras que ignoro que sigo, significados que ignoro que me perseguem (como proibições inconscientes). E há regras e significados cujo conhecimento não devo revelar que tenho – insinuações sujas ou obscenas que silenciemos para manter o decoro (ŽIŽEK, 2010, p. 17).

Žižek nos mostra que o Outro é o mecanismo anônimo da ordem simbólica que age como um terceiro na relação, terceiro este que permite a própria relação, pois é a linguagem. Esse terceiro pode se personificar em um “Deus”, em uma causa ou em qualquer outra instância que determine o desejo do homem. Se o Outro, sendo linguagem, é o ordenador da ordem simbólica, o sujeito é determinado pelos significantes que vem do Outro, muitas vezes em operações em que age apenas com vista a uma norma “implícita”, um “gesto vazio” nas palavras de Žižek o qual, na realidade, é um gesto simbólico vazio, isto é, um oferecimento destinado a ser rejeitado (ŽIŽEK, 2010).

Para exemplificarmos, quando, em uma situação hipotética, estamos comendo algo e oferecemos ao outro perguntando “você aceita?”, o que esperamos como resposta quase sempre é um “não, obrigado!”. Oferecemos ou perguntamos algo já esperando uma resposta pronta que é a recusa, visto que este trato já está estabelecido no acordo simbólico. Dessa maneira, há, portanto, um fingimento na ordem simbólica e que a psicanálise nomeia como *semblantes*, semblantes do Outro. Esse fingimento opera a aparência de liberdade que permite o vínculo social em nossas relações, que é quebrado vez ou outra por meio de “válvulas de escape”, como por exemplo, na internet.

---

<sup>55</sup> Muitos consideram Žižek filósofo e psicanalista. Ora, o que define um psicanalista é sua prática e não apenas o seu conhecimento teórico. Žižek trabalha com a psicanálise como instrumento de crítica do contemporâneo e não como clínico e, nesse sentido, não podemos dizer que Žižek seja um psicanalista. Ele é sim, como outros, p.ex. Badiou, um filósofo com sólido conhecimento de Psicanálise e que se serve desse conhecimento como meio de explicar a constituição dos sujeitos e da realidade objetiva.

Em tempos de tecnologia, muitos homens em *chats* e salas de bate-papo adotam uma máscara para poderem viver suas fantasias, as quais não poderiam fazer no meio social e diante do olhar do Outro. São homens que adotam personagens femininos e se tornam mulheres sedutoras, que iniciam relacionamentos virtuais, mostrando o que não possuem a fim de conquistarem e serem desejados. Aqui, o sujeito está, então, mais próximo de sua “verdade” por meio de uma fantasia que não se sustenta objetivamente no mundo simbólico. É o que Lacan disse ao pronunciar “a verdade tem a estrutura de uma ficção”. Novamente, a questão do simbólico aparece como uma estrutura de semblantes e é por isso que o Outro é inconsistente, visto que somos nós que damos a consistência do Outro. Como o dito de Pascal para os incrédulos: “Ajoelha-te, reza, age como se acreditasses e a crença virá por si só” (apud ŽIŽEK, 2010, p. 42). São semblantes do simbólico estruturantes da realidade objetiva.

Muitos atos são praticados no interesse da interação; é uma dimensão performativa. Aqui vemos claramente a necessidade do recalçamento do desejo e de uma renúncia ao gozo para que se possa construir o laço social. E por falar em performance, não podemos nos esquecer da diferenciação entre eu e sujeito na Psicanálise. O eu – ou o ego – vem do outro, como vimos no primeiro capítulo, em uma relação especular. O eu possui uma identidade imaginária, mas o sujeito não possui uma identidade porque a representação do sujeito no Outro não é fixa. Ele é apenas o que representa um significante (S) para outro significante (S’):  $\frac{S}{S} \rightarrow S'$ .

O sujeito não é o marido para a esposa. Essa é uma identidade do eu, apenas uma representação na cadeia significante. A identidade é uma espécie de máscara ou um título que define o eu para o Outro e também é simbólica. Não é o sujeito, porque este também estará presente na representação significante de pai para filho, filho para um pai, irmão para outro irmão etc. Dessa forma, não se define o sujeito que é indefinido por definição, aprisionando-o em uma identidade fixa. O sujeito desliza de significante em significante na linguagem, ou cadeia significante que compõe o Outro. Estruturalmente, não estamos presos a termos que ser tal coisa ou outra, mas podemos concordar ou não em sermos o que do Outro nos é endereçado:

E por que um A maiúsculo? Por uma razão sem dúvida delirante, como a cada vez que se é forçado a empregar signos suplementares àquilo que é fornecido pela linguagem. Essa razão delirante é a seguinte. *Você é minha mulher* – afinal, o que sabem vocês disso? *Você é meu mestre* – de fato, estão vocês tão certos disso? O que constitui precisamente o valor fundador dessas falas, é que o que é visado na mensagem, como também o que é manifesto no fingimento, é que o outro está aí enquanto Outro absoluto. Absoluto, isto é, que ele é reconhecido, mas que ele não é conhecido. Da mesma forma, o que constitui o fingimento é que vocês não sabem no fim das contas se é um fingimento ou não. É essencialmente essa incógnita na alteridade do Outro que caracteriza a ligação da palavra ao nível em que é falada ao outro (LACAN, 1988, p. 50).

Vemos que existem significantes do Outro que etiquetam o sujeito e aos quais se identifica e o mortificam. São significantes vindos, por exemplo, do Outro materno ou paterno e que marcam o sujeito como “feio”, “fraco”, “imprestável”, “burro” etc. São chamados de significantes mestres (S1) por serem capazes de determinar o sujeito, embora o sujeito não seja aquilo que o Outro aponta para ele. São identificações da ordem de um *semblante*, um “faz de conta”.

Há um ponto que deve ficar bem esclarecido e que se contrapõe ao termo em voga “interatividade”, o qual Žižek chama na relação com o Outro de “interpassividade” (ŽIŽEK, 2010). Trata-se do modo como aceitamos passivamente o que vem do Outro, ou seja, “sou passivo através do Outro”. A interpassividade é expressa em frases como “é a vida”, “é o destino”, “Deus quis assim”. Na interpassividade a única atividade é para que nada mude. É o significante que vem do Outro e que não é questionado e passivamente aceito.

Para Lacan, o significante revela-se primário em toda constituição de um sujeito. Em contrapartida, se para Saussure o significante é a representação psíquica do som e o significado é o conceito social e de grupo que a ele corresponde, Lacan inverte a lógica saussuriana ao propor a supremacia do significante sobre o significado. O significante é, para a psicanálise, o significante da falta no Outro S(~~A~~):

O inconsciente como discurso do Outro nos indica que não só ele é estruturado como uma linguagem, mas que o lugar do Outro equivale ao lugar do código pessoal dos significantes do sujeito. O grande Outro é o conjunto de significantes que marcam o sujeito em sua história, seu desejo, seus ideais – eles sustentam suas fantasias inconscientes e imaginárias. Eis a alteridade descoberta por Freud, a qual arranca o sujeito do centro do psiquismo, na medida em que o sujeito não é autônomo e determinante, e sim determinado pelo que se desenrola no Outro do inconsciente, que se estabelece como uma “heteronomia radical” (QUINET, 2012, p. 24).

Especifiquemos melhor: quando Lacan propõe ser o inconsciente estruturado como uma linguagem, ele se retira do terreno onde se entende o inconsciente como depósito das pulsões primitivas, entendendo-o como uma estrutura constituída de uma lógica própria, a qual é organizada pelas leis da linguagem. Essa linguagem estruturante do campo simbólico a partir do qual entendemos o Outro é uma ação íntima ao sujeito, quer dizer, que vem do exterior, instalando-se no interior do sujeito, e que por isso passa a determiná-lo, sendo exterior e interior ao mesmo tempo (MILLER, 2010).

Como se dá esse processo onde o Outro faz parte de mim? Esse Outro que está ao mesmo tempo fora e dentro de mim?

Ao elaborar o desejo do homem como o desejo do Outro, Lacan faz uma interlocução com a filosofia hegeliana: “[...] em Hegel, no que concerne à dependência de meu desejo em relação ao desejante que é o Outro, lido como Outro, da maneira mais segura e articulada como consciência. O Outro é aquele que me vê” (LACAN, 2005b, p. 32). Em Hegel, o Outro é aquele que me vê, mas para Lacan, o Outro existe como inconsciência à medida que o que lhe falta, ele não sabe.

Žižek (2010) nos lembra que Lacan partilha com Nietzsche e Freud a idéia de que a justiça e a igualdade é fundada na inveja. Sob essa óptica, a justiça seria a restrição do excessivo gozo do outro, e para que o acesso ao gozo seja igualitário. Porém, se a sociedade patriarcal proibia o acesso ao gozo, a sociedade pós década de 60 incentiva o seu acesso pelo imperativo “goze!”.

## 2.2. O desejo do homem é o desejo do Outro

*“(...) o desejo do homem é o desejo do Outro, onde o “de” fornece a determinação chamada pelos gramáticos de subjetiva, ou seja, é como Outro que ele deseja (...) Eis por que a pergunta do Outro, que retorna para o sujeito do lugar de onde ele espera um oráculo, formulada como um “Che vuoi? – que quer você?”, é a que melhor conduz ao caminho de seu próprio desejo.”*  
(LACAN, 1998d, p. 829)

Segundo Richard Theisen Simanke (SIMANKE, 2008), poderia se estabelecer três atitudes básicas de Lacan a respeito da Filosofia ao longo de sua obra:

1º) Generalizações antifilosóficas<sup>56</sup>: A filosofia como um todo é incapaz de apreender e dar sentido aos conceitos fundamentais com os quais trabalha a Psicanálise, por exemplo:

1) o rompimento com a concepção cartesiana de sujeito:

- Filosofia: sujeito vinculado ao conhecimento e à consciência;
- Psicanálise: apresentação do sujeito inconsciente.

2) o discurso do realismo:

- Filosofia: a realidade existe independente do observador e o conhecimento consiste na apreensão dessa realidade;
- Psicanálise: o princípio da realidade é precário.

2º) Demarcação entre o campo da Filosofia e o da Psicanálise: a principal fundamentação teórica dessa demarcação seria a “teoria dos quatro discursos” apresentada por Lacan no *Seminário 17: o avesso da psicanálise*. No discurso do senhor e no discurso universitário há, respectivamente, especulação metafísica e filosofia acadêmica, figuras do pensamento filosófico. Já o discurso do analista escapa à dupla ilusão da Filosofia de (1) possibilidade de totalização do saber, presente no discurso do senhor, e (2) preservar, acumular e transmitir o saber da tradição, presente no discurso do universitário;

E, por fim:

3º) Identificação entre Filosofia e Psicanálise o que o filósofo justifica com as seguintes afirmações de Lacan (apud SIMANKE, 2008, p. 48):

- Mas parece-nos que esses termos só podem esclarecer-se ao estabelecermos sua equivalência com a linguagem atual da antropologia e, até mesmo, com os últimos problemas da filosofia, onde, frequentemente, a psicanálise só tem a beneficiar-se (Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise);

- (...) qual é o centro da gravidade da descoberta freudiana, qual é sua filosofia? Não que Freud tenha feito filosofia, ele sempre recusou que fosse filósofo. Mas, colocar-se uma questão é já sê-lo, mesmo que não se saiba o que se a coloca? Portanto, Freud, o filósofo, o que ensina ele? (Freud no século, 1956);

---

<sup>56</sup> Badiou também integra Lacan, através do inconsciente, ao time dos antifilósofos, tais quais: Górgias, com a questão do não ser; Pascal e sua aposta; Rousseau e a existência pura; Nietzsche e sua visão da vida ou Wittgenstein e sua linguagem (BADIOU; CASSIN, 2013).

- Eu não sou filósofo, [mas] quanto menos se quer fazer filosofia, mais dela se faz (...) (Seminário 12: problemas cruciais para a psicanálise, sessão de 17 de março de 1965);

- De maneira que, em suma – perdoem-me a infatuação – o que eu faço, o que tento fazer com meu “nó bô”, não é nada menos do que a primeira filosofia que me parece sustentar-se (Seminário 23: o sintoma, sessão de 11 de maio de 1976);

- O que faço ali, como observa alguém com bom discernimento que é Althusser, é filosofia. Mas filosofia é tudo que sabemos fazer. Meus nós borromeanos, isso é filosofia também. É uma filosofia que eu manejei como pude, seguindo a corrente, se posso dizer, a corrente que resulta da filosofia de Freud (Seminário 25: o momento de concluir, sessão de 20 de dezembro de 1977).

E já em outros momentos, segundo Simanke, Lacan faz uso metafórico da Filosofia para destacar aspectos da teoria psicanalítica:

- Hegel: para repensar a teoria freudiana do Édipo em termos de dinâmica intersubjetiva, e não como sistema de escolhas e de relações de objeto;

- Platão: para revisar a concepção de transferência;

- Aristóteles e Kierkegaard: para trabalhar o conceito psicanalítico de repetição.

Hegel foi o filósofo mais importante no diálogo que Lacan travou com a Filosofia no início de seu ensino, justamente o Lacan do estádio do espelho, mas o Hegel de Lacan é o lido por Alexandre Kojève.

Lacan teria sido levado ao seminário de Kojève através de Georges Bataille. O seminário de Kojève conduziria Lacan a uma leitura da obra hegeliana e o iniciaria em um modo de transmissão oral que Lacan conduziria pelo resto de sua vida. Em 1936, enquanto Lacan preparava a intervenção sobre o estádio do espelho, Lacan e Kojève decidiram escrever juntos um estudo que deveria se chamar “*Hegel e Freud: ensaio de uma confrontação interpretativa*” (ROUDINESCO, 2008) mas apenas Kojève escreveu quinze páginas da primeira parte do texto, a saber, “*Gênese da consciência de si*”. O estudo deveria contar ainda com os capítulos “*A origem da loucura*”, “*A essência da família*” e “*Perspectivas*”. Kojève comparou o *cogito* cartesiano à consciência de si hegeliana, tentando demonstrar que a filosofia é o *desejo* de filosofar. Assim, Kojève tornaria o *eu penso* cartesiano em um *eu desejo* hegeliano:

Quero simplesmente indicar a tendência geral dessa Introdução à filosofia propriamente dita que é a *Fenomenologia do espírito* de Hegel, e creio que essa tendência se manifesta de uma maneira particularmente clara na substituição do *eu penso* de Descartes pelo *eu desejo*... Convém não esquecer, porém, que no sistema da filosofia cartesiana o eu não é reduzido ao pensamento, isto é, à revelação adequada do ser pela consciência. O eu é também vontade, e é precisamente a vontade que é a fonte do erro, ou seja, é a existência do eu-vontade que implica a imperfeição necessária à transformação da filosofia em “filosofar” e que desempenha assim um papel análogo ao desempenhado pelo eu-desejo no sistema hegeliano. Para confrontar os dois sistemas, são portanto esses dois conceitos análogos e não obstante diferentes que deveriam antes de tudo ser confrontados (ROUDINESCO, 2008, p. 149).

Lacan nada escreveu para o texto e o mesmo não foi adiante. Porém, pode-se perceber desde já, a influência da interpretação kojéviana de Hegel na apropriação de Lacan da filosofia hegeliana para fundamentar sua concepção psicanalítica de um sujeito do desejo. Dessa forma, a parceria Lacan/Kojève serviria para a elaboração de três conceitos lacanianos:

- 1) O *eu [jê]* como sujeito do desejo;
- 2) O *desejo* como revelação da verdade do ser;
- 3) O *eu [moi]* como lugar de ilusão e fonte do erro.

O próprio Kojève já efetuava uma cisão entre o *eu [jê]*, lugar do pensamento ou do desejo, e o *eu [moi]*, fonte do erro. Aliás, afirma Arantes que a concepção do desejo como “desejo do desejo de um outro” é de Kojève e não de Hegel (ARANTES, 2003).

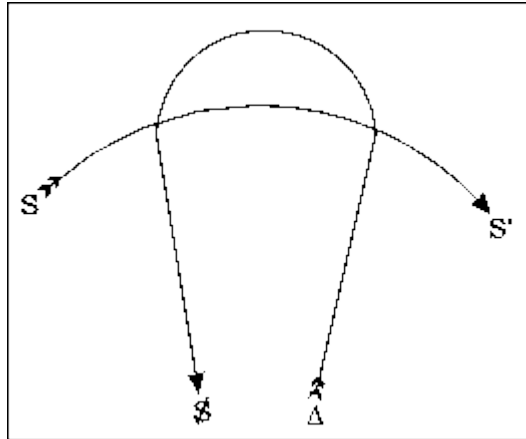
Quando Lacan diz “é como Outro que ele deseja”, significa dizer que o desejo do homem é estruturado pelo Outro da ordem simbólica. Ora, antes de uma criança existir, ela já existe no desejo dos pais; antes de nascer, o bebê já existe no discurso dos pais, fruto de um desejo que vem ao mundo com um nome. Aliás, o bebê nasce em uma classe social com valores, preconceitos e em uma cultura que se constituirá o Outro para ele. Ainda com o exemplo da criança, ela desconhece a complexa rede simbólica na qual está inserida e não sabe o que ela é para os outros ou o que os outros desejam dela, visto que o que ela deseja é corresponder a esse desejo e assim se insere em um jogo onde está pai, mãe, tia, avós, professores, cada um esperando algo dela. Dessa maneira, a criança vai aprendendo a se reconhecer a partir do Outro e do desejo do Outro. Desde o nascimento, o bebê comunica-se com a mãe de quem receberá o uso da cadeia significante.

