

Alexandre Rambo de Moura

*Da Liebe à Minne:  
Entre Alcibíades e Da Vinci, Sidonie*

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social e Institucional do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Marta Regina de Leão D'Agord

Porto Alegre

2011

Alexandre Rambo de Moura

*Da Liebe à Minne:  
Entre Alcibíades e Da Vinci, Sidonie*

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social e Institucional do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Marta Regina de Leão D'Agord

Banca examinadora:

Prof. Dr. Alfredo Sergio Eidelsztein (UBA)

Profa. Dra. Lucia Serrano Pereira (UFRGS)

Profa. Dra. Rita Lenira de Freitas Bittencourt (UFRGS)

Profa. Dra. Simone Moschen Rickes (UFRGS)

## Agradecimentos:

À professora Marta Regina de Leão D'Agord, que, por meio de uma orientação comprometida com a dimensão da enunciação, sustentou o valioso espaço no qual foi possível tomar em consideração e desdobrar a questão de pesquisa que me interrogava; e, claro, pela entrada na topologia.

Aos integrantes da banca Alfredo Sergio Eidelsztein, Lucia Serrano Pereira, Rita Lenira de Freitas Bittencourt e Simone Moschen Rickes, pela disponibilidade e pontuações fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho.

À Liz Nunes Ramos, à Maria Ângela Cardaci Brasil, à Roseli Maria Olabariaga Cabistani e à Associação Psicanalítica de Porto Alegre, pois constituíram também um espaço no qual a questão que move esta pesquisa encontrou acolhimento e foi trabalhada.

À minha analista, Lúcia Alves Mees, a qual, desde seu lugar, contribui para o desenrolar das palavras que me habitam.

Aos meus pais, Abelardo Alves de Moura e Reni Agnes Rambo de Moura, pela sua história de amor, e por todo amor que dedicaram a mim.

Às minhas irmãs Eliete Alves de Moura, Ivonete Alves de Moura e Juçara Alves de Moura, pelo amor, carinho e cuidado, sempre.

Aos meus colegas de mestrado, pelo diálogo, em especial à Rita de Cássia dos Santos Canabarro, pela valiosa companhia nesse percurso.

Aos meus ex-colegas de graduação, hoje amigos e colegas de profissão, em especial à Carolina Mousquer Lima e à Priscilla Machado de Souza, pela interlocução.

A todos meus amigos. Em especial, à Fernanda Arioli Heck, ao Anderson Beltrame Pedroso e à Patrícia Graeff, pela parceria em revisitar a questão que causou esta pesquisa em várias e várias de suas (e nossas) voltas. E à Camila Silva Tarnac da Rocha, que em todo esse percurso esteve presente, interessando-se nas minhas intermináveis divagações sobre o assunto e compartilhando infindáveis horas de trabalho; e, claro, por transformar meus toscos rascunhos nas incríveis imagens que constam nesta dissertação.

Ao Anderson Rodrigo da Luz, porque, parafraseando Vinícius de Moraes, o amor, afinal, é a arte do encontro, ainda que haja tanto desencontro no amor. Obrigado porque, contigo, eu não preciso ser sempre *eu* mesmo; obrigado pelas palavras que podem ficar por dizer; obrigado por me ajudar na tradução daquelas que precisam ser ditas.

À Sidonie, pelo aprendizado.

À Camila Klein Rinaldi, dedico esta pesquisa.

## Resumo:

A questão que move este trabalho concerne à relação do sujeito com o amor: por que, para alguns, de forma recorrente, ou para todos, em determinado(s) momento(s), amar não implica demandar amor, demandar a presença do outro, construir e suportar um enlace junto ao objeto de amor, mas parece, justamente, ao contrário, evitar que esse laço se estabeleça? O que está em jogo nesse amor que se sustenta mediante a segurança de um impedimento, de uma distância que prive (e preserve), ao menos em parte, o sujeito, do contato com seu amado. Que elementos sustentam e requerem que o sujeito se coloque a amar, necessariamente, de fora do laço? Aqui não estamos diante da lógica do rodeio como forma de se aproximar e chegar ao amado: nossa interrogação recai sobre o rodeio como fim em si mesmo.

A questão desta pesquisa partiu inicialmente da biografia “Desejos Secretos, a história de Sidonie C., a paciente homossexual de Freud”, mas ganhou desdobramento ao dialogar com produções artísticas no campo da poesia, com o arranjo colocado em cena pelo amor cortês e pelo movimento “As Preciosas”. A partir disso, orientados pelo referencial da psicanálise de Jacques Lacan, resgatamos as noções referentes ao amor, à transferência e ao amor cortês. Na seqüência do trabalho, tratamos de dois efeitos relativos ao limite do que pode o sujeito suportar em seu enlace ao Outro: a angústia e a passagem ao ato. Ao fim, passando pelo desejo do Outro, chegamos aos avatares da demanda e da sublimação, indicando aí distinções a partir das figuras topológicas do grafo do desejo, do oito interior e do toro. Nesse percurso, colocamos a psicanálise a trabalhar, com o objetivo de elaborar o paradoxo levantado.

Palavras-chave: psicanálise, amor cortês, Sidonie, sublimação, topologia.

## Abstract:

The question that drives this essay concerns the relationship of the subject with love: why, for some, on a regular basis, or for everyone, at a particular time(s), love means neither to require love, nor to require the other's presence, nor to build and support a bond with the object of love, but it seems precisely the opposite, to keep that bond from happening? What is at stake in this love that is established by the security of a constraint, by a distance that deprives (and preserves), at least in parts, the subject from contacting his beloved one? Which elements that sustain and claim that the subject puts himself to love, necessarily, out of the bond? Here we are not facing the logic of the deviousness as a way to get closer and get to the beloved one: our question lays down on the deviousness as an end in itself.

The question of this research first came from the biography "Desejos Secretos, a história de Sidonie C., a paciente homossexual de Freud", but it unfolded from the dialogue with artistic productions in the field of poetry, with the arrangement brought to light by the Courtly Love and The Precious movement. Having these fields taken into consideration and, guided by the reference of the psychoanalysis of Jacques Lacan, we recover the notions relating to love, to the transfer and to the Courtly Love. Going further with the work, we deal with two effects of the boundary of what the subject can stand on his bond to the Other: the anguish and the passing to act. In the end, going through the desire of the Other, we came to the avatars of demand and sublimation, indicating then distinctions to the topological figures from the graph of desire, the eight inside and the torus. Along the way, we put psychoanalysis to work, with the goal of developing the paradox raised.

Keywords: psychoanalysis, courtly love, Sidonie, sublimation, topology.

Sumário:

**1. CAPÍTULO 1: INTRODUÇÃO**

- 1.1. A pesquisa. Psicanalítica..... p. 10  
1.2. A questão em sua articulação teórica e metodológica..... p. 16

**2. CAPÍTULO 2: AMOR E TRANSFERÊNCIA**

- 2.1. Amor a propósito de Dora e da Jovem Homossexual..... p. 25  
2.2. A questão da transferência nos casos da Dora e da Jovem Homossexual..... p. 31  
2.3. O agalma e o milagre do amor a partir de O Banquete, de Platão.. p. 35

**3. CAPÍTULO 3: AMOR CORTÊS..... p. 40**

**4. CAPÍTULO 4: EFEITOS DA TOTALIDADE: ANGÚSTIA E PASSAGEM AO ATO**

- 4.1. Angústia..... p. 56  
4.2. Passagem ao ato: precipitação ou devoramento..... p. 59

**5. CAPÍTULO 5: DA DEMANDA À SUBLIMAÇÃO**

- 5.1. A demanda e seu mais-além..... p. 64  
5.2. A sublimação ... ..... p. 74  
5.3. Recalque ou sublimação..... p. 78

**6. CAPÍTULO 6: CONSIDERAÇÕES FINAIS**

6.1. Alcibíades que amava Da Vinci que não amava ninguém..... p. 92

6.2. Da Liebe à Minne..... p. 104

**7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... p. 111**



“Pouco a pouco, a dor se torna mais fraca, a lembrança, mais pálida. O que permanece, depois de todo o fracasso e de toda a dor, é um profundo amor que, como uma folha envelhecida, se destaca da realidade que não existe mais, para sobreviver como relíquia, até o final da vida de Sidi, no museu dos amores não vividos.” (RIEDER & VOIGT, 2008, p. 359).

## 1. INTRODUÇÃO:

### 1.1. A pesquisa.

#### Psicanalítica.

A psicanálise, teoria formulada por Sigmund Freud por volta de 1900, ao mesmo tempo que propõe um conceito de sujeito, indica uma forma de fazer pesquisa, orientada pelo engajamento “na falta central na qual o sujeito se experimenta como desejo” (LACAN, 1964, p. 251). Na pesquisa psicanalítica, toma-se em consideração esse furo que a interrogação do sujeito instaura no Saber.

A ética da psicanálise implica um cuidado que visa a preservar essa falta fundamental do sujeito. Os deslizamentos de quando a psicanálise contribui, ao contrário, para o fechamento, são evidenciados na distinção proposta por Maria Rita Kehl (2002, p. 28, retomando Ricardo Goldenberg): se trabalharmos em uma vertente “Freud explica”, acabaremos por tamponar a abertura do inconsciente com explicações que objetivam a produção de um saber totalizante. A essa vertente explicativa, opõe-se a via propriamente analítica:

“[...] que convoca a palavra a trabalhar, tentando escutar e acolher os efeitos que ela produz, inclusive no campo social. Aqui, o psicanalista não interfere como explicador mas como perguntador, expondo a fragilidade que existe sob a aparência das certezas estabelecidas e convidando os agentes sociais a suportar a angústia de se indagar, mais e mais uma vez, sobre os fundamentos de seu saber e de sua prática.” (KEHL, 2002, p. 28).

Ou seja, não é porque utilizamos os conceitos da psicanálise que nos isentamos do risco de operar em um funcionamento similar ao Discurso do Universitário. Cabe, sempre, portanto, interrogar pela presença do sujeito, e observar os efeitos do trabalho desenvolvido. Aliás, não seria precisamente ao colher os efeitos, no só depois do trabalho, que se teria alguma notícia do que o mesmo foi, tal como se designa a emergência do sujeito? Assim como o ato analítico somente se define como tal a partir de seus efeitos, podemos pensar que a pesquisa também só se define como psicanalítica, a partir de seus efeitos, no só depois.

Geralmente, ao propor uma pesquisa, somos convocados a responder: “Qual é o problema de pesquisa? Que ferramentas serão utilizadas? Como serão os procedimentos? Quais serão as etapas a serem percorridas? Por

onde passará a pesquisa?” O tempo verbal empregado nessas questões nos remete a um ponto: a possibilidade de tomar o percurso de uma pesquisa como podendo ser definido a priori. Em psicanálise, o tempo do sujeito do inconsciente nos obriga a ceder diante dessas definições, pois, a cada momento, ele nos interroga em nosso ponto de fuga e sobre os caminhos a seguir; faz-nos tropeçar; abre uma outra questão, um outro horizonte.

Por isso, somente se pode falar de um percurso, quando muito, sobre o que já se *produziu*. O que ainda se *produzirá*, nos desdobramentos espaço-temporais em que essa pesquisa terá seus efeitos, não podemos precisar de antemão. Como se pode prever sobre a emergência do sujeito? Como se pode prever o que emergirá de uma enunciação e por quais caminhos teóricos a mesma nos convocará a percorrer? Por isso Lacan (1964, p. 14), desconfiando do que possa vir a ser uma pesquisa, retoma uma frase de Picasso e a enuncia: “não procuro, acho”, fazendo menção à necessária suspensão de algo pré-estabelecido na procura e no quê procurar, para que algo possa ser achado.

Por essa razão somente se pode falar do que emergiu no “só-depois”. Essa noção de “só-depois”<sup>1</sup> se relaciona à formulação de tempo lógico desenvolvida por Lacan (1945), a qual retoma o conceito de tempo apontado por Freud na formação do trauma<sup>2</sup>, indicando a temporalidade que opera no sujeito do inconsciente, e por isso mesmo servindo como baliza para pensar o percurso de uma análise e também de uma pesquisa psicanalítica. O tempo lógico se desdobra em três distintos momentos: o instante de ver, no qual a enunciação se produz, endereçada a alguém que a escuta; o tempo para compreender, que é o decorrer do período no qual se colhe os efeitos do deslizamento signifiante; e o momento de concluir, no qual se opera o corte.

O que gostaríamos de destacar nessa formulação é que podemos entender, como propõe Lacan, que o tempo de compreender decorre do corte

---

<sup>1</sup> Dimensão de futuro anterior, no alemão de Freud, “Nachträglichkeit”, e no francês de Lacan, “après-coup”.

<sup>2</sup> O trauma, como o concebe Freud, é erigido em um segundo momento, cronologicamente posterior a lembrança sobre a qual retroage. Por algum elo associativo, uma vivência provoca o trauma sobre uma cena vivida anteriormente, que até então não era traumática. Com isso, configura-se uma noção de temporalidade que indica a formação do trauma por retroação, de um signifiante que retorna sobre a cadeia, agindo sobre algo que já estava inscrito. Esse é o fundamento da noção de “só-depois”, que nos ensina que no “só depois” podemos colher os efeitos do que um ato promoveu na cadeia signifiante.

operado no momento de concluir, ou seja: no tempo para compreender se dá a elaboração do que emergiu do corte produzido pelo ato analítico. Seguindo essa lógica, a possibilidade – sempre parcial, visto a limitação de recobrimento do simbólico, sobrando sempre um resto não dito – de compreender e pôr em palavras o que se produziu em um percurso se abre no só depois do ato de corte que o concluiu.

No momento em que se decanta, na escrita desta dissertação, a produção de nosso percurso de pesquisa, encontramos-nos, de certa forma, diante de um momento de concluir (não que durante esse percurso não tenham havido inúmeros outros momentos de concluir, momentos nos quais novos achados produziram escansões a partir das quais retornamos ao que já havíamos encontrado produzindo outras leituras, deslocando a questão, recolocando-a desde outra perspectiva, afinal, cada elemento novo retorna sobre o já produzido ressignificando o que havia até então). O que salientamos é que o próprio texto dessa dissertação é uma tentativa de elaborar o que emergiu desse percurso: empurrados pela experiência da questão levantada, deparamo-nos com achados, interlocuções e escritos que a relançavam, que abriam outros horizontes, que inscreviam outros interrogantes, e que, no presente texto, em parte, encerram-se para ganhar elaboração.

Importante situar que o que nos guiou nesse percurso, o norte de nossa bússola, é a ética relativa ao sujeito do desejo, a qual aponta elementos que determinam ao pesquisador psicanalítico um lugar e possibilidades de leitura desde esse lugar. Na pesquisa psicanalítica, como indica Caon (1999, p. 55), o objeto da pesquisa também são os fundamentos mesmos da subjetividade do pesquisador. Na linha aberta por Freud (1897, p. 319) – que em carta a Fliess, escreve: “[...] o paciente mais importante para mim era eu mesmo;” –, Caon (Ibid., p. 40) nos ensina:

“Vale observar, de passagem, nesse momento, que o tomar-se a si mesmo como paciente é um dos germes dessa posição que, no campo da psicanálise, faz com que a técnica e a ética se equivalham. Dito de outro modo, ninguém consegue ser psicanalista ou pesquisador psicanalítico se não tiver sido paciente, se não tiver fundado a experiência psicanalítica no lugar e no lugar das decomposições do amor transferencial, artificialmente produzido na situação psicanalítica do tratamento. A pesquisa psicanalítica é a refundação, no campo das comunidades universitárias de pesquisadores, daquela experiência anteriormente fundada na situação psicanalítica de tratamento, onde o paciente analisante é o pesquisador, por excelência, e o psicanalista é o diretor dessas pesquisas, produzidas em método e procedimentos de

associação livre, produzidas pelo paciente analisante em transferência e 'in presentia' do psicanalista".

Essa refundação da experiência psicanalítica através da pesquisa é, também, uma refundação teórica. Não no sentido de cimentar mais um tijolo na edificação plena do conhecimento, mas de produzir um novo recorte, uma singular borda que possa tocar o real em causa. É o real que concerne ao pesquisador, advindo da clínica ou de outra vertente que engendre questão, o que causa a pesquisa. E o real, se é, em parte, compartilhável (como o real da sexualidade ou da morte, por exemplo, que atinge a todos os falantes), todavia é particular a cada sujeito, no recorte específico pelo qual fura o Saber de cada um, insistindo em não se inscrever, e nessa insistência colocando sempre a questão novamente "na mesa".

É esse real, falta no Campo do Outro e do sujeito por onde reverbera a questão "*Che Vuoi?*"<sup>3</sup>, que empurra a produção teórica singular de cada um, tal qual as fábulas montadas pelas crianças para dar conta da origem dos bebês e da diferença sexual: as teorias sexuais infantis são ficcionadas para dar conta de um real que se coloca. A propósito de Hans, fazendo-nos aprender com ele, Freud (1909, p. 94) diz: "[...] nosso jovem investigador simplesmente chegou um pouco cedo à descoberta de que todo o conhecimento é um monte de retalhos, e que cada passo à frente deixa atrás de um resíduo não resolvido".

Ao operar com a linguagem, o objeto mesmo sempre se furta; a coisa em si escapa; ou ainda, como diz Lacan em seu seminário "Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise", o objeto é indeglutível pelo significante, ele fica entalado na garganta do significante, sem ser digerido de todo. Portanto, se a linguagem, ao tocar no objeto, só o faz à medida que o constrói, aos pedaços, tecido pelo significante, fundamental é, então, que a escrita possa preservar essa falta de objeto, o real que a põs em causa.

---

<sup>3</sup> A expressão italiana "*Che Vuoi?*", que significa "Que queres?", foi resgatada por Lacan da obra "O Diabo Enamorado", de Jacques Cazotte, para fazer referência à pergunta relativa ao desejo. Na obra, Álvaro, personagem principal, invoca o demônio, que aparece sob a forma de uma gigante cabeça de camelo e lhe pergunta "*Che Vuoi?*". Com o decorrer da história, o diabo se transforma numa interessante e intrigante figura chamada Biondetta, apaixonada por Álvaro e disposta a realizar todos os seus desejos. O ponto a destacar é esse momento primeiro do romance, no qual aparece o desejo do sujeito reverberado como questão a partir do Outro. O desejo do sujeito se funda e é primeiramente desejo do Outro; é no buraco do que falta no campo do Outro que o sujeito ganha um lugar na experiência do desejo; é relativo ao Outro que o sujeito se interroga "o que ele quer de mim?", pergunta que o lança no campo do desejo.

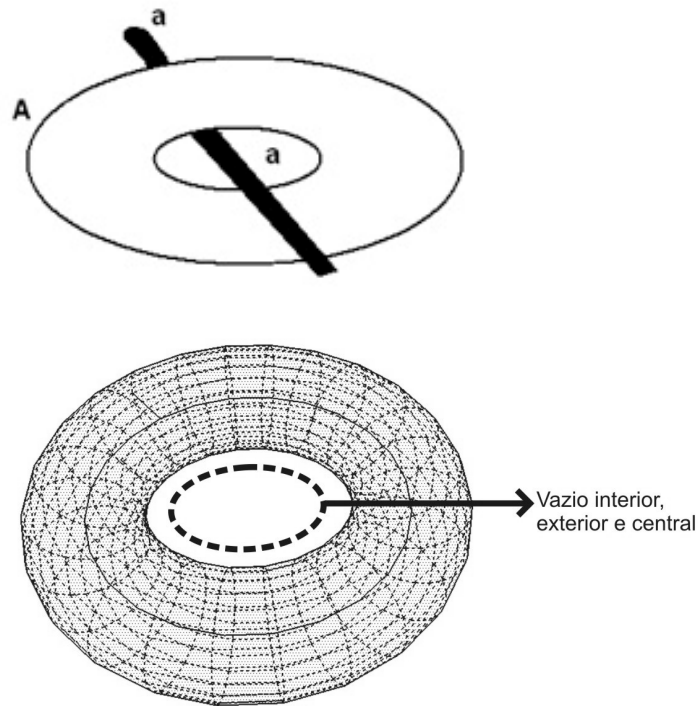
Theodor Adorno, filósofo da Escola de Frankfurt, em seu texto “O Ensaio como Forma”, propõe que, “Já que a ordem sem lacunas dos conceitos não se identifica com o ente, o ensaio não almeja uma construção fechada [...]” (1974, p. 174). Ou seja, ao se constituir como tecedura aberta, inacabada, a forma ensaística visa a preservar a incompletude constituinte do sujeito. Acentuando o caráter fragmentário do ensaio, acolhedor que é dos pontos indeglutíveis de seu objeto, valemo-nos dessa forma de escrita para pensar a produção do presente texto, que busca dar contorno ao real que convocou este pesquisador.

A investigação sempre parte de algo que, para o pesquisador, suscita indagação, e o impele a se debruçar sobre uma questão, tentando produzir um saber particular sobre essa. “Pesquisa-se, antes, para dar testemunho de um encontro com o real, com esse ponto da experiência que resiste ao saber [...]” (POLI, 2008, p. 171). Na pesquisa psicanalítica se busca encontrar uma posição de enunciação a partir da qual se possa construir um recorte lingüageiro acerca do ponto de real que o pesquisador testemunhou e que lhe suscitou enigma.

Para que a pesquisa seja, de fato, psicanalítica, é necessário que esse saber produzido não diga respeito somente à subjetividade do pesquisador. O que permite sustentar que a pesquisa possa se produzir referida ao pesquisador e para além dele é a noção de extimidade<sup>4</sup>: dimensão que inclui o que está em jogo de mais íntimo e caro ao pesquisador, mas ao mesmo tempo – ao tocar em algo fundamental do sujeito do inconsciente –, diz respeito a todos os falantes.

---

<sup>4</sup> Extimidade é um neologismo cunhado por Lacan a partir da palavra “intimidade”, para designar uma dimensão de “exterioridade interior” que concerne ao sujeito, a qual rompe com a noção de interno X externo. O conceito de extimidade nos remete à idéia de que, o mais íntimo se encontra também, paradoxalmente, no exterior. Essa idéia fará referência ao lugar da Coisa, que veremos adiante neste trabalho.



A noção de extimidade também pode ser expressa através do toro, figura topológica circular, furada no meio, como uma argola, que nos permite vislumbrar um vazio no centro (íntimo) que é idêntico ao vazio de fora (exterior). A pesquisa psicanalítica, portanto, objetiva que a falta constituinte do sujeito seja preservada e que se possa nomear um ponto do real (sem recobri-lo) concernente ao *falasser*.

A possibilidade de construção do saber psicanalítico se ancora na experiência. Para que algo da transmissão da psicanálise possa ocorrer é preciso que essa experiência deslize nesse sutil fio que se tece entre o que há de mais particular e o que há de mais universal, e por isso mesmo não pode ficar restrita à subjetividade do pesquisador. Nesse sentido, também nos alerta Robson Pereira (2006), acerca da necessidade de que o trabalho não fique circunscrito à fantasmática pessoal do psicanalista. Ou seja, que nossa pesquisa possa, para além do que implicou o pesquisador na mesma, tocar n'isso que habita o sujeito, produzindo-se no registro de extimidade necessário a um trabalho psicanalítico.

## 1.2. A questão em sua articulação teórica e metodológica

A presente dissertação se desenvolve a partir da seguinte questão: por que, para alguns sujeitos de forma recorrente, ou para todos sujeitos, em determinado(s) momento(s), amar não implica demandar amor, demandar a presença do outro, construir e suportar um enlace junto ao seu objeto de amor, mas parece, justamente, ao contrário, evitar que este laço se estabeleça?

Embora inicialmente tenhamos levantado essa questão desde a biografia “Desejos Secretos, a história de Sidonie C., a paciente homossexual de Freud”, a mesma se desdobrou em outros campos: na poesia, no paradigma do amor cortês e no movimento feminista do século XVII chamado “As Preciosas”. Embora a história de Sidonie possa ser tomada como uma construção particular, diferentemente do movimento do amor cortês e d’“As Preciosas”, que são construções sociais que surgiram num determinado momento da história, pensamos que é possível articular, pelo fio do sujeito, esses planos distintos. A idéia de que o sujeito se constitui junto ao Outro articula o particular ao social, evidenciando que esses dois planos se engendram mutuamente, constroem-se um a partir do outro. Sustentados por essa idéia, tomamos essas construções sociais e elementos da cultura como potentes para tocar em algo relativo à verdade do sujeito.

Apostamos, nesta pesquisa, na aproximação desses campos, por entender que eles nos auxiliam a recortar e elaborar a questão aqui proposta, de uma particular relação do sujeito como o amor. Ou seja, é para além das especificidades de Sidonie, e aquém do movimento do amor cortês e de outras produções culturais aqui trazidas, que colocamos nossa questão. É na costura tecida entre essas searas que fazemos nosso estilete trabalhar, recortando, quiçá em um ponto êxtimo, a questão que faz advir o sujeito dessa pesquisa. Em nossa leitura, esses campos se articulam por levantarem um mesmo paradoxo, por tocarem em um mesmo ponto: colocam em relevo arranjos nos quais o sujeito não demanda amor, a presença do outro, o laço, mas demanda, precisamente, o contrário, ser privado do laço de amor. Mais do que isso, talvez esse ponto possa nos ensinar algo sobre um mal-estar contemporâneo, relativo à fragilidade com que os sujeitos suportam um enlace de amor.



A história de Sidonie, os personagens criados em poesias, o movimento do amor cortês e “As Preciosas” são ficções que podem nos indicar algo sobre a verdade do sujeito. A psicanálise, metodologicamente “falando”, trabalha sempre com ficções, pois considera que a verdade, além de não poder ser apreendida em si (é sempre meio-dita, afinal, o sujeito é dividido, apartado do lugar de sua verdade), não é um conteúdo último, mas um lugar do qual se pode saber algo por meio da ficção. Nesse sentido, retomamos uma passagem de Mário Vargas Llosa (1980, apud PEREIRA, 2006, p. 66):

“O conto, a ficção gozam daquilo que a vida vivida – em sua vertiginosa complexidade e imprevisibilidade – sempre carece: uma ordem, uma coerência, uma perspectiva, um tempo fechado que permite determinar a hierarquia das coisas e dos fatos, o valor das pessoas, os feitos e as causas, os vínculos entre as ações. Para conhecer o que somos, como indivíduos e como povos, não temos outro recurso que sair de nós mesmos e, ajudados pela memória e imaginação, nos projetarmos nessas ficções que fazem do que somos algo paradoxalmente semelhante e distinto de nós. A ficção é o homem completo, em sua verdade e sua mentira confundidas. Raramente as histórias são fiéis àquilo que aparentam historiar, pelo menos num sentido quantitativo: a palavra, dita ou escrita, é uma realidade em si mesma que modifica (trastoca) aquilo que supostamente transmite, e a memória é enganosa (tramposa), seletiva, parcial. Seus vazios, geralmente deliberados, são recheados pela imaginação: não existem histórias sem elementos agregados. Estes jamais são gratuitos, casuais; encontram-se governados por esta estranha força que não é a lógica da razão e, sim a da obscura desrazão (sem-razão). Amíúde, inventar não é outra coisa que tomar certos desquites contra a vida que nos custa viver, com perfeição ou vilania de acordo com nossos apetites ou nosso rancor; é refazer a experiência, corrigir a história real na direção que nossos desejos frustrados, nosso sonhos puídos, nossa alegria ou nossa cólera reclamam. Neste sentido, esta arte de mentir que é o conto, também é, assombrosamente, comunicar uma recôndita verdade humana.”

Em psicanálise, o que conta, é se deixar levar pelo jogo da linguagem, que, na operação significativa, sempre coloca um “a mais” ou um “a menos”, e está bem que assim seja, pois esta invenção, para nós, não deforma a realidade; guarda, antes, a possibilidade de que algo da verdade do sujeito, que se funda na linguagem, revele-se. Ou seja, em psicanálise, ficção não equivale à falsidade, visto que a criação é entendida como um efeito do trabalho da cadeia significativa, através do qual se pode tocar na dimensão da verdade concernente ao falasser.

Lacan (1958, p. 752), a propósito da obra de Proust, nos alerta que a verdade se revela numa estrutura de ficção:

“A significância da mensagem acomoda-se, não convém hesitar em dizê-lo, com todas as falsificações introduzidas nas provisões da experiência, que vez por outra incluem a própria carne do escritor. Só importa, com efeito, uma verdade que provenha daquilo que, em seu desvelamento, a mensagem condense. [...] o próprio fato da operação poética deve deter-nos, antes, neste traço que se esquece em toda verdade: que ela se revela numa estrutura de ficção”.

Em outras palavras, “[...] não está noutra lugar senão nessa máscara que se oferece a nós o segredo do desejo [...]” (LACAN, 1958, p. 768). Ou seja, é através do semblante que podemos ter notícias sobre a instância da letra. O semblante é também uma ficção, uma versão lingüageira da letra, e não uma falsificação intencional da mesma: o endereçamento a um Outro requer o semblante como forma de se agenciar em um discurso.

O trabalho do pesquisador psicanalítico é a invenção promovida pelos efeitos d’isso que opera na linguagem. É esse o caminho aberto por Freud, quando, em carta a Ferenczi, de 08/04/1915, ele diz que a Metapsicologia é “[...] a sucessão de um jogo audacioso da fantasia e duma impiedosa crítica em nome da realidade.” (FREUD, apud CAON, 1996, p. 72). Novamente vemos aqui a ficção como pedra angular e metodológica do trabalho psicanalítico.

Por meio de Sidonie, da poesia, do amor cortês, objetivamos tocar (para além dessas construções) em algo da verdade do sujeito, relativamente ao amor e a evitação do laço, questão central desta pesquisa. Na relação com essas ficções, a partir desse traço em comum, do enigma que delas decantamos, pretendemos também pôr a teoria psicanalítica a trabalhar, a se reinventar.

Façamos um mergulho na questão que viemos anunciando, através de um fragmento da biografia de Sidonie. Wjera foi o grande amor de Sidonie – Sidi, como a apelidaram suas biógrafas. Sidi já a amava e cortejava (mesmo sendo Wjera casada com um homem) muito antes da eclosão da Segunda Guerra Mundial, durante a qual teve que se exilar em Cuba. Quando retornou, o marido de Wjera havia morrido na guerra, e elas decidiram se reencontrar.

“O que acontece nos dias seguintes ultrapassa tudo o que Sidi pôde imaginar nos anos de fantasias e sonhos. É como se o céu se abrisse e derramasse sobre as duas mulheres só felicidade, alegria, leveza e desejo. Wjera tornou-se terna e dócil, cheia de amor e capaz de abrir seu coração.

[...]

E todavia, nas horas entre a noite e o dia, quando Sidi se sente exaltada demais para dormir e contempla, como embriagada, as costas nuas e os cachos escuros de Wjera entre os travesseiros, um medo se apodera dela. Como poderá conservar essa mulher que há tantos anos traz em seu coração e que é tudo para ela? Como pode suportar a realização de tantas maravilhas?

Sidonie tem a garganta apertada. De repente, tem consciência de que a paixão, esse selvagem e anárquico amor do início, é também um terrível estado de angústia. Sente-se pequena, insegura, frágil. E o que mais a tortura é esse pequeno e venenoso estrangulamento que, mais cedo ou mais tarde, sempre se produz dentro dela, sua repulsa à sexualidade.” (RIEDER & VOIGT, 2008, p. 348-350).

“O que iria aproximar e manter Sidi e sua amante juntas a partir daí senão uma inequívoca declaração de amor das duas partes? Wjera parece disposta a isso e promete a Sidi passar uma boa parte do verão com ela e a mãe nas montanhas de Salzburgo ou do Tirol. Sidi se dilacera entre um profundo sentimento de felicidade e o medo de ser esmagada pelas obrigações reais em relação à mãe e pelas fantasiadas em relação à amante. [...]

Mas, pela primeira vez, ocorrem desentendimentos profundos entre elas. Ao contrário de Marie-Louise, que se afeiçoara loucamente por Petzi e cuidava dele com alegria, Wjera se aborrece que Sidonie conceda ao cachorro tanta atenção. Às vezes, fica de fato indignada e, com impaciência e rudeza, pergunta a Sidi se pode fazer o favor de encontrar alguém que se encarregue por algumas horas do animal, para que possam estar a sós. Sidonie se sente sob pressão, com a consciência pesada como se tivesse sido pega em pleno delito, pois Wjera tem razão. Sidonie refugia-se de todo seu medo de proximidade e de seu pânico de falhar com Wjera e perdê-la numa ternura exagerada pelo cão. Cada vez com mais frequência se esquiva de ocasiões de maior intimidade com a amante e se utiliza de qualquer desculpa que lhe ocorra mal se insinuam manifestações de carinho físico e sexualidade.” (RIEDER & VOIGT, 2008, p. 356).

“O resto das férias é um dramático e doloroso vaivém entre desejos amorosos e infinita angústia, dos dois lados. Sidi fica desesperada, pensa sem parar em Wjera, num momento gostaria de se jogar no lago; em outro, de cumular Wjera de presentes, tê-la apertada em seus braços e esquecer tudo. Em pânico, vê tornar-se realidade o que desde o início temia e ajudou a acontecer: Wjera iria abandoná-la.

Mesmo depois do retorno para Viena, o drama prossegue. Wjera viaja de volta para Munique com a mesma firme exigência de antes, de uma relação verdadeira e estável. Sidi continua sem se decidir. Não consegue comer nada e fuma demais. Ao menos está contente que cigarros não sejam mais mercadorias em falta, pois, de outro modo, seria ainda mais difícil para ela.

Então sobrevém o grande e definitivo golpe. Wjera manda uma breve carta a Sidonie na qual lhe comunica que não quer mais vê-la. Tinha esperado tempo demais, amado demais, chorado demais. Agora, Sidi deveria, por favor, se manter distante, não lhe enviar nenhum poema ou mesmo flores e deixá-la em paz.” (RIEDER & VOIGT, 2008, p. 358).

“Anos depois, ela pinta um de seus melhores retratos: Wjera, que, intocada pelo tempo, olha para o progresso do mundo com seus olhos claros luminosos e sua boca delicada.” (RIEDER & VOIGT, 2008, p. 359).

“A única relação que Sidonie, ao que parece, não resolveu, à qual não pôde dar um desfecho, é a que viveu com Wjera. Essa mulher, talvez seu mais intenso e importante amor, está presente em seus pensamentos de modo persistente. Sidi sempre repete a mesma frase: “Não há um só dia em que eu não pense nela”. Mas ali, sempre próxima, ainda repousa a dor da decepção, seja a sua própria, seja a que provocou. E então é quase como se quisesse se descartar dessa página escura.

Assim, Wjera permanece a única que ela nunca menciona pelo nome e sobre a qual estende um grande manto de proteção e silêncio. Para ela, teria sido necessário, com a maior urgência, deixar as convenções impostas atrás de si e entregar-se ao amor inteiramente. Mas Sidonie não conseguiu, e esse fracasso vive dentro dela como dor profunda, até o fim.

Continuou sempre em débito com Wjera.” (RIEDER & VOIGT, 2008, p. 420).

Freud se deu conta, junto aos pacientes que atendia, de que o que causava seus sintomas e os fazia sofrer concernia a uma parte deles mesmos que era estranha e ignorada aos próprios. Aponta-nos que há, no sujeito, uma outra dimensão que precisa ser tomada em consideração para que se possa fazer algo relativo aos sintomas que o mesmo apresenta. A partir disso, entende o sujeito como cindido, pelo recalque, em uma dimensão consciente e outra que corresponde ao (sujeito do) inconsciente. Para a psicanálise, portanto, a noção de sujeito corresponde primordialmente a *isso* que habita o ser falante, que o determina a partir de um funcionamento muito particular, levando-o a fazer certas escolhas; a sofrer de singulares padecimentos; a, enfim, amar e trabalhar conforme se arranjam as inscrições que fundaram, nele, essa dimensão estranha a ele mesmo.

Jacques Lacan desdobra o ensinamento de Freud, a partir da interlocução privilegiada com outros campos do conhecimento, como, por exemplo, a lingüística, a filosofia e a topologia. Acentua que o sujeito do inconsciente é produto da linguagem, destacando a operação que essa provoca ao erigi-lo: uma operação de corte, de instauração de uma falta fundamental em torno da qual o sujeito se monta. Lacan retorna a Freud para propor que, inicialmente, o sujeito tem de se alienar ao campo do Outro primordial para adquirir sua significação; tem de se deixar tomar como objeto de desejo do Outro.

É nessa conjuntura que, em um outro momento, o corte opera, cindindo-o ao mesmo tempo em que o funda, não mais na condição de objeto, mas como sujeito. Nessa operação (registrada em toda a sua complexidade

nos tempos do percurso edípico), perde-se, para sempre, algo de si e algo do Outro: um pedaço comum de colagem do sujeito ao Outro que miticamente sustentaria o gozo absoluto. Esse objeto que se perde entre um e outro é o furo que age como ponto de fuga sustentando e organizando a fantasmática desejante do sujeito. Esse objeto que ao fim sempre se furta fazendo sua função de causar o desejo é denominado objeto *a*.

Dada essa pincelada inicial sobre quem é o sujeito da psicanálise, falemos um pouco sobre amor. Desde a psicanálise lacaniana, existem algumas formulações acerca do tema: em diversos de seus seminários, Lacan acaba por abordar a questão do amor, a propósito de um ou outro desenvolvimento que vinha fazendo. Nossa pretensão, neste momento, é resgatar, em linhas gerais, pontos iniciais desse percurso.

Em seu primeiro seminário “Os Escritos Técnicos de Freud”, Lacan (1953-1954, p. 108) já nos diz que “A estrutura desse fenômeno artificial que é a transferência e a do fenômeno espontâneo que chamamos amor, e muito precisamente o amor-paixão, são, no plano psíquico, equivalentes.”. O amor transferencial é um laço que se produz privilegiadamente em situação analítica, no qual o analisante alça o analista a um lugar muito especial, junto ao qual reedita e endereça suas questões. Lacan aproxima a transferência e o amor, indicando-nos se tratarem de fenômenos engendrados psiquicamente de forma semelhante.

No seminário do qual extraímos a citação acima, Lacan vinha desenvolvendo o conceito de imaginário, registro no qual o sujeito é capturado na fantasia, na ilusão da imagem, na idealização que visa à restauração da mítica completude narcísica. Nessa esteira, afirma: “É isso, o amor. É o seu próprio eu que se ama no amor, o seu próprio eu realizado ao nível imaginário.” (Ibid., p. 167). Ou, em outras palavras:

“O amor é um fenômeno que se passa no nível do imaginário, e que provoca uma subdução do simbólico, uma espécie de anulação, de perturbação da função do ideal de eu. O amor reabre a porta – como escreve Freud, que não usa meias medidas – à perfeição.” (Ibid., p. 166).

Entretanto, embora possamos pensar que o amor possa ser apenas esse engodo do imaginário, encontramos claramente, ao lado dessa

formulação, uma outra idéia sobre o amor, na qual ele é efeito de um processo distinto. Diz-nos Lacan (Ibid., p. 314-315):

“Aprendam a distinguir agora o amor, como paixão imaginária, do dom ativo que constitui no plano simbólico. O amor, o amor daquele que deseja ser amado, é essencialmente uma tentativa de capturar o outro em si mesmo, em si mesmo como objeto. A primeira vez que falei longamente do amor narcísico, era, lembrem-se disto, no prolongamento mesmo da dialética da perversão.

O desejo de ser amado é o desejo de que o objeto amante seja tomado como tal, enviscado, submetido na particularidade absoluta de si mesmo como objeto. Aquele que aspira a ser amado se satisfaz muito pouco, isso é bem sabido, com ser amado pelo seu bem. Sua exigência é ser amado tão longe quanto possa ir a completa subversão do sujeito numa particularidade, e no que essa particularidade possa ter de mais opaco, de mais impensável. Queremos ser amados por tudo – não somente pelo nosso eu, como diz Descartes, mas pela cor dos nossos cabelos, pelas nossas mãos, pelas nossas fraquezas, por tudo.

Mas inversamente, direi correlativamente, por causa disso mesmo, amar é amar um ser para além do que ele parece ser. O dom ativo do amor visa o outro, não na sua especificidade, mas no seu ser. [...]

O amor, não mais como paixão, mas como dom ativo, visa sempre, para além da cativação imaginária, o ser do sujeito amado, a sua particularidade. É por isso que pode aceitar dele até muito longe as fraquezas e os rodeios, pode mesmo admitir os erros, mas há um ponto em que pára, um ponto que só se situa a partir do ser – quando o ser amado vai muito longe na traição de si mesmo e persevera na tapeação de si, o amor não segue mais.

Essa fenomenologia assinalável na experiência, não faço dela todo o desenvolvimento para vocês. Contento-me em fazê-los notar que o amor, enquanto é uma das três linhas da separação na qual se engaja o sujeito quando se realiza simbolicamente na palavra, se dirige em direção ao ser do outro. Sem a palavra enquanto ela afirma o ser, há somente *Verliebtheit*, fascinação imaginária, mas não há amor. Há amor sofrido, mas não o dom ativo do amor.”

Nessa passagem, encontramos duas apreensões distintas do que pode ser o amor, as quais seguirão tendo suas reverberações ao longo do ensino de Lacan. Uma delas como privilegiadamente sustentada do lado do imaginário, na qual o sujeito comparece como capturado na tentativa apaixonada de manter presentificado imaginariamente o objeto de desejo, subsumindo com isso os efeitos da castração. A outra engendrada na possibilidade simbólica: o registro simbólico se instaura através da metáfora paterna, que, ao promover o corte que termina por inscrever a falta de objeto, abre a possibilidade de o desejo deslizar na cadeia significativa, e de o amor se sustentar na mediação da palavra. Ou seja, a possibilidade de amor sustentada no simbólico, aqui nomeada Dom Ativo do Amor, erige-se em torno de uma falta. A articulação dessa falta é que possibilita que se ame o outro, não por uma imagem que presentifique o objeto de desejo, e sim por uma ausência que

faz função de causar o desejo: o ser do sujeito, não em qualquer de suas especificidades, mas em sua essência faltante. Aqui, o amor se afigura como possibilidade de laço.

O Dom Ativo do Amor é uma noção que Lacan desenvolve inspirado na dialética do dom, trabalhada pelo sociólogo e antropólogo Marcel Mauss em “Ensaio sobre a Dádiva”. Mauss, nessa obra, faz uma investigação nos rituais de troca nas sociedades indígenas da América do Norte, da Melanésia e da Polinésia.

Esse ritual de troca, conhecido como “potlatch”, realizado, por exemplo, em casamentos e nascimentos, consiste em uma cerimônia na qual o homenageado ou tribo que a está realizando se desfaz de seus bens, distribuindo-os entre os convidados. Os bens que, nessas cerimônias, são doados não são somente bens materiais e riquezas, móveis, imóveis e coisas úteis economicamente, mas também crianças, mulheres, festas, danças, serviços militares, gentilezas, etc. A palavra “potlatch” possui algumas significações que remetem ao próprio ritual: “dádiva”, “alimento/ alimentar”, “consumir”.

O “potlatch” requer que o homenageado, para manter sua posição e prestígio, possa se desfazer de seus bens e ofertá-los aos convidados. Como retribuição, esses ficam obrigados, cada um em uma ocasião de “potlatch” sua, a retribuir o gesto e também distribuir seu bens<sup>5</sup>. Esse ritual tem como essência a obrigação de dar. É ao exercer essa virtude que se é reconhecido, que se adquire e se mantém uma posição simbólica no tecido social do qual se participa. A circulação de bens por meio do “potlatch” tece uma rede de vínculos, estabelece um tecido social. Nas palavras de Mauss (2008, pp. 71 – 72):

“E todas essas instituições exprimem unicamente um facto, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, comida, mulheres, crianças, bens talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e classes, é matéria de transmissão e entrega. Tudo se passa como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as classes, os sexos e as gerações.”

---

<sup>5</sup> Em algumas dessas cerimônias, a oferta dos bens consiste, não em distribuí-los, mas em destruí-los (por exemplo, jogar moedas ao mar, queimar óleos preciosos), como forma de oferecimento aos deuses e também de se colocar como desinteressado em relação à reciprocidade, em relação à necessidade de ter sua doação retribuída.

“Destas observações sobre alguns povos melanésios e polinésios destaca-se já uma imagem bem nítida desse regime da dádiva. A vida material e moral, a troca, funciona aí sob forma desinteressada e obrigatória ao mesmo tempo. Além disso, esta obrigação exprime-se de maneira mítica, imaginária ou, se quiser, simbólica e colectiva: assume o aspecto do interesse ligado às coisas trocadas: estas não se estão nunca completamente desligadas dos seus agentes de troca; a comunhão e a aliança que elas estabelecem são relativamente indissolúveis. Na realidade, esse símbolo da vida social – a permanência de influência das coisas trocadas – não faz senão traduzir bastante directamente a maneira como os subgrupos dessas sociedades segmentadas, de tipo arcaico, estão constantemente imbricados uns nos outros, e sentem que se devem tudo.” (MAUSS, 2008, p. 106)

“A circulação dos bens segue a dos homens, das mulheres e das crianças, dos festins, dos ritos, das cerimónias e das danças, até a das piadas e das injúrias. No fundo ela é a mesma. Se damos as coisas e as retribuimos é porque nos damos e nos retribuimos <<respeitos>> - dizemos ainda <<delicadezas>>.” (MAUSS, 2008, p. 121)

Nessas sociedades, regidas pelo “potlatch”, estão todos submetidos à regra da “troca-dádiva”, por meio da qual intercambiam a posição de quem doa e de quem recebe, mas sempre exercendo a virtude que obriga as dádivas a circularem. Não se trata, portanto, de enriquecimento ou acúmulo, mas sim da possibilidade de sustentar a perda dos bens e intercambiá-los, fazê-los circular. Por isso esse ritual é emblemático de um enlace que se estabelece a partir da perda de algo.

Assim como o “potlatch”, o Dom Ativo do Amor também é uma forma de laço que se institui a partir de uma falta. Nesse enlace, ao faltar o objeto, abre-se a possibilidade de metáfora, de mediação, de circulação, de intercâmbio de posição. No laço constituído pelo Dom Ativo do Amor, a acolhida do outro passa por sustentar uma perda.

Haveria muito ainda a tratar de outras fundamentais formulações de Freud e Lacan que compõem a noção de sujeito e de amor (por exemplo, a partir da obra de Platão “O Banquete”, ou acerca da poética do amor cortês, ou ainda sobre o amor desde as articulações com a lógica, a partir dos últimos seminários, principalmente “Mais, Ainda”). Entretanto consideramos que esse breve percorrido já nos dá um ponto de partida sobre o plano teórico no qual articularemos nossa pesquisa. Outras conceitualizações serão trabalhadas à medida que forem sendo requeridas pelos desenvolvimentos subseqüentes.



## 2. AMOR E TRANSFERÊNCIA

### 2.1. Amor a propósito de Dora e da Jovem Homossexual

Dora, como foi nomeada quando da publicação de seu caso clínico, em 1905, sob o título “Fragmento da análise de um caso de histeria”, foi talvez a mais célebre paciente atendida por Sigmund Freud. Dora era uma jovem de 18 anos de idade, de uma família burguesa de Viena, que foi levada até Freud por seu pai, após uma briga com este, precedida por uma carta suicida dela, na qual dizia não suportar mais a vida. Embora não parecesse ter sérias intenções de suicídio, seu pai ficou abalado e, além disso, Dora apresentava sintomas neuróticos (dispnéia, tosses nervosas, enxaquecas, afonia, etc.) desde os 8 anos de idade.

Logo que chegou à análise, Dora queixava-se de ser objeto de troca de seu pai, que a “entregava” ao Sr. K. para poder se encontrar com a Sra. K., esposa deste. O tratamento desdobra essa rede de relações – para a qual a própria Dora contribuía – entre ela, seu pai, Sr. K. e Sra. K. (sua mãe, que apresentava um quadro de “psicose doméstica”, aparece bastante alheia a essa trama). Após três meses, Dora parou o tratamento com Freud. Seguem-se formulações acerca do que teria levado Dora a interromper o tratamento, tomando em consideração principalmente os possíveis equívocos que o próprio Freud possa ter cometido.

A Jovem Homossexual, como ficou conhecida, também foi paciente de Sigmund Freud. Seu caso, intitulado “A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher”, foi publicado em 1920. A jovem em questão foi levada até Freud por seu pai, 6 meses após uma grave tentativa de suicídio dessa, que se jogou por sobre um muro em uma linha ferroviária, depois de ser flagrada por ele com a mal-falada Dama da sociedade junto a qual andava e cortejava.

O tratamento dessa interessante jovem de 18 anos, de uma família de boa posição social, gira em torno de seu fascínio por essa cocotte, dama de fama promíscua, cerca de 10 anos mais velha que ela, e de sua história familiar, que auxilia a compreender esse enamoramento. Freud não acredita que essa jovem esteja implicada em seu tratamento, vê nela uma tentativa de

enganá-lo, inclusive através de sonhos, e acaba (por entender que essa é sua transferência com homens, repetição oriunda do repúdio ao pai), interrompendo o tratamento da jovem e a encaminhando para continuá-lo com uma médica.

No seminário “A Relação de Objeto”, Lacan aborda as distintas inscrições da ausência de objeto através das formulações de privação, frustração e castração. Em cada uma delas, o corte é produzido por diferentes operações envolvendo o real, o imaginário e o simbólico, implicando efeitos singulares na estruturação do sujeito. Em determinado momento desse seminário, em um capítulo intitulado As Vias Perversas do Desejo, Lacan retrabalha os casos da Jovem Homossexual e de Dora, retomando a questão do amor.

A propósito do “apego apaixonado” que a Jovem Homossexual tem pela dama da sociedade, Lacan menciona que a jovem, por uma inversão subjetiva, procedeu a uma regressão ao narcisismo, esclarecendo que essa “[...] dialética do narcisismo [é] essencialmente a relação eu - pequeno outro [...]” (LACAN, 1956-1957, p. 106), enquanto a via simbólica se produziria no registro inverso, entre o sujeito e o Outro. Na leitura de Lacan, acompanhando o entendimento de Freud, uma frustração muito particular na história dessa jovem (ver a mãe receber, do pai, o filho que esperava para si) provocou essa inversão subjetiva, fazendo com que seu pai<sup>6</sup> entrasse

“[...] em jogo como pai imaginário, e não mais como pai simbólico. A partir daí instaura-se uma outra relação imaginária [da jovem com a dama], que a moça completa como pode.

Essa relação é marcada pelo fato de que aquilo que estava articulado de maneira latente no nível do grande Outro começa a se articular de maneira imaginária, à maneira da perversão, e é, aliás, por essa razão e não por outra que isso vai resultar numa perversão. A moça se identifica com o pai e assume o papel deste. Torna-se ela mesma o pai imaginário. Ela também conserva seu pênis, e agarra-se a um objeto que não tem, ao qual é preciso, necessariamente, que ela dê este algo que ele não tem.

Essa necessidade de situar o eixo do amor, não no objeto, mas naquilo que o objeto não tem, nos põe, justamente, no coração da relação amorosa e do dom. É este algo que o objeto não tem e que torna

---

<sup>6</sup> Referindo-se ao caso da jovem homossexual, trata Allouch (2005) da posição do pai quando esse, deslocado de seu lugar, tem sua demanda valendo como lei – quando “o pai é aquele em que a demanda vale lei” (p. 19) –, fazendo precisamente o contrário do que seria encarnar a função paterna, pela qual marcaria a distância entre a dimensão da lei, do desejo, e a da demanda (ao invés de fazê-las equivalerem). Esse apontamento nos parece relevante pois, como veremos na seqüência deste trabalho, o amor cortês (no qual a demanda é de ser privado do contato com o objeto de amor) pode se constituir como saída que preserva o sujeito de ser tomado nos caprichos do Outro, pois a demanda, o desejo do Outro, nessa configuração subjetiva, comparecem como insuportável.

necessária a constelação terceira da história desse sujeito.” (Ibid., p. 131).

Para Lacan, essa frustração também foi decisiva na condução da jovem a “Este amor que vive pura e simplesmente na ordem do devotamento [...]” (Ibid., p. 110 - 111):

“O reflexo da decepção fundamental nesse nível, sua passagem ao plano do amor cortês, a saída encontrada pelo sujeito nesse registro amoroso, colocam a questão de saber o que é, na mulher, amado para além dela mesma, e isso põe em causa o que é verdadeiramente fundamental em tudo o que se relaciona com o amor na sua realização.” (Ibid.).

Em outra parte, tentando caracterizar a natureza da paixão da Jovem Homossexual, diz que a mesma é um amor platônico:

“Este é um amor que não demanda qualquer outra satisfação além do serviço à dama. É verdadeiramente o amor sagrado, se posso dizê-lo, ou o amor cortês no que tem de mais devotado. [...] Em suma, ele situa a relação da moça com a dama no mais alto grau da relação amorosa simbolizada, colocada como serviço, como instituição, como referência. Não é simplesmente uma atração sentida ou uma necessidade, é um amor que, em si, não apenas dispensa a satisfação, mas visa, muito precisamente, a não-satisfação. Esta é a própria ordem em que um amor ideal pode se expandir: a instituição da falta na relação com o objeto.” (Ibid., p. 109).

Por isso, conclui que: “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.” (Ibid., p. 111) Em outras palavras: “O que é amado no amor, com efeito, é o que está para além do sujeito, é, literalmente, o que ele não tem.” (Ibid., p. 130).

O falo, dirá Lacan (Ibid., p. 124-125), “[...] assume seu valor no interior da simbólica do dom.”, a partir do que se produziu na primeira infância:

“Em outras palavras, existe uma diferença radical entre, por um lado, o dom como signo de amor, que visa radicalmente a alguma coisa outra, um mais-além, o amor da mãe e, por outro lado, o objeto, seja qual for, que venha para a satisfação das necessidades da criança. A frustração do amor e a frustração do gozo são duas coisas distintas. A frustração do amor é prenhe em si mesma de todas as relações intersubjetivas tais como se poderão constituir depois. A frustração do gozo não é em absoluto prenhe do que quer que seja.” (Ibid., p. 127).

“Existe o objeto de que a criança é frustrada. Mas, depois da frustração, seu desejo subsiste. A frustração só tem sentido na medida em que o objeto, como pertinência do sujeito, subsiste depois da frustração. A mãe intervém, então, num outro registro: ela dá ou não dá, mas na medida em que esse dom é signo de amor.” (Ibid., p. 142).

Podemos lembrar da conhecida operação do fort-da, brincadeira realizada pelo neto de Freud (que a narra no início do texto “Além do princípio do prazer”, de 1920), a título de ilustração do processo trabalhado por Lacan nessa passagem. O neto de Freud, quando tinha 1 ano e meio de idade, já dizia algumas palavras e exprimia alguns sons que tinham significado junto àqueles que o rodeavam. Era muito apegado à sua mãe, que cuidava dele sem ajuda externa. Embora quando essa se ausentasse, ele não chorasse, tinha o estranho hábito de pegar quaisquer objetos que pudesse agarrar e jogá-los em um canto, sob a cama, de modo que procurar e reencontrar seus brinquedos era um tanto trabalhoso. Importante notar que, enquanto fazia isso, emitia um longo e arrastado ‘o-o-o-ó’, no qual tanto Freud quanto a mãe do pequeno lêem a palavra ‘fort’ (cujo significado é: ir, partir, ir embora). Freud reconhece aí um jogo no qual seu neto fazia os objetos irem embora.

Um dia, Freud observa seu neto brincando com um carretel de madeira com um pedaço de cordão amarrado em sua volta. Ele jogava o carretel, que desaparecia sob a barra das cobertas de sua cama, proferindo seu expressivo ‘o-o-ó’, e quando o puxava de volta, alegrava-se com seu reaparecimento dizendo ‘da’ (cujo significado é ‘ali’). Assim, Freud conclui por interpretar que esse jogo era uma tentativa ativa de elaboração do sofrimento causado pelos momentos em que a mãe se afastava. Diante da frustração sofrida com a ausência do Outro materno, o pequeno contorna simbolicamente a falta que se coloca, com o apoio do carretel (mas sobretudo do significante “fort-da”). Essa elaboração possibilitada pelo brincar pode fazer toda a diferença, ao longo da vida, naquilo que concerne ao enlace do sujeito ao Outro, por meio do qual se recorta seu objeto de desejo. Nesse jogo verificamos a mesma configuração do dom, na qual a possibilidade de enlace se abre mediante a falta de objeto.

Quando estabelece uma comparação entre o que ocorreu com a Jovem Homossexual e o que ocorreu com Dora, Lacan (Ibid., p. 138) nos diz:

“Esses dois casos se equilibram admiravelmente. Entrecruzam-se, estritamente, um e outro. Para começar, porque a confusão da posição simbólica com a posição imaginária se produz, em cada um, num sentido oposto. Mas, mais ainda, porque na sua constelação total eles se correspondem estritamente, com a diferença que um se organiza com referência ao outro sob a forma do positivo ao negativo. Poderia dizer que não existe melhor ilustração da fórmula de Freud, de que a perversão é o negativo da neurose.”

Lacan propõe isso porque, diferente do caso da Jovem Homossexual (no qual o falo vem se presentificar no real, no filho dado pelo seu pai à sua mãe), no caso de Dora, comparecendo o pai como impotente, ele não dá o objeto faltoso, porque não o tem.

“O que intervém na relação de amor, o que é demandado como signo de amor nunca passa de alguma coisa que só vale como signo. Ou, para ir ainda mais adiante, não existe maior dom possível, maior signo de amor que o dom daquilo que não se tem. Mas vamos observar bem que a dimensão do dom só existe com a introdução da lei. Como nos afirma toda a meditação sociológica, o dom é algo que circula, o dom que vocês fazem é sempre aquele que receberam. Mas quando se trata do dom entre dois sujeitos, o ciclo de dons vem ainda de outra parte, pois o que estabelece a relação de amor é que o dom é dado, se podemos dizê-lo, em troca de nada. [...]

No dom de amor, alguma coisa é dada por nada, e que só pode ser nada. Em outras palavras, o que faz o dom é que um sujeito dá alguma coisa de uma maneira gratuita; na medida em que, por detrás do que ele dá, existe tudo o que lhe falta, é que o sujeito sacrifica para além daquilo que tem. [...]

O que é certo é que Dora está ali, no momento em que ama seu pai. Ela o ama, precisamente, pelo que ele não lhe dá.” (Ibid., p. 142-143).