Lacan constrói o “grafo do desejo” para ilustrar a dependência do sujeito em relação ao significante. Inicialmente, um significante (S) desliza na cadeia



significante (S') e disso resulta um retorno que "corta" o sujeito, isto é, ele é barrado pela linguagem (\$), como se ilustra na imagem a seguir (LACAN, 1998d, p. 819):

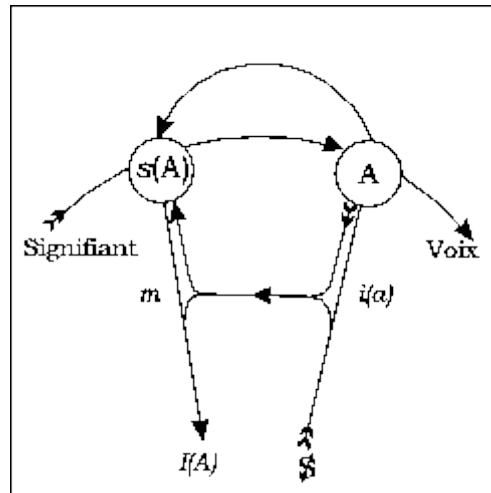
**Figura 3:** Grafo 1



**Fonte:** Escritos

O grafo mostra como um sujeito e seu desejo inscrevem-se como efeito do significante. Inserido na linguagem, o sujeito cria um sentido de si mesmo atravessado pelos significantes do Outro, isto é, a mensagem oriunda da necessidade que retorna ao sujeito produzindo um sentido. É assim que muito cedo o sujeito aprende que para satisfazer suas necessidades deve-se curvar ao Outro, às palavras do Outro e é assim que ele entra na demanda do "ter que pedir" (LACAN, 1998d, p. 822). No intervalo entre a necessidade e o sentido que o Outro dá a essa necessidade se instituem o eu ideal ( $i(a)$ ) e o *moi* ( $m$ ):

**Figura 4:** Grafo 2

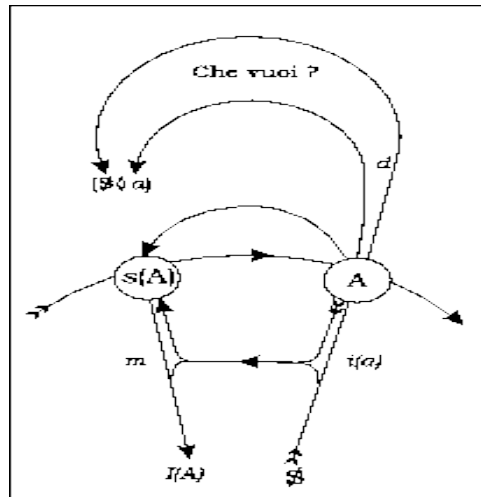


Fonte: Escritos

O desejo do outro se coloca também como enigma, o que nos confronta com o enigma do nosso próprio desejo. É o abismo que existe entre dois seres humanos, pois mesmo no outro da imagem especular está o outro da alteridade radical<sup>57</sup>. A partir da tópica do simbólico, o outro não é somente o meu duplo especular, mas o mistério de uma alteridade desejante – o que deseja de mim?–. Desse modo, entre o caminho do desejo ao desejo do Outro reside o desejo de saber. É como Outro que o sujeito deseja, o Outro retorna na pergunta “*Che vuoi?* (que quer você?)”, questão que conduz ao caminho do desejo através de um “que quer ele de mim?”, mostrando que é como Outro que o sujeito deseja inconscientemente. É o que Lacan demonstra no grafo 3:

**Figura 5:** Grafo 3

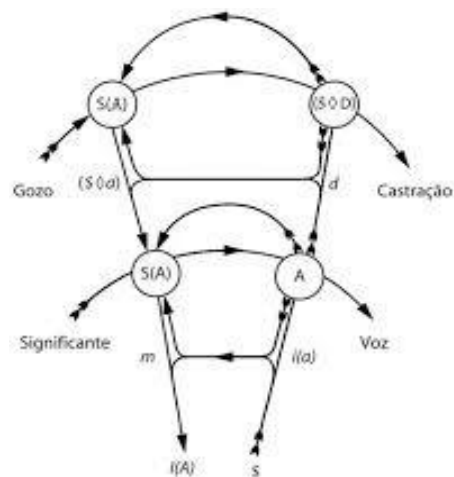
<sup>57</sup> Lembremos de que no idealismo alemão, a metáfora para o cerne da subjetividade é “Noite”, a “Noite do Mundo”, o que contrasta com a “Luz da Razão” iluminista que combate a escuridão.



Fonte: Escritos

Lacan está tentando mostrar como o Outro enquanto lugar do código significante marca o sujeito em seu desejo sustentando suas fantasias inconscientes e imaginárias. O segundo piso do grafo demonstra os efeitos da dependência do sentido do sujeito em relação ao significante do Outro: instituem-se o sujeito, o desejo e o próprio inconsciente. Para encontrar um significante do Outro ( $S(A)$ ), o sujeito precisa encontrar um significante que agrade ao Outro, ou seja, o significante da demanda do Outro ( $\$ \diamond D$ ). Passa-se da necessidade para a demanda, onde é instituído o desejo ( $d$ ) e a fantasia ( $\$ \diamond a$ ) criada para tamponar a falta, o buraco, a castração (LACAN, 1998d, p. 831). É o que podemos ver no grafo completo:

**Figura 6:** Grafo Completo



Fonte: Escritos

Vemos que o fim do grafo no topo à esquerda está o significante da falta no Outro ( $S(A)$ ) e isso significa que sempre falta um significante último que daria um sentido último ao sujeito. Dessa forma, o sujeito irá sempre deslizar de significante em significante em busca da palavra última e que nunca será encontrada.

Dizer que o Outro falta ou que é barrado traz consequências:

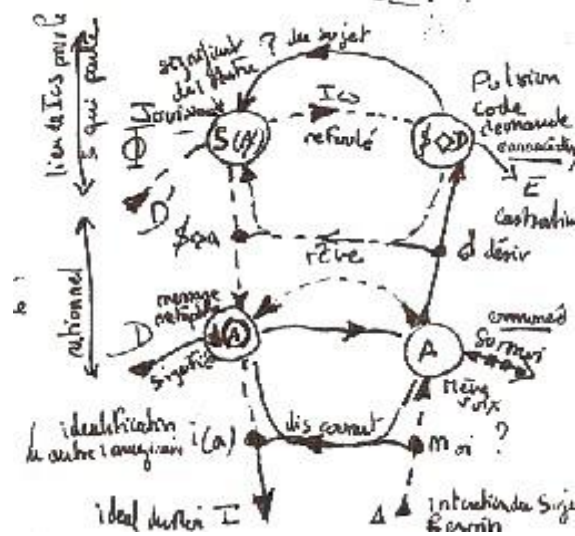
- 1) Retirar o sujeito de sua alienação, pois o que o determina ou nomeia não possui o significante que designe o seu ser. Dessa forma, o Outro não pode servir de álbi para o sujeito, visto que o Outro apenas o representa, mas não diz de seu ser;
- 2) A consequência lógica é que o sujeito dele é “separado”, isto é, ele é “outro que não eu mesmo”. Portanto, o Outro é inconsistente, pois sendo barrado, o sujeito dele não possui nenhuma garantia, nem mesmo que ele exista. Por exemplo, na resposta que recebo de quem eu amo, não existe garantia desse amor – o Outro não me completa e é inconsistente<sup>58</sup>.

O sujeito é a “falta-a-ser” porque falta um significante que o defina. Como vimos, o Outro define uma identidade para o eu que é simbólica ou imaginária, mas não diz do ser do sujeito. O sujeito como falta é ao mesmo tempo princípio do desejo e princípio da desalienação, sendo o lugar do sujeito um furo entre os significantes da ordem simbólica.

**Figura 7:** O grafo do desejo em rascunho de Lacan

---

<sup>58</sup> Conduzir o sujeito para além do desamparo é o destino de uma análise chegada ao seu termo.



Fonte: gaogao.free.fr

Como vimos, o desejo é a experiência de uma carência radical e não a experiência de uma satisfação originária de uma necessidade. A necessidade manifesta-se por uma tensão física provocando o grito e o Outro responde ao que ainda não é nem mesmo demanda. Mas o Outro responde a algo que não é mensagem, mas é um código. Esse código só se transformará em mensagem quando já for uma resposta ao desejo do Outro, isto é, a satisfação de uma necessidade é interpretada pelo Outro materno como uma mensagem e a essa mensagem a mãe responde com sorrisos, palavras e carinhos. Esse acréscimo de satisfação, esse prazer além da satisfação é um gozo e se inscreve no registro da demanda, uma demanda dirigida ao Outro, demanda de amor que espera como resposta um reconhecimento e um deleite. O desejo apresenta-se como um “resto” entre a satisfação da necessidade e o infinito da demanda e não se reduz à satisfação da necessidade, sustentando a inadequação da demanda. O resto é, portanto, essencial e se constitui como vital para o sujeito. Essa é a diferença em Lacan da trilogia *necessidade/demanda/desejo*. Quinet comenta essa carência radical com uma homofonia interessante ao adjetivar sujeito e Outro:

Daí o grande Outro ser também o Outro do amor de transferência. Mas o sujeito é por definição desamado e considera o Outro desalmado. São as mulheres que mais nos ensinam que o Outro do amor é um desalmado, pois não escutam de sua boca palavras de amor. No entanto, o parceiro não nos arranca de nosso casamento estrutural com a solidão, pois somos separados de fato do Outro e o Outro nos falta (QUINET, 2012, p. 27).

É nessa dialética sujeito/Outro, onde o Outro é a sede do poder, que Lacan serve-se de Hegel para uma “dialética do desejo”, onde o Outro ocupa uma posição mestra, de dominação, como “absoluto Senhor/Mestre” (LACAN, 1998d, p. 821). A crítica de Lacan é ao ponto de que esse desejo não reside na razão, mas em outro lugar “onde a verdade fala”, isto é, o inconsciente. Lacan, na lição de 3 de fevereiro de 1972, em seu “*Seminário 19: ...ou pior*” afirma “Isso fala”, e mais, que o “Isso fala” é a origem de todos os fatos (LACAN, 2012, p. 67), mas nunca fala totalmente, pois que o inconsciente é inesgotável.

Para Hegel a realidade é razão onde se integra a contradição sujeito-objeto, e a objetividade efetiva é o mundo político. Não podemos nos esquecer do contexto histórico de Hegel, que foi a passagem da Alemanha do século XVIII para o século XIX. Em Hegel o Estado é a realização da razão, onde se unem interesses comuns. Porém, enquanto por um lado a Alemanha se ocupa com a idéia de liberdade, por outro a França promove de fato essa liberdade, pois acaba com a monarquia absolutista e a ordem feudal e promove o predomínio da ordem burguesa. Assim, vemos que a política está, nesse momento histórico, no centro do pensamento filosófico alemão e, portanto, no de Hegel. No entanto, enquanto há no jovem Hegel um predomínio da política sobre a filosofia, o que vemos no Hegel maduro é justamente o contrário<sup>59</sup>.

O hegelianismo é a intenção de uma vida racional. A Psicanálise, ao contrário, não objetiva o bem comum como na política<sup>60</sup>, mas o bem dizer, isto é, bem dizer o próprio desejo. Entretanto, esse desejo é barrado pelo bem comum sob a forma de lei ou de linguagem e, assim, a barra colocada pela Filosofia entre o sujeito e o objeto é deslocada pela Psicanálise para o próprio sujeito.

Embora Lacan tenha se servido de Hegel como adorava servir-se da Filosofia para dialetizar com a Psicanálise, ao explorar o desejo hegeliano – ou pelo menos

---

<sup>59</sup> Para maiores detalhes, ver comentário de Paulo Eduardo Arantes no volume *Hegel*, da coleção *Os Pensadores* (2005).

<sup>60</sup> Dizer que a Psicanálise não objetiva o bem comum como na política não significa dizer que a Psicanálise não seja política. É preciso entender o contexto em que a frase é dita: o bem dizer do próprio desejo além do bem comum normatizador. A Psicanálise é um dispositivo político em sua formação através do conceito de Escola (para que o conceito de transmissão da Psicanálise predomine sobre o de sociedade psicanalítica) e de Cartel (estrutura que se opõe a lógica tradicional de grupo que possui efeitos de cola, especialmente à figura do líder), principalmente com a presença dos pares, quanto na sua prática profissional, pois possibilita ao sujeito uma nova forma de laço social, já que libera o sujeito das amarras que o impediam de viver satisfatoriamente o laço com o outro. É quando o sujeito se depara com a fantasia que sustenta sua neurose e dissesse: “É isso? É só isso?”. É aí então que o analisando se libera de sua escravidão voluntária ao Outro.

como descrito por Kojève – era inevitável a sua separação tanto na divergência conceitual razão/inconsciente, quanto a uma dialética que onde, para Hegel, o espírito é o macrossujeito, isto é, o homem caminha para um ideal de universalização, o Absoluto.

O Espírito Absoluto somente é alcançado após os estágios de evolução do espírito nos momentos subjetivo e objetivo. Esses momentos consistem no retorno a si da Idéia, momento da Filosofia do Espírito após os estágios da Idéia no:

- 1) Em si, período lógico;
- 2) Fora de si, período da Filosofia da Natureza;
- 3) A Idéia retorna a si, o da Filosofia do Espírito, que compreende os momentos:
  - 3.1) Subjetivo, onde o homem está vinculado às suas questões pessoais;
  - 3.2) Objetivo, compreendendo as estruturas da liberdade: moral, Direito, família, Estado e mercado;
  - e, finalmente:
  - 3.3) O absoluto, onde o espírito volta-se para:
    - 3.3.1) A Arte, por meio da intuição, no aparecer sensível da Idéia;
    - 3.3.2) A Religião, por meio da representação, através da imagem simbólica;
    - 3.3.3) A Filosofia, por meio do conceito.

Percebemos que a *Fenomenologia do Espírito* trata do problema da formação da consciência não-filosófica para a filosófica, que compreende a verdadeira ciência, isto é, o Saber Absoluto. Vemos, então, que o Absoluto pode ser utilizado por Hegel tanto como substantivo, como adjetivo.

A Psicanálise visa exatamente o contrário, e dizer isso não significa um ataque ao laço social, mas significa dizer que ela é contrária aos ideais de universalização e normatização ao considerar que o sujeito não deve prender-se ao que lhe endereçam como identidades, pois essas identidades não são capazes de dizer do seu ser. Além disso, também nesse sentido Lacan está na contramão da filosofia hegeliana no que se refere a um ideal de verdade, pois se para Hegel a verdade se mostra na Filosofia através do conceito, para Lacan a verdade é impossível de se dizer totalmente, sendo a verdade “não toda”. Dessa maneira, podemos concluir que:

- 1) Enquanto Hegel estabelece a sua dialética do desejo em um processo consciente, na formação da consciência-de-si, Lacan demonstra tal processo como inconsciente;
- 2) Para Hegel a realidade é razão e a objetividade efetiva, é o mundo político que se orienta com vista ao Estado, que é a realização da razão, onde se unem os interesses comuns e individuais. Em contrapartida, a Psicanálise vê como precário o princípio de realidade, bem como as identidades que tentam universalizar o sujeito;
- 3) Por fim, se Hegel admite uma verdade que é alcançada no fim, mostrando-se no resultado onde é alcançado o Absoluto, Lacan nega essa possibilidade de se alcançar a verdade, já que nunca podemos dizê-la totalmente pelo fato da existência do inconsciente.

### 2.3. A metáfora paterna ou o Outro da Lei

*“O desejo é uma coisa que se articula. O mundo no qual ele entra e progride, este mundo aqui, este baixo mundo, não é simplesmente um Umwelt no sentido de nele se poderem encontrar meios de saciar as necessidades, mas é um mundo onde impera a fala, que submete o desejo de cada um à lei do desejo do Outro”.*  
(LACAN, 1999, p.194)

A criança nasce inserida em um mundo de linguagem, em uma família pertencente a uma determinada classe social, a uma cultura com suas normas e leis. Seu primeiro contato não é com qualquer outro, mas um Outro o qual depende todo o seu ser: sua mãe. A mãe precisa de uma lei que a proíba de fazer da criança seu objeto de gozo, precisando de uma lei que barre o seu gozo e permita à criança o exercício de uma função de sujeito na ordem simbólica. É essa lei, que desaliena a criança do desejo da mãe, inserindo-a na ordem simbólica, a que Lacan chamou de Nomes-do-Pai (NP). O complexo de Édipo foi apreendido com Lacan através da noção de estrutura e transformado em metáfora:

O pai intervém em diversos planos. Antes de mais nada, interdita a mãe. Esse é o fundamento, o princípio do complexo de Édipo, é aí que o pai se liga à lei primordial da proibição do incesto. É o pai, recordam-nos, que fica encarregado de representar essa proibição. [...] mas é para além disso que ele exerce esse papel. É por toda a sua presença, por seus efeitos no inconsciente, que ele realiza a interdição da mãe (LACAN, 1999, p. 174 e 175).