Lacan, ao aprofundar a questão do dom, sublinha um ponto importante:

“O desejo visa ao falo na medida em que este deve ser recebido como um dom. Para este fim, *é necessário que o falo, ausente ou presente noutra parte, seja elevado ao nível do dom* [grifo nosso]. E é na medida em que ele é elevado à dignidade de objeto de dom, que faz o sujeito entrar na dialética da troca, aquela que irá normalizar todas as suas posições, até inclusive as interdições essenciais que fundam o movimento geral da troca.” (Ibid., p. 144).<sup>7</sup>

Essa singular inscrição da falta de objeto, que eleva o falo ao nível do dom, possibilita que o sujeito entre na dialética da troca, possa circular e vir a ocupar diferentes posições (tal como possibilitou, ao neto de Freud, seu jogo do “fort-da”). A isso, articulamos a proposta que Lacan faz em seu vigésimo seminário, Mais, Ainda, de que a mudança de posição discursiva é sinal de amor. Diz ele: “Não é outra coisa que eu digo quando digo que o amor é signo de que trocamos de discurso.” (LACAN, 1972-73, p. 27). Aproximamos, dessa forma, esses dois momentos do ensino de Lacan, ao entendermos que o dom de amor requer justamente a possibilidade de circulação simbólica, de troca de

---

<sup>7</sup> Lacan ainda faz a ressalva de que “Na medida em que [Dora] está excluída da primeira instituição do dom e da lei na relação direta do dom do amor, ela só pode viver essa situação sentindo-se reduzida, pura e simplesmente, ao estado de objeto.” (Ibid., p. 147).

discurso, tal como o entende Lacan. Ainda, semelhante perspectiva é desenvolvida em seu oitavo seminário, “A Transferência”, no qual o amor também aparece como ligado à mudança de posição (de amado para amante, a qual trabalharemos na seqüência). Parece-nos haver um mesmo fio condutor que situa, como uma possibilidade simbólica relativa ao amor, essa operação de metáfora na qual, mediante uma inscrição, não qualquer, da ausência do objeto, o sujeito pode mudar de posição e/ao amar.

Ainda comparando Dora e a Jovem Homossexual, Lacan indica que, enquanto a primeira comparece formulando sua tentativa de elaboração amorosa no registro da metáfora, a segunda, capturada no imaginário, tem sua vivência amorosa constituída no registro da metonímia. Na seqüência do seminário, trabalha a questão do objeto fetiche e a função da cortina atrelada ao objeto de amor, onde diz:

“Aí estão o sujeito e o objeto, e este mais além que é nada, ou ainda o símbolo, ou ainda o falo, na medida em que falta à mulher. Mas desde que se coloca a cortina, sobre ela se pode pintar alguma coisa que diz: o objeto está para além. O objeto pode então assumir o lugar da falta, e ser também, como tal, *o suporte do amor, mas na medida em que ele não seja, justamente, o ponto onde se agarra o desejo* [grifo nosso]. De certo modo, o desejo aparece aqui como metáfora do amor, mas o que o agarra, a saber, o objeto, este aparece como ilusório, e na medida em que é valorizado como ilusório.” (LACAN, 1956-1957, p. 158).

Podemos ver que nesse seminário aparece destacada a questão do dom ativo do amor, para o qual, como salientamos, é necessário que a falta do objeto se inscreva de tal forma que eleve o falo à categoria de dom, abrindo a possibilidade de metáfora. O “mais além” como lugar da falta e a especificidade dessa inscrição comparecem como organizadores fundamentais da instalação de um amor para além da restrição metonímica que o imaginário cerceia. Esse amor que se dirige ao mais-além requer, em nosso entender, que o sujeito possa suportar o ex-sistente vazio e a interrogação que o real insculpe. Se o objeto que se busca no outro é justamente o que o outro também não possui, e isso nos remete ao nada, é justamente essa falta que pode entrar em jogo construindo o dom ativo do amor, na medida em que a falta, e não o objeto, seja seu suporte; na medida em que em torno dela se organize um enlace possível. Se o desejo se agarra ao objeto de forma imprescindível, o sujeito permanece capturado em um apaixonamento imaginário.

## 2.2. A questão da transferência nos casos da Dora e da Jovem Homossexual

Importante destacar, ainda referente à Dora e à Jovem Homossexual, que, enquanto Dora pôde promover mudanças discursivas em seu tratamento com Freud (as inversões dialéticas apontadas por Lacan), a Jovem Homossexual parece não ter mudado em qualquer momento de posição discursiva: manteve-se fixa à posição de mestria que ocupava diante de Freud, sem ter, junto a ele, sequer produzido uma demanda de análise. Por serem o amor e a transferência processos que se engendram psicicamente de forma semelhante, gostaríamos de fazer um breve desvio que nos leva a aprofundar algumas especificidades do tratamento desses dois casos.

A partir do Discurso da Histórica, proposto por Lacan (1969-1970), podemos vislumbrar o laço que a histeria põe em causa: movida pelo objeto a, causa de seu desejo, ela se coloca enquanto agente, convocando, com seu sintoma, um Outro que venha a suportar, nesse laço, a posição de Mestre. Dessa convocação, surge o árduo trabalho do Mestre na produção de um Saber que vise a abarcar sua verdade. Entretanto, a risada histórica que vem castrar o Mestre denuncia que o Saber produzido não dá conta da verdade de seu desejo.

Refere-se Freud (1905, p. 32) sobre Dora:

“Foi nessas circunstâncias que a criança transformou-se numa jovem madura, de juízo muito independente, que se acostumou a rir dos esforços médicos e acabou por renunciar inteiramente à assistência deles. Além disso, ela sempre se opusera a procurar orientação médica, embora não fizesse nenhuma objeção à pessoa de seu médico de família. Qualquer proposta de consultar um novo médico despertava sua resistência, e também a mim ela só veio movida pela autoridade do pai.”

Ao que nos parece, Freud parece tocar na questão fundamental do enlace que Dora põe em causa junto àqueles que, para ela, vêm a ocupar a posição de Mestre: convoca-os e os destitui. A própria lista de sintomas que tão detalhadamente Freud nos apresenta é representativa do empenho deste em dar conta do padecer de Dora. Como enuncia Lacan (1969-70, p. 34): “Vemos então a histórica fabricar, como pode, um homem – um homem que seria movido pelo desejo de saber.” Entretanto, cabe situar que, talvez, no início do tratamento, o endereçamento de Dora não tenha se instalado desde o Discurso da Histórica. Talvez somente em um segundo momento do tratamento ela

tenha se produzido a partir desse discurso, sendo essa mudança já efeito do ato analítico.

Estudemos também a instalação da transferência no caso da Jovem Homossexual. Se Freud nos indica que Dora apresenta sintomas neuróticos desde os oito anos, diz-nos, sobre a Jovem Homossexual: “[...] a jovem nunca fora neurótica e chegara à análise sem um único sintoma histérico [...]” (1920, p. 167) O endereçamento, portanto, realizado por essa jovem intrigou Freud (Ibid., p. 175): “Parecia, ademais, como se nada semelhante a uma transferência para o médico se houvesse efetuado. Isso, contudo, é naturalmente absurdo ou, pelo menos, é uma maneira imprecisa de expressar as coisas [...]” Ao longo do tratamento, ainda, parece não ter havido, no caso da Jovem Homossexual, um movimento analítico sequer (diferente do que ocorreu com Dora).

Embora, em ambas pacientes, o encaminhamento até Freud tenha se efetivado por seus respectivos pais, algo diferente parece ter operado em cada caso, relativo à instalação da transferência. Um primeiro ponto que podemos destacar, relativo à Dora, é que ela se queixa de ser objeto de troca. Essa posição de queixa já denuncia um endereçamento particular. Esse endereçamento inicial, entretanto, como situamos, não parece ter partido de um sujeito cindido, interrogado pelo seu sintoma, implicado naquilo que trazia. Averiguemos essa idéia.

“[...] este mesmo sujeito histérico, ela própria, pode aparecer na cena com o discurso do mestre - e essa não é uma situação incomum. Nesse caso, o(a) paciente identifica-se com o sintoma dele ou dela como significante-mestre (S<sup>1</sup>) acerca do qual o outro funciona como uma garantia porque ele é suposto possuir o conhecimento a respeito dele: ‘Eu tenho uma depressão pós-parto, eu sou minha depressão pós-parto, você é o especialista que sabe (S<sup>2</sup>) a respeito de tais coisas, portanto, simplesmente vá em frente e cure-me, faça o que você quiser, contanto que eu não tenha de entrar no jogo como sujeito’.” (VERHAEGHE, 1995, p. 21).

Como nos apresenta Verhaeghe, o analisante pode se narrar desde o Discurso do Mestre. O que o permite se enunciar como sujeito, histericizar seu discurso, entrar em análise, é o que o ato analítico possibilita como uma primeira mudança de posição do analisante. Lacan (1951, pp. 218-220) vai se referir, de forma muito precisa, às inversões dialéticas que se passaram no tratamento de Dora com Freud. Como primeira inversão, situa a convocação



que Freud faz à implicação por parte de Dora naquilo que ela se queixa. Pela segunda inversão dialética, chegamos a vislumbrar seu endereçamento à Sra. K., que através do terceiro movimento, verifica-se que concerne ao (seu) mistério acerca da feminilidade. Embora Freud, identificado ao Sr. K, tenha contribuído para que Dora interrompesse seu tratamento, alguns movimentos, como os destacados por Lacan, foram possíveis. No caso da Jovem Homossexual, não conseguimos encontrar mudanças em sua posição discursiva.

Em diversos momentos da conceitualização lacaniana, o Discurso da Histórica aparece como relacionado primordialmente ao discurso engendrado pelo analisante. “O que o analista institui como experiência analítica pode-se dizer simplesmente – é a histerização do discurso. Em outras palavras, é a introdução estrutural, mediante condições artificiais, do discurso da histérica [...]” (LACAN, 1969-70, p. 33) Como Alba Flesler (apud VEGH, 2001, p. 48) observa, a posição de analisante não se promove necessariamente de forma espontânea, mas é “produto de uma operação” que se realiza nas entrevistas preliminares. Ou seja, é necessário que se produza esse discurso, que se promova, junto à pessoa do analisante, essa posição que constrói/endereça uma demanda de análise – que como toda demanda, é demanda de amor. Flesler também indica que cada um dos discursos (do Mestre, da Histórica, da Universidade e do Analista) é uma posição discursiva pela qual passará o analisante ao longo de seu tratamento, relacionando essas passagens às inversões dialéticas situadas por Lacan.

Por isso, retomamos a asserção de Lacan (1972-73, p. 27): “[...] há emergência do discurso analítico a cada travessia de um discurso a outro. Não é outra coisa que eu digo quando digo que o amor é signo de que trocamos de discurso.”. Em nosso entender, a idéia de que essa operação de passagem de um discurso ao outro tem como signo o amor, dialoga com a proposição de que, durante o percurso analítico, o que falta ao analisante, ele aprenderá amando (ou seja, em transferência) – frase enunciada por Lacan no seminário “A Transferência”. No tratamento analítico, visto que o amor está relacionado à mudança de posição do sujeito, a transferência é fundamental enquanto disparador desses movimentos; é, entretanto, na ultrapassagem da mesma, que a direção da cura se anuncia.

A psicanálise aposta numa travessia do fantasma que dá consistência à relação do sujeito com seu objeto; busca fazer o sujeito desfiar no deslizamento significante possibilidades outras de metaforizar seu desejo, de circulação metonímica do objeto deste; aposta na possibilidade de que o sujeito fique menos determinado pelo laço com esse objeto, transformando-o, de necessário, em contingente. Entretanto, no início de uma análise (desde a construção do amor transferencial até a dissolução do mesmo), cada sujeito entrará reeditando sua fantasmática singular, e cada analista se incluirá na mesma como semblante do particular objeto *a* que estiver em causa. Desde esse lugar irá operar. Cabe ao analista possibilitar que o analisante possa se enunciar desde o lugar no qual se encontra dividido. Isso é o que promove o ato analítico, instaurador de uma análise.

Com Dora, Freud possibilitou que ela produzisse essa mudança. Entretanto, no caso da Jovem Homossexual, isso não ocorreu. Em grande parte porque Freud duvidou de que ali houvesse uma legítima transferência. Não aparece no relato deste caso a produção de uma demanda de análise (demanda de amor, em última instância) por parte da jovem. A interrogação não cessa de ecoar: o que teria operado para que Freud, que não era nenhum desavisado, fizesse essa leitura? Por mais que ele tenha se equivocado ao desconsiderar que houvesse, como nos diz Lacan, uma transferência legítima, podemos pensar o que tinha de diferente nessa transferência. E mesmo Lacan, em seu décimo nono seminário, vai dizer que o discurso analítico não pode com ela (Jovem Homossexual) senão balbuciar.

A transferência, sublinhará Lacan, é um enlace que o sujeito faz com aquele a quem supõe que sabe sobre o seu objeto de desejo. Lacan (1973, p. 555), diz-nos: o amor se dirige ao saber. O sujeito suposto saber, SSS, operador fundamental no tratamento analítico enquanto lugar ao qual o analista é alçado, é constituído com as especificidades do que cada analisante pode produzir nesse endereçamento. O que é posto em cena é sua relação fantasmática, na qual o objeto o designa um lugar, recorta-se de determinada forma, e possibilita seu relançamento em transferência com as marcas de seu recorte. Mas, sobretudo, a constituição do Sujeito Suposto Saber é um efeito de uma operação simbólica, e nem todo endereçamento se produz sustentado nesse eixo. Somente a ausência de objeto inscrita pela metáfora paterna, como

falha no Saber (do Outro), possibilita que essa falta entre em causa engendrando a suposição de saber ao outro.

Pensar essas nuances do que entra em causa na instalação de um amor transferencial nos ajuda a refletir sobre o que pode estar em jogo na produção de um endereçamento amoroso, para além da sua ocorrência analítica.

### 2.3. O agalma e o milagre do amor a partir de O Banquete, de Platão

O seminário oito, “A Transferência”, é, por excelência, o trabalho de Lacan sobre o amor, desenvolvido a partir de O Banquete, obra de Platão que trata do tema. Amor e transferência são novamente aqui pensados de forma articulada, pois, como reafirma Lacan (1960-1961, p. 71), a transferência é “Alguma coisa que se assemelha ao amor [...]”, “[...] é algo que põe em causa o amor [...]”.

A partir da posição de cada personagem de O Banquete, Lacan realiza exames detalhados sobre as possibilidades e impasses de instauração, no sujeito, do fenômeno do amor. Por exemplo, em A psicologia do Rico, Lacan nos mostra um arranjo no qual o sujeito toma o enamorar-se como conquistar algo de valor, ilusão regida pelo falo imaginário, no qual se almeja uma relação na qual nada se perca (o que, em suma, já está perdido); ou, então, no capítulo intitulado Harmonia Médica, a ilusão subjetiva de que um acorde perfeito, sem qualquer dissonância, poderia ser atingido; ou, ainda, em A Derrisão da Esfera, a busca de Eros em fazer Um, remontando à mítica e plena completude narcísica. Dentre outros, esses são posicionamentos do sujeito em relação ao amor que Lacan vai nos indicando como equívocos. Em paralelo, entretanto, também vai se delineando uma possível definição, na qual Lacan parece apostar suas fichas, acerca do milagre do amor. Aqui se faz necessária uma digressão sobre a posição daquele que ama e daquele que é amado.

No caso da Jovem Homossexual, Freud (1920, p.166) já se interrogava sobre ela ter “[...] preferência de ser o amante e não o amado.”, indicando, assim, posições diferentes quando o sujeito endereça esse afeto ou comparece como objeto desse enlace. Lacan nos dirá que a Jovem Homossexual irá realizar seu desejo, fracassado,

“[...] como erastes. Ela se torna amante. Em outras palavras, coloca-se naquilo que ela não tem, o falo, e, para mostrar que o tem, ela o dá. De fato, é uma forma absolutamente demonstrativa. Ela se comporta em relação à Dama, diz-nos Freud, como um cavalheiro obsequioso, como um homem, como aquele que pode sacrificar-lhe o que tem, seu falo.” (LAGAN, 1962-1963, p. 138)

Importante retermos dessa passagem essa posição do sujeito em relação ao amor, que monta um semblante fálico, no qual comparece como abrindo mão de algo que, efetivamente, não possui. A falta do falo é aí revelada, mas por meio de uma torção que faz toda a diferença: o falo não falta porque esteja perdido ou porque o sujeito não o possui, e sim porque, como se o sujeito o possuísse, falta ao ser sacrificado por ele. Nesse arranjo o sujeito comparece como se o tivesse, mas abrisse mão de seu uso em virtude desse amor sublimado à Dama. Essa consideração é bem importante para o que será desenvolvido na seqüência deste trabalho, relativamente à torção promovida pelo amor cortês, que, esquivando-se da constatação da inexistência da relação sexual, aposta que, com a Dama, a relação sexual existiria, mas, ao sacrificar sua tentativa de se juntar a ela, ao abrir mão dessa suposta relação sexual, ao não levar adiante essa empreitada, acaba por fazer a relação sexual, nesse mesmo movimento, inexistir. Contudo, salientamos, há essa diferença fundamental, relativa a tomar uma impossibilidade lógica como uma inacessibilidade circunstancial.

Retomando o que vínhamos tratando, a distinção entre as posições de amante e amado encontrará desdobramentos no desenvolvimento lacaniano. Se, em Lacan, encontramos, por um lado, a idéia de que o amor se instala a partir da suposição, por parte do amante, de que o amado contém, em seu interior, o objeto de seu desejo, que até então lhe faltava, e que ilusoriamente o faria retornar à mítica plenitude, aprendemos também que é quando esse objeto falta que a metáfora da significação do amor efetivamente ocorre. Quando o objeto desejado cai, abre-se a possibilidade para a mudança de posição do sujeito, para a metáfora do amor. O mito exemplar dessa transformação é o de Aquiles e Pátroclo.

Na relação amorosa dos dois, tal como uma possível leitura desse mito, Pátroclo ocupava a posição de amante, e, Aquiles, a de amado. Quando Pátroclo morre, em guerra, nas mãos de Heitor, Aquiles decide vingar sua morte. O ponto a ser destacado é que, Aquiles, nesse momento, muda de

posição: de amado, torna-se amante. Mesmo tendo Pátroclo morrido, Aquiles passa à posição de quem ama e decide agir em nome de seu amor a Pátroclo. Aquiles toma essa posição, ainda que seu objeto de amor esteja para sempre perdido. Lacan nos acentua que é nessa transformação do amado em amante que a possibilidade de amar acontece. Por isso, diz ele à sua audiência, “[...] que é o amor em face, quero dizer que é o de vocês, quando são vocês que eram inicialmente o éroménos, o objeto amado, e de súbito de tornam o érastès, aquele que deseja.” (LACAN, 1960-1961, p. 59) Para Lacan, “É essa metáfora que gera a significação do amor.” (Ibid.).

É, portanto, não no enlace que toma o outro como objeto, mas quando, nessa convocação, no lugar do objeto, depara-se com outra coisa, quando aparece um outro sujeito, que se constrói a possibilidade do milagre do amor; ou seja, quando, no lugar do amado, aparece outro amante. “[...] na medida em que [inicialmente] a mão se estende é em direção a um objeto. A mão que surge do outro lado é o milagre.” (Ibid.). Em outras palavras, na perda do objeto, constrói-se a metáfora do amor, a partir do intercâmbio da posição do amante, posição ativa em relação ao desejo. Novamente a possibilidade de amar aparece a partir da posição do sujeito em falta, e sua oferta de amor é oferta, não de algo que efetivamente possui, mas justamente do que a ele também falta, ou seja, da hiância de seu desejo. Assim profere seu famoso aforismo: “[...] o amor é dar o que não se tem.” (Ibid., p. 41).

É também nesse seminário, a partir de “O Banquete”, que Lacan trabalha a entrada em cena de Alcibíades, embriagado de amor por Sócrates. Alcibíades encarna a declaração de amor plena, sustentada pela suposição, por parte dele, de que Sócrates possui o objeto de seu desejo. Diz Lacan:

“[...] qual é, nessa relação justamente eletiva, privilegiada, que é a relação de amor, a função de fato de que o sujeito com o qual, dentre todos, temos o laço do amor, seja também o objeto de nosso desejo?” (Ibid., p. 149).

“Se este objeto os apaixona é porque ali dentro, escondido nele, há o objeto do desejo, agalma.” (Ibid., p. 150).

“Há, pois, agalmata em Sócrates, e foi isso o que provocou o amor de Alcibíades.” (Ibid., p. 152).

Lacan aborda, ainda nesse seminário, a questão de Alcibíades querer se fazer amável para Sócrates. No Seminário “Os Quatro Conceitos

Fundamentais da Psicanálise”, ele também desenvolve a questão do desejo do sujeito de se fazer amável aos olhos de quem ama:

“Por sua referência àquele que deve amá-lo, ele [o sujeito] tenta induzir o Outro numa relação de miragem na qual o convence de ser amável. [...]

O ponto do ideal do eu é o de onde o sujeito se verá, como se diz, como visto pelo outro – o que lhe permitirá suportar-se numa situação dual para eles satisfatória do ponto de vista do amor. Enquanto miragem especular, o amor tem essência de tapeação.” (LACAN, 1964, p. 253)

“Como é que o a, objeto da identificação, é também o a, objeto do amor? Ele o é na medida em que arranca metaforicamente o amante, para empregar o termo medieval e tradicional, do status em que ele se apresenta, o de amável, eromenos, para transformá-lo em erastes, sujeito da falta, mediante o que ele se constitui propriamente no amor.” (LACAN, 1962-1963, p. 131-132)

A miragem mencionada é fruto de uma operação na qual o sujeito, vendo-se como amável, identifica-se ao objeto faltante, fazendo uma tamponagem imaginária que obtura sua falta constitutiva. Por isso Lacan sublinha a passagem, contrária, da posição de amado à amante (desejante) e a importância analítica de resguardar a hiância constitutiva do sujeito:

“Quero dizer que a operação e a manobra da transferência devem ser regradas de maneira que se mantenha a distância entre o ponto desde onde o sujeito se vê amável, - e esse outro ponto em que o sujeito se vê causado como falta por a, e onde a vem arrolhar a hiância que constitui a divisão inaugural do sujeito” (LACAN, 1964, p. 255).

Lacan (Ibid., p. 260) ainda nos dirá:

“O amor, cujo rebaixamento pareceu aos olhos de alguns que nós havíamos procedido, só se pode colocar nesse mais-além, onde, primeiro, ele renuncia a seu objeto. Também está aí o que nos permite compreender que *qualquer abrigo onde pudesse instituir-se uma relação vivível, temperada, de um sexo ao outro, necessita a intervenção – é o que ensina a psicanálise – desse medium que é a metáfora paterna.* [grifo nosso]”

Embora o objeto *a* possa aparecer, em alguns arranjos, sustentando uma imagem fascinante que suscite um endereçamento amoroso, parece recorrer, na obra de Lacan, a idéia de que é quando esse objeto cai que a possibilidade da metáfora do amor de abre. É em falta, na renúncia ao objeto, que se pode ofertar o amor como dom ativo, sustentado nesse mais-além. E para isso, para que se possa instituir uma “relação vivível, temperada” (ponto capital de nosso projeto: a possibilidade de instituir e se deixar tomar em um enlace de amor, que acolha a questão da pulsão sexual), é fundamental que

tenha ocorrido, no sujeito, a operação engendrada pela metáfora paterna, que promove os tempos e as inscrições da falta de objeto.

Como pudemos observar, Lacan, a propósito de um ou outro conceito, promove uma articulação distinta do que é o amor. Não nos parecem, entretanto, noções contraditórias: são, antes, tomadas distintas sobre o fenômeno do amor, construídas desde diferentes ângulos. De qualquer forma, isso nos indica que existem inúmeros recortes acerca do que possa ser o amor, alertando-nos o cuidado que devemos ter de não fazer sobre o mesmo uma definição única, monolítica.

### 3. AMOR CORTÊS

#### O Mito

Sequer conheço Fulana, Vejo Fulana tão curto, Fulana jamais me vê,  
Mas como eu amo Fulana. (...)  
Amo Fulana tão forte, Amo Fulana tão dor, Que todo me despedaço. E  
choro, menino, choro. (...)  
E sequer nos compreendemos. É dama de alta fidúcia, Tem latifúndios,  
iates, Sustenta cinco mil pobres.  
Menos eu... que de orgulhoso Me basto pensando nela. Pensando com  
unha, plasma, Fúria, gilete, desânimo.  
Amor tão disparatado. Desbaratado é que é... Nunca a sentei no meu  
colo Nem vi pela fechadura.  
Mas eu sei quanto me custa Manter esse gelo digno, Essa indiferença  
gaia E não gritar: Vem, Fulana! (...)  
Mas Fulana será gente? Estará somente em ópera? Será figura de  
livro? Será bicho? Saberei?  
Não saberei? Só pegando, Pedindo: Dona, desculpe... O seu vestido  
esconde algo? Tem coxas reais? Cintura?  
Fulana às vezes existe Demais; até me apavora. Vou sozinho pela rua,  
Eis que Fulana me roça.  
Mas não quero nada disso. Para que chatear fulana? (...)  
E são onze horas da noite, São onze rodas de chope, Onze vezes dei  
a volta De minha sede; e Fulana  
Talvez dance no cassino Ou, e será mais provável, Talvez beije no  
Leblon, Talvez se banhe na Cólquida;  
Talvez se pinte no espelho Do táxi; talvez aplauda Certa peça  
miserável Num teatro barroco e louco;  
Talvez cruze a perna e beba, Talvez corte figurinhas, Talvez fume de  
piteira, Talvez ria, talvez minta.  
Esse insuportável riso De Fulana de mil dentes (anúncio de dentifício)  
É faça me escavando.  
Já morto, me quererá? Esconjuro, se é necrófila. Fulana é vida, ama  
as flores, As artérias e as debêntures.  
Sei que jamais me perdoará Matar-me para servi-la. Fulana quer  
homens fortes, Couraçados, vasosres.  
Fulana é toda dinâmica, Tem um motor na barriga. Suas unhas são  
elétricas, Seus beijos refrigerados,  
Desinfetados, gravados Em máquina multilite. Fulana, como é sadia!  
Os enfermos somos nós,  
Sou eu, o poeta precário Que fez de Fulana um mito, Nutrindo-me de  
Petrarca, Ronsar, Camões e Capim;  
E nessa fase gloriosa, De contradições extintas Eu e Fulana,  
abrasados, Queremos... que mais queremos?  
E digo a Fulana: Amiga, Afinal nos compreendemos. Já não sofro, já  
não brilhas, Mas somos a mesma coisa (Uma coisa tão diversa Da que  
pensava que fôssemos.)

Carlos Drummond de Andrade

Primeiramente, gostaríamos de destacar que o resgate do amor cortês, para nós, cumpre a função de ajudar a construir e desdobrar a questão que estamos trabalhando. Nesse sentido, debruçamo-nos sobre o sujeito que se cria nessa poética, por entender que essa construção social coloca em cena algo que nos permite pensar sobre uma determinada posição subjetiva. Nosso



objetivo não é, definitivamente, fazer uma equivalência entre o sujeito dessa poética e o sujeito que nossa questão recorta. O que para nós importa é que essa construção social que é o amor cortês pode nos auxiliar a tocar em uma posição muito particular do sujeito em relação ao amor.

O amor cortês é um movimento poético que surgiu no século XI e se estendeu até o século XIII, na Europa, principalmente na França, mas também na Alemanha, Itália, Espanha e Portugal. O nome amor cortês vem da França, de “amour cortois” ou de “fin’amors”, que significa amor gentil. A “hohe Minne” ou “Minnesang”, expressões que derivam de “minne”, amor sutil, foi a versão alemã do amor cortês.

O amor cortês consistia em um exercício poético pautado por diversas regras em torno de um ideal, constituintes de uma erótica. Essa escolástica do amor infeliz (infeliz porque impossível, insatisfeito) coloca em cena sempre uma mesma estrutura mínima: um poeta que canta seu amor a uma Dama inacessível, seja porque é casada, seja porque é de outro patamar social. O Tratado do amor Cortês – escrito por André Capelão no século XII, cuja introdução, tradução do latim e notas foram redigidas por Claude Buridant – auxilia-nos a entender alguns elementos fundamentais dessa escolástica:

“A mulher é equiparada a uma suserana; os diálogos são bem claros nesse sentido; o amante mostra submissão total à mulher, exprime o desejo de ser aceito como seu vassalo e oferece-lhe incansavelmente os seus serviços. É, mais uma vez, o que os trovadores declaram à sua “domna”; por exemplo, Bernard de Ventadour:

“Domna, vostre sui et serai  
Del vostre servizi garnitz.  
Vostr’om sui juratz et plevitz  
E vostra m’era des abans”

(Senhora, vosso sou e serei/ pronto a vosso serviço/ sou um vassalo que vos jurou fidelidade/ e vosso era desde antes)” (BURIDANT apud CAPELÃO, 2000, p. XXXIX)

Do amante, exige-se a mais profunda humildade e estrita servidão, ou seja, todo um conjunto de regras de comportamentos refinados de corte que não demandem a presença da amada, que não a exponham, mas que simplesmente elevem o seu lugar de adorada. As garantias do amor, mesmo para aqueles que observam às virtudes corteses e se colocam rigorosamente obedientes a essa ética, não passam de promessas de amor.

“Amor é, pois, feito de tensão perpétua, do desejo sempre exacerbado que é fonte de aperfeiçoamento. É o que cantam os trovadores: “A separação, a ausência da senhora, a recompensa que se faz esperar:

essa é a atmosfera em que se desenvolve esse sofrimento delicioso. A separação torna mais intenso o desejo amoroso e o eleva. O objeto desse desejo parece inacessível:

“N ires tan greu no.s convertis  
Com fai so qu'ieu vau deziran;  
Ni tal enveja no.m fai res  
Cum fai so qu'ieu non pose aver.”

(Nada se obtém a tanto custo/ como aquilo que estou desejando;/ e coisa alguma dá tanto desejo/ como aquilo que não posso obter.)”  
(BURIDANT apud CAPELÃO, 2000, P. XLI).

Importante não confundirmos o amor cortês com o amor platônico, que é desinteressado no sentido erótico. O Tratado do Amor Cortês é preciso ao tratar desse ponto: o amor cortês tem sim uma visada erótica, embora busque se abster da união sexual, da conjugalidade (aliás, o amor cortês só pode se dar fora do casamento). Em outras palavras, trata-se de um amor carnal, mas que não se consome e, “ao excluir a posse física e ao alimentar indefinidamente o desejo, ele engendra um aperfeiçoamento que nunca tem fim” (BURIDANT apud CAPELÃO, 2000, p. XLVI). Essa não realização é um fator de embelezamento e aprimoramento do amor. É preciso, então, submeter a paixão a essas regras prescritas que tornam o amor sublimado.