Vemos nas palavras de Lacan que o “para além disso” refere-se ao Édipo como estrutura. Porém, essa lei não necessita ser representada necessariamente pelo genitor. O Nome-do-Pai é um significante estruturador dos significantes que constituem o inconsciente como discurso do Outro (QUINET, 2012). Em realidade, o que Lacan faz é transformar o complexo de Édipo freudiano em uma metáfora, a chamada metáfora paterna, a qual o Nome-do-Pai substitui o Desejo da Mãe (DM):  $NP \frac{(A)}{\phi}$ . A metáfora paterna concerne à função do pai e está no centro da questão do Édipo.

É também o Nome-do-Pai que permite ao sujeito situar-se como homem ou mulher<sup>61</sup>, já que lhe permite o acesso à significação fálica ( $\Phi(x)$ ), a um mundo estruturado pelo significante *falo*. Cito Lacan:

[...] há no Édipo a assunção do próprio sexo pelo sujeito [...] aquilo que faz com que o homem assuma o tipo viril e com que a mulher assuma um certo tipo feminino, se reconheça como mulher, identifique-se com suas funções de mulher. A virilidade e a feminização são os dois termos que traduzem o que é, essencialmente, a função do Édipo” (LACAN, 1999, p. 171).

É claro que há uma perda de gozo nessa operação, uma vez que o Nome-do-Pai barra o sujeito a um gozo que é ocupar o lugar de objeto de gozo da mãe. É dessa forma que o Outro como lugar dos significantes torna-se o Outro como lugar da lei. Essa perda é traduzida por Lacan como falta, o equivalente à castração freudiana representada no matema  $NP(\bar{A})$ : “Não existe questão do Édipo quando não existe o pai, e, inversamente, falar do Édipo é introduzir como essencial a questão do pai” (LACAN, 1999, p.171). Assim, a mira pela qual a falta é inscrita no psiquismo se dá pelo significante *falo* através do Nome-do-Pai na metáfora paterna.

Lembremo-nos de que mãe e pai são funções e, portanto, qualquer um pode exercê-las:

---

<sup>61</sup> Em sua aula de 15 de janeiro de 1958, Lacan também comenta a delicada questão do Édipo invertido, ou seja, o desejo do menino pelo genitor do mesmo sexo, o que Lacan chama de “posiçãozinha apassivada no plano do inconsciente” (LACAN, 1999, p. 176), onde para ser amado pelo pai coloca-se na posição de mulher. Na verdade, Lacan pouco comenta a situação do Édipo invertido; fazemos mesmo uma crítica, pois Lacan aborda o problema pelo viés do amor ao pai – é claro que separando bem esse amor do que seria a identificação, embora reconheça que os dois termos, amor e identificação, estejam ligados –, ao que preferimos adotar a posição do desejo pelo pai, considerando que toda questão de Édipo seja de desejo e não de amor, e é justamente isso que causa o recalque: desejar aquele ou aquela que se ama, estando aí a natureza sexual do Édipo. No caso do menino e o Édipo invertido, temos o desejo de ser possuído pelo corpo do Outro, no caso, o do pai. Para um melhor aprofundamento da questão, consultar a obra *Édipo – O complexo do qual nenhuma criança escapa*, de J.-D. Nasio (2007). Vale aqui uma ressalva: se consideramos que o título do livro de Nasio “O complexo do qual nenhuma criança escapa” refere-se a toda criança de estrutura neurótica, o mesmo não acontece com os sujeitos de estrutura psicótica ou perversa.

Mesmo no caso em que o pai não está presente, em que a criança é deixada sozinha com a mãe, complexos de Édipo inteiramente normais – normais nos dois sentidos: normais como normalizadores, e também normais no que se desnormalizam, isto é, por seu efeito neurotizante, por exemplo – se estabelecem exatamente de maneira homóloga à dos outros casos (LACAN, 1999, p. 173).

Logo mais à frente, Lacan reafirma a posição do pai enquanto função: “Mas por que o pai? A experiência prova que a mãe o faz tão bem quanto ele” (LACAN, 1999, p. 177). Aqui temos a idéia de que o supereu pode ser de origem tanto paterna, quanto materna.

Isso não ocorre nem na psicose e nem na perversão. A tríade estrutural subjetiva sustentada pela Psicanálise – neurose, perversão e psicose – está completamente associada à metáfora paterna, relacionando cada estrutura quanto à presença ou ausência da lei. Enquanto na neurose temos o reconhecimento da lei – para usar os termos freudianos, pois temos o recalçamento do desejo no complexo de Édipo –, o mesmo não acontece nas outras estruturas subjetivas. Na perversão há a presença da metáfora paterna, mas sob a forma de recusa e não de recalçamento como na neurose. Isso quer dizer que o sujeito sabe da existência da lei, mas a recusa em seu mundo interno, procurando sempre transgredi-la quando fora do alcance do olhar do Outro, que é nesse caso a instância legal ou moral. Já na psicose há a ausência da metáfora paterna e Lacan diz que ela foi “foraclusa<sup>62</sup>” do universo simbólico do sujeito. Todavia, aqui neste trabalho nos atemos à estrutura neurótica.

Nas aulas de 22 e 29 de janeiro de 1958, Lacan continua seu estudo da metáfora paterna, apresentando “os três tempos do Édipo”. Será esse processo que Lacan irá apresentar nessas duas aulas através de três tempos lógicos<sup>63</sup>:

- 1) No primeiro tempo, a mãe é o Outro, já que é ela que introduz a criança no mundo de linguagem dando a ela um sentido. Nesse momento, a criança é o falo da mãe, isto é, ela identifica-se com aquilo que supostamente falta à mãe;

<sup>62</sup> Vimos sobre a foraclusão no primeiro capítulo quando tratamos dos registros simbólico, real e imaginário.

<sup>63</sup> Lacan trabalha com a noção de tempo lógico para opor-se ao tempo cronológico. O tempo lógico acontece no nível da estrutura e por isso escapa aos limites da temporalidade compartilhada.

- 2) No segundo tempo, a criança se defronta com a presença do pai, que agora ocupa o lugar do desejo materno. Nesse tempo lógico, isto é, estrutural, a função paterna interdita o gozo materno, privando a mãe do seu suposto falo, ao tempo em que frustra a criança através do complexo de castração. O pai torna-se para a criança ao mesmo tempo um rival, pois se coloca entre ela e a mãe e um objeto de identificação, já que ele é agora o falo desejado pela mãe. O declínio do Édipo é a identificação do filho com o pai;
- 3) No terceiro tempo, o pai transita do “ser o falo” para o “ter o falo”, permitindo a entrada da criança na dialética do “ter ou não ter”. A relação alienada ao desejo do Outro materno é agora regulada pelo Outro da lei, isto é, o pai.

O resultado da metáfora paterna em seus três tempos é a inclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro. O Outro como lugar dos significantes – a mãe – torna-se o Outro como lugar da Lei. Esse percurso nos permite entender a segunda premissa proposta por Quinet em sua análise do Outro em Lacan: o grande Outro, o discurso do inconsciente fabricado pela linguagem é encarnado no Outro do amor e no Outro da Lei (QUINET, 2012).

Somente com a entrada do pai como Outro da lei é que o sujeito se liberta do desejo da mãe para poder ter acesso ao seu próprio desejo. É agora que entra em cena uma terceira modalidade de Outro: o outro da pulsão, aquele que esconde o pequeno objeto *a*.

#### 2.4. O outro da pulsão: o verdadeiro parceiro na sexualidade

*“Visto que Alcebiades já sabe que, de Sócrates, capturou o desejo, o que faz com que não esteja certo da complacência deste? Já que sabe que ele, Alcebiades, é para Sócrates um amado, um érómenos, por que precisa receber de Sócrates o sinal de um desejo? Deste desejo, Sócrates nunca fez mistérios em momentos passados. Este desejo é re-conhecido, e, portanto conhecido, e logo, poderíamos pensar, já confessado. Então o que querem dizer essas manobras de sedução?”*  
(LACAN, 19992a, p.155)

O ano de 1960 e principalmente o seminário de 1962; 1963 deram um novo rumo às investigações de Lacan em relação à alteridade. O problema do outro não estaria mais circunscrito apenas em uma relação especular, como fora forjada na tópica do imaginário com o estádio do espelho, além de não somente relacionar-se a

uma relação de reconhecimento do desejo com o Outro construída durante a tópica do simbólico; o outro não é apenas o semelhante que me espelha, nem o Outro lugar do inconsciente.

Tendo o início de sua elaboração no seminário do amor e seu desenvolvimento no seminário da angústia, o Outro traz algo mais que desperta o meu desejo, que é o objeto pequeno *a*, um objeto desejado pelo sujeito e que se furta a ele a ponto de não ser representável, um “resto” que não é simbolizado. Que resto é esse? É o resto que sobrou da transformação da necessidade em demanda, portanto, é o objeto “causa do desejo”. Mas porque dizemos que o Outro portador do objeto *a* é o Outro da pulsão<sup>64</sup>? Porque o Outro portador do objeto *a* representa parcialmente a função de sustentar o desejo, já que o desejo é, por definição, insatisfeito, quer dizer, é impossível um objeto que esgote o desejo de um sujeito, o que seria a morte. Assim, o Outro esconde o objeto pulsional da nossa fantasia, sendo o Outro da pulsão, a qual sempre parcial se satisfaz ao reduzir o Outro a um objeto.

Na já comentada obra *O Banquete*, apresentamos os diálogos a seguir: 1) o discurso de Fedro, onde temos o amor identificado à bondade, ao sacrifício e ao devotamento; 2) o de Pausânias, que distingue dois tipos de amor, o sensual e o espiritual; 3) Erixímaco diz que o amor não está limitado a uma relação entre duas pessoas, mas é força ordenadora do cosmo; 4) o Mito do Andrógino contado por Aristófanes e que daria origem à crença ocidental das metades eternas; 5) o discurso “de enganação” de Ágaton, considerado por Lacan como sofístico e 6) até chegar ao amor como falta em Sócrates, ou o que ele ouvira da boca da sacerdotisa Diotima, isto é, o amor como um entre-dois, entre a carência e a abundância.

Nos diálogos, o psicanalista francês nos prepara uma surpresa que se trata de Alcebiades. Embora a entrada desse personagem no texto platônico tenha sido cômica, ela foi desconsiderada pela tradição filosófica quando de sua preocupação no descobrimento da verdade sobre o amor e que estaria presente no texto. Lacan afirma em sua aula de 1º de março de 1961: “Acreditamos ter captado na própria

---

<sup>64</sup> A pulsão é o representante psíquico das excitações, oriundas do interior do corpo e que chegam ao psiquismo – ela é o limite entre o psíquico e o somático. Daniel Perez conceitua a pulsão de uma maneira quase poética ao dizer que “a pulsão encontra-se entre a carne e a palavra” (2015, p. 45). Sobre a pulsão podemos dizer que 1) a sua fonte é o corpo; 2) o seu impulso é psíquico; 3) a sua finalidade é a satisfação e 4) o seu objeto é um objeto qualquer. Para maiores detalhes ver o texto de Freud *As pulsões e suas vicissitudes*.

encenação daquilo que se passa entre Alcebíades e Sócrates, a última palavra do que Platão quer nos dizer com referência à natureza do amor” (LACAN, 1992a, p. 170). Assim, Alcebíades deixa de simplesmente falar sobre o amor como o faziam os outros para poder amar.

Após o discurso de Sócrates, adentra ao banquete completamente embriagado Alcebíades que se senta entre Sócrates e Agatão. Alcebíades não se propõe a falar sobre o amor, mas sim a falar sobre Sócrates, o que acaba por fazê-lo falar de seu amor por este. O fato de Alcebíades discursar embriagado é no mínimo interessante, haja vista que uma das regras iniciais do banquete era que não se bebesse muito para poder falar. É claro que a proibição do álcool em abundância se deve para que ele não interfira na racionalidade do discurso, mas, perguntamos: pode-se falar verdadeiramente sobre o amor sem sair das regras da razão? E mais: pode-se amar racionalmente? Pois nos parece que o amor é justamente o contrário disso, já que ele foge a todas as regras estabelecidas. Amar é sair de si, de sua lógica e de sua razão. O amor pode mesmo deixar um sujeito tão diferente do que era, que as pessoas observando-o julgam que o mesmo foi afetado por algum tipo de loucura, ou seja, a loucura do amor. Sobre isso concordam todos os poetas e até mesmo a Psicanálise: o amor não se encontra sob o domínio do Logos e nem mesmo sob o domínio da norma<sup>65</sup>.

Sobre as normas, elas podem servir aparentemente (ao-par-o-ente-mente), quero dizer, as normas para o amor só são possíveis externamente e não no mundo subjetivo do sujeito.

Querendo mais bebida, como que esta o insuflasse da coragem necessária para dizer o que gostaria sem qualquer amarra, isto é, as amarras da racionalidade, a pediu também para Sócrates: “Contra Sócrates é inútil fazer comentários! Poderá beber o que quiser, que não corre o risco de se embebedar!” (PLATÃO, 2005, p. 79). Vemos claramente como Sócrates está protegido das paixões pela força de sua racionalidade, o que o impede, obviamente, de vivenciar plenamente a paixão do amor e do desejo. Isso pode ser confirmado pelo fato de na hora de seu discurso dizer que irá falar sobre o amor, o que aprendeu de uma sacerdotisa.

---

<sup>65</sup> Dirá Allouch: “A sexualidade é esse lugar de exercício de um gozo em que o controle não funciona sem sua perda” (ALLOUCH, 2010a, p. 61). Allouch nos lembra que Agostinho irá descrever o orgasmo como uma perda de controle. Não nos esqueçamos que o amor, o desejo e o gozo são as três formas pelas quais a sexualidade se expressa. O que se quer mostrar é como Alcebíades perde o controle para falar de seu desejo.

Se o discurso socrático coloca o amor em um entre-dois, isto é, entre a falta e a abundância, por ser o amor filho de Pênia e Poros, Lacan situa-o amor do lado da falta (LACAN, 1992a). Isso já se encontra posto na primeira aula do seminário de 1960; 1961, de 23 de novembro:

Para dizê-lo nas fórmulas às quais chegamos, vocês verão aparecer claramente o amante como sujeito do desejo – com todo o peso que tem para nós este termo, o desejo – e o amado como aquele que, nesse par, é o único a ter alguma coisa. A questão é saber se aquilo que ele possui tem relação, diria mesmo uma relação qualquer, com aquilo que ao outro, o sujeito do desejo, falta (LACAN, 1992a, p. 42).

Essa falta que o amante supõe encontrar no amado, no caso em que Alcebíades supõe estar em Sócrates, Lacan identifica no texto platônico com o termo *agalma*, que seria um ornamento ou enfeite e que Lacan trata como jóia ou objeto precioso que se esconderia no interior de Sócrates, um objeto mágico que atrairia a atenção dos deuses, sendo o que atrai a Sócrates. Alcebíades, por sua vez, também é atraído pelo *agalma* no interior de Sócrates que compara Sócrates a um sileno<sup>66</sup>: “Assim, direi que Sócrates é semelhante aos silenos que se encontram expostos nas oficinas dos estatuários, que os artistas representam com avenas e flautas nas mãos e, quando se abrem, verifica-se que tem, no interior, a estátua de um deus!” (PLATÃO, 2005, p. 82).

Na interpretação lacanianiana, Alcebíades tomado pela paixão retornaria a si mesmo a questão *Che vuoi?* como que vinda de Sócrates: “O que quer você?”, ou seja, “Existe um desejo que seja realmente a sua vontade?” (LACAN, 1992a, p. 143). Para responder a essa questão é que Alcebíades utiliza meios para seduzir Sócrates. É esse *agalma*, essa jóia preciosa no interior de Sócrates que Lacan identifica como o objeto pequeno *a*. Mas o que seria esse objeto pequeno *a*? O objeto pequeno *a* também foi comentado por Lacan no texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo*:

Observe-se que esse traço do corte é não menos evidentemente preponderante no objeto descrito pela teoria analítica: mamilo, cíbalo, falo (objeto imaginário), fluxo urinário. (Lista impensável, se não forem acrescentados, conosco, o fonema, o olhar, a voz, o nada.) Pois porventura não vemos que a característica “parcial”, justificadamente acentuada nos objetos, não é aplicável por eles serem parte de um objeto total, que seria o corpo, mas por só representarem parcialmente a função que os produz? (LACAN, 1998d, p. 832).

---

<sup>66</sup> Os silenos seriam semideuses antropomórficos análogos aos sátiros.