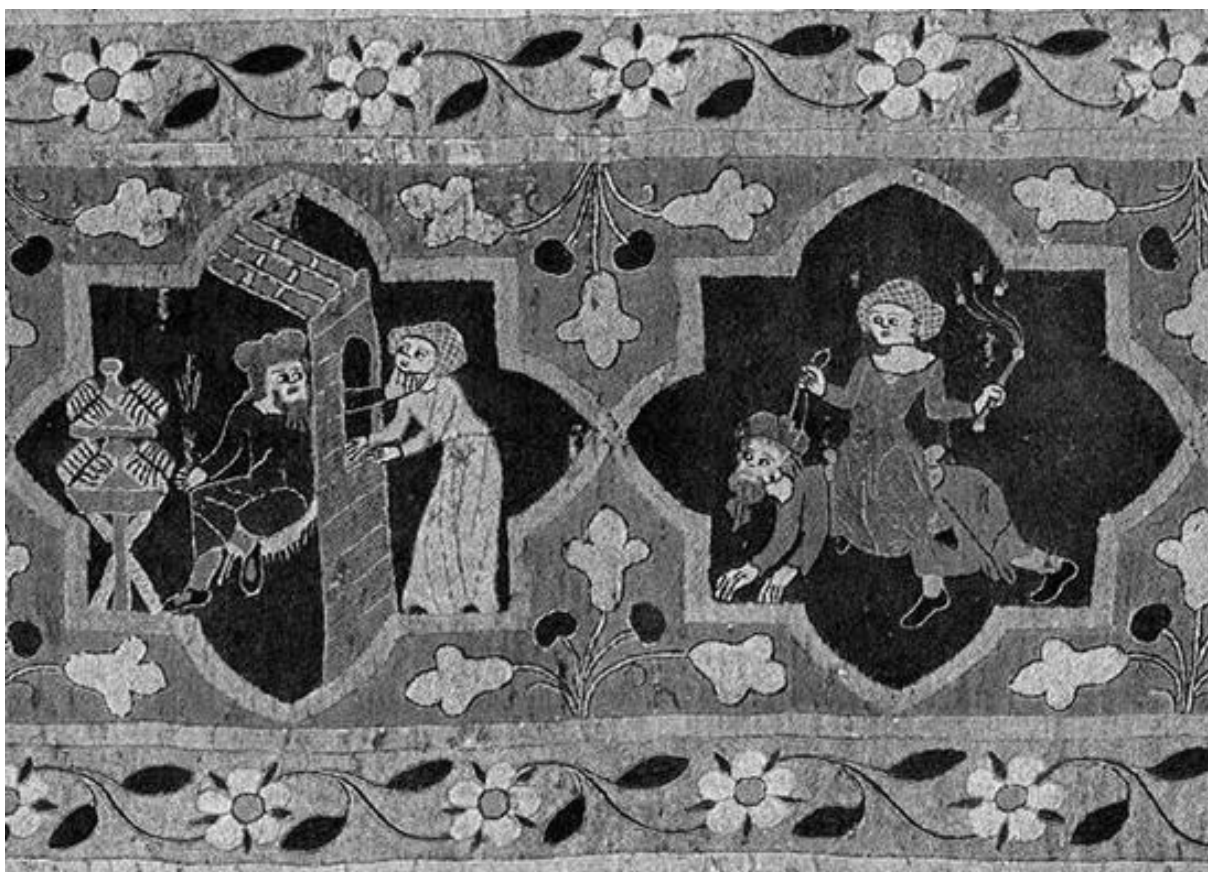
Importante destacar que nas sociedades feudais, nas quais se criou esse estilo poético, o lugar social das mulheres era justamente o oposto, da mais pura submissão aos ditames sociais vigentes: “ela é essencialmente identificada com uma função social que não deixa lugar algum para sua pessoa e para sua liberdade própria” (LACAN, 1959-1960, p. 179). O Tratado do Amor Cortês, de alguma forma, contempla duas visões da mulher, uma a ser vilipendiada, temida, a outra a ser adorada e digna do amor. Essa ambivalência atravessará toda a poética do amor cortês, criada nesse período histórico:

“Uma grande senhora [A Dama, Domne do amor cortês] é elevada à categoria de deusa, enquanto o gênero feminino em seu conjunto é amarrado ao pelourinho” (BURIDANT apud CAPELÃO, 2000, p. LXXI). Buridant (apud CAPELÃO, 2000, p. LXXI) ainda resgata a seguinte idéia de P. Nykrog:

“o homem medieval, cortês ou não, não se atém a apenas uma idéia de mulher. Ele sabe que ela tem, ao mesmo tempo, características de Eva e da Virgem, que, para o homem, ela pode ser tanto um perigo quanto uma elevação. [...] um dos símbolos mais prezados na Idade Média tem precisamente como motivo a alma da mulher: as mesmas três letras podem exprimir o que ela tem de mais precioso e, ao contrário, o que foi sua manifestação mais desastrosa, segundo a ordem dos elementos ou segundo o ponto de vista que se adote. As três letras EVA simbolizam a perdição da humanidade através da

mulher; as mesmas letras invertidas, AVE, lembram a doce imagem daquela que, com sua virtude, possibilitou a redenção”.

O Tratado de André Capelão dá testemunho da coexistência dessas duas visões da mulher. No prefácio, inclusive, ele diz ter escrito o Tratado para seu amigo Gautier, um novato do amor, ferido pelas flechas de Vênus e ávido por aprender a arte de amar. Para ele, André endereça diversos cuidados sobre essa face perigosa do amor.



Maltererteppich (1320/1330) Augustinermuseum, Freiburg im Breisgau, Alemanha.  
Detalhe.

Essa imagem é um detalhe de uma tapeçaria alemã, chamada Maltererteppich, datada do início do século XIV. Nós a encontramos no trabalho de Priscilla Lauret Coutinho e Ricardo da Costa, professor adjunto de história medieval da Universidade Federal do Espírito Santo, intitulado “Entre a Pintura e a Poesia: o nascimento do Amor e a elevação da condição feminina na Idade Média”. No detalhe acima está representada a história medieval

“Queda de Aristóteles”, poema composto no ano de 1223 pelo trovador Henri de Andeli, no qual Aristóteles é seduzido pelo amor, abandonando seus estudos e a filosofia.

Tal como resgatam Costa e Coutinho (2003), a história “Queda de Aristóteles” começa com Alexandre (o Grande) demasiadamente apaixonado por sua mulher. Aristóteles, mestre de Alexandre, aconselha-o, como medida de cautela, a não procurá-la tanto, visto que era muito bonita. Ouvindo seu mestre, Alexandre passa a recusar os freqüentes afetos de sua esposa. Ao descobrir que foi motivado pelo conselho de Aristóteles que seu marido passou a agir assim, ela decide se vingar de Aristóteles, insinuando-se para ele, com o objetivo de seduzi-lo e submetê-lo aos seus encantos, fazendo com que ele próprio desvie a atenção de seus estudos, o que consegue.

As duas imagens acima representam isso: na primeira imagem, a esposa de Alexandre se insinua, pela janela, para Aristóteles, já enamorado por ela; a segunda mostra propriamente a “Queda de Aristóteles”, de quatro, como um cavalo, escravizado e montado por uma das concubinas de Alexandre. Nessa mesma tapeçaria também aparece, em outro detalhe, a história de Sansão e Dalila. Lembremos que Sansão perde seu poder quando tem seus cabelos cortados.

O fio condutor aí presente traz a idéia de que mesmo homens fortes e sábios estão sujeitos a se submeterem aos encantos femininos. A mulher do amor cortês, a Dama, que domina, aparece com vigor nas histórias representadas nessa tapeçaria. Um aspecto que nos chamou atenção nas duas imagens acima é que, se na segunda o homem aparece subjugado à Dama toda poderosa, na primeira o que o preserva é uma muralha colocada entre eles. Esse elemento é fundamental para o que neste trabalho desenvolveremos, visto que é emblemático da posição da Dama no amor cortês, a qual, para ser amada, para ser cantada, tem de estar isolada, cercada, inacessível, como nos sublinhará Lacan.

Lacan (1959-1960, p. 180), a propósito d“A Ética da Psicanálise”, O Seminário, livro 7, vai retomar essa escolástica:

[...] o amor cortês era em suma um exercício poético, uma maneira de jogar com um certo número de temas de convenção, idealizantes, que não podiam ter nenhum correspondente concreto real. Não obstante,

esses ideais, em cujo primeiro plano está a Dama, se encontram em épocas ulteriores e até na nossa. Suas incidências são totalmente concretas na organização sentimental do homem contemporâneo, e aí perpetuam sua marcha.

É com efeito uma marcha, isto é, algo que toma sua origem num certo emprego sistemático e deliberado do significante como tal.”

Lacan (1959-1960, p. 181) segue trabalhando o lugar que vai ocupar a Dama no amor cortês, e a posição do sujeito em relação a essa construção:

“O objeto, nomeadamente aqui o objeto feminino, se introduz pela porta mui singular da privação, da inacessibilidade. Qualquer que seja a posição social daquele que funciona nesse registro – alguns são por vezes servidores, sirvens, com respeito ao seu nascimento – Bernardo de Ventadour, por exemplo, era filho de um servidor no castelo de Ventadour, ele também trovador -, a inacessibilidade do objeto é aí colocada desde o início.

Não há possibilidade de cantar a Dama, em sua posição poética, sem o pressuposto de uma barreira que a cerque e a isole.

Por outro lado, esse objeto, a Domnei como é chamada, mas ela é freqüentemente invocada por um temo masculinizado – Mi Dom, isto é, meu senhor – essa Dama é apresentada, portanto, com caracteres despersonalizados, de tal forma que autores puderam notar que todos parecem dirigir-se à mesma pessoa.

[...]

Nesse campo poético, o objeto feminino é esvaziado de toda substância real.”

“O que a criação da poesia cortês tende a fazer deve ser situado no lugar da Coisa [...]. A criação da poesia consiste em colocar, segundo o modo da sublimação própria à arte, um objeto que eu chamaria de enlouquecedor, um parceiro desumano.” (LACAN, 1959-1960, p. 182).

“Jamais a Dama é qualificada por tais de suas virtudes reais e concretas, por sua sabedoria, sua prudência, ou até mesmo sua pertinência. [...] No entanto, ela é tão arbitrária quanto possível nas exigências da prova que impõe a seu servidor.” (LACAN, 1959-1960, p. 183).

“Vemos aqui funcionar em estado puro o móvel do lugar ocupado pela visada tendencial da sublimação, ou seja, que aquilo que o homem demanda, em relação ao qual nada pode fazer senão demandar, é ser *privado de alguma coisa de real* [grifo nosso]. Esse lugar, tal pessoal entre vocês, falando-me do que eu tentava mostrar em das Ding, o chamava, de uma maneira que acho bastante bonita, o vacúolo.” (LACAN, 1959-1960, p. 182)

Talvez caiba retomarmos o conceito de privação para Lacan. Em seu quinto seminário, “As Formações do Inconsciente”, Lacan trabalha as diferentes formas da falta de objeto: frustração, privação e castração.

		<b>AGENTE</b>	<b>FALTA</b>	<b>OBJETO</b>
<b>CASTRAÇÃO</b>	Pai simbólico	("Pai") REAL	SIMBÓLICA	IMAGINÁRIO
<b>FRUSTRAÇÃO</b>		("Mãe") SIMBÓLICA	IMAGINÁRIA	REAL
<b>PRIVAÇÃO</b>		("Pai") IMAGINÁRIO	REAL	SIMBÓLICO

Em linhas gerais podemos indicar que a frustração é a falta imaginária de um objeto real, por exemplo, ausência, sentida nos rudimentos do eu<sup>8</sup>, do seio, enquanto objeto real, que não aparece para satisfazer a necessidade do *infans* e restaurar sua mítica completude (é nesse imaginário que a falta se inscreve). O agente é simbólico, pois o outro materno comparece como simbólico, em sua alternância de presença-ausência junto ao bebê.

A privação é a falta real de um objeto simbólico: aqui já há registro simbólico do objeto, e é isso que permite, na falta real desse, aludi-lo simbolicamente para indicar sua falta. É como se um livro, já catalogado no acervo de uma biblioteca, faltasse na prateleira onde deveria estar. Só se configura que ele deveria estar ali, e não está, porque existe seu registro no sistema. É seu registro no simbólico que permite indicar sua falta real. O objeto que falta na privação pode ser entendido como o falo simbólico, enquanto negatizado, enquanto ausente para criança. Esse falo é suposto pertencer à figura paterna (lembramos do pai da horda primeva), como detentor daquilo que causa e satisfaz o desejo do outro materno. Obviamente isso é uma ilusão, fantasia na qual o pai comparece como privando a criança do outro materno.

A castração, que funda o recalque e estrutura a neurose, constitui-se da falta simbólica de um objeto imaginário: falta, no simbólico, do falo enquanto imaginário. Esse objeto, positivado no imaginário, é o que falta a todo sujeito submetido à castração. Não é mais algo que se possa ser ou ter, mas que se esfacela em insígnias fálicas produzidas no enlace do sujeito com a cultura e que, por vezes, sustenta a ilusão de que há ao menos Um não castrado, ilusão que sempre desaba, pois estão todos submetidos ao interdito: a todos, falta.

O que queremos destacar é o regime da privação, pois justamente, diz-nos Lacan, que o sujeito do amor cortês busca ser *privado* de alguma coisa

---

<sup>8</sup> O eu, assim escrito nesta dissertação, refere-se à dimensão imaginária egóica, correspondente, na língua francesa, ao "moi", e não ao sujeito do inconsciente, escrito, no francês, como "je".

de real. O amor cortês, ao demandar ser privado de algo de real, evidencia a ausência da Dama, a dimensão da falta, do vacúolo, da Coisa. Por meio da lógica da privação, encontramos o sujeito privado da Dama a qual endereça seu amor.

A Dama parece comparecer no lugar de falo simbólico, torna-se objeto simbólico, isolado, cercado, inacessível e faltante no real. Mas também, pela lógica da sublimação, a Dama aluga o lugar da Coisa, lugar vazio de representação, que se inscreve como falta no sistema simbólico, pois ex-siste (existe fora, exteriormente) a esse, é aí furo que constitui o inapreensível real, tal como o define Lacan.

É importante então situarmos que a privação de alguma coisa de real, de acordo com a concepção de privação, leva-nos a ler essa assertiva como a falta do objeto simbólico Dama. Já se a interpretarmos desde o conceito de real de Lacan, privilegiaremos o entendimento de que se trata de uma demanda de ser privado (de alguma coisa) da dimensão do real, privado do campo vazio da Coisa (lugar que a Dama ocupa). Aí temos duas interpretações possíveis, uma relativa à demanda de ser privado de um objeto simbólico (Dama), a outra referente a ser privado de algo de real (Coisa/Dama).

Ainda, imbricado a essa demanda de ser privado de alguma coisa de real, há o esvaziamento de “toda substância real” do objeto feminino (que é elevado à condição de Coisa), fazendo advir a falta de objeto também como a ausência da mulher enquanto objeto com características particulares, de carne, osso e sexo. No lugar de Dama, a mulher em si está ausente, como o livro que falta no real, do qual fica somente seu registro simbólico, indicando que ali deveria estar. Mesmo considerando importante a ressalva de que o conceito de real desenvolvido por Lacan talvez não abrigue o que está em jogo nessa “substância real”, cabe destacar também essa dimensão da falta, visto que a demanda de ser privado de alguma coisa de real se associa ao esvaziamento de “substância real” do objeto feminino, deixando o corpo de fora dessa construção, o que se sustenta pela possibilidade da sublimação, que além de permitir que a pulsão sexual se “resolva” sem pedir nada a ninguém, sem demandar o corpo do outro, eleva o objeto à dignidade de Coisa.

Importante também reter das passagens que resgatamos do ensino de Lacan, trazidas há pouco, a proximidade entre o regime da privação e o processo da sublimação, que no amor cortês comparecem imbricados. Esses, parece-nos, seguem uma lógica distinta da castração e do recalçamento, respectivamente. Mas isso será visto mais ao fim desta dissertação.

Lacan ainda nos dirá que, embora o amor cortês seja exemplar da estrutura imaginária – que na exaltação ideal revela seu caráter profundamente narcísico –, esse amor desempenha principalmente, assim como o espelho, um papel de limite, daquilo que não se pode transpor, a inacessibilidade do objeto.

“Em suma, quis fazê-los perceber que se trata de uma organização artificial, artificiosa, do significante que fixa num dado momento as direções de uma certa ascense, e que sentido cabe-nos conferir, na economia psíquica, à conduta do rodeio.

O rodeio, no psiquismo, nem sempre é unicamente feito para regular a passagem que reúne o que se organiza no âmbito do princípio do prazer ao que se propõe como estrutura da realidade. Há igualmente rodeios e obstáculos que se organizam para fazer com que o âmbito do vacúolo como tal apareça. O que se trata de projetar aí é uma certa transgressão do desejo.” (LACAN, 1959-1960, p. 184)

Assim, o rodeio aqui não comparece como um momento de aproximação que prepara o contato com o objeto de amor, e sim como uma posição que se mantém e fixa a distância desse objeto, fazendo com que apareça o vacúolo, fim último dessa posição. Do Outro se tem somente um sinal e nada mais, um reconhecimento distante (LACAN, 1959-1960, p. 185).

No seminário 20, “Mais, ainda...”, Lacan retoma a questão do amor cortês, dizendo que este

“é uma maneira inteiramente refinada de suprir a ausência de relação sexual, fingindo que somos nós que lhe pomos obstáculo. É verdadeiramente a coisa mais formidável que jamais se tentou. Mas como denunciar seu fingimento” (LACAN, 1972-1973, p. 94).

Com isso, somos levados a pensar o amor cortês como a forma mais elegante de se esquivar do confronto com a inexistência da relação/proporção sexual, ou seja, de se deparar com a inexistência da complementaridade de gozo (e com os efeitos da castração que essa constatação evocaria). Paradoxalmente, no amor cortês, não há somente idealização da dama: isso se conjuga com uma operação de sublimação na qual o interdito sexual é evidenciado; o real da rocha da castração é bordado pela linguagem, enaltecendo a ausência do objeto de desejo, a Dama inacessível. Assim, a



poética do amor cortês se coloca como um processo lingüageiro que dá conta de contornar, na medida, a borda da falta do objeto, evidenciando-a.

Como o homem e a mulher não podem se relacionar sexualmente, diretamente, sem o intermédio do (a)muro que constitui o falo, dirá Lacan que a relação sexual não existe. Mas os amantes se articulam em torno dela, são interpelados por ela. A suposta proporção sexual, na qual os amantes se encontrariam e se equalizariam de tal forma que não restaria qualquer falta ou dissonância, é o que os move em busca um do outro. Aí fariam, de dois, Um, por meio desse significante ímpar (esse ao menos Um) que não estaria submetido à castração e com o qual seria possível escrever a relação sexual.

O amor, então, sobre o impossível da relação sexual (ela *não cessa de não se inscrever*), aposta suas fichas lá onde, por Um instante (efeito de contingência), deixa-se entrever uma miragem na qual a relação sexual *cessa de não se inscrever*. Aí o amor se agarra a esta imagem, insistindo que ela *não cessa de se inscrever*. Desloca a negação; faz da contingência, necessidade. Busca fazer com que ela não cesse de se escrever, e por isso vem agir como suplência à relação sexual.

Entretanto, o amor que visa ao Um, ao encontro amoroso pleno, não pode senão sucumbir diante da desarmonia que há no encontro amoroso. Para todos os falantes isso comparece de alguma forma; a dimensão da falta se recoloca. Ou seja, a tentativa de fazer existir a relação sexual é um empreendimento necessariamente falho, e os amantes que nele se embrenham, com os avatares e as parcializações da pulsão sexual, com as montagens e desmoronamentos do falo, deparam-se inevitavelmente com uma das faces da rocha da castração: é impossível emparelhar os sexos.

Ao propor as fórmulas da sexuação, Lacan nos fará observar que, do lado feminino, a mulher entra no percurso edípico a partir do complexo de castração, ou seja, a castração está, desde o início, dada. Já, do lado masculino, o complexo de Édipo se encerra com a questão da castração, isto é, há inicialmente uma suposição de que existe ao menos Um que possui o falo. Essa inscrição do “ao menos Um” é organizadora da castração, do que, por ser o elemento externo, organiza o conjunto interno de todos os outros castrados. Do lado da mulher, no qual isso não operou dessa forma (Não há, nem no princípio da sexuação, inscrição de A Mulher), Lacan vai dizer que a

mulher é não-toda submetida à função fálica (participa do gozo fálico, mas participa também do gozo outro). De seu lado não há um operador lógico que possibilite estabelecer o conjunto das mulheres, e por isso há de se contá-las uma a uma.

A única referência a uma posição feminina não castrada que pudesse sanar o impossível da relação sexual seria se o feminino entrasse na sexuação, não como Mulher, mas como Mãe, tal como comparece Jocasta. Nela podemos vislumbrar a posição feminina não submetida à castração, não submetida à função fálica. Mas aí, nesse ponto mítico, no qual o falo ainda não teria repartido os sexos e se poderia escrever a relação sexual, não estamos falando da Mulher, estamos falando da Mãe, tal como a fantasiada mãe fálica de Leonardo da Vinci, que permite imaginar uma posição feminina aquém/além da castração. A única possibilidade, então, de vislumbrarmos o “ao menos Uma” (que Lacan nos salienta claramente que não existe) seria pensar no comparecimento da mãe na posição feminina, não na mulher. A Mulher não existe.

O amor cortês nos falará dessa ausência d'A mulher, mas no plano do significante, sem chegar a essa constatação pela experiência da inexistente relação sexual, sem se sujar nas tentativas de satisfação da pulsão sexual, sem passar por alguma coisa de real (de que se priva). Se a poética cortês evidencia a ausência do objeto, através da privação que está de saída em sua jogada, também comparece como uma tentativa de esquivar-se da constatação dessa dimensão da falta que a inexistência da relação sexual colocaria em cena. Parece tomar algo que é da ordem da impossibilidade como inacessibilidade. De forma paradoxal, acaba por dar existência (no universo da palavra) À mulher, ao mesmo tempo em que a situa como inacessível. Para se esquivar da inexistência da relação sexual, aponta que, com A Dama, a proporção sexual seria possível. Entretanto, não põe à prova essa dedução: resguarda uma distância tal da relação sexual que a faz, ao fim, por essa mesma torção, inexistir. Ou seja, o sujeito não busca se conjugar ao objeto que – supostamente! – lhe satisfaria o desejo, deixando evidenciada a dimensão de hiância constituinte do desejo.

Lacan nos diz que o amor cortês demanda ser privado de alguma coisa de real, busca evitar que o rodeio chegue ao seu fim, visa a esquivar-se

de algo que adviria com a presença do outro. Assim, busca se distanciar do enlace com o objeto amado, aqui alçado à dignidade de Coisa. Essa posição parece evitar o confronto com a castração e com a interrogação que adviria do Outro (sexo). Talvez o amor cortês possa ser entendido como uma tentativa, pela via da palavra, de restauração e garantia de um certo intervalo que mantenha o outro à distância. Lembremos que a Dama comparece como Ave, mas também como perigosa Eva. É a Dama no pedestal, mas em sua outra face, também rígida suserana, totalmente arbitrária. Em outras palavras, o amor cortês poderia ser entendido como uma tentativa de construção de um intervalo que estanque os caprichos do Outro, buscando inscrever uma falta, no universo do discurso: se A Mulher não se configura como impossível (o A não está barrado), ao menos se pinta ela a uma distância segura (coloca-se a barra antes dela, na posição de acesso).

O amor cortês parece, então, nos falar sobre uma posição de sujeito que, por meio da sublimação, busca se esquivar, elegantemente, do contato com os efeitos da castração que a tentativa de conjugar-se ao outro implicaria. Entretanto, através dessa mesma operação de sublimação, que cria e institui a falta da Dama amada, revela justamente a falta constituinte do desejo. Supomos, ainda, que, nesse arranjo, o que o sujeito parece evitar é a passagem pela questão relativa ao desejo do Outro. Por intermédio do rodeio o sujeito se esquia de alguma coisa de real que adviria com a presença do outro, esse “parceiro desumano” que a Dama constitui no lugar da Coisa. É importante, portanto, ficarmos atentos à idéia de que a posição do amor cortês, embora evidencie a falta de objeto – a falta da Dama –, pode, paradoxalmente, estar revelando uma insuportabilidade de se deixar atravessar pela falta, de compor um enlace que acolha alguma coisa de real e que suporte a questão relativa ao desejo (do Outro).

“As Preciosas” foi um movimento feminino do Séc. XVII, no qual as mulheres rejeitavam o casamento tal como instituído. Parece ter tomado a forma de uma posição emancipatória das mulheres, que se recusavam a ser tomadas como objeto dos homens. Assim, comparece também como um culto ao Eros homossexual feminino. Encontramos pouquíssimas referências às Preciosas. Uma delas é um livro um tanto sátiro escrito por Molière, “As preciosas ridículas”, no qual as duas personagens principais, Magdelon e

Cathos, evidenciam o valor dos contatos sociais e do amor como galanteio (desde que provenientes de homens de uma boa posição social), a rejeição ao casamento e ao sexo. É representativa desse ideário uma fala de Cathos, ao seu tio, sobre o que ela pensa em relação ao casamento: “No que a mim se refere, meu tio, só lhe posso dizer que considero o casamento coisa inteiramente chocante. Como suportar a idéia de dormir com um homem verdadeiramente nu?” (MOLIÈRE, 1957, p. 14).

Lacan, em alguns momentos de sua obra, refere-se Às Preciosas. No seminário d’A ética da psicanálise”, aproxima-as ao paradigma do amor cortês, dizendo que “[...] igualmente as preciosas, num outro momento da história, recolocaram no primeiro plano uma certa arte social da conversação” (LACAN, 1959-1960, p. 178).

No mesmo seminário dirá que:

“O objeto é aqui elevado à dignidade da Coisa, tal como podemos defini-la em nossa topologia freudiana, dado que ela não escorregou para dentro, mas foi cingida pela rede dos Ziele. É na medida em que esse novo objeto é promovido, numa certa época, à função da Coisa que se pode explicar esse fenômeno que, sociologicamente, se apresentou sempre para aqueles que o abordaram como francamente paradoxal. Não poderemos, sem dúvida, esgotar o conjunto dos signos, ritos, temas e intercâmbios de temas, especialmente temas literários, que constituíram a substância e a incidência efetiva dessa relação humana definida segundo os lugares e as épocas por termos diferentes – amor cortês, Minne, e há ainda outros. Saibam que o círculo das preciosas e preciosos, no início do século XVII, é sua derradeira manifestação em nosso ciclo.” (LACAN, 1959-1960, p. 138).

Dessa forma, seguindo no diálogo aberto por Lacan, associamos ao Amor Cortês o movimento “As Preciosas”, naquilo que pode nos auxiliar a recortar essa posição do sujeito em relação ao amor, como tendo de ser vivido na retórica do galanteio, domesticando as pulsões e excluindo o enlace. Seguimos nos perguntando: o que torna necessário viver o amor fixado a essa posição?

Lacan, em Seminário “...ou Pior”, na lição de 08/12/1971, nos dirá que “As Preciosas” não se arriscam a tomar o falo por um significante, bem como a Jovem Homossexual, que também não toma a distinção sexual como efeito do significante. Isso parece ser um ponto chave em nosso trabalho.

O falo nem sempre opera enquanto significante. Ele pode tomar alguns lugares e funções (inclusive em suas relações com o objeto *a*), pode

comparecer operando enquanto imaginário (no qual aparece negativado, indicando que algo ali falta), ou enquanto simbólico (aí sim tomado como significante: inscrição simbólica de um significante de tal forma ímpar que não permite tornar completo o tesouro dos significantes, indicando assim a castração do Outro). Nesta última possibilidade, ele opera como significante. Aí ele é o 'x' que permite operar a função fálica; é o número imaginário  $\sqrt{-1}$ ; é o  $S(A)$ ; é o que faz inexistir A Mulher e, conseqüentemente, a relação sexual. Entretanto, o falo só pode operar como significante se realizadas as operações que se desdobram dos tempos do percurso edípico, ao fim do qual se tem instaurada a castração.

Ou seja, para que o falo venha a operar enquanto significante, é preciso que a falta de objeto tenha se inscrito de tal forma (por meio da metáfora paterna) que ele (o falo) seja tomado na dialética do dom, podendo ser recebido e também ser dado, ser erigido e também desmoronar, reaparecer e desaparecer, sem que isso seja insuportável para o sujeito. O falo, elevado à dignidade de objeto de dom, possibilita que o sujeito entre na dialética da troca, circule e venha a ocupar diferentes posições.

O falo, inscrito como significante, permite ao sujeito intercambiar de posição, por exemplo, de amante a amado (lembramos da limitação da Jovem Homossexual de fazer essa mudança, fixa que se apresentava em sua posição de amante cortês!). Ou ainda, o falo, inscrito como significante, possibilita ao sujeito trocar de discurso: por exemplo, o ato psicanalítico que promove a entrada em análise opera no sentido de que o sujeito mude do Discurso do Mestre (da posição sustentada e alienada em  $S^1$ ) para o Discurso da Histórica, na qual ele passa a se enunciar como cindido, atravessado pela falta (\$), produzindo sua demanda endereçada ao analista (lembramos novamente da fixidez da posição da Jovem Homossexual, aferrada a sua posição de mestria diante de Freud, sem ter produzido essa mudança de posição no discurso que institui a entrada em análise).