Nesse texto já vemos o objeto pequeno *a* na fórmula da fantasia ( $\$ \diamond a$ ) como objeto de desejo que ocupa um lugar na fantasia fundamental<sup>67</sup> do sujeito. Faz-se necessário observar que aqui há uma diferença entre o imaginário do espelho e o imaginário da fantasia. O grafo do desejo mostra como o outro especular, objeto de identificação imaginária, desdobra-se em outro imaginário, objeto da fantasia. Porém, com uma elaboração mais detalhada, observamos que o objeto pequeno *a* não é especular, já que não há representação simbólica que seja capaz de dar conta do “resto” perdido e tampone a falta, isto é, a castração. Ele é irrepresentável:

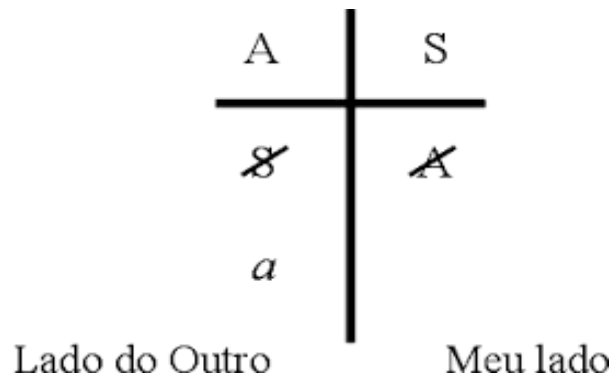
Traço comum a esses objetos em nossa elaboração: **eles não têm imagem especular** (grifo nosso) ou, dito de outra maneira, alteridade [...]. Perguntem ao angustiado com a página em branco, e ele lhes dirá quem é o excremento de sua fantasia. É a esse objeto inapreensível no espelho que a imagem especular dá sua vestimenta (LACAN, 1998d, p. 832).

Na fantasia, a função do objeto pequeno *a* é fixar o sujeito em algum significativo do Outro, operando como um corte no deslizamento infinito. Esse corte que deixa o “resto” é que chamamos de pequeno *a*, bem como nos mostra o esquema da divisão que Lacan (2005b) desenha na aula de 21 de novembro de 1962:

**Figura 7:** Esquema da divisão do sujeito

---

<sup>67</sup> A fantasia fundamental é o núcleo imaginário que fundamenta o sujeito. Já que para o enigma “quem sou?” não encontramos resposta no Outro, o sujeito cria uma fantasia que responda a essa questão. Jacques-Alain Miller dirá sobre a fantasia fundamental: “Designa o modo constante sob o qual o sujeito constitui seus objetos, e o mecanismo também constante de defesa com o que opera, porém, este concebido de tal forma que seria superável, o sujeito poderia ir mais além desse ponto de vista. Fantasia fundamental é o nome que Lacan dá ao mecanismo de defesa fundamental do sujeito” (HORNE, 1999, p. 20 e 21). Assim, o sujeito evita saber a verdade, equivalendo-se ao objeto pequeno *a*. Essa fantasia é criada de maneira absolutamente singular na relação do sujeito com a falta do objeto, no caso, o objeto pequeno *a*. A fantasia fundamental nada tem a ver com fantasias que o sujeito escolhe e depois abandona nas diferentes situações da vida, mas com um ponto fixo que não muda, um roteiro escolhido inconscientemente – não podemos nos esquecer de que para a Psicanálise, ao contrário da Filosofia, a escolha é inconsciente – e que se repete ao longo da vida. Um dos objetivos de uma psicanálise é permitir que o sujeito atravessasse sua fantasia fundamental, o que é também chamado de “travessia do fantasma”, dando-lhe meios de escrever outras histórias.



**Fonte:** O Seminário, livro 10: a angústia

No esquema acima temos do lado esquerdo o Outro como lugar do significante (A) e do lado direito o sujeito ainda inexistente (S), pois ainda não foi marcado pela divisão. Nessa equação, o sujeito dependente do Outro se inscreve como cociente. Nessa divisão, como o Outro é barrado (~~A~~), se produz o sujeito barrado (~~S~~) pela linguagem ou pelos significantes que vêm do Outro. O que está do lado do sujeito, pois que Lacan diz “meu lado” e “lado do Outro”, é o inconsciente ou ~~A~~, “o Outro como aquele que não atinjo” (LACAN, 2005b, p. 36). Disso resulta um “resíduo” que é o pequeno objeto *a* (*a*) e que está do lado do Outro, pois “a fantasia, esteio do meu desejo, está inteiramente do lado do Outro”.

É também nessa aula que Lacan dará sua “irresistível”, como Lacan a caracterizou, fórmula para o amor, a saber, “eu te desejo, mesmo sem saber” (LACAN, 2005b, p. 37) para opor ao que Hegel teria escrito “eu te amo, mesmo que não queiras”<sup>68</sup>. O que dá a base e o esteio desse desejo é justamente o objeto pequeno *a*, como demonstrado na figura 7, e que no seminário *A transferência* é o agalma que Alcebiades busca em Sócrates.

Lacan finaliza sua aula dizendo que nessa concepção de desejo “eu te identifico, a ti com quem falo, com o objeto que falta a ti mesmo [...] para atingir o objeto de meu desejo, realizo para o outro justamente o que ele procura”<sup>69</sup> (LACAN, 2005b, p. 37). O paradoxo é que o que falta ao amante é o que o amado não tem.

<sup>68</sup> Embora Lacan não dê nenhuma referência para que possamos localizar esse dito na *Fenomenologia do Espírito*, que é a obra comentada por Lacan nessa aula de seu seminário, apenas que se trata de uma “notinha” que Hegel teria escrito.

<sup>69</sup> É claro que o amante não encontra o que procura no amado pelo fato de que o amado não possui o que o amante busca, afinal, o objeto pequeno *a* é um objeto fantasístico.



É o objeto pequeno *a* alojado no Outro que desperta o desejo e, por isso, se ama. O objeto pequeno *a* é o parceiro na sexualidade; é ele que transforma o outro como semelhante, em Outro como parceiro sexual e objeto de desejo. “Para atingir o objeto de meu desejo, realizo para o outro justamente o que ele procura!” (LACAN, 2005b, p. 37). Essa é a resposta para a questão colocada na nota do início do texto sobre o motivo da sedução de Alcebíades.

## CAPÍTULO III

### O ESTRANHO GOZO DO OUTRO

*“E o que é esse saber, se não esquecemos que Freud introduz o que ele mesmo chama de além do princípio do prazer, o qual nem por isso é derrubado? O saber, isto é o que faz com que a vida se detenha em um certo limite em direção ao gozo. Pois o caminho para a morte – é disso que se trata, é um discurso sobre o masoquismo -, o caminho para a morte nada mais é do que aquilo que se chama gozo.”*

*(LACAN, 1992b, p. 17)*

A partir daqui, a questão não está circunscrita ao campo do amor, nem tampouco somente ao território do desejo, mas a um lugar onde o que importa é o gozo, tanto na sua perda, quanto no seu ganho. No que diz respeito à perda de gozo, ela é necessária para que haja civilização e laço social, quando se trata de um gozo além do falo experimentado por uma mulher ou por um sujeito na posição feminina. Gozo experimentado pelos místicos que disseram que nada podiam falar sobre ele, já que as palavras seriam insuficientes para dizer do que sentiam.

Do *Seminário 16* em diante, Lacan abordaria cada vez mais o gozo, destacando a sua importância ao colocá-lo em um lugar cada vez mais privilegiado em seu ensino. O seminário de 1968-1969 é um seminário desenvolvido logo após os acontecimentos de Maio de 68 na França. O país acabara de passar por uma revolução cultural promovida pelos universitários franceses que faziam exigências da ordem do saber no meio da cultura universitária. Lacan não podia deixar de ser implicado a pensar a partir de um acontecimento que abalou todo um país, ultrapassando suas fronteiras e alcançando a mídia internacional. O seminário daquele ano se intitularia “*de um Outro ao outro*” para poder abordar o caminho que perpassa o Outro da linguagem para aquele onde está o outro do laço social, caminho esse cheio de gozo abordando o seu campo, o seu real e a sua lógica.

O seminário 16 seria o preparativo para que Lacan no seminário seguinte pudesse estabelecer a realidade social da comunicação através dos chamados *quatro discursos* – o do mestre, o da histérica, o do analista e o do universitário – sob sua forma preferida de transmissão até então: os matemas.

A partir do estudo que Lacan fez das diversas formas de discursos presentes na sociedade, ele resolveu chamar o seminário daquele ano de *O avesso da psicanálise* para opor ao discurso psicanalítico o discurso do mestre, discurso organizador da ordem simbólica. Lacan escrevia principalmente para os universitários da revolução de 68:

É significativo que se tenha feito dele, em seguida, um dos arautos do pensamento-68, quando ele trabalhou sem descanso para desviar do impasse uma geração que ele via se perder, mas é verdade que ele pode se fazer escutar por ela, porque ele amava a energia da revolta, e não queria desencorajá-la, apagá-la, mas reorientá-la, torná-la útil. Para quê? Pelo menos para a psicanálise! Digamos, para o combate das Luzes. Outros, eminente, da geração de Lacan, tentavam alcançar os estudantes, ou os cobriam de sarcasmos. Quando se lê o *Seminário, Livro 17, O avesso da psicanálise*, que data de 1969-1970, vê-se com que arte e franqueza ele sabia lhes dizer o que pensava sobre eles, mas sem azedume, com simpatia, explicando o torniquete no qual estavam presos, convidando-os à lucidez (MILLER, 2004, p.13).

O lugar é de gozo. Lacan localizava-o e tentava mostrá-lo aos universitários. Após esses cursos, Lacan desviou-se do outro do laço social para voltar-se ao Outro sexo, a saber, a mulher. Embora tenha começado a formalização da sua última categoria de Outro no seminário do ano de 71 “*de um discurso que não fosse semblante*”, passando pelo seminário de 71-72 “*...ou pior*”, seria no seminário 20, de 72-73 o “*mais ainda*”, que Lacan iria coroar os esforços anteriores através das *fórmulas quânticas da sexuação*, explicando novamente pelos matemas a diferença sexual.

Lacan não tratava a mulher como Freud a havia tratado, ao lado do *menos*, castrada e sem falo, ao contrário, fazia questão de situá-la ao lado do *mais*, porque é portadora de Outro gozo, não apenas o gozo fálico, como o homem, mas um gozo misterioso, barrado ao sujeito na posição masculina. Portanto, a perda de gozo necessária ao laço social ao gozo barrado do Outro é o caminho do terceiro capítulo para que possamos chegar às últimas modalidades de outro/Outro no ensino de Lacan, conforme Quinet, e sua relação entre o amor, o desejo e o gozo. Surgem, portanto, a quarta e a quinta premissa, em que a quarta diz respeito às diversas modalidades de laços sociais verificadas por Lacan em que o outro é tratado como objeto de gozo, com exceção do discurso analítico; já na quinta premissa o outro como o Outro sexo é visto a partir de Outro gozo, um gozo do qual nada se sabe, constituindo, portanto, o Outro barrado (QUINET, 2012).

### 3.1. Isso goza!

*“O saber sobre o gozo talvez seja o único saber psicanalítico que temos sobre a vida, sobre o que é o ser vivo. [...] Não sabemos o que é ser vivo, a não ser pelo seguinte: um corpo, isso goza!”  
(MILLER, 2001, p. 25)*

O gozo é um conceito que sofreu modificações durante o ensino de Lacan e está subjacente ao sintoma, podendo ser escrito  $\frac{\text{sintoma}}{\text{gozo}}$ . É por isso que o sintoma é tratado em Psicanálise diferentemente das terapias de ordem da psicologia, como, por exemplo, a terapia cognitivo-comportamental, bem como é tratado diferentemente da medicina, que visa suprimi-lo. Para a Psicanálise, o sintoma vela um gozo que diz do mais íntimo do sujeito e de sua forma de estar no mundo, assim como sua forma de fazer ou não laço social. É por isso que é tão difícil abandonar um sintoma, porque se goza com ele, isto é, o sintoma é uma forma de satisfação substituta que o inconsciente encontra para dar vazão à pulsão. A pulsão, por sua vez, se satisfaz de uma forma ou de outra.

Sabemos que o sintoma porta um discurso de sofrimento, uma queixa, uma desordem. Dessa forma, para a Psicanálise, o sofrimento da consciência vela uma satisfação inconsciente, o que leva o filósofo e psicanalista Claudio Pfeil a dizer “eis o paradoxo: a gente sabe onde sofre e não sabe onde goza” (PFEIL, 2013, p. 57). É por isso que é tão difícil abandonar o sintoma, temos então a compulsão à repetição. O sintoma precisa ser interpretado e fica à decisão do sujeito o que fazer com ele: cessá-lo, abrandá-lo, fazer algo com ele.

Depreende-se disso que o gozo não é o prazer que é experimentado no nível da consciência, mas um desprazer no nível consciente, sendo, no inconsciente, satisfação. É, portanto, uma tensão entre as instâncias psíquicas experimentada no corpo, afinal, é no corpo que a língua do Outro se instala por meio dos significantes<sup>70</sup>. Sendo assim, o gozo não é do Outro, mas do corpo.

O corpo comparece na análise através das marcas produzidas pelos significantes. Na Psicanálise fala o corpo e Freud percebeu isso ao escutar as histéricas que falavam com seus corpos. Fala o obsessivo com seu corpo

---

<sup>70</sup> Como vimos no segundo capítulo.

mortificado, o fóbico com o corpo a distância do objeto, o esquizofrênico com o corpo mutilado em uma tentativa desesperada de calá-lo.

Podemos escrever: gozo//Outro. É do corpo que se goza através dos orifícios corporais. Escrever gozo//Outro não significa que não possamos localizar esse Outro no corpo, pois é isso que o fazemos com a marca significante. O Outro se localiza no corpo através do gozo, mas não pode confundir-se com o gozo, podemos dizer que o gozo é um produto do contato do corpo com o Outro. Daí vem uma dimensão política do corpo visto que é um corpo marcado pelo significante e articulado à linguagem, portanto, instrumento para laço social, como, por exemplo, o discurso do corpo belo e atraente, forte e poderoso ou feio e repugnante, fraco e despotencializado.

A imagem dá unidade e limite ao corpo em uma experiência de gozo, desde o autoerotismo à satisfação da pulsão escópica. Graciela Brodsky (2016) lembra uma história contada por Lacan, onde em um número de *strip-tease* o público pedia mais, sendo que a cada peça que se despia, o público pedia mais ainda. Quando finalmente a mulher fica completamente nua e não há mais roupa a ser despida, o público, enlouquecido, avança sobre ela e lhe arrancam a pele. Satisfazer-se é gozar no corpo com as imagens.

Os corpos funcionam como discursos que promovem o laço social produzindo gozo ou perda de gozo. Mas atenção: goza-se do próprio corpo e não do corpo do outro. Como lembra Brodsky, para a Psicanálise, a relação entre gozo e corpo não é tão simples como tratava, por exemplo, o Marquês de Sade em sua obra *Filosofia na Alcova*: “Eugênia, meu anjo querido, teu corpo é teu, somente teu. Neste mundo apenas tu tens o direito de gozar dele e de deixar que dele goze aquele que te agrada.” (BRODSKY, 2016 p. 43). É uma apuração lógica: se o gozo se faz nos orifícios do próprio corpo, todo gozo é um gozo do corpo próprio, mesmo que esse corpo esteja em contato com outro; goza-se do órgão. Mesmo em um ato sexual, o gozo acontece no corpo próprio, não gozamos do corpo do outro. É a partir do gozo e desse gozo no corpo que partimos ao encontro do outro no laço social.

### 3.2. Os quatro (+1) discursos: a realidade social da comunicação segundo Lacan

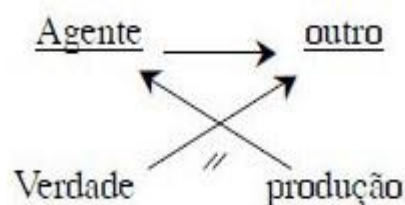
*“O que isso quer dizer? Ocorreu-me com muita insistência no ano passado distinguir o que está em questão no discurso como uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, sempre mais ou menos ocasional. O que prefiro, disse, e até proclamei um dia, é um discurso sem palavras.”*  
(LACAN, 1992b, p.11)

Como vimos na introdução deste capítulo, foi no seminário 16 “*de um Outro ao outro*” que Lacan preparou o terreno para no seminário seguinte “*o avesso da psicanálise*”, na formulação da matematização dos discursos que compõem a realidade social da comunicação. O laço social foi tomado como uma categoria de discurso onde Lacan operou com quatro categorias fundamentais, a saber, a do mestre, a da histórica, a do analista e do universitário. Mais tarde seria acrescentado a essas quatro categorias discursivas uma outra, a do capitalista, que pela sua estruturação, como veremos, constitui uma derivação do discurso do mestre e não uma variação como as outras.

Vimos no capítulo dois que o sujeito se institui na sua relação com os significantes do Outro. Dessa forma, a realidade para a Psicanálise não se trata da realidade objetiva como para a filosofia, mas sim a realidade subjetiva que se dá a maneira de um discurso, uma linguagem.

À estrutura dos discursos compõem-se de quatro lugares fixos: agente, outro ou saber, verdade e produção ou mais-de-gozar, como mostra a figura abaixo:

**Figura 8:** A estrutura matemática dos discursos



Os símbolos “→” e “//” significam, respectivamente, articulação e disjunção, e cada um desses lugares é ocupado por cada um dos elementos fundamentais da subjetividade:

S1 – Significante-mestre. É o significante da primeira identificação do sujeito, o que identifica o *traço unário*, o traço comum nas identificações que o sujeito faz na cadeia significante. É um significante recalcado, sem sentido para o sujeito, que institui o sujeito e é condição para a articulação significante (S1 → S2 → S3 → S4 → Sq ou significante qualquer).