No seminário "A Angústia", Lacan (1962-1963, p. 122) nos diz que:

"Não é à toa que lhes repiso desde sempre que amar é dar o que não se tem. É esse, inclusive, o princípio do complexo de castração. Para poder ter o falo, para poder fazer uso dele, é preciso, justamente, não o ser.

Quando voltamos às condições em que parecemos sê-lo – porque também o somos, não há dúvida disso quanto ao homem, e, quanto à

mulher, voltaremos a dizer por que incidência ela é levada a sê-lo -, pois bem, é sempre muito perigoso.

E, no texto “A Significação do Falo”, Lacan (1958, p. 692) já havia escrito que:

“o complexo de castração tem uma função de nó que permite a instalação, no sujeito, de uma posição inconsciente sem a qual ele não poderia identificar-se com o tipo ideal de seu sexo, *nem tampouco responder, sem graves incidentes, às necessidades de seu parceiro na relação sexual* [grifo nosso]”.

A possibilidade de se ver tomado em um laço levanta a questão acerca das necessidades do parceiro, evoca o desejo do Outro, e, diante disso, parece não haver ferramenta (se não se produziu a castração simbólica, que instaura uma outra possibilidade de relação com o falo) que ampare o sujeito nessa circulação, a qual implica uma mudança de posição. A troca de discurso, que requer que o sujeito passe de uma posição à outra, coloca-se como uma passagem insuportável, angustiante, perigosa. Se a metáfora paterna (que promove a castração simbólica) falha e, conseqüentemente, o falo não vem operar como significante, a função fálica fica comprometida, restando difícil estabelecer, a partir dela, uma relação vivível e temperada, sem graves incidentes, junto ao outro.

Para não correr o perigo de sucumbir aos possíveis incidentes, ama-se a Dama idealizada à distância. E se reza para que ela não queira vir para a cama. Se ela chega a endereçar-lhe o olhar, precipita-se para fora do enlace. Não se está demandando seu olhar, sua presença. Está se demandando, nesse amor, ser privado de alguma coisa de real que advém com ela, como quem tenta se defender do encontro com a questão que essa presença suscitaria. Busca-se evitar o confronto com a questão que advém do Outro (sexo).

Parece-nos que somente o falo, tendo se inscrito como significante, possibilita um trânsito junto ao campo do Outro, visto que a significação fálica permite mediar, articular, numa função, a questão “*Che Vuoi?*”. Permite ao sujeito fazer laço social, transitar no campo do Outro, interrogar-se sobre o desejo do Outro e suportar um certo “x”, uma certa escavação, furo a partir do qual se engendra uma função, na qual o sujeito pode encontrar uma posição,

constituir-se como argumento relativamente a esse “x”. É nessa articulação que é possível produzir um fantasma que alicerce o sujeito em sua divisão e o ampare na questão sobre “quem ele é no discurso do Outro”, “de que lado se situa na partilha dos sexos”, “se está vivo ou morto”, “de onde vem”.

Arriscamos, portanto, o entendimento de que a necessidade do amor cortês pode, de alguma forma, estar falando de uma certa inoperância da função fálica, de uma certa fragilidade na inscrição do Nome do Pai, vindo, como efeito, delimitar um espaço seguro para o exercício do desejo e do amor, que de outro modo seria insuportável (pois não há ferramenta que permita fazer, da falta, função). O amor cortês, então, assegura que se evite a questão “*Che Vuoi?*” e a angústia que ela implicaria.

## 4. EFEITOS DA TOTALIDADE: ANGÚSTIA E PASSAGEM AO ATO

### 4.1. Angústia:

“Mas está perplexa, sente-se tão pequena, não sabe o que fazer com o desejo que se libera em sua direção. Marianne, contudo, é experiente, e o que lhe mostra não pode ter aprendido com o marido. Nem um minuto se passa, e Sidonie segura em seus braços uma mulher nua que sabe conduzir suas mãos e sabe o que elas podem satisfazer. No entanto, quando as mãos de Marianne querem tocá-la e lhe dar prazer, são empurradas para longe. Sidonie não permite nenhum toque e nenhuma afeição. Quando chega a sua vez, seu prazer diminui e ela se angustia. Vive apenas da entrega e da paixão dos outros.

[...]

Deitada a seu lado, Marianne puxa a mão de Sidonie, pousa-a sobre o rosto e cobre de beijos a palma arqueada e côncava. A felicidade se derrama de seus olhos, e um sorriso suave escapa de dentro dela. Sidonie está comovida e desconcertada, não compreende... não pode responder a esses sentimentos, cujo poder a angustia.” (RIEDER & VOIGT, 2008, p. 168).

Obviamente as relações amorosas não são isentas de angústia, afinal a questão “o que o outro quer de mim?” atravessa o enlace. Há uma reedição do “*Che Vuoi?*” que fundou o sujeito e uma série de interrogações que furam a certeza de que o outro corresponde plenamente à idealização que dele fazemos e de que nós também corresponderemos às suas expectativas. O anúncio do encontro com o objeto de desejo é frustrado a cada tempo. Assim como também nós, ao sermos tomados como objeto de desejo do outro, somos interrogados em nossas possibilidades de contato com esse lugar.

Como Lacan nos ensina, não há intersubjetividade. A propósito disso, Calligaris (1991) desenha a imagem de que a relação amorosa é como jogar tênis. Do lado de cá, estamos nós, e da rede para lá, não há o outro, mas o que projetamos como outro lado da quadra. Nosso lugar nesse jogo é um tanto fixo, resguardado pelo imaginário, que nos possibilita um laço fantasmático com o objeto de nosso desejo. O fantasma, entretanto, é constantemente colocado em cheque pelo real que advém da relação: real que invade a quadra e interroga nossa posição no jogo. Diante desse real, pode o sujeito mudar de posição; pode buscar retornar rapidamente a uma significação que o garanta



em um mesmo lugar; pode ainda sucumbir à emergência desse real, precipitando-se joga afora, saindo de quadra pelo buraco aberto.

Quando o sujeito é convocado a se implicar em um enlace e suportar as mudanças de posição que isso acarreta, o desejo do Outro pode comparecer como insuportável, angustiante, tal está o sujeito sem ferramentas que o possibilite fazer algo com isso que retorna para ele. Aqui novamente observamos a questão relativa à convocação, que advém com o enlace, de mudança de posição (por exemplo, de amante a amado), de passagem de um discurso ao outro ( $S^1 \rightarrow \$$ ), que coloca o sujeito diante de sua divisão subjetiva, frente ao desejo do Outro. Para se implicar em um enlace, é preciso se deixar atravessar pela castração simbólica, suportar essas mudanças, transitar pelo campo do desejo do Outro, que pode advir esburacando o fantasma que garantia uma posição ao sujeito. Então, para não se haver com essa questão, o sujeito se preserva aferrando-se a uma posição da qual não se deixa demover, visto o perigo que essa passagem anuncia.

Parece-nos que estamos tratando de uma certa fixidez ou impossibilidade de mudar de posição no jogo do amor. Mudar de posição requer um trânsito que só é possível a partir do simbólico. Se na instância da letra, o real do objeto *a* pode subjugar o sujeito a uma certa fixidez, ou, na captura imaginária, o mesmo pode ficar preso a uma significação, a capacidade de deslizamento significante possibilita ao sujeito movimentar-se, suportando as diferentes posições que um enlace requer.

No seminário “Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise”, Lacan nos fala do automatismo de repetição, no qual o objeto *a* fica tomado em sua face real impondo como necessária uma única possibilidade de laço fantasmático. Nesses casos, parece ser escandindo a instância da letra através da operação significante que a possibilidade de metáfora se abre, tal como no conhecido jogo do Fort-da, exercido pelo neto de Freud. É o deslizamento significante que rompe a captura do sujeito pelo objeto *a*, abrindo possibilidades de mudança de posição discursiva, possibilidades de uma outra conjunção em relação ao objeto *a*. É preciso haver uma específica inscrição da ausência do objeto, para que o dom ativo do amor possa ocorrer, como nos indica Lacan, em seu seminário “A Relação de Objeto”, a propósito do pai de

Dora, que ao ser impotente em dar a ela o objeto, transmitiu-lhe a possibilidade de amar.

Isso nos leva à particularidade com que se recortou esse objeto para cada sujeito. Nos tempos do percurso edípico, incidem as operações que colocam em causa a falta do objeto, inscrevendo sua ausência nos três registros. Essas são operações fundamentais que promoverão o furo em torno do qual se monta o sujeito e suas possibilidades de relação com a falta que o cinde. Esse objeto se perde quando da entrada do sujeito na linguagem: de um lado, resta ele em falta; de outro, o resto sempre perdido, como indicado na fórmula do fantasma. Esse resto que cai pode ser representado pelos objetos parciais: o seio, as fezes, o olhar, a voz.

A vivência de satisfação desenhada por Freud é exemplar dessa operação, na qual a sensação de satisfação obtida pelo bebê, ao mamar, coloca-se para além do simples “matar a fome”, articulando demanda e desejo. Tal sensação é registrada a posteriori, em um segundo momento, quando o seio se ausenta, e o bebê, por diferença, inscreve psiquicamente a falta do objeto em causa, passando a desejá-lo. Aí começa uma dialética na qual criança e mãe farão a linguagem funcionar, atravessados pelo falo, e pela instância terceira do Nome do Pai, que se consolida como corte na saída do Édipo. Se no início o bebê busca se oferecer ao gozo do Outro Materno, a cada volta em que a frustração opera, esse gozo se torna cada vez mais impossível. Lembremos, é preciso que essa frustração opere no registro do amor para que o falo seja elevado à categoria de Dom: se no início, mãe e bebê se vêem unidos pelo falo, cada ausência presentifica uma dimensão terceira que joga esse falo para além, na figura do pai, e mais adiante, na cultura.

Esse percurso funda o sujeito desejante, que, ao nomear a coisa, perde-a; ao se tornar sujeito, perde-se como objeto pleno de gozo para o Outro; ao perder o objeto na hiância da linguagem, adquire a possibilidade de metaforizá-lo. Como se pode observar, a instância da letra é isso que se recorta entre o sujeito e o Outro, instaurando a falta em ambos. A possibilidade que se abre com isso é o desejar, relançando sempre a ausência do objeto no deslizamento significante. Esse processo que funda o sujeito, como se pode ver, instaura-o justamente no lugar do enigma do desejo do Outro.

No seminário “A Angústia”, Lacan vai nos dizer, dentre outras formulações, que a angústia é a falta da falta de objeto. Ou seja, o que é insuportavelmente angustiante é a possibilidade de presentificação do objeto de desejo, pois com ele se anularia o próprio desejo e, em decorrência, o sujeito. No seminário do ano anterior, “A Identificação”, Lacan (1961-1962, p. 243-244) já havia desenhado uma imagem do que seria a angústia:

“Imaginem-me dentro de um recinto fechado, sozinho com um louva-a-deus de três metros de altura. É a proporção correta para que eu tenha o tamanho do dito macho. Além do mais, estou vestindo uma pele do tamanho do dito macho, que tem 1,75m, mais ou menos minha altura. Eu me miro, miro minha imagem assim fantasiada dentro do olho facetado do louva-a-deus fêmea. Será que a angústia é isso? É muito perto disso. [...] Trata-se, propriamente falando, da apreensão pura do desejo do Outro como tal, se justamente eu desconhecia o quê? Minhas insígnias: a saber, que estou fantasiado com a pele do macho. Não sei o que sou, como objeto para o Outro”.

Lacan ainda nos fala, sobre essa “[...] relação essencial da angústia com o desejo do Outro.” (LACAN, 1962-1963, p. 14), o seguinte:

“ [...] é na medida em que ela quer meu gozo, isto é, quer usufruir de mim, que a mulher suscita minha angústia. E isso pela simplíssima razão, inscrita há muito tempo em nossa teoria, de que só há desejo realizável implicando a castração. Na medida em que se trata de gozo, ou seja, em que é o meu ser que ela quer, a mulher só pode atingi-lo ao me castrar.” (Ibid., p. 199).

Essas imagens nos apresentam com vivacidade a angústia que invade o sujeito ao ser tomado de forma devastadora junto ao desejo do Outro. A passagem pela questão acerca do que quer o Outro parece só ser suportável se inscreveu-se o falo enquanto significante, que permite operar com essa questão, fazer algo com ela, e não simplesmente sucumbir à angústia. Se a metáfora paterna possibilitou que se desdobrasse o andar superior do grafo do desejo, com a inscrição do falo enquanto significante, esse operador permite mediar esta questão, trabalhá-la em outro nível, no qual o sujeito não está colado aos caprichos do Outro, pronto a ser devorado.

#### 4.2. Passagem ao ato: precipitação ou devoramento

Os Três Mal-Amados

Joaquim:

O amor comeu meu nome, minha identidade, meu retrato. O amor comeu minha certidão de idade, minha genealogia, meu endereço. O

amor comeu meus cartões de visita. O amor veio e comeu todos os papéis onde eu escrevera meu nome.

O amor comeu minhas roupas, meus lenços, minhas camisas. O amor comeu metros e metros de gravatas. O amor comeu a medida de meus ternos, o número de meus sapatos, o tamanho de meus chapéus. O amor comeu minha altura, meu peso, a cor de meus olhos e de meus cabelos.

O amor comeu meus remédios, minhas receitas médicas, minhas dietas. Comeu minhas aspirinas, minhas ondas-curtas, meus raios-X. Comeu meus testes mentais, meus exames de urina.

O amor comeu na estante todos os meus livros de poesia. Comeu em meus livros de prosa as citações em verso. Comeu no dicionário as palavras que poderiam se juntar em versos.

Faminto, o amor devorou os utensílios de meu uso: pente, navalha, escovas, tesouras de unhas, canivete. Faminto ainda, o amor devorou o uso de meus utensílios: meus banhos frios, a ópera cantada no banheiro, o aquecedor de água de fogo morto mas que parecia uma usina.

O amor comeu as frutas postas sobre a mesa. Bebeu a água dos copos e das quartinhas. Comeu o pão de propósito escondido. Bebeu as lágrimas dos olhos que, ninguém o sabia, estavam cheios de água.

O amor voltou para comer os papéis onde irrefletidamente eu tornara a escrever meu nome.

O amor roeu minha infância, de dedos sujos de tinta, cabelo caindo nos olhos, botinas nunca engraxadas. O amor roeu o menino esquivo, sempre nos cantos, e que riscava os livros, mordida o lápis, andava na rua chutando pedras. Roeu as conversas, junto à bomba de gasolina do largo, com os primos que tudo sabiam sobre passarinhos, sobre uma mulher, sobre marcas de automóvel.

O amor comeu meu Estado e minha cidade. Drenou a água morta dos mangues, aboliu a maré. Comeu os mangues crespos e de folhas duras, comeu o verde ácido das plantas de cana cobrindo os morros regulares, cortados pelas barreiras vermelhas, pelo trenzinho preto, pelas chaminés. Comeu o cheiro de cana cortada e o cheiro de maresia. Comeu até essas coisas de que eu desesperava por não saber falar delas em verso.

O amor comeu até os dias ainda não anunciados nas folhinhas. Comeu os minutos de adiantamento de meu relógio, os anos que as linhas de minha mão asseguravam. Comeu o futuro grande atleta, o futuro grande poeta. Comeu as futuras viagens em volta da terra, as futuras estantes em volta da sala.

O amor comeu minha paz e minha guerra. Meu dia e minha noite. Meu inverno e meu verão. Comeu meu silêncio, minha dor de cabeça, meu medo da morte.

João Cabral de Melo Neto

Este é um trecho de um poema do João Cabral de Melo Neto, chamado “Os Três Mal-Amados”, composto pelas falas de João, Raimundo e

Joaquim (personagem do qual extraímos a narrativa acima). João Cabral de Melo Neto compôs as falas dos três mal-amados, inspirado pelo poema “Quadrilha”, de Carlos Drummond de Andrade. Atentemos para a figura de Joaquim no poema de Drummond:

“João amava Teresa que amava Raimundo que amava Maria que amava Joaquim que amava Lili que não amava ninguém. João foi para os Estados Unidos, Teresa para o convento, Raimundo morreu de desastre, Maria ficou para tia, Joaquim suicidou-se e Lili casou com J. Pinto Fernandes que não tinha entrado na história.”

Joaquim, mal-amado no poema de Drummond (pois amava Lili, que não amava), acabou se suicidando; ele ganhou voz através da composição de João Cabral de Melo Neto, que retratou sua angústia de ser devorado pela experiência amorosa. Importante destacar ainda o seguinte aspecto gramatical do poema de João Cabral: diferente das narrativas de João e Raimundo, cujos sujeitos gramaticais são respectivamente Teresa e Maria, a narrativa de Joaquim é esvaziada do nome de seu objeto de amor: o próprio amor é quem comparece como agente devastador.

Diante do que viemos abordando, acerca da fragilidade de se ver tomado no enlace junto ao outro, a passagem ao ato comparece como saída de cena. Neste caso, frente aos impasses que se colocam, o sujeito parece não conseguir produzir um deslizamento para outra significação frente ao desejo do Outro que não seja a de se apagar como sujeito, passar ao ato, entregar-se morto na bandeja, ser ele mesmo o pedaço de real do qual a cena restará privada. Assim, talvez o amor cortês possa ser uma posição que preserva algo de real fora desse enlace, para que o sujeito não pague o preço de se precipitar a construir, ele mesmo, esse fora.

Outro ponto que toca na fragilidade de representação junto ao campo do Outro é a questão da nomeação. Interessante observar que Sidonie, quando decidiu romper o laço com Leonie, enviou uma carta a ela, mas em nome de seu pai: “[...] ela escreve algumas linhas que enviará amanhã a Leonie pelo telégrafo: ‘Peço suspender todo o contato com minha filha. Antal Csillag’.” (RIEDER & VOIGT, 2008, p. 132). Embora aí o nome do pai de Sidonie tenha operado um corte que a preservou, é interessante que ela tenha necessitado recorrer a esta estratégia para produzir o desenlace.

Outras situações de sua história nos remetem a pensar a questão da nomeação. Freud não cunhou um pseudônimo à Jovem Homossexual que atendeu; o nome verdadeiro de Sidonie também fez questão (ser revelado ou não) para as escritoras de sua biografia. O que podemos pensar, a partir disso, que apareceu suscitado na transferência, que faz com que, a cada vez, seu nome provoque uma questão, como se tivesse de ser reescrito, reinventado? Como se, a cada tempo, ela tivesse que se reapresentar, tentar produzir novamente uma inscrição de nome que a representasse junto ao campo do Outro, mas que, não sendo suficiente, tem de ser refeita no passo seguinte, e no seguinte, e no seguinte...

Ainda referente à questão da nomeação, o nome da pessoa que mais amou (Wjera, nome inventado pelas autoras da biografia) nunca foi revelado por Sidonie, nem mesmo para suas biógrafas. Acerca de seu mais precioso objeto de desejo, temos uma pintura, reproduzida inclusive nas páginas de sua biografia (e nesta dissertação, mais adiante); contudo, sobre seu nome, ela silenciou. Ao pensar a relação de Sidonie para com essa Dama, sua angústia advinda do contato com ela e a questão da nomeação, é importante retomar o que nos diz Lacan (1962–1963, p. 366): “Só há superação da angústia quando o Outro é nomeado”.

Por um lado podemos lembrar, novamente, do funcionamento do amor cortês, no qual o nome da Dama era preservado, a ponto de parecer que toda a poética cortês se referia a uma mesma pessoa, que passava a existir somente na figurabilidade que tal idealização permitia, esvaziada de qualquer característica particular. Entretanto, essa questão da nomeação também pode nos indicar uma fragilidade do simbólico, um tanto insuficiente para dar conta de fazer o sujeito se suportar na rede significativa. Qual a relação existente entre essa fragilidade do simbólico e a inscrição do Nome-do-pai? Não é justamente essa inscrição, fruto da metáfora paterna, que sustenta o sujeito em um significativo mestre, desde o qual, por sua vez, pode desdobrar-se uma cadeia significativa que permite a ele, nas irrupções do real que esburacam o fantasma, não ser somente o resto a ser incorporado ao Outro, mas representar-se diante do enigma de seu desejo?

Quando o fantasma que sustenta e dá consistência ao sujeito na relação com o Outro (mas também faz com que ele desconheça a posição de

objeto que ocupa diante o desejo do Outro) é de alguma forma colocado “em cheque”, emergindo algo do real, gerando angústia, quais ferramentas possibilitam que ele possa fazer algo com essa queda? Quando algo inesperado emerge entre um significante e outro, interrogando o sujeito nesse intervalo, lá em suas determinações, o que possibilita que ele não somente caia como resto, mas possa fazer algo a partir dessa falta que o causa? Essa ferramenta que possibilita que o sujeito, nos momentos nos quais o fantasma se esgarça, não sucumba à angústia, passe ao ato, mas possa operar simbolicamente e se relançar como desejante na cadeia significante, parece ser a mesma que possibilita a instituição de uma relação amorosa vivível.

## 5. DA DEMANDA À SUBLIMAÇÃO

### 5.1. A demanda e seu mais-além

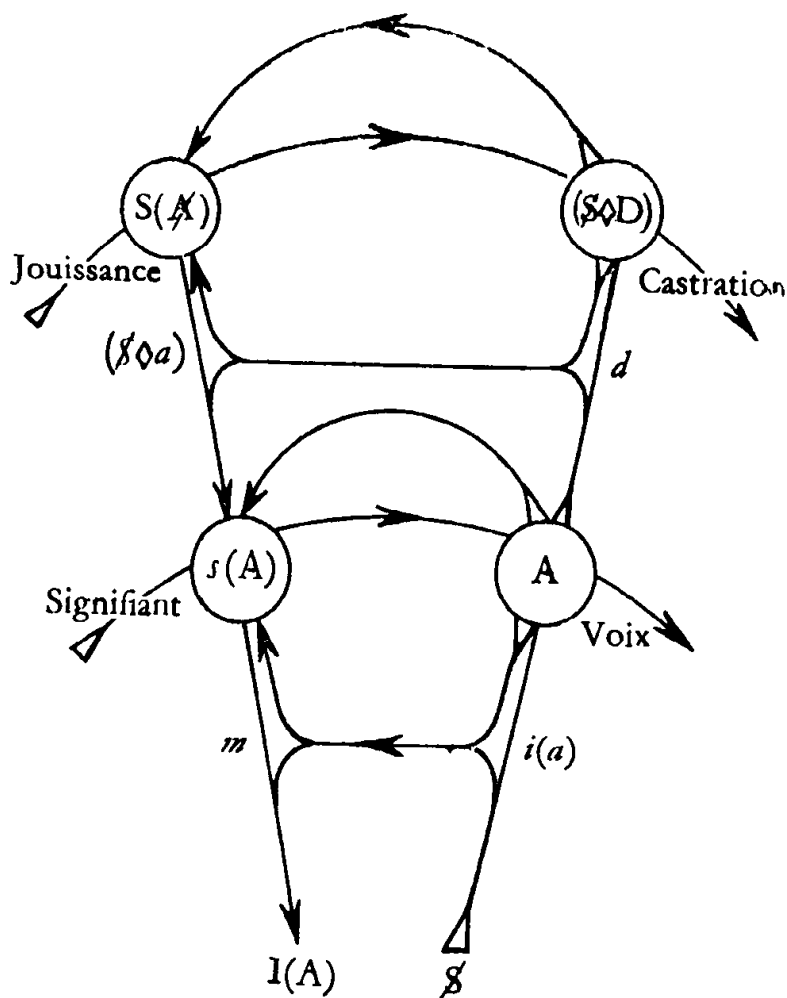
A questão que viemos trabalhando nos apresenta um sujeito em posição cortês de amor, na qual só é possível sustentar um endereçamento amoroso à distância. Se convocado a estabelecer uma relação com seu objeto de amor – i(a) –, o mesmo é tomado de angústia e acaba colaborando para que a relação não vá adiante. A precipitação para fora do enlace e a passagem ao ato testemunham essa insuportabilidade de se ver ante o desejo do Outro. A forte enunciação de Sidonie: “Quando enfim chegava a dar certo, já estava acabado” sublinha um lamento sobre o fim prematuro de uma vivência amorosa possível.

O desejo do Outro parece comparecer como um excesso insuportável, arrasando a possibilidade de manutenção de um laço. Essa interrogação acerca do que quer o Outro, e que sempre se relança, é fruto da janela que se abre com o andar superior do grafo do desejo, causada pela operação da metáfora paterna: se no desejo do Outro Materno o lugar do sujeito, enquanto tal, é morto (visto que tem que ser reduzido a objeto fálico a ser reincorporado), a introdução do Nome do Pai possibilita desalojar o sujeito dessa posição de significação monolítica mortífera, lançando-o na eterna dúvida acerca do que significa diante do desejo do Outro. O que permite não se afogar no mar dessa dúvida ou retornar à significação de objeto resto a ser descartado é o significante fálico, que possibilita uma certa organização de todo o jogo da linguagem da qual o sujeito é efeito. É esse significante da falta do Outro que articula o andar superior do grafo, abre a via metafórica e polissêmica da linguagem, permitindo deslocamentos e condensações que sustentam e dão lugar ao sujeito na cadeia significante.

O grafo do desejo é uma formulação que Lacan desenvolve principalmente em seu quinto e sexto seminários: “As formações do inconsciente”, de 1957-1958, e “O desejo e sua interpretação”, de 1958-1959, respectivamente. Esse desenvolvimento aparece elaborado no texto dos “Escritos”, “Subversão do desejo e dialética do desejo no inconsciente



freudiano”, de 1960. O grafo do desejo marca a entrada definitiva da topologia no ensino lacaniano, embora já houvesse antes as formulações dos Esquemas L, I, R. O grafo do desejo, por sua riqueza e complexidade, possibilita inúmeras interpretações, entendimentos e reflexões. Tomaremos aqui algumas dessas possíveis leituras que nos auxiliem a desdobrar a questão que viemos trabalhando. Entremos, enfim, em contato com esta topologia lacaniana, observando o que nela se articula:



Talvez o primeiro ponto a observar, no grafo, seja que a linha de onde parte o sujeito se inicia no canto inferior direito, e se sustenta, até o fim (passando pelo topo do grafo e retornando ao canto inferior esquerdo) pelo horizonte do ideal.

No andar inferior do grafo do desejo, esse percurso passa pelo tesouro dos significantes – lugar do Outro,  $A$  –, linha que segue até o momento da

produção da significação  $s(A)$ , retornando para ser autenticada em  $A$ . Essa linha representa a cadeia do enunciado, montando-se a partir da significação que o Outro vem determinar para o sujeito, como efeito de retroação. Articulado a este andar, vemos a constituição do eu – *moi* –, em sua dimensão especular, imaginária –  $i(a)$ , eu ideal – e também simbólica, relacionada ao Ideal do Outro –  $I(A)$  –, na perspectiva do ideal do eu.

O andar superior corresponde à cadeia da enunciação, do sujeito do inconsciente, e só vem se inscrever enquanto tal quando o Outro materno remete a demanda que se articulava no patamar inferior a um Tribunal Superior. Essa é a operação que articula a metáfora paterna, que desdobra uma outra passagem, a partir de uma falta que se inscreve marcando que o circuito da demanda não se fecha plenamente, uma ausência se presentifica, e interroga afinal, se a criança não dá conta de tudo o que a mãe quer, o que deseja o Outro. Nesse andar, articula-se a passagem pela pulsão –  $\$ \diamond D$  – e a inscrição do significante da falta do Outro –  $S(\bar{A})$  –, falta que possibilita um lugar ao sujeito do desejo. Vemos aí também a fórmula do fantasma –  $\$ \diamond a$  – e o lugar do desejo –  $d$ .

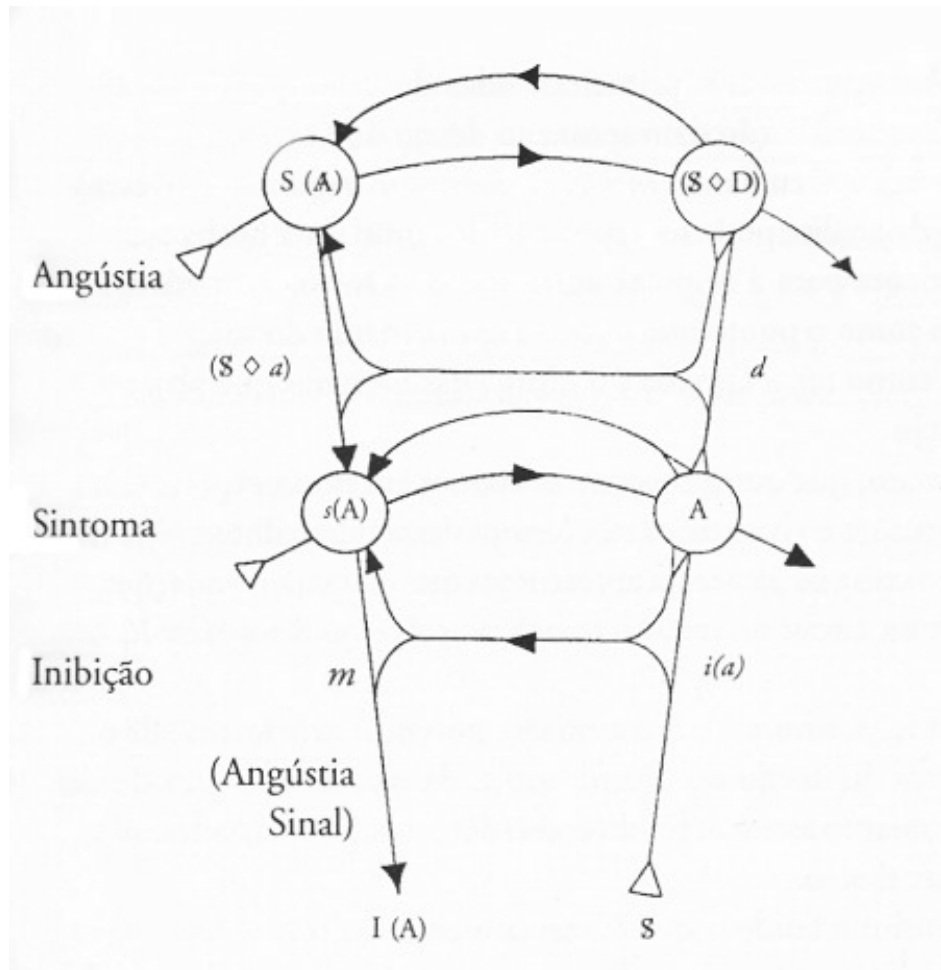
Diana Rabinovich, em seu livro “A angústia e o desejo do Outro”, resgata a relação fundamental que existe entre a angústia e o desejo do Outro, conforme ensinou Lacan em seu décimo seminário. A principal ferramenta que Rabinovich utiliza no desenvolvimento de seu livro é o grafo do desejo.