S2 – Significante outro ou do saber. É o significante ao qual S1 se liga em uma operação significante produzindo uma significação subjetiva (S1 → S2).

\$ - Sujeito barrado, o sujeito dividido pela linguagem e pelos significantes que vêm do Outro e que, por definição, só pode ser representado entre dois significantes. Diferente do sujeito do conhecimento, o sujeito barrado é o que não se sabe, visto que é inconsciente.

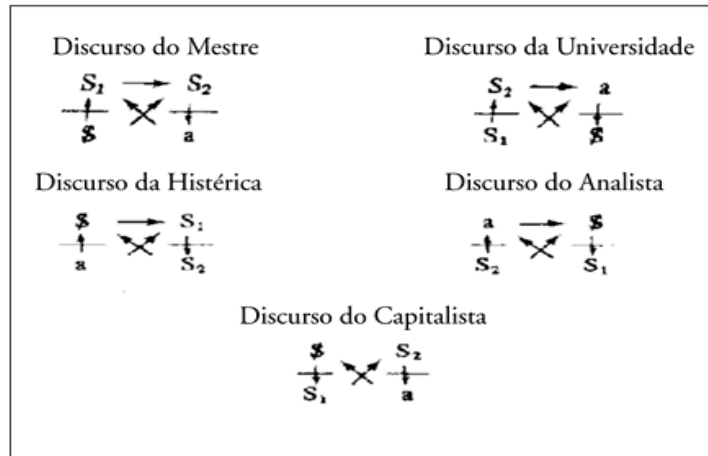
a – Objeto pequeno a. Esse objeto é o que representa o mais-de-gozar, um gozo excessivo que causa o desejo. É o objeto perdido na primeira experiência de satisfação, o qual o sujeito busca reencontrar em um processo de repetição, visto que ele está irremediavelmente perdido. Portanto, o objeto mais-de-gozar ao mesmo tempo é um excesso e uma perda de gozo. Como perda é um *resto* ou *dejeito*, objeto perdido ou gozo perdido:

É na juntura de um gozo – e não de qualquer um, ele sem dúvida deve permanecer opaco -, é na juntura de um gozo privilegiado entre todos – não por ser o gozo sexual, pois o que esse gozo designa por estar na juntura é a perda do gozo sexual, é a castração -, é em relação à juntura com o gozo sexual que surge, na fábula freudiana da repetição, o engendramento daquilo que lhe é radical, e dá corpo a um esquema articulado literalmente (LACAN, 1992b, p. 17).

A perda do objeto é uma hiância, um buraco aberto que possibilitará o deslizamento na cadeia significante que buscará o reencontro impossível.

Os elementos subjetivos “S1”, “S2”, “\$” e “a” não são fixos nos matemas dos discursos deslizando de maneira a compor cada discurso. Observamos que o deslocamento dos elementos subjetivos obedece ao giro de ¼ no sentido horário em relação ao discurso do mestre (discurso do mestre → discurso da histérica → discurso do analista → discurso do universitário), com exceção do discurso capitalista, que, como dissemos, não é considerado uma variação do discurso do mestre, senão uma derivação do próprio:

**Figura 9:** Os quatro (+1) discursos



Fonte: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-56652010000100010>

Existe uma incompatibilidade entre o dizer e o mostrar. Para romper essa incompatibilidade, Lacan criou a lógica dos discursos. Segundo Roudinesco:

Quando a psicanálise se reduz a uma terapêutica, dizia ele em síntese, ela tende para a magia e para o não ensinável: torna-se uma prática religiosa. Mas quando ela evolui para o dogma, transforma-se ou numa religião, ou numa Igreja, ou num saber universitário. Para evitar o inefável sem cair no dogma, é preciso assim que o discurso psicanalítico seja capaz de ensinar. A injunção lacaniana de uma “formalização” dos discursos era, portanto, uma última tentativa de salvar a psicanálise de suas origens ocultas ou hipnóticas (o inefável), mas também de diferenciá-la do saber universitário numa sociedade em que este tendia, segundo Lacan, a substituir a Igreja (ROUDINESCO, 2008, p. 469).

Com a teoria dos discursos, Lacan abordava de uma maneira completamente inovadora a questão da liberdade e da construção do laço social sob a lógica do inconsciente.

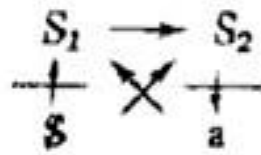
### 3.2.1. O discurso do mestre: o discurso por excelência da ordem simbólica

*“O discurso do mestre, penso que é inútil informar-lhes sua importância histórica porque apesar de tudo vocês são, em seu conjunto, recrutados pelo crivo chamado universitário, e por este fato não podem deixar de saber que a filosofia só fala disso.”*  
(LACAN, 1992b, p. 19)

**Figura 10:** O discurso do mestre



## Discurso do Mestre



Fonte: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-56652010000100010>

O matema do discurso do mestre é o modelo de discurso que irá estruturar todos os outros. Isso porque é o discurso estruturante da ordem simbólica, bem como o discurso estruturante da subjetividade do sujeito, visto que é o significante-mestre que irá agenciar outro significante na cadeia simbólica permitindo a produção de um discurso, que, no caso, é o discurso inconsciente. Dessa forma, o discurso do mestre é homogêneo à estrutura do inconsciente. É na articulação de S1 com S2 que se produz o laço social<sup>71</sup>.

Lacan inspirou-se em Hegel para compor seu discurso do mestre (LACAN, 1992b) no que concerne à dialética do senhor e do escravo<sup>72</sup>. Sabemos que Hegel com sua *Fenomenologia* estabelece que o sujeito só pode receber, criar ou transformar sua identidade em um contexto intersubjetivo. O que Lacan já criticava desde o *Seminário, livro 10: a angústia* é que essa relação intersubjetiva que funda a consciência de si só é alcançada por meio de uma violência, uma luta de consciências (LACAN, 2005b) onde cada indivíduo tem de provar-se em uma luta de vida ou morte, em que se busca a morte do outro e coloca-se em risco a própria vida. Assim, a vitória é a subjugação do vencido. Nessa luta, um mostrou-se superior, mostrou sua independência, um é “para si”. Já o outro, o vencido, inferior, é “para um outro”, ou seja, um é senhor e o outro é escravo. Para a libertação do

<sup>71</sup> O S1 articulado a um S2 estrutura um discurso ao incluir um significante que vem do Outro, produzindo o que Lacan chamou em seu ultimíssimo ensino de o ensino a partir do “*Seminário 23, o sinthoma, o inconsciente transferencial*”, assim chamado por ser um inconsciente que faz transferência na cadeia significante. Lacan assim o chamou para opor ao *inconsciente real*, um inconsciente onde o S1 não se articularia a um S2, permanecendo sozinho na cadeia significante. Seria o inconsciente real que permitiria avançar nas questões propostas pela psicose, uma estrutura na qual em algum momento falha o nexa com a realidade objetiva. O inconsciente real seria o que Lacan chamou de sua invenção, diferenciando do inconsciente transferencial, que é propriamente freudiano. Para maiores detalhes, consultar o capítulo IX do seminário 23.

<sup>72</sup> Trabalhamos a questão sobre a dialética no capítulo II, item 2.2., “O desejo do homem é o desejo do Outro”.

escravo é preciso, primeiramente, que o escravo reconheça que é menos escravo do senhor do que escravo da vida, já que por ela se rendeu e tornou-se prisioneiro. O segundo passo da libertação do escravo é pelo trabalho, já que no trabalho a consciência se educa. Assim, o senhor é dependente do escravo para consumir, momento no qual ocorre uma dialética que consiste na inversão de independência em dependência no senhor e dependência em independência no escravo. No entanto, a independência do escravo só ocorre na sua liberdade de pensar, na liberdade de sua consciência. Mesmo que para Hegel o progresso histórico se dê pela via do escravo que transforma o mundo com o seu trabalho, objetivamente o escravo continua escravo.

Vimos no capítulo anterior que, para Hegel, a relação senhor/escravo ocorre pela via de dominação ou da tirania onde o escravo se submete ao senhor pelo medo de perder a vida. Já o que Lacan coloca é que essa relação, ao invés de ocorrer ao nível da consciência como propõe Hegel com sua “consciência de si”, se estabelece, ao contrário, no nível do inconsciente. O que Lacan agora faz é formular essa relação pela via do matema, mostrando que por detrás do comportamento do senhor (S1) está um sujeito dividido pelo próprio inconsciente (\$), isto é, um não-saber, um desconhecimento que opera como verdade. Do lado do escravo ou do outro (S2) está subjacente um desejo que o próprio escravo desconhece, mas que opera como um produto da relação, um resto que é manipulado pelo senhor (a). Dessa forma, no matema, o senhor relaciona-se com o desejo ou mais-de-goza do escravo, enquanto que o escravo relaciona-se com o inconsciente do senhor, lugar de sua verdade.

O mais-de-goza foi, por sua vez, inspirado na mais-valia marxista, isto é, o valor do trabalho excedente não pago pelo capitalista. Em economia, um salário corresponde ao custo e ao preço da produção de uma mercadoria, porém, em realidade, o trabalhador realiza mais trabalho - com a produção de mercadorias - do que o salário lhe paga, o que constitui um excedente de trabalho não pago. Na verdade, os salários correspondem a apenas uma parte do tempo gasto na produção de mercadorias e não à totalidade do tempo gasto na produção dessas mesmas mercadorias, já que os trabalhadores produzem mais do que é pago através de seus salários. É assim que a mais-valia produz o lucro do capitalista e

não o comércio de seus produtos. Esse lucro será aproveitado pelo capitalista para a produção de mais mercadorias, aumentando cada vez mais o seu capital.

Lacan colocou ao lado do consumidor um sujeito desejante de gozo. O consumidor se orienta pela obtenção de um gozo, um gozo que toma uma forma própria para cada sujeito. O objeto *a* torna-se, nos discursos, um objeto de valor de gozo. Aqui temos uma diferença à formulação do objeto *a* no primeiro Lacan, especialmente como proposto no seminário da angústia, do objeto como extração corporal<sup>73</sup>: objeto olhar, objeto voz, objeto oral e objeto anal. Na produção dos discursos, Lacan utiliza-se do objeto *a* como consistência lógica:

O saber, tal como produzido pela verdade, não é isso o que imagina uma certa versão das relações entre o saber e o gozo? [...] Porventura a imputação de que o trabalho do explorado é suposto no gozo do explorador não encontra seu análogo na entrada do saber, posto que os meios que ele constitui fazem dos que possuem esses meios aqueles que tiram proveito dos que ganham esse saber com o suor de sua verdade? (LACAN, 2008, p. 341).

Na construção do matema, observamos que o que subjaz ao outro é o objeto *a* na forma de mais-de-gozar, que, por sua vez, se relaciona com o significante-mestre. Sendo assim, o objeto *a* transforma-se em uma operação lógica que funciona como retorno de gozo do lado do sujeito. Essa logificação do objeto *a* é um ponto decisivo para Lacan poder escrever os discursos. O gozo (*a*) é um operador núcleo do outro (S2), o qual é manipulado pelo agente (S1) que desconhece a verdade de sua operação ( $\$$ ):  $\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$ .

Com isso, Lacan consegue escrever, de maneira lógica por meio do matema, do discurso do mestre, o que ele vem dito durante todo o seu ensino: que o significante funda o sujeito por meio de uma perda de gozo. Assim, o discurso do mestre é o discurso próprio do inconsciente.

### 3.2.2. O discurso da histórica: *Che vuoi?*

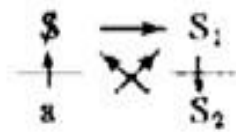
*“Constatamos que historicamente o senhor lentamente frustrou o escravo de seu saber, para fazer deste saber um saber de senhor. Mas o que permanece misterioso é como o desejo pôde lhe advir. Do desejo, creiam-me, ele bem que abria mão, pois o escravo o preenchia antes mesmo que ele soubesse o que podia desejar. É aí que teriam chegado minhas reflexões da última vez, se aquela coisa*

<sup>73</sup> Consultar o capítulo dois.

*encantadora não tivesse surgido do real – me afirmam que se tratou do real da descolonização. Teria sido um hospitalizado, mantido por nós na antiga Argélia, e colocado aqui. Como vêem, uma encantadora pilhéria, graças a qual eu não saberia – ao menos por um certo tempo, pois tenho que avançar – que parentesco estabelecer entre o discurso filosófico e o discurso da histérica, já que parece ter sido o discurso filosófico que motivou no senhor o desejo de saber. O que pode ser a histeria aqui em questão?”*  
(LACAN, 1992b, p. 34)

**Figura 11:** O discurso da histérica

### Discurso da Histérica



**Fonte:** <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-56652010000100010>

Enquanto Freud localizou na histeria um impasse da relação da histérica com o pai, Lacan desloca o vetor para o mestre e promove a histeria à categoria de um discurso dos mais importantes do laço social por caracterizar-se como discurso subversivo, já que faz objeção ao mestre, que é discurso do desejo.

O que Lacan faz é substituir o amor ao pai pelo amor ao mestre. Vejam que a histérica (\$), motivada por um mais-de-gozo (a), agencia um mestre (S1) pelo seu desejo de saber (S2). Diz Lacan: “O que lhe importa é que o outro chamado homem saiba que objeto precioso ela se torna nesse contexto de discurso” (LACAN, 1992b, p. 35). É do lado do mestre que existe saber e a histérica interroga esse saber. Para quê? Para poder ter domínio sobre o mestre. A histérica quer saber o que provoca o desejo do mestre, e por isso a questão “que queres?” (*Che vuoi?*). Sabendo o que o mestre quer, ela pode tornar-se o que ele quer. Dessa forma, o desejo da histérica é ir ao encontro do desejo do outro. Portanto, o que motiva a função de saber é sua dialética com o gozo.

Com o matema da histérica, Lacan o aproveitou na relação analisando/analista, sendo que o analisando (\$), motivado pela sua questão (a), ao supor no analista (S1) um saber (S2), faz acontecer uma análise pela via da

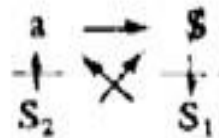
transferência ao sujeito suposto saber<sup>74</sup>. Ou seja, todo analisando tem de se histerecizar, isto é, passar pelo discurso histérico.

3.2.3. O discurso do analista: a tentativa (fracassada) de um discurso que não fosse semblante

*“Desde as Luzes, não houve discurso mais potente em fazer vacilar os semblantes. Era o que Sócrates fazia quando caminhava por Atenas, mas era para introduzi-los a símbolos supostos resistir. A ironia de Lacan é a ironia de Sócrates, ou mesmo a de Marx, porém sem as Idéias nem o comunismo.” (MILLER, 2004, p. 15)*

**Figura 12:** O discurso do analista

Discurso do Analista



Fonte: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-56652010000100010>

Na ordem lógica em que Lacan construiu os discursos a partir do giro de  $\frac{1}{4}$  em relação ao discurso do mestre, temos após o discurso da histérica, o do analista. É interessante Lacan construí-lo no conjunto dos matemas que compõem a estrutura discursiva do laço social logo após o da histérica, pois, como vimos, a histericização do discurso é fundamental para que o discurso do analista possa operar.

Nessa estrutura subjetiva, o analista ocupa o lugar de perda ou falta (*a*). Esse lugar de perda ou falta é o que vai agenciar o outro em sua divisão subjetiva (*\$*). Sabemos que o elemento agenciador é sempre um semblante, já no discurso do analista, este se faz de semblante causa do desejo do sujeito. O analista é um semblante porque o que opera é o seu saber (*S2*), uma vez que sabemos que quando se fala em *desejo do analista* significa que somente um pode ser o desejo do analista, o de que haja análise e não que o analista possa interferir com um

<sup>74</sup> Lacan utilizou a terminologia *sujeito suposto saber* para designar a posição que o analista ocupa no imaginário do analisando, isto é, o analisando supõe que o analista saiba da verdade de seu sofrimento. Dessa forma, Lacan também deslocou a transferência do lugar de um afeto recalçado para o de um lugar na estrutura analítica.

desejo pessoal no desejo do analisando. O saber do analista, através da figura do analista, operando no sujeito dividido fará emergir dessa operação um significante-mestre (S1), que é o traço que vem determinando o sujeito, para que depois ocorra a desidentificação. A psicanálise pode operar com o semblante, como também os outros discursos, a saber: o discurso do mestre com o semblante do poder; o discurso da histórica com o semblante do desejo; o discurso do universitário com o semblante do saber e o discurso do capitalista com o semblante do sucesso.

Percebemos, então, que o significante é idêntico ao estatuto do semblante, e uma análise é uma travessia pelos semblantes. Ademais, temos o discurso do analista como semblante causa de desejo para o desvelamento do gozo, velado pelo sintoma. Não temos mais a ficção do Nome-do-Pai, modelo patriarcal de transmissão da lei para controle do corpo e gozo do outro, nem a ficção jurídica do direito ao gozo para todos, ficção de liberdade e igualdade e tampouco a ficção de que o gozo leve à felicidade, como promovido no discurso capitalista, que não limita o gozo, mas o esparrama. O significante trabalha para o gozo e desse trabalho cada discurso extrai sua satisfação. Em uma análise se examina cada significante-mestre que determina as identificações do sujeito um por um, fazendo-o perceber o modo de gozo em meio aos semblantes. O discurso psicanalítico permite ao sujeito nomear o seu gozo, o que é diferente dos outros discursos que o dizem como gozar. E depois de nomeado também permite ao sujeito a escolha do que fazer com ele.