Diana Rabinovich (2005, p. 73) vai nos dizer que

“A fantasia está situada ente a cadeia do enunciado e a cadeia da enunciação, isto é, entre as duas cadeias significantes. O grafo tem a vantagem de estar articulado em função do desejo do Outro e, portanto, em torno do *Che Vuoi?*, a pergunta acerca do que me deseja o Outro, que permite separar nele as perguntas e as respostas. [...] A resposta à pergunta “o que o Outro quer de mim?” é o significante do Outro barrado,  $S(\bar{A})$ , resposta insuportável que introduz a castração do Outro enquanto desejante. As demais respostas, que se situam debaixo do  $S(\bar{A})$ , estão destinadas a obturar, de maneiras diferentes, essa castração, essa falta no Outro. Essas respostas são, em ordem decrescente: 1) a fantasia,  $\$ \diamond a$ , entre a fantasia e  $S(\bar{A})$  podemos situar a angústia; 2) a significação do Outro  $s(A)$ , lugar do sintoma no grafo; 3) o eu,  $i(a)$ , onde podemos situar a inibição, e 4) o significante do Ideal,  $I(A)$ , em relação ao qual se organiza a demanda de amor.”

Conforme expõe Rabinovich, à esquerda do grafo podemos verificar as possíveis respostas ao “*Che Vuoi?*”, que dariam um suporte ao sujeito diante

dessa questão. A fantasia aí seria o último amparo frente à angústia que se situa no lugar do significante da falta do Outro, lugar da castração por excelência. De forma homóloga, o eu também é uma resposta (embora construída no primado do imaginário) frente ao desejo do Outro. Ainda, Rabinovich nos aponta, no grafo, os pontos nos quais se poderia situar a inibição, o sintoma e a angústia.



Grafo do desejo apresentado por Rabinovich, 2005, p. 73.

“Inibição, sintoma e angústia são, portanto, três formas de não querer saber acerca do desejo do Outro, isto é, de não saber acerca do desejo do sujeito enquanto este é definido como desejo do Outro, como desejo de ser causa desse desejo” (2005, p. 74).

Diana Rabinovich vai nos dizer que, se a angústia pode ser situada na parte superior do grafo do desejo, o sintoma pode ser referido à linha que

indica o andar inferior do grafo (articulado à questão da significação), e, mais abaixo ainda, a questão da inibição. Ou seja, cada uma dessas três possibilidades de arranjo seria decorrente e estaria articulada aos diferentes elementos que estão em jogo em cada uma dessas partes do grafo. Dirá ainda que neste mesmo lugar onde se situa a inibição no grafo, na parte inferior, por onde passa o circuito da demanda, próximo aos ideais, estão localizadas também as outras duas patologias do movimento: além da inibição, o acting out e a passagem ao ato. Lembremos aqui da posição do sujeito que interroga nossa pesquisa, o qual é atravessado justamente por essas questões: a vida sexual podendo ser interpretada como inibida em sua finalidade, e a passagem ao ato como saída marcadamente presente. Com isso podemos verificar como os elementos articulados no eixo inferior do grafo estão presentes no sujeito que viemos delineando (embora esse sujeito não possa ser restrito a isso!).

Retomando a questão da angústia, importante acentuarmos que existe uma homologia entre o lugar da fantasia e o lugar do eu, lugares onde o sujeito encontra suporte para si diante da questão do desejo do Outro. O desejo do Outro cava um vazio voraz, que coloca o sujeito como causa desse desejo. É esse vazio que a fantasia busca tamponar, e o eu, a seu modo, também tenta obturar.

Essa ligação entre o lugar da fantasia e o lugar do eu possibilita entendermos que, embora a angústia se localize no topo do grafo, o sinal da angústia é sentido no eu:

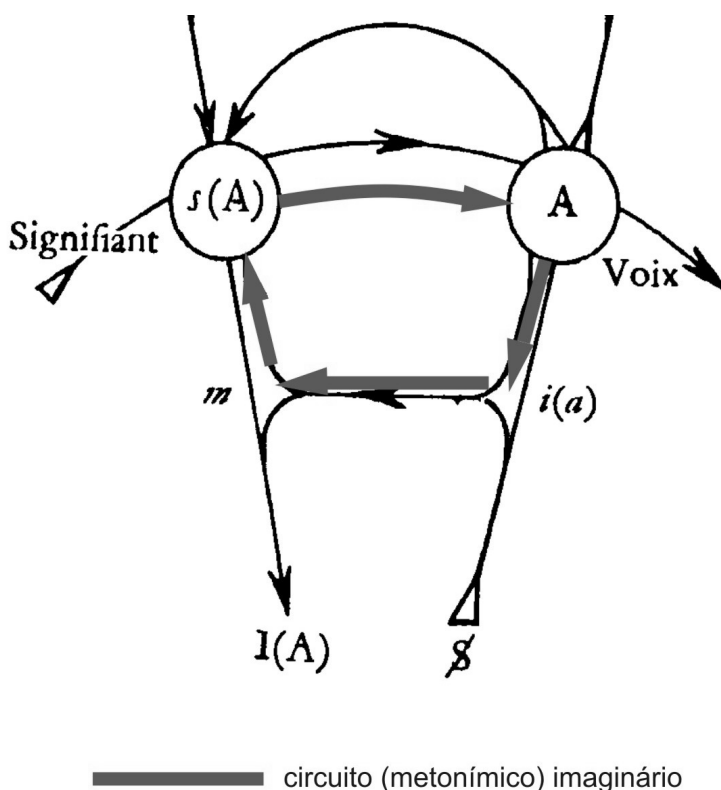
“Freud nos diz que a angústia é um fenômeno de borda, um sinal que se produz no limite do eu [moi], quando este é ameaçado por alguma coisa que não deve aparecer. Este [algo que não deve aparecer] é o a, o resto, abominado pelo Outro.” (LACAN, 1962-1963, p. 133).

Cabe lembrarmos também que o sinal da angústia, como situa Freud, pode comparecer como asco, como repulsa à sexualidade. Assim, a angústia ou o asco comparecem, no eu, como sinal, na iminência do contato com esse lugar da castração, do significante que revela a falta do Outro.

A possibilidade, então, de fazer algo com este lugar insuportável, passa pela montagem dessa ficção que se estrutura no fantasma. É isso que permite mediar o trânsito pelo desejo (do Outro). A questão que viemos trabalhando, a propósito do amor cortês, parece apresentar um sujeito que não

consegue se sustentar a partir dessa ficção, sucumbindo à angústia de ser tomado no desejo do Outro. Assim, o que tenta fazer, para não sucumbir, é evitar a passagem pela alça que levanta a interrogação acerca do que quer o Outro. Como pensar um circuito, então, que busca evitar essa passagem? Para isso, é necessário resgatarmos alguns esclarecimentos que Alfredo Eidelsztein faz em seu livro “O grafo do desejo”.

Eidelsztein (2007) nos ajuda a discernir alguns circuitos no grafo do desejo. Abaixo indicamos um dos circuitos possíveis no andar inferior do grafo:



No andar de baixo do grafo do desejo, um dos circuitos possíveis, que aqui nos interessa, é o circuito metonímico imaginário (circuito da demanda) que “constituye un circuito que sale del  $s(A)$  hacia  $A$ , de ahí baja hasta  $i(a)$ , de ahí va al moi ( $m$ ), y desde ahí se eleva para retornar en forma de círculo, a la significación del Otro –  $s(A)$ .” (EIDELSZTEIN, 2007, p. 98) Esse é o “círculo<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Importante referir, como ressalva Eidelsztein, que, embora chamemos o circuito da demanda de “círculo infernal da demanda”, esse não corresponde à figura geométrica estritamente entendida como círculo (figura circular com sua região interna totalmente preenchida), mas sim equivale à figura matemática da circunferência (linha que delimita uma área circular internamente vazia). Essa ressalva nos ajuda a entender que o “círculo infernal da demanda” não é infernal por ser totalmente preenchido, mas sim por ser um circuito (circunferencial) que

infernado da demanda”, que, como toda demanda, é demanda de amor. Diz-nos Rabinovich (2005, p. 34): “é terrível enfrentar o mandamento espantoso do deus do amor, que consiste em dizer que ‘só te amo como objeto’; para ser amado, desejado, devo ser objeto. Essa é a verdade que o amor sempre encobre”. Podemos lembrar do objeto eu que está em jogo nesse circuito, que o sujeito constrói e oferece sustentado nessa demanda de amor.

Quando Lacan fala do amor narcísico, no qual aquilo a que se ama é o seu próprio eu, realizado ao nível imaginário (pois há uma subdução do simbólico), poderíamos relacioná-lo ao andar de baixo do grafo do desejo, a esse circuito da demanda de amor, que se articula entre o *moi* e o *i(a)*. Aqui também podemos situar a regressão ao narcisismo, a relação “eu – pequeno outro”, abordada por Lacan a propósito da Jovem Homossexual, no seminário “A Relação de Objeto”. Entretanto, queremos problematizar essa questão, visto que, embora a posição da Jovem Homossexual possa ser lida como regressão ao narcisismo, sua posição de amor cortês também evoca uma elevada simbolização, processo de sublimação que evidencia a falta por excelência. Esse é o paradoxo que não nos permite restringir a posição do sujeito de nossa pesquisa ao “círculo infernal da demanda”. Contudo, como já expusemos acima, efetivamente alguns dos elementos presentes nesse circuito estão marcadamente presentes em nosso sujeito do amor cortês.

Neste circuito, diz-nos Eidelsztein (2007, p. 105):

“hay sujeción al Otro en lo incondicional de la demanda del Otro. El sujeto, como tal, no puede poner ningún límite a la demanda del Otro, porque para el sujeto la demanda del Otro es incondicional. Es por eso que Lacan dice que la condición absoluta del deseo es una condición que no queda subsumida en lo incondicional de la demanda del Otro: tiene una potencia. Y cuál es esa potencia, precisamente? “Desjuntar” al sujeto de lo incondicional de la demanda del Otro”.

Ou seja, o advento do desejo tem justamente a potência de descolar o sujeito do incondicional da demanda do Outro. Vejamos a seguir por que meio se constrói essa possibilidade de descolamento.

Se o objeto causa do desejo é o objeto *a*, o objeto do amor é *i(a)*, investido narcísicamente. Esse também faz a função de causar o desejo, mas

---

se repete incessantemente, no qual o sujeito se encontra submetido ao incondicional da demanda do Outro. Nas palavras de Eidelsztein (2007, p. 100): “círculo infernal de la demanda, queriendo significar con ‘círculo’ el efecto de repetición de la demanda como tal”.

está revestido de uma cobertura imaginária, tal como o agalma, tesouro que o amado é suposto conter em seu interior. Quanto mais o sujeito tenta se enviscar nesse objeto,

"(...) quanto mais o homem se aproxima, cerca e afaga o que acredita ser o objeto de seu desejo, mais é, na verdade, afastado, desviado dele. Tudo o que ele faz nesse caminho para se aproximar disso dá sempre mais corpo ao que, no objeto desse desejo, representa a imagem especular. Quanto mais ele segue, mais quer, no objeto de seu desejo, preservar, manter e proteger o lado intacto do vaso primordial que é a imagem especular. Quanto mais envereda por esse caminho, que muitas vezes é impropriamente chamado de via de perfeição da relação de objeto, mais ele é enganado" (LACAN, 1962-1963, p. 51)

Para Eidelsztein (p. 107), o agalma (assim como o fetiche) é uma forma de inscrever o objeto como emblema da Onipotência do Outro. Eidelsztein parece nos indicar, com isso, que nesse circuito, onde o agalma tem lugar, o Outro pode operar como onipotente, ficando o sujeito capturado no "círculo infernal da demanda". O que permite fazer um desprendimento da demanda do Outro, como já dissemos, é a saída pela via do desejo. Eidelsztein, seguindo Lacan, salientará uma distinção fundamental entre a identificação com o significante todo poderoso da demanda, preso em I(A), e a identificação com o objeto da demanda de amor, em jogo neste circuito, indicando que nesta "está o *exit* que permite que se saia da sugestão. A identificação com o objeto da regressão, por partir da demanda de amor, abre a seqüência da transferência (abre-a, em vez de fechá-la) [...]" (LACAN, 1958, p. 641 - 642).

Com a constituição da demanda, da demanda de amor, da transferência, produzir-se-á um objeto que ao fim se desvanecerá, deixando uma falta que leva ao desejo, que

"abre el camino de la salida (exit) posible. Salida de que? A quedar capturado en el campo del Otro – que era donde nos hallábamos-. Dado que la transferencia implica, por definición, al objeto y a la demanda, tiene por propiedad, dado el campo más allá, que es el del deseo, que ella produce, hacer que el objeto se vea determinado por el deseo." (EIDELSZTEIN, 2007, p. 125)

Assim, a constituição desse objeto da demanda, ao mesmo tempo em que captura o sujeito em seu circuito, também delinea o horizonte que permite

a saída dessa captura. O objeto da demanda se desvanece e deixa um resto, objeto *a*, que empurrará o sujeito para o andar de cima do grafo, pelo lado direito, pelo circuito da pulsão (sujeito barrado em relação à demanda).

“Lacan nos pide que no olvidemos que, en términos del grafo, salimos del Otro, A, y llegamos a este punto de cierre del círculo, a través de  $S(A)$ , sólo vía la pulsión [grifo nosso]. Si este recorrido implica pasar por la pulsión, introduce entonces, la cuestión del cuerpo.” (EIDELSZTEIN, 2007, p. 185)

Essa passagem, constituinte da pergunta sobre o que quer o Outro, é que constituirá o lugar do desejo. A frustração aí inscreve um horizonte mais além da demanda, que permite uma saída de seu circuito infernal. É somente, então, ao se lançar nas vias da demanda, que o sujeito delinea uma volta a mais, não contabilizada na demanda, distinta, que circunscreve o objeto de desejo. É esse algo a mais que, ao demandar, ultrapassa a própria demanda, por não ser mesmo algo que possa ser demandado, que constitui o lugar do desejo. E por isso não se deve cair no engodo de que o objeto da demanda (de amor) é o objeto de desejo (que poderia supri-lo). Lacan nos faz entender isso ao dizer que o verdadeiro pedido é: “eu te peço que recuses o que eu te ofereço, porque não é isso”.

Nesses últimos desenvolvimentos, viemos trabalhando a ultrapassagem do “círculo infernal da demanda”. A possibilidade de ir mais além da demanda é delineada por um circuito mais amplo, que não se restringe ao primeiro andar do grafo do desejo. Ou seja, aqui se distingue, do circuito metonímico imaginário (“círculo infernal da demanda” de amor), um circuito mais abrangente, desenhado com a pergunta acerca do desejo, a pergunta “*Che Vuoi?*”, “O que você quer?”. Esse circuito da pergunta, que inclusive dá ao grafo a forma de ponto de interrogação, está representado pelo segundo andar do grafo do desejo.

No primeiro andar do grafo do desejo, o sujeito recebe, do Outro, uma significação absoluta sobre si mesmo. O circuito mais amplo, que se abre com a pergunta relativa ao desejo, “*Che Vuoi?*”, leva a demanda aos limites do ser e abre outras possibilidades de significação ao sujeito. O que esse circuito mais abrangente possibilita, por intermédio do fantasma, é baixar a questão “*Che Vuoi?*” (que delinea sua alça na parte superior do grafo) até o “círculo infernal da demanda”, interpondo, nesse circuito, uma interferência, impedindo que se



feche uma significação absoluta advinda do Outro. Ou seja, com essa articulação, insere-se um ponto de obstáculo que faz interferência justamente onde a demanda do Outro tenta se fechar, produzindo uma mais além da demanda. É essa articulação que retoma o “círculo infernal da demanda” e o rearticula num outro patamar. Essa é a estrutura da neurose (EIDELSZTEIN, 2007, p. 129).

Aqui estamos diante do funcionamento do grafo do desejo inteiro, articulado. A ultrapassagem do andar de baixo para o andar de cima do grafo inclui a falta e a partir dela opera. A articulação entre esses dois eixos possibilita que a demanda de amor seja retomada, rearticulada no plano do desejo. Não que a demanda de amor seja superada totalmente (ainda há alienação), mas ela é posta em relação a uma dimensão terceira que a media. Essa falta instaura um intervalo que dá lugar ao desejo.

É a articulação entre o andar inferior e o superior que torna possível a instalação da transferência simbólica (Sujeito Suposto Saber, para o qual se dirige o amor). Essa amarragem possibilita o estabelecimento de um laço que, embora também engendrado pelo objeto de amor –  $i(a)$ ,  $agalma$  –, é causado pela hiância do desejo, atravessado pela castração (do Outro), amparado pela dimensão simbólica. Aí temos operando articuladas a dimensão “eu - pequeno outro” com a “Sujeito – Outro”. Como diz Lacan, no seminário sobre a Transferência, acerca de Alcibíades: a ocorrência privilegiada dessa conjunção onde o sujeito com o qual temos o laço de amor é também objeto de nosso desejo. O corte de Sócrates evidencia o objeto de desejo de Alcibíades, destituído de sua alienação/ tapeação imaginária. A passagem de amado à amante, mudança de posição relativa ao desejo que representa o milagre do amor, também implica a ultrapassagem do andar inferior (do *moi*), mediada por uma falta, a partir da qual o sujeito advém a uma posição desejanter.

A falta que abre o segundo andar do grafo possibilita um enlace, um enlace no qual o sujeito não se encontra subjugado ao incondicional da demanda do Outro. Assim como no “potlatch”, onde deixar ir o objeto produz uma rede de relações, o dom ativo do amor se instaura na circulação plena pelo grafo. Aí a falta de objeto que causa o desejo dá suporte a um laço. O laço social, promovido pelos discursos, também se sustenta nessa possibilidade de

mudança do andar inferior do grafo para o superior. Afinal, o amor, enquanto signo de que mudamos de discurso, também pode ser lido como a mudança de posição provocada pela superação do “círculo infernal da demanda” de amor. Mas lembremos, é sempre uma superação que inclui o andar de baixo e o resgata em outros termos. Não existe discurso que não seja do semblante; o endereçamento a um Outro requer o semblante. Não se supera de todo a alienação imaginária, narcísica, mas se possibilita ir além dela.

Somente a saída pelo desejo, que resgata a demanda e a faz articulável, possibilita que o sujeito lide com ela. Somente a articulação desses dois eixos (do enunciado e da enunciação; imaginário e simbólico; “círculo infernal da demanda” e circuito da interrogação “*Che Vuoi?*”), representados pelo andar de baixo e de cima do grafo possibilitam amarrar demanda e desejo, e não fazer da demanda, um círculo infernal, insuportável para o sujeito. Afinal, o que possibilita que o sujeito institua uma relação de amor vivível, sem graves incidentes, é a mediação feita pela metáfora paterna.

## 5.2. A sublimação

O sujeito que move nosso trabalho lida com a questão da demanda de forma muito particular: busca se esquivar dela. Ele não demanda a presença do outro. Lacan, em seu vigésimo seminário, vai dizer que “o amor demanda o amor. Ele não deixa de demandá-lo. Ele o demanda... mais... ainda. Mais, ainda, é o nome próprio dessa falha de onde, no Outro, parte a demanda de amor.” (LACAN, 1972-1973, p. 13) O título desse seminário, em francês, é “*Encore*”, que significa “ainda”. Mas também podemos explorar a homofonia de *encore*, que poderia ressoar nos ouvidos como “un corps”, como associou Antônio Quinet<sup>10</sup>. Ou seja, o amor demanda, mais, um corpo, idéia que é plausível sustentar pela leitura mesma desse seminário.

Referente ao sujeito que aqui estudamos, sua demanda de amor parece não demandar um corpo. Nesse sentido, ele talvez esteja mais próximo

---

<sup>10</sup> Palestra proferida na XII Jornadas de Formações Clínicas do Campo Lacaniano, O Amor e suas Letras, realizada de 19 a 21/11/2010, na Universidade Veiga de Almeida, no Rio de Janeiro.

do sujeito do amor cortês, que demanda ser privado de algo real, que trabalha a pulsão pela via da sublimação. Se lhe chega a comparecer o circuito da demanda como tal, demanda de amor junto a um outro, o sujeito parece não conseguir transpô-lo e sair dele pela via da pulsão (saída que o permitiria retomar esse circuito no plano do desejo); acaba, tomado nesse circuito infernal da demanda, sucumbindo à angústia e/ou passando ao ato. A saída possível que ele parece encontrar é (alheando-se ao real do qual quer ser privado; alheando-se ao corpo que a passagem pela pulsão sexual implicaria; alheando-se à demanda do Outro; alheando-se à pergunta sobre o que quer o Outro) a sublimação.

Lacan discorda de que a sublimação possa ser definida simplesmente pelo desvio do alvo sexual que a pulsão adquire nesse processo. Ele dirá: “E a fórmula mais geral que lhes dou da sublimação é esta – ela eleva um objeto [...] à dignidade de Coisa” (LACAN, 1959-1960, p. 136). O objeto, para Lacan, “é um ponto de fixação imaginário dando, em qualquer registro que seja, satisfação a uma pulsão” (Ibid., p. 139). Já a Coisa é um vazio que nos obriga “a cingi-la, ou até mesmo contorná-la, para concebê-la” (Ibid., p. 144) Em outras palavras, é “o que do real padece do significante” (Ibid., p. 152). A Coisa é representada pelo vazio; não está no nível das *Vorstellung*, aí se distinguindo como ausente. Estrangeira, a Coisa se situa nesse espaço êxtimo: nessa dimensão de exterioridade que, ao mesmo tempo, encontra-se localizada no mais íntimo do sujeito.

Referindo-se à obra de arte, Lacan falará de uma peculiaridade da Coisa no processo sublimatório: dirá que “O objeto é instaurado numa certa relação com a Coisa que é feita simultaneamente para cingir, para presentificar e para ausentificar.” (LACAN, 1959-1960, p. 172). Na sublimação, a dimensão da Coisa, para além do objeto, é evidenciada, e “Se é uma satisfação, pelo menos nesse caso, é uma satisfação que não pede nada a ninguém” (Ibid., p. 140). Aqui, embora Lacan estivesse se referindo ao exemplo do sujeito que se põe a colecionar caixas de fósforos, pensamos ser interessante tomar em consideração que a sublimação se coloca alheia ao circuito da demanda, afinal, “não pede nada a ninguém”. O amor, no sujeito que nossa pesquisa postula, ora parece não pedir nada a ninguém, ora parece (no fim das contas) pedir que

o amado não corresponda. De qualquer forma, trabalha de forma diferente a demanda de amor, visto que não demanda mais, *encore*.

Ainda, nesse mesmo seminário sobre “A Ética da Psicanálise”, ao tratar da “Criação ex-nihilo”, Lacan (1959-1960, p. 141) retomará um trabalho de Melanie Klein para falar sobre “como algumas funções, que se encontram na criança – essa é a concepção kleiniana – suficientemente libidinizadas, sofrem, pelo fato de serem sublimadas, portanto num segundo tempo, um efeito de inibição”. Essa aproximação entre sublimação e inibição parece falar também do que nos interroga, acerca do sujeito de nossa pesquisa, que pode ser tomado em uma (sublimação) ou outra (inibição) interpretação com relação ao amor.

Lacan nos dirá, no seminário “A Angústia”, que “o amor-sublimação permite ao gozo condescender ao desejo” (LACAN, 1962-1963, p. 199); que o amor é a sublimação do desejo. Oferecerá também, no seminário seis, “O Desejo e sua interpretação”, uma noção de sublimação:

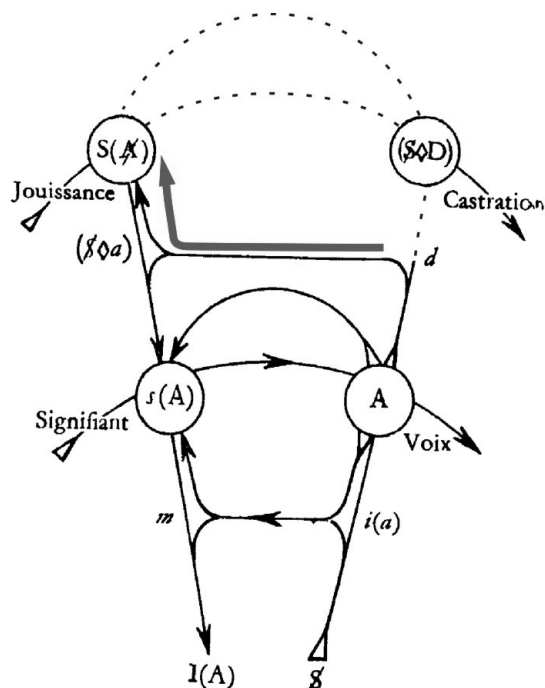
“Que noção é esta se não podemos defini-la como a forma mesma na qual se escoo o desejo! Já que o que se lhes indica é justamente que ela pode esvaziar-se da pulsão sexual enquanto tal, ou mais exatamente que a noção mesma de pulsão, longe de confundir-se com a substância da relação sexual, é esta forma mesma que ela é: jogo do significante, fundamentalmente ela pode se reduzir a este puro jogo do significante, e é assim mesmo que podemos definir a sublimação.” (Lacan, 1958-1959, p. 516).

No livro sobre o grafo do desejo, Eidelsztein (2007, p. 131, grifo nosso) nos auxilia a situar o circuito da sublimação no grafo:

“En este punto de arriba de la arista del deseo (d), el ( $\$ \diamond a$ ), el fantasma, se presentan dos direcciones posibles: una que va hacia abajo y otra que va hacia arriba. La que va hacia abajo empantana al sujeto: es la interferencia del fantasma sobre el significado del Otro que va hacia la metonimia de la significación del yo o hacia la petrificación en el significante del ideal. *La que va hacia arriba – ahí entra la metáfora de Lacan del dedo índice que señala hacia arriba – un “hacia arriba” que está muy articulado a la sublimación*, la dirección de la cura y el fin del análisis, conduce al significante impar, en ese punto Lacan escribe:  $S(\mathcal{A})$ . Bueno, lo que les propongo es que una de las funciones que le podemos dar a  $S(\mathcal{A})$  (el significante impar), es la el significante fálico.

Se acuerdan del “exit”? El  $S(\mathcal{A})$  va a indicar la salida del empantanamiento del sujeto en la interferencia del fantasma sobre el significado del Otro; salida hacia el horizonte deshabitado del ser, que Lacan articula a la función del significante fálico,  $\Phi$ ”

Embora Eidelsztein não apresente o desenho do grafo do desejo com o circuito da sublimação, poderíamos representá-lo assim:



Aí observamos que a saída pela sublimação, embora sublimar seja um saber-fazer com a pulsão (que a esvazia do sexual e a reduz ao puro jogo do significante), é também um desvio do pulsional em sua finalidade. No grafo, conforme a leitura sugerida por Eidelsztein, esse desvio aparece no ponto em que a linha não passa pela fórmula da pulsão (a qual moldaria a interrogação acerca do desejo do Outro), mas, antes, desvia e segue para a esquerda, por outra linha, traçada do ponto do desejo, passando pelo fantasma, até o significante que designa esse lugar vazio de ser.

Talvez essa elaboração nos auxilie a entender o paradoxo do amor cortês, que se por um lado busca se esquivar do confronto com a inexistência da relação sexual (à qual a passagem pela pulsão sexual inevitavelmente leva), nem por isso tampona a falta que habita o sujeito: justamente chega ao mesmo ponto (o significante da castração do Outro) por uma outra via, a sublimação, que dá conta de margear, na medida, a falta que habita o sujeito.

Mas o circuito da sublimação – e talvez este seja o ponto principal – não delinea a alça superior do grafo, que margeia e constitui o campo do desejo (espaço de hiância enquadrado pela linha do enunciado e da enunciação); não delinea um campo que retorna/ retoma/ rearticula o circuito

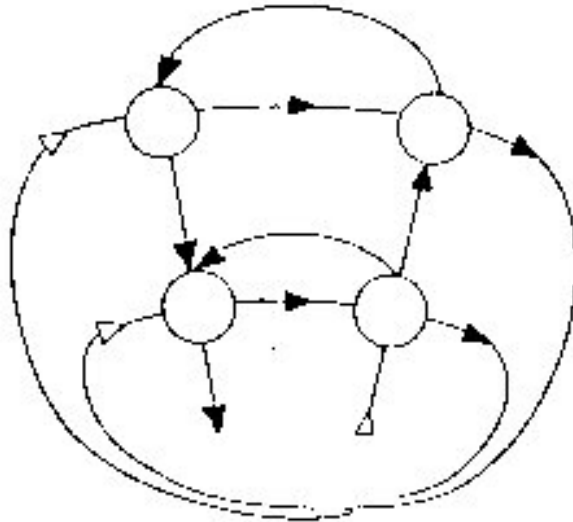
da demanda em outro patamar; é um caminho que permite, de alguma forma, alhear-se à questão da pulsão, da demanda; não pede nada a ninguém; constitui-se como saída outra.