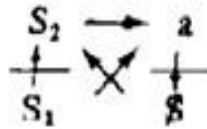
É preciso deixar claro que uma análise não acaba com o semblante, mesmo que capacite ao analisando perceber a inconsistência do Outro, mas produz um novo semblante no final do percurso analítico. Não se trata somente de um nome de gozo, mas da invenção a partir e depois da experiência analítica de nova forma de posição subjetiva, portanto, de novo laço.

#### 3.2.4. O discurso universitário: mercado de saber

*“Há uma espécie de encaminhamento preliminar, que está no umbral da Universidade. Ter-se-á o direito de falar disso, salvo pela convenção de que é totalmente estrito que serão sempre etiquetados pela tese de vocês. Isso confere peso ao nome de vocês. Contudo, ao que há nessa tese, vocês não estão de maneira alguma ligados daí por diante. Habitualmente, aliás, vocês se contentam com isso. Mas pouco importa, poderão dizer tudo o que quiserem, se já advieram ao nome. Isto é que tem papel de significante-mestre.”*  
(LACAN, 1992b, p. 202)

**Figura 13:** O discurso universitário

### Discurso da Universidade



Fonte: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-56652010000100010>

É o discurso agenciado pelo saber ( $S_2$ ) cuja verdade fica recalcada ( $S_1$ ), dirigindo-se ao desejo do outro representado pela falta ( $a$ ), o que acaba por produzir um sujeito dividido ( $\$$ ), isto é, dividido em relação ao saber de sua própria verdade singular, já que o saber que o universitário incorpora é um saber universal e não de si, de sua castração, para nos utilizarmos de uma linguagem psicanalítica, o que fica mascarado nessa operação.

Algo fundamental nesse discurso é que a verdade não é o saber, mas a lei do mestre: “É impossível deixar de obedecer ao mandamento que está aí, no lugar do que é a verdade da ciência – *Vai, continua. Não pára. Continua a saber sempre mais*” (LACAN, 1992b, p. 110). Assim, o saber é apenas um semblante para que a lei do mestre possa valer. Poderíamos dizer, em uma linguagem marxista, que o saber é apenas ideologia, pois esconde algo que é a verdade. É assim que o discurso universitário equivale ao discurso da ciência, no qual o mestre encarna o lugar de saber que é trabalhado pelo estudante enquanto lei (MOURÃO, 2011). É o que vemos quando, no matema, no lugar da verdade está o  $S_1$ . Veja o que diz Eduardo Benito:

[...] hoje, algo obriga quase todo mundo a “ser mais”, a dar-se a conhecer, em definitivo, a ofertar-se. Os meios se multiplicam, ter uma página na *Web*, um *Blog*, estar no *Facebook* e no *Twitter*. O anonimato próprio ao escravo antigo é signo de marginalidade, de um caído do sistema, definitivamente, um “sem valor de mercado”. O temor da des-inserção comanda (BENITO, 2011, p. 127).

Conhecimento e reconhecimento tornaram-se valores de mercado e é preciso cada vez mais. Há algum tempo bastava uma pós-graduação *lato sensu* para dar aula em uma faculdade, mas hoje com as exigências do Ministério da Educação e Cultura pedem-se professores com pós-graduação *stricto sensu*. Anteriormente,

professores com mestrado podiam concorrer a vagas em universidades federais, mas, presentemente, esses mesmos professores apenas ocupam cargos substitutos, ficando os cargos efetivos para aqueles que possuem doutorado. O saber é mercadoria e o reconhecimento dentro da nossa ordem simbólica só faz aumentar o valor dessa mercadoria.

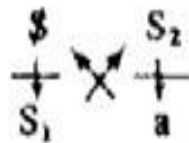
Por último, o importante lugar da falta. No discurso universitário, a falta, estando no lugar do outro, é simbólica, enquanto que no discurso do analista a falta, estando no lugar de agente, é real<sup>75</sup>. Convém saber que por trás do semblante há sempre um significante-mestre.

### 3.2.5. O discurso capitalista: goza!

*“(...) o que se opera entre o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar de saber. (...) Não se percebe que o que lhe é restituído, não é, forçosamente a sua parte? Seu saber, a exploração capitalista efetivamente o frustra, tornando-o inútil. Mas o que lhe é devolvido, em uma espécie de subversão, é outra coisa – um saber do senhor. E é por isso que ele não fez mais do que trocar de senhor. (...) O sinal da verdade está agora em outro lugar. Ele deve ser produzido pelos que substituem o antigo escravo, isto é, pelos que são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis tanto quanto os outros. Sociedade de consumo, dizem por aí.”*  
(LACAN, 1992b, p. 32 e 33)

**Figura 14:** O discurso do capitalista

Discurso do Capitalista



Fonte: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-56652010000100010>

Jacques-Alain Miller na apresentação do tema do IX Congresso da Associação Mundial de Psicanálise (AMP) em 26 de abril de 2012 em Buenos Aires

<sup>75</sup> Vale lembrar que nessa frase opero com os termos apresentados pelos registros lacanianos (ver no capítulo um).



iniciou o seu discurso comentando o desarranjo da ordem simbólica e a queda do Nome-do-Pai, algo já anunciado por Lacan, a saber, a queda das identificações verticais de ordem parental. O pai não possui mais o poder que tinha, tendo em vista a transição do mundo rígido do patriarcado para o mundo “líquido” globalizado.

O discurso do mestre foi atingido mortalmente pelo discurso da ciência, também chamado de universitário por Lacan, e pelo discurso capitalista, e dizendo Miller “cada um se apoiando no outro” (MILLER, 2014, p. 21). No discurso capitalista ( $\frac{\$}{s_1} \rightarrow \frac{s_2}{a}$ ) a lógica do lucro sustenta-se na captura do gozo dos indivíduos submetidos ao imperativo do consumo; um modelo sistêmico que incita ao gozo ilimitado. Veja-se a mobilização para o lançamento do último modelo do *iPhone* (não é um celular, é um *iPhone*; não é um *notebook*, é um *MacBook*; não é um *tablet*, é um *iPad*). Não se trata da liberação do gozo, mas de sua incitação: “Se você não consegue dormir, tome um rivotril”. “Precisa de ânimo? Tome anfetamina”. “Não consegue trepar? Tome o azulzinho e goze! Goze o tempo inteiro! Goze totalmente!”. E que saia alguém gozado dessa história, porque o gozador, na verdade, é o próprio sistema. É a nova face do supereu. Não temos mais um supereu proibitivo como o era na época de Freud, visto que tal época consistia na *era vitoriana*, era de repressão da sexualidade. Já o tempo de Lacan, sendo o tempo do discurso capitalista, é o tempo de uma incitação da sexualidade sob o nome de liberação utilizada com fins de mercadoria. Basta que observemos a ascensão da pornografia. Desse modo, o supereu mudou de lado, porém continua imperativo, severo, cruel e sádico como um senhor com o seu chicote a estalar nas costas do escravo, o qual na atualidade é servo do gozo pelo consumo infundável. O supereu é um senhor de promessas cruéis porque se tornam irrealizáveis no engodo de uma felicidade alcançável. Ele opera como um significante-mestre.

A ascensão do capitalismo, do objeto *a* ao zênite social é, como lembra Miller “uma produção acelerada do objeto *a*, não como causa do desejo, mas como tampão” (MILLER, 2007; 2008, p. 9). Dessa forma, não se satisfaz o desejo insatisfeito por natureza, mas a ilusão momentânea de sua satisfação pelo consumo que sustenta o sistema.

### 3.3. O Outro gozo

*“Jacques Lacan nos lembra que na sexualidade cada um está, na verdade, preocupado com sua própria história, digamos assim. Há, é claro, a mediação do corpo do outro, mas, no fim das contas, o gozo será sempre o nosso próprio gozo.”*  
(BADIOU; TRUONG, 2013, p. 18)

Para a pergunta “o que é uma mulher?” não encontramos resposta nem na Filosofia, tampouco na Psicanálise. Para a primeira, os filósofos são capazes de responder a questão “o que é o homem?”, o que fazem respondendo sob diversas maneiras, porém, sempre englobando a espécie, isto é, o gênero humano, visto que não são capazes de separar a mulher para responderem sobre o seu ser. Já para a segunda responde-se com uma teorização sempre a partir da clínica, do significante falo, o que se revelou também impossível para uma resposta a “o que é uma mulher?”, haja vista que a descoberta da diferença sexual se dá a partir da percepção da ausência do pênis, logo transformado em falo, sua representação simbólica.

A menina descobre sua condição de ser faltante não pelo seu órgão sexual, que anatomicamente está escondido, mas por não possuir o órgão que vê no menino. Para o menino, essa descoberta também se dá pela via da ausência do pênis na menina, o que o faz perceber que ele o tem verdadeiramente. Em Freud (1996b) a sede de conhecimento é inseparável da curiosidade sexual. Ora, a nossa energia psíquica é de origem sexual, a libido<sup>76</sup>, que em Lacan poderíamos ler também como desejo.

Em sua conferência XXXIII “*Feminilidade*”, Freud reconhece que não conseguiu avançar no universo feminino:

Isto é tudo o que tinha a dizer-lhes a respeito da feminilidade. Certamente está incompleto e fragmentário, e nem sempre parece agradável. [...] Se desejarem saber mais a respeito da feminilidade, indaguem da própria experiência de vida dos senhores, ou consultem os poetas, ou aguardem até que a ciência possa dar-lhes informações mais profundas e coerentes (FREUD, 1996g, p. 134).

Freud escreveu a *Conferência XXXIII* para tentar responder ao que ele chamou de “*enigma da feminilidade*”, o que não conseguiu. É no seminário 19 “...ou

---

<sup>76</sup> Apesar da diferença sexual, segundo Freud (1996g), não existe uma libido masculina e outra feminina, existindo, portanto, apenas uma libido a serviço da função sexual masculina e feminina. A libido é a força pulsional da vida sexual, vida sexual esta que pode ser dominada por uma polaridade masculina ou feminina.

*pior*” que Lacan iria abordar a categoria do Outro, aqui colocada como uma mulher escrita com *h*, portanto, *Houtro*, para dizer de um Outro enquanto *heteros* (LACAN, 2012). No capítulo sete desse seminário, Lacan irá postular algo, no mínimo, problemático, que é a inexistência de um *segundo sexo*<sup>77</sup>:

Não existe segundo sexo, a partir do momento em que entra em funcionamento a linguagem. Ou, para dizer as coisas de outra maneira, no que concerne ao que é chamado de heterossexualidade, o *heteros*, palavra que serve para dizer “outro” em grego, está na posição de se esvaziar como ser para a relação sexual. É precisamente esse vazio oferecido à fala que eu chamo de lugar do Outro, ou seja, aquele em que se inscrevem os efeitos da referida fala (LACAN, 2012, p. 93).

É preciso compreender que quando Lacan se refere à inexistência de um segundo sexo, tem como base o que comumente se refere como modelo de sexualidade: a suposta biologia do mundo animal. Portanto, no modelo macho e fêmea é onde o coito nos é apresentado como uma necessidade.

Nada mais distante em relação ao mundo humano do que um mundo de linguagem. Lacan não nega a existência de uma mulher, porém, em conformidade com o seu ensino só existe um significante para a sexuação: o falo, o qual é o significante construtor da linguagem: a linguagem é falocêntrica ou machista. E se não há um significante que diga o que é ser mulher, A mulher não existe (*Å*), e nesse sentido, não existe enquanto significante próprio. Assim, podemos ver que Lacan é bem freudiano nesse ponto.

O desenvolvimento do pensamento lacaniano, longe de desmerecer a mulher, leva, ao contrário, à sua valorização, pois se não existe um significante que diga o que é ser mulher, bem como existe o significante falo para o homem, a mulher não pode dizer-se em conjunto como o homem, devendo dizer-se uma a uma o que é ser mulher. Portanto, dizer-se mulher é da ordem de uma invenção.

*Houtro*, hetero, estrangeiro, desconhecido. Lacan chega a evocar Sócrates e seu ódio por sua mulher que personificava o *Houtro* para ele. É por essa vertente que Lacan pretende ao introduzir o *h* ao Outro:

Para ser exato e tornar o Outro absolutamente estranho ao que aqui poderia ser, pura e simplesmente, coadjuvante, talvez eu seja forçado, esta noite, a acentuar com algo de suplementar o *A* com que marco esse Outro [*Autre*] como vazio. Acrescentamos um *h* (LACAN, 2012, p. 97).

<sup>77</sup> Lacan chega a comentar o convite que havia recebido de Simone de Beauvoir para conversar sobre o livro que ela estava para lançar, justamente *O segundo sexo*. Pelo fato de Lacan pedir seis meses para construir sua argumentação, Simone, alegando impossibilidade de tempo para publicação, desistiu do encontro.

Quando dissemos anteriormente ser problemática a fala de Lacan no seminário 19 sobre a inexistência do segundo sexo é porque ele não conseguirá sustentar completamente essa fala, dizendo no seminário 23, por exemplo, que “o *sinthoma*<sup>78</sup> é muito precisamente o sexo ao qual não pertenço, isto é, uma mulher” (LACAN, 2007, p. 98). Para os estudiosos da obra lacaniana, essa é uma lição muito importante na aula dada no dia 17 de fevereiro de 1976, pois é quando Lacan define o que é uma mulher para um homem, a saber, um *sinthoma*, e o que é um homem para uma mulher, algo pior, uma *devastação*<sup>79</sup>. Murta lembra que “se o homem faz da mulher seu *sinthoma*, ele a transforma em seu objeto de gozo” (MURTA, 2012a, p. 148). Atenção que aqui Lacan diz o que é uma mulher para um homem, mas não diz o que é o ser de mulher.

Na aula de 16 de janeiro de 1973, Lacan dirá: “o Outro, na minha linguagem, só pode ser, portanto, o Outro sexo” (LACAN, 2008b, p. 45). É preciso, ainda, um maior esclarecimento:

Há dentro disto, alguns termos que devem ser comentados. O gozo é mesmo o que tento tornar presente por esse dizer mesmo. Esse *Outro*, ele está mais do que nunca posto em questão. O Outro deve, por um lado, ser novamente martelado, para que tome seu pleno sentido, sua ressonância completa (LACAN, 2008b, p. 45).

Mais do que outro sexo, Lacan está preocupado em revelar o outro gozo. Ele tenta aproximar-se do que é o gozo feminino e o situa além do falo. Em Lacan, mais do que sexualidade feminina, fala-se de gozo feminino, já que sabemos ser o gozo o grande marco do último ensino de Lacan. Assumir um sexo é aceitar sua condição de gozo dividido entre uma parte fálica e uma parte não fálica.

---

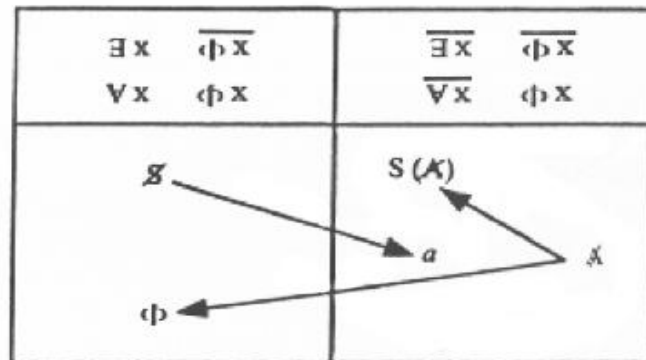
<sup>78</sup> Embora o *sinthoma* seja o tema de todo o seminário 23 de Lacan, um conceito que Lacan vai construindo ao longo do seminário, são nos capítulos V e VI que ele delimita uma definição de *sinthoma*. Nos capítulos citados é possível uma delimitação do *sinthoma* como “alguma coisa que permite ao simbólico, ao imaginário e ao real continuarem juntos” (LACAN, 2007, p. 91), ou seja, “é o que permite reparar a cadeia borromeana no caso de não termos mais uma cadeia” (p. 90). Trata-se de uma reparação do algo que perturbou o enlaçamento. Desse modo, o *sinthoma* estabiliza o que foi rompido na cadeia subjetiva ou subjetividade. Porém, fala-se muito de *sinthoma* após o final de análise, ora, além do já dito, pode-se dizer que uma solução pelo *sinthoma* é a de dizer “eu sou como gozo”, ou seja, responsabilizar-se pelo próprio gozo e com isso fazer uma invenção com ele, que trata-se de uma invenção após a estabilização do que havia perturbado a cadeia borromeana.

<sup>79</sup> A *devastação* é uma forma de amor do lado feminino que leva a mulher à degradação de sua vida amorosa. A mulher que ama sob a forma de *devastação* se submete às piores condições em nome do seu amor, sendo este um verdadeiro desastre em sua vida, visto que é um amor que não passa pela limitação do significante. Para maiores detalhes, ver o artigo de Claudia Murta “A *devastação* feminina” (2012a).

### 3.3.1. As fórmulas quânticas da sexuação

*“A base da elaboração da noção de Gozo é o princípio lacaniano segundo o qual ‘não há relação sexual’, evidenciado nas fórmulas da sexuação ou fórmulas do ‘ser sexuado’” (MURTA, 2012b, p. 10)*

**Figura 15:** As fórmulas quânticas da sexuação



**Fonte:** O Seminário, livro 20, *mais, ainda*.

A diferença sexual tomaria um novo rumo a partir do seminário 20 quando Lacan escreveria as famosas *fórmulas da sexuação*. O quadro das fórmulas foi o cume de um ensino que começou propriamente no seminário 18, desenvolvendo-se no seminário 19 e chegando ao ápice no seminário 20, o qual de grande importância, visto que delimita o início de seu último ensino.

Se a noção de “Ser” é uma noção cara à Filosofia, tendo o seu início no pensamento filosófico de Parmênides, para Lacan (2008b), o gênero humano só pode ser pensado enquanto sexuado, o que é também freudiano, se nos lembrarmos de seus escritos, sobretudo o texto *“Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”* (1996b), no qual escreve que o contato do homem com a realidade objetiva é de ordem sexual, o que é fundamentado no próprio conceito de libido.

A psicanalista argentina Nieves Soria Dafunchio (2013), por sua vez, propõe que Lacan elaborou três formulações do Édipo freudiano. A primeira seria a metáfora paterna, que consiste na substituição do significante Desejo-da-Mãe pelo significante Nome-do-Pai. Como vimos no capítulo dois, o Édipo freudiano é levado ao nível da estrutura, afinal, o pai é o transmissor da lei que libera o sujeito de ser objeto de gozo da mãe para se inserir na cultura como sujeito desejante. Essa elaboração permeia o Seminário 4 até o Seminário 7. A segunda abordagem do Édipo feita por Lacan seria o Discurso do Mestre. Segundo Nieves, os significantes

Nome-do-Pai e Desejo-da-Mãe seriam substituídos no Discurso do Mestre por S1 e S2. Nieves lembra que no nível superior do Discurso do Mestre temos “o nível mais simbólico da relação do sujeito com a linguagem” (SORIA DAFUNCHIO, 2013, p. 19), enquanto no nível inferior temos uma articulação com o real sob a fórmula da fantasia:  $\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$ . Para essa psicanalista, a terceira formulação do Édipo freudiano proposta por Lacan seria as fórmulas da sexuação.

Aqui faz-se necessário comentar o quadro da sexuação, no qual do lado esquerdo temos o lado do homem (\$) e no direito o lado da mulher (A). No piso superior temos uma releitura lacaniana do texto freudiano “*Totem e Tabu*” que trata do pai da horda primitiva. Dessa forma, existe pelo menos um ( $\exists x$ ) para o qual não existe a castração ( $\Phi x$ ), e este é o pai da horda mítico que podia gozar de todas as mulheres. Ainda no piso superior, no lado homem escreve-se: todo homem ( $\square x$ ) é castrado ( $\Phi x$ ). A grande contribuição de Lacan, ainda no piso superior, está do lado mulher; é exatamente aqui que Lacan elabora o que ficou conhecido como “*lógica da não-toda*”, ou seja, nenhuma mulher ( $\exists \bar{x}$ ) está fora da castração ( $\Phi \bar{x}$ ), porém, nem tudo da mulher ( $\square \bar{x}$ ) está marcado pela castração, isto é, algo da mulher escapa ao falo ( $\Phi x$ ). É o que comenta Murta:

Em sua proposta de construção das fórmulas da sexuação, Lacan guarda uma das contradições presente na lógica de Aristóteles retomando o quadrado lógico revisto pela lógica moderna sob a escrita dos quantificadores. Essa contradição, Lacan a guarda no lado homem de suas fórmulas, pois, segundo ele, é somente desse lado que podemos falar de universal. Para ele, podemos falar de “todo homem” a partir da existência de uma exceção a esse “todo”. Todavia, a grande novidade lacaniana situa-se na afirmação de que para o lado mulher não podemos dizer “toda mulher” (MURTA, 2012b, p. 58).

Se não existe nenhuma mulher que esteja em posição de exceção, não há, no lado mulher, nenhuma instância como a exceção paterna. Dessa forma, percebemos que no lado homem temos uma exceção que permite que surja o conjunto dos homens, uma espécie de S1 que permite a cadeia significante do conjunto: S2, S3, Sq, etc. É a exceção do lado homem, o pai da horda, o mais Um, que possibilita a conta do conjunto. Como do lado feminino não se encontra uma exceção, a conta é feita uma a uma, não havendo um número que se diferencie dos outros possibilitando uma série. Assim, cada mulher é única. E uma vez que não existe o conjunto das mulheres, também não existe A mulher. Voltaremos a esse assunto.

Vemos que no piso superior o que marca a diferença sexual é a relação do sujeito, homem ou mulher, com o falo ( $\Phi$ ). A originalidade lacaniana está no fato de Lacan ir além de Freud na relação com o falo, relação de ter ou ser o falo<sup>80</sup>, para mostrar que mesmo sendo marcada pelo falo, pela castração, pela linguagem, algo escapa à lógica fálica, configurando o Outro gozo feminino e inacessível ao sujeito na posição masculina. O gozo se constrói na formação do inconsciente e elaboração do sujeito nos sintomas: gozo fálico e gozo Outro.

No piso inferior das fórmulas, vemos no lado homem no qual é representado como sujeito barrado ( $\$$ ), ou seja, barrado pela linguagem, pelo inconsciente ou pelo significante, que no lado homem é o significante falo ( $\Phi$ ). Sobre essa questão, nos lembra Murta (2012b, p. 26):

A fim de elucidar essa questão, podemos deduzir a partir do outro que, se não existem dois significantes para representar os sexos, tem ao menos Um, aquele que Lacan chama significante fálico. Como, nesta lógica, é o significante “da mulher” que falta, deve-se deduzir que o significante fálico, o único significante para os dois sexos, deve ter relação com o sexo masculino.

Tanto no piso superior, quanto no piso inferior, temos uma barra. No piso superior, uma barra horizontal; já no piso inferior, uma barra vertical, que é a barra da mediação fálica. No piso superior, a barra horizontal que permite a proporção é como na matemática onde a barra horizontal faz a proporção entre os números. O que é diferente da barra vertical do piso inferior e é o que confere a marca da inexistência no caso da mulher ( $\bar{A}$ ).

No lado mulher a vemos representada como o significante da falta no Outro ( $S(\bar{A})$ ), o que vem ao encontro do que já dissemos anteriormente da mulher como *sinthoma* do homem. Como não temos um significante que diga o que é ser mulher, como por exemplo, o falo para o homem, esse significante inexistente é representado Outro barrado ( $\bar{A}$ ). No quadro inferior, o homem enquanto sujeito barrado envolve-se com uma mulher por meio da fantasia, representada lacanianamente pelo objeto pequeno  $a$  ( $a$ ), o falo com o Outro barrado ( $\bar{A}$ ) e o significante da falta no Outro ( $S(\bar{A})$ ). Isso significa que o homem tem uma relação

---

<sup>80</sup> Lembrando que homens têm o falo, enquanto as mulheres são o falo para os homens, o que é outra forma de dizer que uma mulher é *sinthoma* de um homem.

com uma parte do corpo do outro<sup>81</sup> mediada pela significação fálica. É o falo como “média e extrema razão”.

Há um gozo que é simbolizável, o gozo fálico, e outro que não o é, o gozo Outro. O falo é ao mesmo tempo mediador e obstáculo na *ralação*<sup>82</sup> sexual; é o que aproxima e o que distancia. Na verdade, não há relação sexual no real, já que o real é o reino do Um (sozinho) e não do Outro. O que existe é uma relação no campo do desejo, não no campo do real, afinal, o mediador fálico permite que cada um tenha valor simbólico (fálico) para o outro, tornando-se parceiros sexuais ou amorosos.

Se Lacan, em seu seminário 20, utiliza elementos de lógica nas suas fórmulas quânticas da sexuação, não são elementos de lógica clássica, isto é, aristotélica, pois, ao princípio da “não contradição” aristotélico, Lacan opõe o princípio da “não-toda”, ou mais precisamente o princípio da “não-relação sexual” (BADIOU; CASSIN, 2013). É válido lembrar que o princípio da não contradição enuncia que “é impossível o mesmo pertencer e não pertencer simultaneamente ao mesmo e segundo o mesmo”, sendo este “o mais seguro de todos os princípios sem exceção” (BADIOU; CASSIN, 2013, p. 13). Ora, é justamente dessa exceção de que nos fala Lacan: de algo que escapa à norma, mais precisamente à função fálica, pois se toda mulher é marcada pelo falo, nem tudo da mulher recebe a marca da função fálica. Barbara Cassin nos lembra que, para Aristóteles “o que é impossível não é que uma substância seja sujeito de predicados contraditórios, mas que a mesma palavra simultaneamente tenha e não tenha o mesmo sentido” (BADIOU; CASSIN, 2013, p. 15).

Cassin (2013), a respeito do quadro da sexuação, aponta três disjunções entre Aristóteles e Lacan:

- 1) Aristóteles ou a ontologia como regulação da linguagem // Lacan ou a psicanálise como aturdimiento;
- 2) Não há contradição // Não há relação sexual;
- 3) Essência // Equívoco<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Assim, podemos também dizer que o Outro do gozo é o corpo, já que ele se goza sem Outro, como no narcisismo freudiano. Portanto, o núcleo do gozo é autístico é o gozo do Um.

<sup>82</sup> Antônio Quinet, em seu artigo *Gênero e corpo* (2017) publicado na revista Cult EDIÇÃO ESPECIAL, propõe o termo “ralação sexual” em homofonia com o termo “relação sexual” a que se refere Lacan. O termo ralação é justamente indicado para opor-se ao termo relação que, entre os sexos, para a psicanálise é da ordem do impossível.

<sup>83</sup> Ou ainda significação, mas nunca essência ou sentido, pois como diz Cassin: “não há sentido que não seja equívoco” (BADIOU; CASSIN, 2013, p. 17).



Para Aristóteles temos na ontologia as leis de linguagem. No entanto, para Lacan, o inconsciente é o que rege as leis de linguagem<sup>84</sup> por ser o inconsciente de Lévi-Strauss, o qual observa um inconsciente ético, porque desejante, e não ôntico, isto é, possuidor de uma essência, ao contrário, é vazio e estruturante. As fórmulas da sexuação lacaniana ferem o princípio aristotélico da não contradição no que se refere ao Outro, ou seja, ao lado mulher, por apresentar o princípio da não-toda, que é justamente o princípio pelo qual se fundamenta a inexistência da relação sexual: um gozo que escapou da determinação fálica.

Enquanto Aristóteles nos apresenta uma essência do que é ser homem, a saber, um *logos*<sup>85</sup> político, portanto universalista, Lacan vai justamente pela via contrária, falando que só podemos no humano dizer de um ser enquanto um ser sexuado. É o que está proposto nas fórmulas:

Lacan ganha de Aristóteles pelo fato de esfregar na cara dele a estrutura da demonstração refutativa, único suporte do princípio da não contradição. Quando Aristóteles enunciava a universalidade do princípio da não contradição, ele mantinha bem afastada a idéia de que era necessário o outro, de que era necessário aquele que não, de que era necessário existir um para quem não, sem o qual nada disso funciona. A idéia de que o sofista lhe era necessário na origem do princípio. Contudo, é uma loucura, mas perfeitamente visível na textualidade de *Gama*, no momento em que a exceção, aqueles poucos “mal-educados” que exigem uma demonstração do indemonstrável, torna-se: “aqueles que mais buscam e mais amam a verdade”, Empédocles, Demócrito, Parmênides, Anaxágoras, Homero! A Grécia inteira, tal é a exceção que faz a regra universal. Lacan reaparece como sofista, mas um sofista que se define como necessário para o princípio de Aristóteles: não existe universal sem exceção que a funde, a exceção faz o universal (BADIOU; CASSIN, 2013, p. 30-31).

Lacan desenvolveu seu primeiro ensino em torno do Édipo, às voltas com uma castração a partir da Lei do Pai. O que vemos no seu último ensino é o caminho da castração para a função lógica, que vai mais além do Édipo, a não-toda. No primeiro ensino de Lacan, o corpo está ligado à interdição e à transgressão, a saber, à lei do desejo, à castração e ao Édipo. O último ensino trata-se de um corpo que se goza enodado ao real, o qual se faz na conjunção do significante com o gozo, isso porque embora o gozo seja do corpo, ele apóia-se na linguagem. Vejamos: “A realidade é abordada com os aparelhos de gozo. Aí está mais uma fórmula que lhes proponho, se é que podemos convir que, aparelho, não há outro senão a linguagem.

<sup>84</sup> Como vimos no capítulo dois.

<sup>85</sup> Lembrando que, na obra aristotélica, o *logos* varia seu sentido, sendo: 1) a “palavra”, explorada nas *Categorias*; 2) a “frase”, explorada no *De interpretatione*; e 3) o “raciocínio”, explorado nos *Analíticos* (BADIOU; CASSIN, 2013, p. 24 e 25 – grifos dos autores).

É assim que, no ser falante, o gozo é aparelhado” (LACAN, 2008b, p. 61). O que é dito é a contingência do encontro entre o significante e o gozo. O gozo fálico é regido pela política do falo, e o feminino é um gozo sem medida, isto é, para além da Lei do Pai. Segundo Lacan:

Um homem, isto não é outra coisa senão um significante. Um homem procura uma mulher – isto vai lhes parecer curioso – a título do que se situa pelo discurso, pois, se o que aqui coloco é verdadeiro, isto é, que a mulher não é toda, há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso (LACAN, 2008b, p. 38).

Ser mulher é consentir em ser objeto na fantasia de um homem. Todavia, isso não significa que ser mulher é ser objeto de um homem, pois o “ser objeto na fantasia”, na verdade, é ser feminina, capturar do desejo de um homem consentindo em ser seu sintoma, Algo que o faz se sentir homem, como, por exemplo, supor ter uma mulher. Essa suposição não passa de mera hipótese, já que ninguém possui verdadeiramente o outro, o que configura uma ficção necessária. Do mesmo modo uma mulher também fantasia com o que é um homem. É um jogo de semblantes o que atrai um sexo em relação ao outro.

Quando Lacan elabora o aforismo “não há relação sexual”, ele está dizendo que não há relação de discurso entre os sexos, visto que é “por causa de ele falar, o tal gozo, ela, a relação sexual, não há” (LACAN, 2008b, p. 67). Homem e mulher, por conta do modo de gozar de cada um, se utilizam de discursos diferentes, isto é, não há relação de discurso entre um homem e uma mulher. Basta observar o que se conversa em uma roda de homens e outra de mulheres. Isso leva a outra dedução lógica, a de que dois não fazem um. Ilusão de unidade veiculada principalmente pelo discurso religioso. Se a relação sexual não existe, o que existe, então? Ora, os discursos não são complementares, o que seria o discurso da unidade entre os sexos, a saber, um sexo completa o outro, porém, eles podem ser suplementares, o que é algo completamente diferente. As fórmulas quânticas da sexuação nos levam a isto: não há uma relação de completude, mas sim de suplemento.

## CONCLUSÃO

Neste trabalho pudemos constatar que a formalização teórica da identidade e da natureza do eu é ilusória, pois que se dá a partir da imagem do outro. Dessa forma, temos:

- Uma desolação original oculta sob a assunção da imagem do corpo próprio;
- Agressividade em uma relação narcísica;
- O eu como instância de desconhecimento de si e reconhecimento no outro;
- O engodo narcísico do amor ao amar a si mesmo no outro;
- A travessia do amor narcísico para o dom de amor e a troca da falta de cada um com o outro, a partir da fase genital e situada no registro simbólico.

A constituição da identidade se dá através da alteridade por meio da duplicação da imagem própria. Dessa forma, o eu é outro para o sujeito, já que o eu o sujeito se percebe como outro. A imagem no espelho, que prefigura a unidade corporal, não se distingue da imagem do outro como no mito de Narciso, onde este é subjugado por sua própria imagem que toma por outrem, apaixonando-se por um reflexo sem consistência que ele toma por outra pessoa. Assim, vimos que o eu e o outro se confundem.

Discutimos, também, que o Estádio do espelho é a construção lacaniana que nos permite observar justamente essa relação imaginária do sujeito com o seu corpo. A imagem especular é, ao mesmo tempo, reconhecimento e desconhecimento, pois é uma imagem exterior e alienante. Assim, temos a primeira abordagem do outro: como semelhante e objeto de amor narcísico. No entanto, em matéria de amor, Lacan ultrapassa o narcisismo freudiano que pode ser entendido como um engodo, já que, pela lógica narcísica, não amo o outro, mas a mim mesmo no outro. Depois do período imaginário, no início de seu ensino, Lacan no período simbólico propõe um amor para além do âmago imaginário no registro do dom, uma troca onde cada um busca a falta no outro, a qual Lacan equivale ao falo. Adentramos o caminho do desejo, pois, como disse Ovídio: “o fogo do amor é alimentado pelo desejo físico” (apud ALLOUCH, 2010, p.103). No caso de Lacan, o desejo é simbólico.