### 5.3. Recalque ou sublimação

Ainda é importante refletirmos sobre o grafo do desejo a partir de uma outra possibilidade de leitura. Eidelsztein retomará uma indicação que Lacan fez, na primeira lição do seminário nove, “A identificação”, acerca de o grafo ser concebido fechado, embora, como ressalva, o próprio Lacan nunca tenha publicado um esquema assim.

No seminário sobre “A Identificação”, na Lição de 15 de novembro de 1961, Lacan irá trabalhar o paradoxo da asserção “eu minto”, a qual aparentemente não pode ser julgada nem como verdadeira nem como falsa, pois se o sujeito estiver dizendo a verdade que mente, logo está sendo verdadeiro e não mente, e se não mente, logo está dizendo a verdade ao dizer que mente, logo mente, logo... Infinitamente, dentro dessa lógica, não conseguiríamos chegar a um julgamento conclusivo de atribuição de verdade. A não ser, e é essa a proposição de Lacan, que consideremos a existência de duas cadeias enunciativas – cada uma a partir de uma dimensão distinta no sujeito – que se apresentam articuladas nessa assertiva, a qual, por isso, soa paradoxal. A esse propósito Lacan nos falará de que as duas linhas horizontais do grafo do desejo (cadeia da enunciação e cadeia do enunciado) encontram-se em continuidade. Diz ele: “as duas linhas que distinguimos como enunciação e enunciado [...] se enovelam e se confundem” (LACAN, 1961-1962, p. 22).

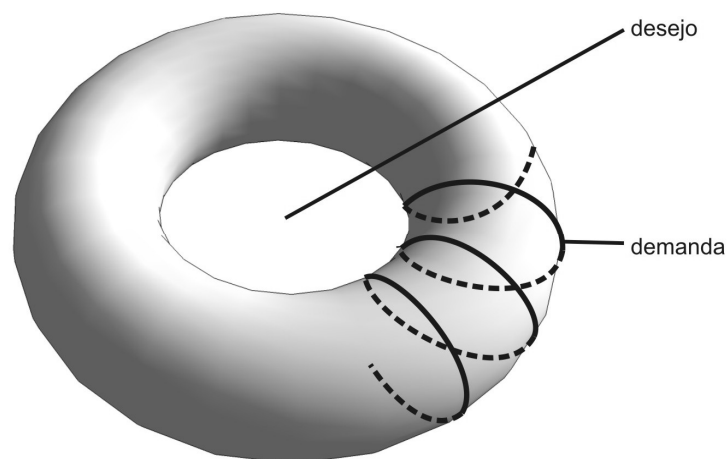
Neste mesmo seminário, Lacan proporá a estrutura topológica do toro, associado ao oito interior. Seguindo nessa trilha, Eidelsztein (2007, p. 33) nos provocará a pensar o grafo como a estrutura do oito interior, dando continuidade às linhas constituintes dos dois andares do grafo do desejo, e fazendo-as se conectarem dessa forma:



Grafo do desejo apresentado por Eidelsztein, 2007, p. 33.

Assim, obtém-se o grafo articulado como um oito interior, no qual uma circunferência se inscreve no seio da outra, delimitando dois campos distintos. Essa forma preserva a noção de sujeito dividido (entre cadeia de enunciação e do enunciado), na qual a divisão não separa as partes divididas, mas justamente, ao contrário, estabelece uma relação de continuidade entre elas. Desdobremos a possibilidade de entender o grafo do desejo como oito interior apresentada por Eidelsztein. Para isso, buscaremos averiguar a possibilidade de relacionar o grafo do desejo ao oito interior como equivalente à estrutura do toro.

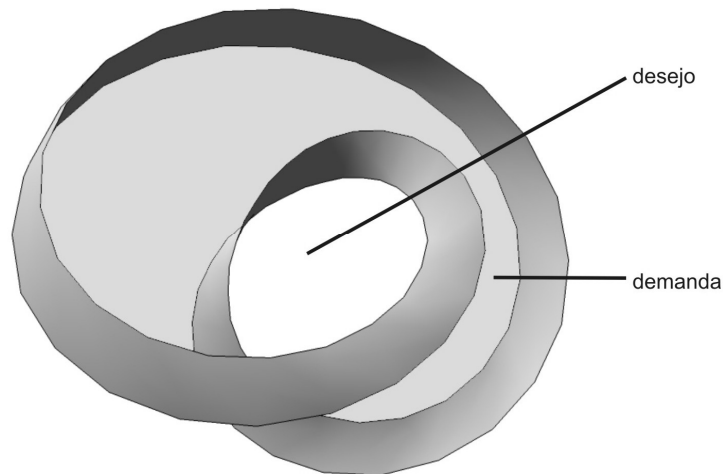
Ao propor a estrutura do toro, que representamos no início dessa dissertação, Lacan falará que a superfície desta estrutura é feita pelas voltas da demanda, em suas diferenças e repetições. São essas voltas da demanda que dão a forma do “donut”. As voltas da demanda se desdobram como uma serpentina e, como uma cobra que engole seu próprio rabo, encerram-se sobre si mesmas formando uma argola, e assim acabam por dar uma volta a mais, não contada nas voltas da demanda, em torno desse vazio central. Esta é a volta que circunscreve o objeto do desejo. Algo sempre escapa àquilo que a demanda pode apreender, situando um para além dela como faltante: esse algo, objeto que sempre se furta, é o objeto do desejo, no cerne (vazio) do toro, no cerne (faltante) do sujeito.



Importante lembrar, como já dissemos anteriormente, que as voltas da demanda não são, em sua definição matemática, círculos (com sua área interna preenchida), e sim circunferências que, nesse desdobramento em forma de serpentina, formam uma área como uma câmara de pneu (que nas figuras desta dissertação aparece sombreada de cinza), mas que, reiteramos, não é preenchida internamente: tal como a câmara de pneu, é oca em seu interior, e não maciça. Utilizamos prioritariamente a palavra vazio quando tratamos do espaço no cerne do toro, por este estar referido ao sempre faltante objeto causa do desejo (dimensão da Coisa que, por excelência, é ausência no campo das representações, aí produzindo uma escavação, uma subtração), o que não significa que as circunferências que representam as voltas da demanda (e constituem essa câmara de pneu) também não sejam vazias em seu interior.

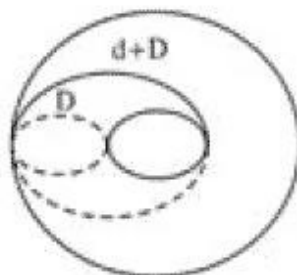
Lacan traçará uma equivalência entre o toro e o oito interior, na medida em que o oito interior (ao se constituir de uma circunferência em torção e continuidade com outra circunferência que, ao se redobrar sobre a primeira, escava-a) também forma uma borda contornada pela demanda e um centro vazio, escavação que dá lugar ao desejo.

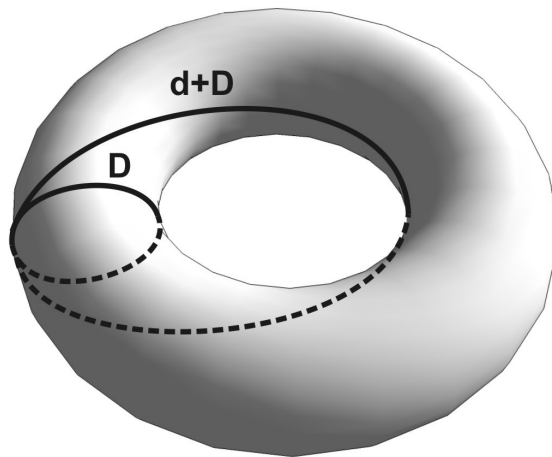




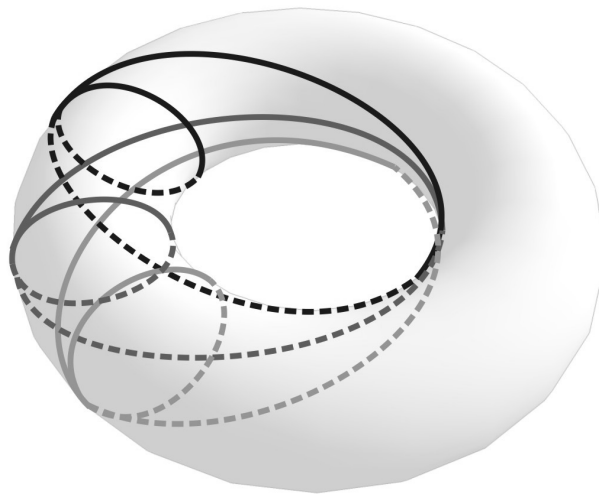
Tanto o grafo do desejo quanto a figura topológica do toro/ oito interior tocam nas questões da demanda e do desejo. Fica ao nosso encargo (de nós que trabalhamos com essas formas), fazê-las dialogarem, assim como fez Lacan e também Eidelsztein. Talvez, contudo, possamos pensar ainda em uma outra possibilidade de aproximação entre o grafo e o oito interior/ toro, diferente da proposta por Eidelsztein.

No seminário da Identificação, no qual Lacan desenvolve a questão do toro, ele nos dirá que a demanda (D), a cada volta, também delinea um mais além, que inclui o vazio central. Em cada volta, o objeto do desejo, resto inapreensível no circuito da demanda, é situado nesse mais além, no furo central do toro. O desejo (d) é essa dimensão que vai se presentificar por aquilo que se coloca como faltante relativamente ao campo da demanda.





Na próxima volta da demanda, embora o objeto da demanda seja outro, o objeto do desejo permanecerá inscrito no mesmo lugar, da falta, do furo central do toro.

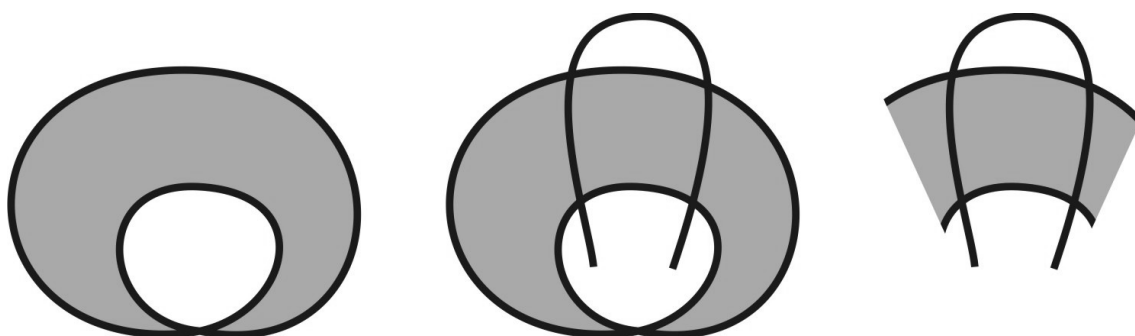


É o desenrolar dessa serpentina (que as voltas da demanda constituem) que delimita essa falta de objeto (vazio no cerne do toro) que atua como causa do desejo. Esse objeto *a* sempre se presentifica por ausência na produção de cada volta da demanda, em nenhuma delas se deixando apreender. É a possibilidade desse enovelamento, volta por volta, que constrói, ao fim, o toro; funda o sujeito constituído em torno de uma falta que está

cavada no cerne de sua estrutura. O oito interior e o toro servem, portanto, como formas de representar a estrutura do sujeito formalizado pela psicanálise.

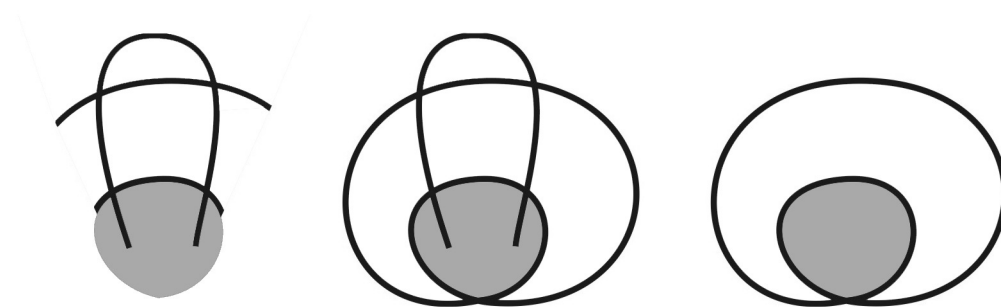
Averiguemos agora as relações possíveis entre o grafo do desejo e o oito interior (este equivalendo ao toro). Embora tanto o grafo quanto o oito interior possam ter seus circuitos articulados da mesma forma, encontramos problemas no momento de traçar algumas equivalências.

A principal delas se refere ao furo central que indica o lugar do objeto a, a dimensão da Coisa, escavada pelo redobramento de um campo sobre o outro. No oito interior, essa falta fundamental aparece no furo central que é aberto no meio da borda constituída pelo campo da demanda. Ao tentarmos transpor essa idéia para o grafo do desejo, encontramos o vazio central situado sob a linha do andar de baixo do grafo (sendo que esta, ao contrário, no grafo, abriga o campo da demanda), e a borda, constituída pela demanda, fica localizada, nessa transposição, entre a linha do enunciado e a da enunciação (que, contraditoriamente, no grafo, constitui o intervalo que dá lugar ao desejo). Na figura abaixo podemos observar como, partindo do oito interior/ toro, tal como proposto por Lacan, não chegamos à noção do grafo do desejo tal como a vimos, pois aparecem trocados o campo constituído pela demanda e o campo de intervalo produzido pela escavação da Coisa.



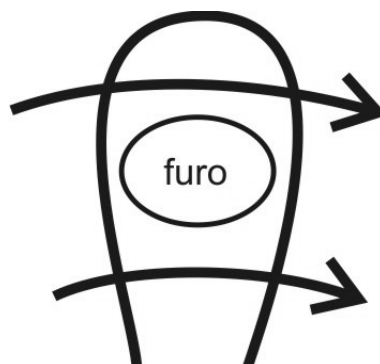
Podemos fazer também essa mesma comparação, partindo do grafo. No grafo do desejo, tal como o estudamos, encontramos, abrigado pela linha do andar inferior do grafo (linha do enunciado), o campo da demanda. Ao tentarmos desenhar, a partir do grafo, o oito interior/ toro, o cerne da estrutura aparece constituído pela demanda (justamente o oposto do que está no cerne

do oito interior/ toro, tal como o entendemos). A falta, que no grafo do desejo está inscrita no mais além dessa demanda (campo delimitado pelas linhas inferior e superior do grafo), ao ser transposta para o oito interior/ toro, aparece na borda dessa estrutura. Essa transposição, como mostram as figuras abaixo, faria com que o campo da demanda ficasse no centro da estrutura do toro, enquanto, na borda da estrutura, teríamos o vazio que dá lugar ao desejo – exatamente o oposto do que Lacan propõe com o conceito de toro / oito interior.

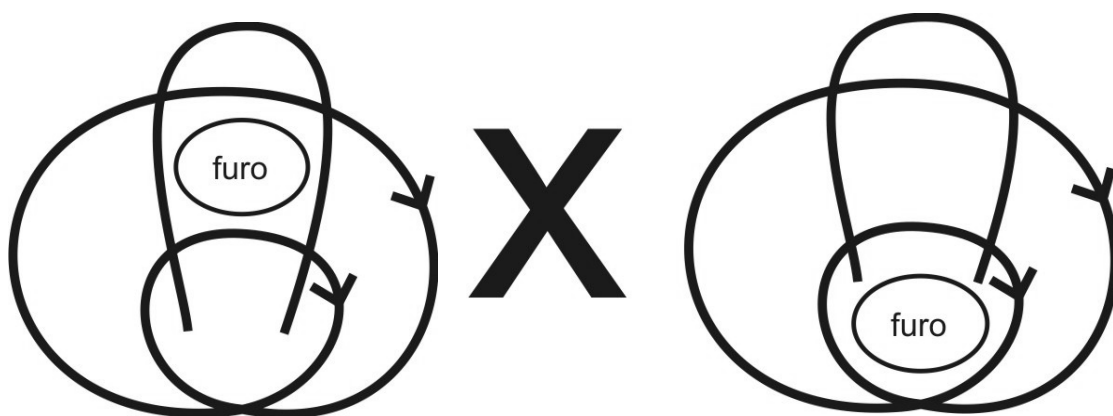


Para nos orientar nesse impasse, importante retomar o que nos aponta Conte (apud KAUFMANN, 1996, p. 234):

“Observaremos ainda, no sentido de uma topologização do Grafo, que Lacan pôde indicar que o Grafo se organiza em torno de um furo real (o objeto *a* como impossível) enquadrado pela linha do enunciado (imaginário) e a da enunciação (simbólico)”



Ou seja, como se pode ver, o objeto *a*, lugar do desejo, está localizado no intervalo margeado pelas linhas da enunciação e do enunciado, nesse campo vazio mais além da demanda. Se seguirmos a tentativa de equivalência entre o grafo do desejo e o oito interior/ toro, ao fecharmos a figura topológica do grafo acima exposto (apresentado por Kaufmann), transformando-a em oito interior, verificamos que o objeto *a* fica localizado no espaço que faz borda à estrutura, e não no cerne, como efetivamente propõe o conceito de oito interior/ toro.

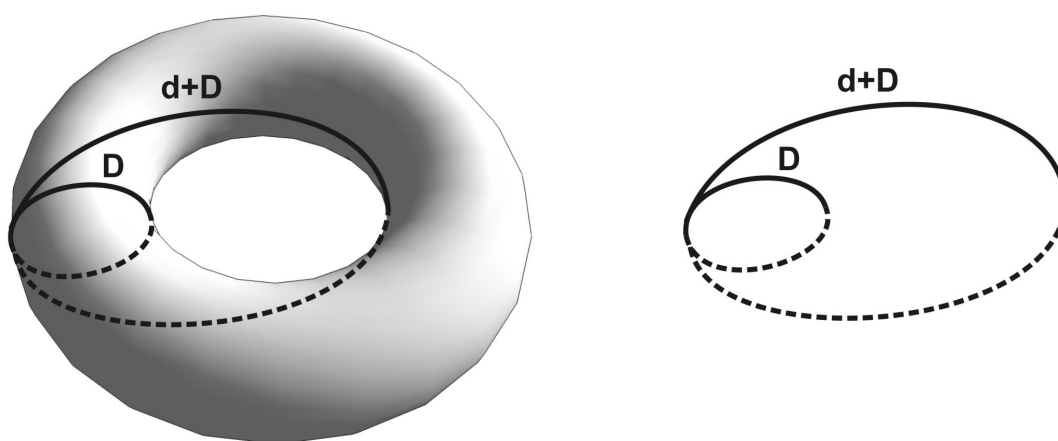


O oito interior/ toro nos demonstra que o objeto *a*, objeto causa do desejo, falta do ser, está no cerne da estrutura, constituindo falta fundamental, enquanto a borda (a câmara de pneu) é formada pelas voltas da demanda. O desejo é aquilo que está para além da demanda, mas que, topologicamente, vem inscrever uma falta, um furo, no cerne do campo da demanda. Esse furo é representado na subtração realizada quando uma das partes do oito interior se redobra sobre a outra, produzindo uma escavação. Se pensarmos o grafo do desejo como equivalente ao oito interior, parece, ao contrário, que seria a demanda que se redobraría sobre o campo do desejo, inscrevendo nele uma falta, escavando-o, idéia que nos parece equivocada frente ao que estudamos. Novamente, portanto, ao traçarmos equivalência entre grafo do desejo, oito interior e toro, encontramos obstáculos.

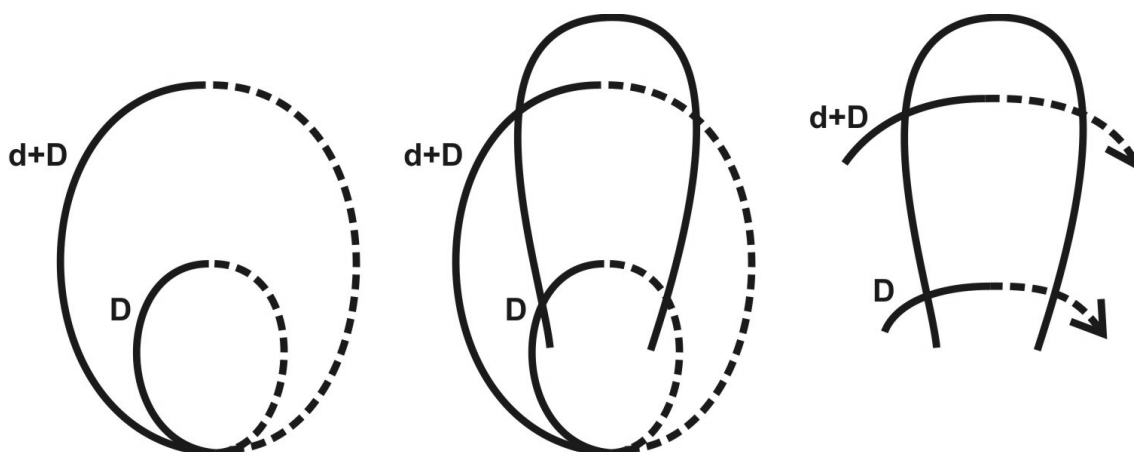
Analisemos agora outra possibilidade de relação, que preserva a equivalência entre toro e oito interior, mas não mantém a equivalência entre oito interior e grafo do desejo. Nesta outra perspectiva de aproximação entre

grafo e oito interior/ toro, nossa proposta é entender o grafo do desejo como uma articulação mínima e necessária na constituição do toro/ oito interior. Desdobremos essa idéia.

Detenhamo-nos na composição mínima do toro. Pincemos uma volta da demanda para ver o que ela articula. Podemos observar, nesse movimento, uma volta de uma circunferência menor, propriamente da demanda –  $D$  –, que delineia, ao mesmo tempo, uma circunferência maior, articulada à menor, mas que, colocando-se para além, inclui o vazio de um objeto que se subtrai, a dimensão do objeto causa do desejo –  $d$ .

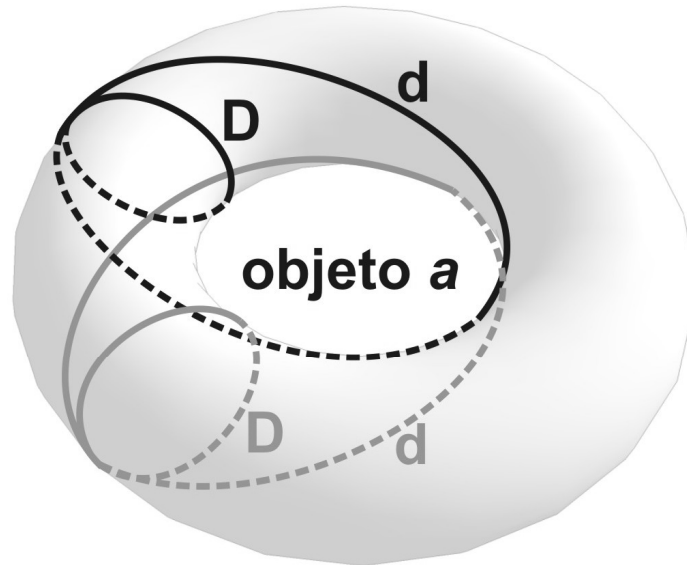


Resgatemos alguns elementos que vimos quando tratamos do grafo do desejo. A linha que constitui o andar inferior indica o “círculo infernal da demanda”. A linha que forma o andar superior, articulado ao inferior, delimita a hiância do desejo, dimensão na qual se presentifica a falta. Para nós, há uma aproximação possível nesse nível, de pensar o grafo do desejo como sendo uma volta de demanda, tal como apresentada no toro, com seu delineamento de um mais além dela mesma, dimensão do desejo. Em outras palavras, o grafo do desejo poderia representar uma volta de demanda + desejo.



Ao se desdobrarem, tal como uma serpentina, as voltas da demanda, o andar superior de cada volta (lugar da falta, campo do desejo) contribui para compor, para (con)formar o vazio central do toro. É como se o campo vazio representado no intervalo delimitado pelo andar superior e inferior do grafo, coincidissem, a cada volta da demanda, com o furo escavado no cerne do toro, sendo este furo um eixo em torno do qual giram as voltas da demanda, sempre incluindo esse mesmo ponto vazio, que se coloca como falta em relação a cada volta de demanda.

Com o desenrolar dessa serpentina, o vazio, o mais além da demanda (esse espaço que resta da diferença entre a circunferência maior e a menor) de cada volta vai delimitando o campo (da falta) do objeto causa do desejo no cerne do toro, enquanto a circunferência menor de cada volta de demanda (propriamente a circunferência da demanda) vai delineando a superfície de uma câmara de pneu, borda da estrutura do toro. Dessa forma poderíamos representar a estrutura do sujeito, constituído por uma falta fundante, campo do objeto *a*, causa do desejo. A figura abaixo apresenta essa possibilidade de relação do grafo do desejo com o toro/ oito interior.



d: desejo  
D: demanda

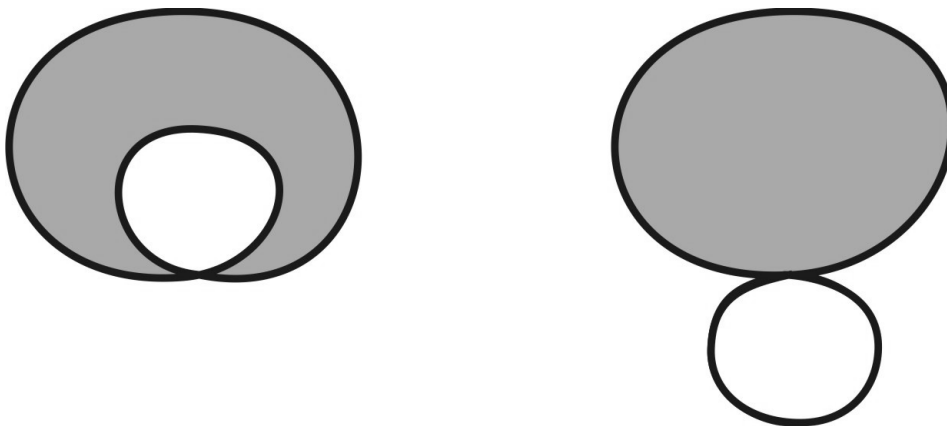
Em uma ou em outra possibilidade de que relação que apresentamos (seja o grafo equivalendo ao oito interior/ toro, ou entendido como volta de articulação mínima e fundamental que possibilita a composição do toro/ oito interior), em ambas chegamos à estrutura do toro/ oito interior, produzida pela instauração de uma falta no “círculo infernal da demanda”, a qual vem dar lugar ao desejo. Em quaisquer dessas duas leituras, a dimensão da Coisa está dada dentro da estrutura, produzido pelo redobramento de um campo sobre o outro, pelo recorte que um campo insere no seio do outro. A estrutura do toro, portanto, é constituída por meio do objeto *a* (dimensão da Coisa) escavado em seu cerne. Falta que indica a insuficiência no universo do discurso, que indica que um significante falta no campo do Outro, rochedo da castração, plano instaurado pelo recalque.

Podemos pensar, portanto, que essa forma topológica é referente à estrutura fundada pelo recalque, talvez não sendo o mesmo funcionamento que é posto em jogo na sublimação. Gostaríamos de desdobrar, então, as possíveis diferenças de tratamento que o recalque e a sublimação podem conferir à dimensão da Coisa na estrutura do sujeito.



Lembremos que a Coisa é um vazio que nos obriga “a cingi-la, ou até mesmo contorná-la, para concebê-la” (LACAN, 1959-1960, p. 144). Como diz Lacan (Ibid., p. 138) sobre a sublimação: "O objeto é aqui elevado à dignidade da Coisa, tal como podemos defini-la em nossa topologia freudiana, dado que ela não escorregou para dentro, mas foi cingida pela rede dos Ziele". A Coisa é o próprio furo que ela mesma promove na rede das representações, dos significantes, pois não é representável. Assim, somente a margeando se tem notícias dela; somente ao darmos a volta nela contornamos essa imagem vazia. Portanto, na estrutura do sujeito, é preciso que se faça algo em relação a esse vazio, para que ele tenha uma ou outra função nessa estrutura.

Entretanto, a distinção que propomos – e esse é outro ponto capital de nosso trabalho! –, é se a Coisa está colocada como furo central em torno do qual se monta o sujeito (articulado como oito interior, estrutura do recalque), ou se comparece, não como furo escavado no seio da estrutura, mas como pura exterioridade ao qual o sujeito se vincula, mas parece impedido de incluí-la como vazio causador de sua estrutura.



Para desenvolver essa idéia, recorreremos à noção, postulada por Eidelsztein a propósito da manobra fóbica, em seu segundo livro sobre as Estruturas Clínicas, da possibilidade de a dimensão da Coisa comparecer exteriorizada da estrutura do/ no oito interior/ toro, e não como escavação no seio da estrutura.

Sublimação: mudança do estado sólido para o estado gasoso, sem passar pelo estado líquido.

A sublimação é característica de substâncias que possuem pressão de vapor no ponto de fusão maior que a pressão atmosférica. Dessa forma, na pressão atmosférica a substância desenvolve pressão de vapor suficiente para vaporizar completamente.

A sublimação pode ser usada para purificar sólidos. O sólido é aquecido até que sua pressão de vapor se torna suficientemente grande para ele vaporizar e condensar como sólido numa superfície fria colocada logo acima. O sólido é então contido na superfície fria enquanto as impurezas permanecem no recipiente original.