Após o período da tópica do imaginário, Lacan recorre ao estruturalismo para elaborar a tópica do simbólico que terá como grande aforismo “o inconsciente

estruturado como linguagem”, isto é, o inconsciente regido por uma lógica própria, como a de uma linguagem, a estrutura por excelência. Somente com esse primeiro aforismo podemos entender o outro que lhe é derivado: “o inconsciente é o discurso do Outro”. Esse Outro aqui é entendido como o lugar do código, a própria linguagem em que estamos inseridos. Os primeiros transmissores desse código ao sujeito são os pais, em primeiro lugar a mãe, que é o Outro do amor e em segundo lugar o pai, que é o Outro da lei. É o pai, em um processo que Lacan denominou de metáfora paterna, transmissor do Nome-do-Pai, que libertando o sujeito do Desejo da Mãe, possibilita que ele seja livre para desejar.

Pudemos ver que Lacan busca em Hegel um fundamento filosófico para elaborar sua teoria do desejo, precisamente na dialética do reconhecimento. Nessa dialética, a consciência de si trava com outra consciência uma luta pelo reconhecimento. Não se deve esquecer que a leitura lacaniana de Hegel é feita sob a lente de Alexandre Kojève que transforma o “eu penso” cartesiano em um “eu desejo” hegeliano. Sob essa perspectiva, Lacan elaborou que “o desejo do homem é o desejo do Outro”. Porém, Lacan reconstrói sua dialética do desejo de inspiração hegeliana sob a égide do inconsciente, divergindo totalmente de Hegel.

Depois que o sujeito é liberado através da metáfora paterna do Desejo da Mãe, ele irá escolher seus parceiros sexuais e amorosos com base em um “resto” que o sujeito se defronta com a falta do objeto na sua relação com o Outro, isto é, o seio, o excremento, o olhar e a voz. Esse resto resultante da falta do objeto Lacan denominou de objeto pequeno *a* e é ele que o sujeito irá buscar inconscientemente no outro, que passa então a ser Outro. Isso foi ilustrado através do desejo de Alcebiades por Sócrates. Com isso, acrescentamos mais duas categorias do Outro em Lacan que permitem, conforme Quinet, as premissas de que o grande Outro, discurso do inconsciente, fabricado pela linguagem, é encarnado no Outro do amor e no Outro da Lei. Vimos, também, que aquele que escolhemos para amar e desejar, ou seja, nosso parceiro sexual esconde o outro da pulsão na forma do objeto do desejo. É um olhar, uma voz, um peito, uma bunda, ou seja, algo que desperte o desejo no inconsciente do sujeito.

O outro em Lacan não é somente o semelhante, lugar do código da Linguagem ou o parceiro sexual ou amoroso; o outro pode também ser aquele do

laço social, e Lacan desenvolve esse período do seu ensino através dos famosos discursos.

Há algo muito importante a se dizer sobre a teoria dos discursos: quando Lacan insere, através dos matemas, o gozo e principalmente o lugar que ele ocupa na estrutura matemática, isto é, posição de produção ou mais-de-gozar ( $\frac{agente}{verdade} \rightarrow \frac{outro/saber}{produção}$ ), fica evidente que não é o significante que cria o campo do Outro, visto que esse trabalho é reservado à pulsão que se origina no corpo e então passa pelo campo do Outro na intenção de encontrar objetos que a satisfaçam. O que Lacan consegue escrever matematicamente é o que Freud já havia dito, ou seja, que para que a civilização possa existir, deve haver renúncia pulsional, o que em linguagem lacaniana corresponde a dizer perda de gozo.

Outro dado importante em nossa discussão: o Governo que comanda o Estado de Direito foi ilustrado por Lacan no discurso do mestre ( $\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$ ), o discurso ordenador da ordem simbólica, discurso construído na inspiração da dialética do senhor e do escravo de Hegel e da mais-valia marxista. Esse é também o discurso instaurador do inconsciente, já que é no laço  $S1 \rightarrow S2$  que se produz o laço social, portanto, o inconsciente. A História sempre viu surgirem discursos que se opuseram ao vigente, o que foi ilustrado lacanianamente através do discurso da histórica ( $\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S2}{S1}$ ), discurso subversivo por excelência. O século passado presenciou o saber tornado mercadoria, isto é, o discurso universitário ( $\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$ ) sendo tomado pelo Capital. A atualidade viu uma derivação do discurso do mestre no discurso capitalista ( $\frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a}$ ). Nessa construção o capitalista (\$) é dividido pelo próprio sistema (S1), sendo a verdade que opera sobre o outro (S2). O capitalista agencia o sujeito por meio de seu gozo, no que ele oferece um produto para o consumo.

A Psicanálise ( $\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$ ) propõe a desidentificação de qualquer significante-mestre que aprisione o sujeito, limitando-o a um comportamento que não obedeça a uma ética do desejo próprio do sujeito, mas ao desejo do Outro. Aqui não se trata de fugir do simbólico, o que constituiria a destruição do laço social, mas sim de fazer furo no simbólico e permitir, com isso, que o sujeito viva com mais autenticidade nesse mesmo laço.

Por fim, em seu último ensino, observamos que Lacan aborda o Outro como Outro gozo, a saber, um gozo que embora marcado pela lógica fálica, possui em si algo que escapa a essa lógica. É o gozo da não-toda, o gozo feminino, ou pelo menos de todo sujeito que se coloca na posição feminina; do significante ao gozo, do simbólico ao real, o ser em Psicanálise é ser sexuado, o que só pode dar-se na relação com o Outro. Com as chamadas fórmulas quânticas da sexuação, Lacan define o ser sexuado a partir de seu gozo masculino ou feminino, fazendo um corte entre natureza e cultura, a saber, que biologia não é destino e que o sexo, bem como o corpo é algo de que se apropria e de que se goza. A lógica lacaniana da sexuação opõe-se à lógica aristotélica, visto que Lacan passa do princípio da não-contradição para o princípio da não-relação sexual, isto é, algo escapa a ditadura do falo. A sexualidade é assumida ao aceitar a sua condição de gozo fálico ou não fálico, e a sexuação se desenvolve em contato com uma alteridade, esperando encontrar no outro aquilo que cada um não tem.

O pensamento contemporâneo não deve, no que se refere à tratativa do Outro, desconsiderar o pensamento lacaniano. Percebemos que o nosso percurso como o tema da alteridade passa por desenvolvimentos diversos na obra lacaniana: 1) o outro como semelhante; 2) o Outro como inconsciente; 3) o outro da pulsão sexual; 4) o outro do laço social; e, por fim: 5) o Outro como Outro sexo. Em cada uma das abordagens, tivemos a presença ora do amor, do desejo e do gozo. No outro como semelhante, o amor; no Outro como inconsciente, o desejo; no outro da pulsão, o desejo; no outro do laço social, o gozo e no Outro sexo, algo que lhe é barrado, isto é, o gozo Outro. Assim, são o amor, o desejo e o gozo as diversas formas de se lidar com os outros.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALLOUCH, Jean. **O Sexo do Mestre – O Erotismo Segundo Lacan** (2001). Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2010a.

\_\_\_\_\_. **O Amor Lacan**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2010b.

ARANTES, Paulo Eduardo. Hegel no espelho do Dr. Lacan. In: **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise**. São Paulo: UNESP, 2003, p. 43-74.

BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. **Não há relação sexual: duas lições sobre “O aturdido” de Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BADIOU, Alain; ROUDINESCO, Élizabéth. **Jacques Lacan, passado presente**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

BADIOU, Alain; TRUONG, Nicolas. **Elogio ao amor**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

BENITO, Eduardo. Discurso universitário. In: **A ordem simbólica no século XXI**. Belo Horizonte: Scriptum, 2011, p. 126-128.

BASSOLS, Miquel. Scilicet, o corpo falante da AMP. In: **Scilicet: O Corpo Falante – Sobre o inconsciente no século XXI**. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2016, p. 7-12.

BRODSKY, Graciela. Meu corpo e eu. In: **Cult – Revista Brasileira de Cultura**. São Paulo: Bregantini, v. 19, n. 211, 2016, p. 42-44.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DUMOULIÉ, Camille. **O Desejo**. Petrópolis: Vozes, 2005.

FRANCALANCI, Carla. **Amor, Discurso, Verdade – uma interpretação do symposium de Platão**. Vitória: EDUFES, 2005.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (1900). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996a, v. IV.

\_\_\_\_\_. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996b, v. VII.

\_\_\_\_\_. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996c, v. XIV.

\_\_\_\_\_. Conferência XXVI: A Teoria da Libido e o Narcisismo (1915-1916). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996d, v. XVI.

\_\_\_\_\_. Psicologia de grupo e a análise do ego (1921). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996e, v. XVIII.

\_\_\_\_\_. O Ego e o Id (1923). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996f, v. XIX.

\_\_\_\_\_. Conferência XXXIII: Feminilidade (1933 [1932]). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996g, v. XIX.

WOOLF, Virgínia. Orlando. In: **Coleção Grandes Romances**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

KAUFMANN, Pierre. **Dicionário Enciclopédico de Psicanálise – O legado de Freud e Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Hegel. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

HOLMES, Jeremy. Narcisismo. In: **Conceitos da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Relume: Ediouro; Segmento-Duetto, 2005, v. 11.

HORNE, Bernardino. **Fragmentos de uma vida psicanalítica – Da IPA a Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

IODICE, Bruna. **O amor para além do narcisismo: o dom de amor na constituição do sujeito**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2014, 130f.

LACAN, Jacques. A agressividade em psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a, p. 104-126.

\_\_\_\_\_. O estágio do espelho como formador da função do eu. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b, p. 96-103.

\_\_\_\_\_. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998c, p. 496-533.

\_\_\_\_\_. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998d, p. 807-842.



\_\_\_\_\_. O seminário sobre “A carta roubada”. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998e, p. 13-66.

\_\_\_\_\_. Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 1**: os escritos técnicos de Freud. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005a.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 2**: o eu na teoria de Freud e na psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 3**: as psicoses. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 4**: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 5**: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 8**: a transferência. Rio de Janeiro: Zahar, 1992a.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 10**: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005b.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 16**: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1992b.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 18**: de um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Zahar, 2009b.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 19**: ...ou pior. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 20**: mais, ainda. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 23**: o sinthoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Introdução à obra de Marcel Mauss**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MAZZOTTI, Maurizio. Real. In: **Scilicet**: Um real para o século XXI. Belo Horizonte: Scriptum, 2014, p. 313-315.

MILLER, J-A. **Elementos de biologia lacaniana**. Belo Horizonte: EBP, 2001.

\_\_\_\_\_. **El ultimísimo Lacan**. Buenos Aires: Paidós, 2014a.

\_\_\_\_\_. Lacan E A Política. In: **Opção Lacaniana** – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo: Eolia, n. 40, 2014b, p. 7-20.

\_\_\_\_\_. *Todo Mundo É Louco*. In: **Seminário da Orientação Lacaniana: III**, 10, 2007; 2008 (divulgação interna da EBP).

\_\_\_\_\_. **Extimidad**. Buenos Aires: Paidós, 2010.

\_\_\_\_\_. *O real no século XXI*. In: **Scilicet: Um real para o século XXI**. Belo Horizonte: Scriptum, 2014b, p. 21-32.

MOURÃO, Arlete. **Uma aventura no território da falta**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2011.

MURTA, Claudia. *Agalma*. In: **Sofia**. Vitória: EDUFES, 2002, v. 8 p.109-126.

\_\_\_\_\_. *O Outro em Lacan e Platão*. In: **Ensaio em Filosofia e Psicanálise**. Vitória: EDUFES, 2009, p.102-117.

\_\_\_\_\_. *A devastação feminina*. In: HELOISA, Caldas; ALBERTO, Murta; CLAUDIA, Murta (Org.). **O feminino que acontece no corpo** – A prática da psicanálise nos confins do simbólico. Belo Horizonte: Scriptum, 2012a, p. 147-156.

\_\_\_\_\_. **Feminilidades**. Curitiba: CRV, 2012b.

NASIO, Juan-David. **Édipo** – O complexo do qual nenhuma criança escapa. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

PEREZ, Daniel Omar. **O Inconsciente: Onde mora o desejo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

\_\_\_\_\_. **A constituição do sujeito a partir das relações de identificação**. São Paulo: Revista Filosofia, Ciência & vida (online), n. 113, 2015, p. 1-35. Disponível em: [filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/71/artigo265301-1.asp](http://filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/71/artigo265301-1.asp). Acesso em: 30 out. 2015.

\_\_\_\_\_. **Por que nos identificamos?** São Paulo: Revista Filosofia, Ciência & Vida (online), n. 114, 2015, p. 15-23. Disponível em: [filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/99/artigo327257-1.asp](http://filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/99/artigo327257-1.asp). Acesso em: 30 out. 2015.

PEREZ, Daniel Omar; BOCCA, Francisco Verardi; BOCCHI, Josiane Cristina.; **Ontologia Sem Espelhos** – Ensaio sobre a realidade. 2. ed. Curitiba: CRV, 2015.

PFEIL, Claudio. **Diário de um Analisando em Paris**. São Paulo: Zagodoni, 2013.

QUINET, Antônio. **Os outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

\_\_\_\_\_. **Gênero e corpo**. Cult: Revista Brasileira de Cultura Edição Especial. São Paulo: Bregantini, n. 8, 2017, p. 28-30.

ROUDINESCO, Elizabeth. **Jacques Lacan**: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ROUDINESCO, Elizabeth & PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. São Paulo: Jorge Zahar, 1998.

SANTIAGO, Jésus. A autonomia da supervisão em Serge Cottet. In: **Correio**: Revista da Escola Brasileira de Psicanálise. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, n. 77, 2015, p. 95-104.

SÁ-CARNEIRO, Mário de. **Indícios de Ouro**. São Paulo: Colares, 1990.

SIMANKE, Richard Theisen. **Uma relação ambivalente**. Cult: Revista Brasileira de Cultura. São Paulo: Bregantini, ano 11, n. 125, 2008, p. 46-49.

SORIA DAFUNCHIO, Nieves. **Seminários**: Clínica da Sexuação, Salvador, BA; Inibição, Sintoma e Angústia: uma clínica nodal das neuroses, Recife, PE. Salvador: 2013.

TERMINI, Massino. Imaginário. In: **Scilicet**: O Corpo Falante – Sobre o inconsciente no século XXI. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2016, p.156-158.

ŽIŽEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

## APÊNDICE

### Epílogo: A lenta e gradativa morte do Outro<sup>86</sup>

Cheguei à psicanálise pela via da neurose: a visão de um fantasma que me impedia de viver o laço amoroso. O fantasma era o Outro paterno que se fazia presente nos momentos românticos com o outro amoroso. Absolutamente incapaz de dizer o que acontecia, rompi o laço e busquei a ajuda de um analista.

Não sem surpresa, descobri um fato de estrutura: o Édipo. Eu não era o único com pensamentos tão “pecaminosos” e absurdos. O absurdo dissolveu-se no reconhecimento de minha humanidade e o pecado diluiu-se em uma água que foi jogada fora, porque azeda. Lembrei, repeti e elaborei imagens tão antigas oriundas do inconsciente. Essa experiência permitiu-me mudar o laço com o outro amoroso pautado na demanda e sair da posição do filho que busca o amor do pai para a posição do sujeito que, atravessando a fantasia fundamental que orientava minhas relações, pode nomear o gozo para dele se descolar gradativamente, mas não sem restos sintomáticos; os deslocamentos me permitiam o reviver da fantasia fundamental com outras máscaras que não as do pai, mas as do irmão, do primo, do tio... no fundo metonímias de uma história de desejo.

A experiência de análise, que com Lacan tornava-se uma aventura intelectual, levou-me à filosofia, que mais tarde elaboraria em análise fazer parte do meu sintoma, afinal, a pergunta “*Che vuoi?*” que eu endereçava ao Outro da Lei voltava-me como resposta à via do saber.

Ao Outro do amor, uma identificação, e ao Outro da Lei o desejo, uma inversão da famosa tragédia. Embora não fosse mais visitado pela presença imagética do Outro paterno no momento das permutas eróticas, sua voz mais sutil se fazia presente como uma lei que obedecia sem saber em outros momentos no meu posicionamento subjetivo frente ao outro do laço social, o que também dizia de minha estrutura, o discurso histérico. Atravessada à fantasia, havia a queda da consistência imaginária do objeto. Nomeado o gozo, ficaram apenas restos, mas ainda havia um significante mestre nascido da relação com o Outro da Lei que

---

<sup>86</sup>Testemunho que implica na própria escrita desta dissertação, apostando em uma filosofia que não é separada da vida, mas que se faz valer por meios de efeitos no sujeito.

precisava ser destituído. Esse era o novo desafio. Oito anos de análise, quatro analistas, uma aventura: a experiência com o meu inconsciente, na experimentação da inconsistência do Outro, sabendo que ele não existe e agora é preciso lidar com esse resto e arrancar o significante cravado como “espinho na carne”. “De tudo fica um pouco”, dizia Drummond e “de tudo fica um resto”, dizia Freud. O Outro morre lentamente antes de chegar à inexistência.