Wjera Fechheimer por Sidonie Csillag, 1958

(APUD RIEDER & VOIGT, 2008, p. 360)

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

### 6. 1. Alcibíades que amava Da Vinci que não amava ninguém.

Neste capítulo queremos chamar, para o diálogo de nossa questão, duas figuras, das quais podemos encontrar referências literárias e/ ou biográficas a respeito: Alcibíades e Leonardo da Vinci.

Tendo como norte de nossa discussão a posição representada por Sidonie, essas outras duas figuras, por evocarem também a questão relativa à demanda de amor, cumprem a função de nos auxiliar a desdobrar nossos interrogantes. É, portanto, nas aproximações e distanciamentos em relação ao que se passa com a posição de sujeito representada por Sidonie que queremos abordá-las. Não é nosso objetivo fazer de Alcibíades ou da Vinci foco deste trabalho. Pensamos que a aproximação dessas três figuras (na costura tecida pelo fio de nosso interrogante) pode ser fecunda para a elaboração da questão desta dissertação. A aproximação dessas três figuras é justamente uma construção produzida por este trabalho, que visa a tocar na questão relativa ao sujeito, para além delas mesmas.

Alcibíades é um dos participantes/ personagens de O Banquete, obra de Platão sobre o amor, que Lacan resgata em seu ensino, como já vimos nesta dissertação. Relativamente a Da Vinci, serviremo-nos do trabalho que Freud desenvolveu sobre o mesmo. Importante esclarecer que Freud, para desenvolver sua pesquisa sobre Da Vinci, consultou biografias sobre ele (são mencionados, por exemplo, o estudo de Merezhkovsky, de Solmi e de Scognamiglio, entre outras fontes). O trabalho de Freud é, portanto, uma pesquisa mediada por outros estudos sobre Da Vinci, e comporta, inclusive, equívocos de leitura, de tradução, que podem ou poderiam ser tomados como invalidando esse trabalho, mas que serviram, por exemplo, para cunhar o conceito de mãe fálica, tão caro à teoria psicanalítica.

Esse apontamento é importante pois nos salienta, mais uma vez, que não estamos tomando em consideração as pessoas reais às quais esses estudos se referem; estamos trabalhando com narrativas, ficções que,

esperamos, possibilitem-nos tocar em algo relativo à dimensão de verdade do sujeito. É nessa condição que comparecem, nesta dissertação, as figuras de Sidonie, de Alcibíades e de Leonardo da Vinci.

Em 1910, Freud publicou um extenso trabalho desenvolvido sobre Leonardo da Vinci, a partir de livros que tratavam da história do mesmo. Nesse texto, Freud resgatou a história de Leonardo, o deslocamento de seu pai do lugar que lhe correspondia, e o laço, excessivamente forte, dele com sua mãe, a qual aparece em sua história, tal como Freud o conceituou, como uma mãe fálica. Freud irá propor que a posição de Leonardo nos mostra um retorno ao auto-erotismo, na qual os objetos de amor que elenca (de ordem homossexual, pautados pelo “belo”) seguem um modelo narcísico, de reencontro, no outro, da própria imagem. Contudo, não há registro de que Da Vinci tenha instituído uma relação amorosa. Como escreveu Freud, na carta de 9 de outubro de 1898 a Fliess: “Leonardo [...] jamais tivera um caso de amor” (FREUD, 1910, p. 69).

Freud destacará que Da Vinci converteu suas paixões em sede de conhecimento e em arte; que, graças à sublimação, substituiu o objetivo sexual da pulsão por outros, mais altamente valorizados, passando a vida a investigar, ao invés de amar.

“O adiamento do amor até o seu pleno conhecimento constitui um processo artificial que se transforma em substituição. De um homem que consegue chegar até o conhecimento não se poderá dizer que ama ou odeia; situa-se além do amor e do ódio. Terá pesquisado em vez de amar. E será, talvez, este o motivo pelo qual a vida de Leonardo foi tão mais pobre de amor do que a de outros grandes homens, e de outros artistas. As tormentosas paixões de uma natureza, que inspiram e esgotam, paixões que foram, para outros, fonte de experiências mais plenas, parecem não o haver atingido.” (FREUD, 1910, p. 84).

Ao tentar elaborar os processos psíquicos que agiam em Leonardo, Freud (1910, p. 88) dirá que esse forte interesse pela pesquisa e a “atrofia de sua vida sexual (restrita ao que poderíamos de chamar de homossexualidade ideal [sublimada])” é resultado de um processo muito particular, na qual a libido escapa ao recalque e é sublimada. Então, “[...] devido à total diferença nos processos psicológicos subjacentes (sublimação ao invés de um retorno do inconsciente), a qualidade neurótica está ausente;” (FREUD, 1910, p. 88).

“O resultado mais evidente da transformação foi o afastamento de toda atividade sexual grosseira. Leonardo estava capacitado para viver em abstinência e dar a impressão de ser uma criatura assexuada. [...] Devido à sua tendência muito precoce para a curiosidade sexual, a maior parte das necessidades de seu instinto sexual puderam ser sublimadas numa ânsia geral de saber, escapando assim à repressão. Uma parte muito menor de sua libido continuou orientada para fins sexuais e representa a atrofiada vida sexual do adulto. Porque o amor que tinha pela mãe foi reprimido, esta parte foi levada a tomar uma atitude homossexual e manifestou-se no amor ideal por rapazes.” (FREUD, 1910, pp. 136-137).

Em seu livro sobre a sublimação, Orlando Cruxên resgata o caso de Leonardo da Vinci, partindo das considerações de Freud e Lacan. Retoma Cruxên (2004, p. 10) que a sublimação encontrada em Da Vinci, “[...] do tipo ‘o mais raro e perfeito’, foi marcada por um repúdio da castração e pela carência paterna. Sua suntuosidade adveio de uma inflação egóica, primazia do imaginário [...]”. Cruxên segue trabalhando a questão da sublimação pela via do amor cortês, aproximando assim a posição de Da Vinci à do sujeito dessa poética.

Como contraponto à posição de Da Vinci, Cruxên evoca a figura de Alcibíades. Lembremos que no “Banquete”, Alcibíades irrompe cena adentro embriagado, literalmente, mas também metaforicamente: embriagado de amor por Sócrates. Não está, como os demais convivas, abstinente de álcool, disposto a tratar do amor de forma reflexiva, teórica. O seu corpo está tomado de amor, e ele se põe a lamentar a indiferença de Sócrates, que se esquiva de suas investidas amorosas. Por meio da queixa, demanda mais e mais o amor de Sócrates; demanda *encore*. Ao se apresentar absolutamente impelido por sua paixão e demanda de amor, revela impossibilidades sublimatórias.

Nessa distinção entre a posição de Da Vinci e Sócrates (o primeiro, pela sublimação, alheio à demanda de amor; o segundo, mergulhado até o pescoço na demanda de amor, alheio à saída pela sublimação), podemos observar uma certa oposição entre a operação do recalque e a da sublimação. Importante esclarecer que, para nós, a sublimação é um processo possível em uma estrutura neurótica, fundada no recalque, embora se produza como um movimento que prescinde da operatividade do recalque.

Se considerarmos que a estruturação neurótica pode estar representada pelo circuito inteiro do grafo do desejo, no qual o recalque cava um intervalo entre a cadeia do enunciado e a da enunciação, ou mesmo representada pela figura topológica do toro, como oito interior, escavada a Coisa como causa do desejo no centro da estrutura, podemos reconhecer aí a posição de Alcibíades. Distinta, temos a posição do sujeito do amor cortês, no qual a dimensão da Coisa não parece estar velada, caída sob o recalque, mas, ao contrário, obscenamente revelada na criação produzida pela sublimação. O objeto sublime, então, cumpre a função de manter à distância o vazio voraz da Coisa (esse é um ponto de aproximação fundamental entre a criação do objeto sublime e a constituição do objeto fóbico!); a Dama condensa, evidencia e paralisa a Coisa.

Ou seja, “Através do recalque a Coisa é perdida para o neurótico. No caso do criador é necessário o resultado final da obra para sua perda efetiva.” (Cruxên, 2004, p. 43). O amor cortês se insere na posição de sublimação por excelência: “A Dama, musa da retórica sublimatória, aluga o vazio próprio à criação. O amante cortês presta serviço à “patroa”, àquela que domina.” (CRUXÊN, 2004, p. 44).

A Dama, criação do amor cortês, Ave e Eva, é posta a uma distância segura; ocupando o lugar da Coisa, vem ocupar o lugar sublime de deusa e demônio. Aqui novamente podemos aproximar a sublimação da estrutura neurótica, mas como uma saída distinta do recalque. Afinal, não é justamente o neurótico, que, por acreditar de tal forma no impossível, protege-se dele?! Não poderia ser essa, precisamente, uma composição do mito neurótico de que A Mulher existe, e, temível como se a imagina, coloca-se-a nesse lugar vazio (e voraz) isolando-a, evitando-a?!

“Ocorre que a mulher idealizada, a Dama, que está na posição do Outro e do objeto, coloca de repente, brutalmente, no lugar sabiamente construído por significantes requintados, em sua cruzeza, o vazio de uma coisa que se revela ser a coisa, a sua, aquela que se encontra no âmago de si mesma em seu vazio cruel. Essa Coisa, da qual alguns de vocês pressentiram a função em sua relação com a sublimação, é de alguma maneira desvelada com uma potência insistente e cruel.” (LACAN, 1959-1960, p. 196).

Cruxên, seguindo Lacan, destaca o lugar da Dama no amor cortês:

“As considerações de Lacan sobre o amor cortês nos ajudam a compreender a sublimação como um trabalho em torno de um vazio. O amor cortês se constitui como um amor inibido dirigido a uma mulher que, por questões de classe social ou outras, é impossível. A Dama inacessível situa-se no lugar de um objeto último de desejo, intolerável. O criador trata, então, de acalmar o vazio centrífugo, voraz.” (CRUXÊN, 2004, p. 10).

“A Dama sempre inacessível do amor cortês vela uma verdade situável no intolerável encontro hipotético com o objeto último do desejo. O bem buscado, caso fosse encontrado, revelaria uma face hedionda de cavidade ou vazio centrífugo que aspiraria o sujeito. O trabalho humano não pode senão bordejar o furo.

A sublimação indica uma dificuldade na constituição do objeto do desejo. Próxima demais da Coisa, ela não se opera a partir de um corte, de um interdito segundo o modelo neurótico. Se para o neurótico a metáfora paterna permite uma solução para a angústia, para o ser sublime a angústia deve ser mantida à distância desde que um objeto externo condense a Coisa, paralisando-a.” (CRUXÊN, 2004, p. 40).

Discordamos da oposição realizada por Cruxên entre um “ser sublime” e um “ser neurótico”, visto entendermos que uma estrutura fundada no recalque pode comportar um processo de sublimação; um sujeito neurótico pode posicionar-se como “ser sublime” em determinadas circunstâncias – ainda que Lacan (1968-1969, p. 253), em seu seminário “De um outro ao Outro”, provoque essa questão ao apostar que “o sujeito, como neurótico, está fadado, precisamente, ao fracasso da sublimação”.

De qualquer forma, valemo-nos da distinção resgatada por Cruxên entre o recalque e a sublimação, por concordarmos, seguindo Freud, que são vicissitudes distintas da pulsão, as quais colocam em ação processos psíquicos distintos, não requerendo necessariamente, uma, a ação da outra. Disso se depreende que pode se estar sob a determinação do recalque, ou (circunstancialmente) sob a da sublimação.

Lacan mantém a distinção freudiana “entre *Verdrängung* e *Sublimierung*” (1959-1960, p. 189), definindo a “sublimação como satisfação sem recalque” (Ibid., p. 344):

“A sublimação não é menos satisfação da pulsão, e isto sem recalque. Em outros termos – por enquanto, eu não estou trepando, eu lhes falo, muito bem!, eu posso ter a mesma satisfação que teria se eu estivesse trepando. É isto que quer dizer. É isto que coloca, aliás, a questão de saber se eu efetivamente trepo. Entre esses dois termos, estabelece-se numa extrema antinomia que nos lembra que o uso da função da pulsão não tem para nós outro valor



senão o de pôr em questão o que é da satisfação.” (LACAN, 1964, p. 157-158).

Em outra passagem (1961-1962, p. 193), diz-nos Lacan:

“Eu lembrei, ontem à noite, que a sublimação, no discurso de Freud, é inseparável de uma contradição, ou seja, que o gozo, a perspectiva do gozo, subsiste e é, num certo sentido, realizada em toda atividade de sublimação. Que não há recalçamento, que não há apagamento, que não há sequer compromisso com o gozo, que há paradoxo, que há desvio, que é pelos caminhos aparentemente contrários ao gozo que o gozo é obtido. Isso só é propriamente pensável porquanto, no gozo, o médium que intervém, médium por onde é dado acesso a seu fundo que só pode ser – eu lhes mostrei – a Coisa, que este médium também só pode ser um significante. Donde esse estranho aspecto que toma, a nossos olhos, a dama no amor cortês.”

O sujeito do amor cortês, por meio do discurso sublime, “prega a paralisia metaforizada pelo coito interrompido e a postergação recorrente do prazer final.” (CRUXÊN, 2004, p. 53). Nessa operação, “há um pagamento, uma perda corporal, “libra de carne” segundo Lacan, subtraída do sujeito [...]” (CRUXÊN, 2004, p. 45). O esvaziamento de toda substância real que busca o amor cortês se manifesta, não somente nessa “perda corporal”, mas em uma evitação ampla do circuito da pulsão:

“Por el lado de los cátaros, distanciándose de todo objeto material como cosa mala (tanto la alimenticia – fueron estrictamente vegetarianos -, como la sexual o cualquier otro objeto material); los trovadores, los troveros y Minnesänger, en la forma del canto al amor – creando una nueva poética, literatura y lírica-, y el amor cortés, sublimando a la mujer como “el” objeto del amor.” (EIDELSZTEIN, 2008, p. 171).

No fim do capítulo anterior, interrogávamo-nos sobre uma distinção que gostaríamos de propor sobre a Coisa operar como êxtima (estrangeira, mas, sob o recalque, incluída operando como causa na estrutura) ou se colocar numa exterioridade distinta, visto que não produz uma escavação no seio da estrutura. Já começamos a apresentar essa discussão acima, com a distinção que poderíamos situar, no toro, entre a estrutura do recalque e a ação da sublimação. Como já indicamos, retomaremos o que Eidelsztein propõe acerca da manobra fóbica, a qual pensamos ser equiparável ao que ocorre no amor cortês, visto que (este é um ponto de aproximação fundamental em nosso desenvolvimento!) em ambos a presença voraz da Coisa ameaça e a saída encontrada parece ser, não a operatividade do oído interior, como no recalque,

mas do oitavo aberto, com uma barreira entre o campo da demanda e a dimensão da coisa.

Diz esse autor que o lugar da fobia “[...] será el implicado en la maniobra en la cual se exterioriza y colma el interior vacío.” (EIDELSZTEIN, 2008, p. 172). Ou seja, a Coisa, na manobra fóbica, não é escavada e incluída no círculo maior que representa a estrutura do toro: seu lugar vazio é preenchido e exteriorizado; comparece como um exterior temido, lugar ocupado pelo objeto fóbico. Como esse objeto, no lugar da Coisa, torna-se devorador, gera angústia, temor, será, por isso mesmo, evitado: interpor-se-á, em relação a esse, uma muralha ou um parapeito que proteja o sujeito. Assim se observa, em relação a esse objeto, um rodeio evitativo.

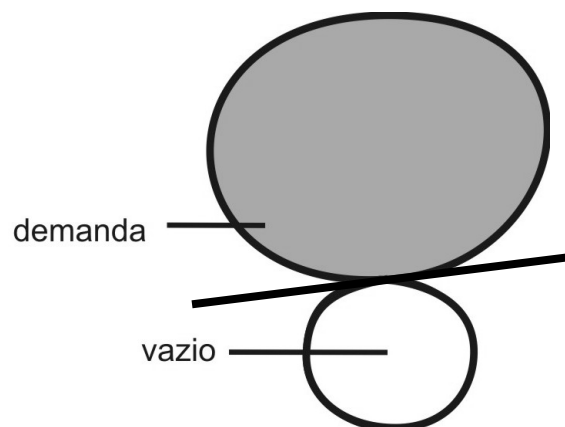
Lembremos que essa conduta do rodeio evitativo também está presente na manobra do amor cortês como forma de estabelecer o lugar da Coisa (da Dama) e, colocando-a inacessível, resguardar o sujeito do contato com ela. Tanto o objeto sublime quanto o objeto fóbico parece cumprir a função de ordenar os espaços, de regular as distâncias.

“Exteriorizar” a dimensão da Coisa também é uma forma de estabelecer seu lugar, de contorná-la. Contudo, a diferença fundamental é que, assim, ela não escava um furo, não subtrai algo, não inscreve a dimensão da falta de objeto no campo da demanda. Ao contrário, ao ser exteriorizada, resta um campo sem a escavação da Coisa. O vazio da falta de objeto que causa o desejo já não é furo escavado no cerne de uma estrutura, mas ocupa um outro lugar.

Eidelsztein (2008, p. 175) irá reconhecer como equiparáveis a ação sublime do criador (do oleiro, por exemplo) e a manobra fóbica. Contudo, reforça a distinção de que, enquanto na sublimação a criação é realizada a partir do vazio, na fobia é instalado um objeto bem evidente no espaço tridimensional. Em outras palavras, a diferença que esse autor salienta é que o buraco, no qual ambos se erigem, é mantido vazio no objeto sublime, enquanto, no objeto fóbico, o mesmo é preenchido (EIDELSZTEIN, 2008, p. 176). A Dama do amor cortês, que ocupa o lugar da Coisa, é esvaziada de qualquer substância, torna-se ausência contornada pela rede de significantes.

Embora preservada essa distinção, podemos observar que são muito próximos os processos da sublimação e da manobra fóbica. Para nós, neste trabalho, o que é mais importante é a possibilidade de estender a equiparação apontada por Eidelsztein para a idéia, que já viemos propondo, de que, nessa manobra (seja ela fóbica ou sublime), a dimensão da Coisa é exteriorizada do campo da demanda, ou seja, não comparece como falta escavada em seu cerne.

Essa equiparação nos permite entender a sublimação como uma ação de abertura do oito interior, com um parapeito entre os dois círculos, ficando: de um lado, uma circunferência evidenciando a dimensão da Coisa “externa” à estrutura; do outro, um campo tomado plenamente pelas voltas da demanda, visto que não está furado pelo redobramento do círculo vazio sobre ele. Há uma barreira aí que cerca e isola, de um lado, demanda totalizante (a temida e insuportável demanda de amor que um laço implicaria), e do outro, campo vazio (o canto do amor cortês, sublimação que cria, evoca e preserva a ausência da Dama, no lugar da Coisa).



Gostaríamos agora de resgatar, em destaque, a idéia de que “a visada tendencial da sublimação, ou seja, que aquilo que o homem demanda, em relação ao qual nada pode fazer senão demandar, é ser *privado* [grifo nosso] de alguma coisa de real” (LACAN, 1959-1960, p. 181-182).

A privação é a falta real de um objeto simbólico: o que o amor cortês põe em cena é a falta real do objeto simbólico Dama. Esse objeto simbólico é

suposto pertencer a outro, por exemplo, o marido da Dama, que comparece privando o sujeito cortês de realizar seu amor junto a ela. Sidonie fica presa à lógica que ela mesma enuncia quando interrogada por Wjera como é capaz de flertar com ela, sendo casada: “Ele tem a mulher que ama. Eu, todavia, não.” (RIEDER & VOIGT, 2008, p. 216). A Dama, ocupando o lugar da Coisa nessa lógica, torna-se objeto simbólico isolado, cercado, inacessível e faltante no real. Por meio da lógica da privação, encontramos o sujeito privado da Dama a qual endereça seu amor. Esse é o arranjo criado pela sublimação do amor cortês.

No campo tomado pela demanda, falta a dimensão da Coisa, que aparece exteriorizada. Talvez possamos ver representada a falta da Dama nessa exteriorização, nessa ausência da dimensão da Coisa. Ou seja, podemos entender que a falta real do objeto simbólico Dama está representada (na estrutura do oito aberto) pela ausência da dimensão da Coisa no campo em que deveria se instaurar; nesse campo, esse objeto simbólico (Coisa, Dama) falta, visto que comparece como exteriorizado.

Podemos também entender essa exteriorização da dimensão da Coisa como a não inscrição, no campo da demanda, de algo da dimensão do real (entendido o real em sua estrita definição lacaniana): lembremos, o sujeito demanda ser privado de alguma coisa de real. Nesse sentido é a dimensão da falta, face real do objeto a, da Coisa em si, que não comparece inscrita no campo da demanda. O esburacamento que a Coisa deveria fazer nesse campo, portanto, não ocorre, visto que exteriorizada.

Podemos vislumbrar ainda, por meio do oito aberto, que o amor cortês aponta para a falta da mulher como objeto de carne, osso e sexo, que tem aí suas características pessoais apagadas, está ela própria ausente, como o livro, de papel, dobras e poeiras, que comparece esvaziado de substância real, do qual fica somente seu registro simbólico, indicando que ali deveria estar. Aí observamos o esvaziamento do objeto feminino de toda substância real (nenhuma carne é dada a acariciar) e a despersonalização da Dama.

Podemos, então, observar essa estrutura do oito aberto de dois prismas, partindo do campo tomado pela demanda, ou do lado da dimensão da Coisa. Do lado totalizado pela demanda, é a falta que falta; é alguma coisa de real que falta; é a Coisa, o objeto simbólico Dama que falta. Do outro lado, no campo da Coisa, encontramos a demanda de ser esvaziado de toda *substância*

real. O corpo, nesse lado, desaparece: a dama é incorpórea. Já, do lado tomado pela demanda, o corpo tem que advir como entrega total, inteiro, inteiramente devorado, o que não se sustenta.

Isso nos auxilia a entender a ambigüidade do amor cortês que nos apresenta, paradoxalmente, tudo o que está em jogo na mais absoluta captura da demanda de amor, ao lado da mais evidenciada falta de objeto. Lembremos da Jovem Homossexual, cuja regressão ao narcisismo identificada por Lacan revelava os elementos de seu funcionamento na relação “eu – pequeno outro”, relação imaginária característica do andar inferior do grafo do desejo. Mas, como já salientamos, sua posição não pode ser restrita a isso, pois, ao lado e junto a esse inflado funcionamento imaginário, encontramos o processo mais elevado de simbolização presente no amor cortês, que evidencia a falta, e inclusive institui o rodeio pelo rodeio, cuidando para que o objeto se mantenha inacessível, tornando o laço impossível.

Assim, o objeto de amor –  $i(a)$  –, é desmontado, estando de um lado o “ $i$ ”, e do outro, o “ $a$ ”, pura dimensão da Coisa, desvelada. Assim, o que Sidonie nos revela por excelência é que não há como constituir um enlace em relação ao objeto causa de desejo (até mesmo porque ele é enquanto faltante), a não ser por meio do “ $i$ ”, de seu recobrimento imaginário. À dimensão da Coisa como tal, à Dama, é impossível se enlaçar.

A posição do amor cortês, assim pensado, poderia ser essa gangorra um tanto frágil que, ora pende para a sublimação (onde canta o objeto faltante), ora, para o campo da demanda (onde se vê angustiado frente aos caprichos do Outro). O eterno rodeio do amor cortês seria a tentativa (impossível para a neurose) de manter-se para todo o sempre alheio ao apelo da demanda, das pulsões, afinal, nessa estrutura que propomos, do oíto aberto, recair no campo da demanda é ser devorado por ela, insuportável que se apresenta, visto que a dimensão da falta, aí, falta. A queda da montagem cortês pode ocorrer quando o laço se avista como possível, quando retorna a questão relativa ao desejo do Outro, quando o sujeito não se vê privado da Dama, quando o objeto feminino adquire substância real. Aí o sujeito se vê convocado a dar conta de sustentar um enlace amoroso, o que o faz recair do lado totalizado pela demanda. Do contato com esse lugar emerge a angústia, falta da falta, sujeito tomado no

incondicional da demanda do Outro. A não implicação no enlace, ou a precipitação para fora desse, preserva o sujeito de sucumbir ao “círculo infernal da demanda”.

A passagem ao ato também acaba ocorrendo como alternativa, por meio do próprio corpo, de fazer faltar algo, cair como objeto *a*. Em outras palavras, o sujeito, identificado ao objeto *a*, joga-se para fora desse campo tomado plenamente pela demanda, na tentativa de escavar aí uma falta; fazer-se, enquanto objeto *a*, faltar, cair fora. Essa é uma tentativa de restaurar uma falta no “círculo infernal da demanda”. A passagem ao ato é uma ocorrência que decorre de uma insuportabilidade de se sustentar ante o campo do Outro, vindo a ser a saída (última) de cena, o apagamento derradeiro do sujeito. Na história de Sidonie, temos três tentativas de suicídio<sup>11</sup>.

A primeira, certamente a mais conhecida, quando ela se joga nos trilhos do trem, após ser vista por seu pai ao lado da Dama que amava. Nesse momento, a Dama diz que elas não se verão mais, fazendo desabar a montagem cortês na qual Sidonie se sustentava:

“Como se estivesse anestesiada, Sidonie caminhou aos tropeços pela interminável seqüência de prédios da Wienzeile. Leonie disse adeus, parecia claro que não queria ter mais nada a ver com Sidonie.

Agora, era indiferente que as pessoas vissem como as lágrimas lhe escorriam pelo rosto. Podiam pensar o que quisessem. Era tempo de guerra, tantos choravam por alguém...

Leonie porventura sabia que toda a sua vida afetiva girava exclusivamente em torno dela, que era uma necessidade vital permanecer em contato com ela? Como podia suportar tudo isso sem ela?

Enquanto isso, Sidie alcançou a estação de Kettenbrückengrasse e ali, de repente, soube certamente o que devia fazer. Sem hesitar nem mesmo um segundo, dirigiu-se ao parapeito sob o qual, lá em baixo, se estendiam as plataformas do trem metropolitano. É a única solução. Em casa, o pai iria puni-la com toda severidade, sua amada não queria

---

<sup>11</sup> Importante referir que é discutível a interpretação de terem sido essas tentativas de suicídio passagens ao ato ou não, pois também podem ser lidas, por exemplo, como acting out. Essa discussão foi retomada por Jean Allouch (2005), que discorda de que essas tentativas tenham sido, de fato, passagens ao ato.

Lacan interpreta como passagem ao ato a jovem ter se jogado nos trilhos do trem, supondo que ali estava instaurada uma situação de acting out, uma mostração de amor cortês junto à Dama dirigida ao pai, mas feita para não ser, efetivamente, vista por esse. Quando foi vista, esse olhar fez com que o falo surgisse no lugar do objeto *a*, provocando a passagem ao ato.

Allouch discorda da interpretação que esse fato tenha sido uma passagem ao ato, propondo que Sidonie não caiu como objeto *a*, mas justamente fez um ato performático por meio do qual pôde manter sua posição de mestria (lembramos do discurso do mestre, agenciado por S<sup>1</sup>). Para Allouch, ela teria se deixado cair se tivesse se envolvido em um laço, se sujeitado ao casamento, entrado em transferência no tratamento com Freud, e não se precipitado para fora desses a fim de evitar ter sua posição de mestria abalada.

mais tê-la – portanto, para que prosseguir tudo isso? Apoiando-se na balaustrada – sem perceber que esfolia as mãos nas pedrinhas do reboco, sangrando-as -, sobe, uma perna por cima, depois a outra. Precisa apressar-se, já escuta vozes excitadas atrás de si. Por uma fração de segundo, ainda fica ali sentada, então prende a respiração, aperta as pálpebras bem juntas e salta lá para baixo.” (RIEDER & VOIGT, 2008, p. 30).

A segunda tentativa de suicídio também se dá em função dessa Dama:

“Quando a baronesa partiu para Berlim, em dezembro de 1922, Sidi estava tão desesperada que pensou de novo em dar um fim à sua existência. Num baile, conseguiu se apossar de uma ampola de veneno de uma amiga sem que ela percebesse. Muitos carregavam consigo uma dose de veneno, dizendo que ‘os comunistas talvez estivessem vindo’, e eles não queriam, de modo algum, viver essa experiência.

Numa noite de desespero, ela engoliu a ampola, cujo efeito foram várias horas de mal-estar, ao longo das quais precisou vomitar inúmeras vezes, mas a desejada morte não aconteceu.” (RIEDER & VOIGT, 2008, p. 130).

A terceira, às vésperas do casamento com Klaus:

“Não pode continuar vivendo assim, não pode se casar com um homem que não ama e ter sempre que perder e deixar partir aqueles que tanto ama. Ao mesmo tempo, que vergonha para seus pais não ser capaz de fazê-lo! Sim, é o único caminho.

Lentamente, ela vira a arma para si, segura o cabo com as duas mãos e põe o cano sobre o coração. Com toda a força, aperta o gatilho até que ele finalmente cede.” (RIEDER & VOIGT, 2008, p. 159).

É interessante notar que a queda da montagem cortês pode ocorrer não somente quando o sujeito é convocado a dar conta de um laço amoroso, o que o faz recair do lado da devoradora demanda de amor: também quando o outro, relativo ao qual o amor cortês se endereça, rompe com esse endereçamento, pode fazer essa montagem desabar. É uma diferença muito tênue entre o outro romper definitivamente com o endereçamento cortês, tal como vimos nessas duas situações de Leonie em relação à Sidonie, ou ser um ponto de apoio para esse, ainda que se mantendo inacessível. Tanto a entrada quanto a saída total do outro parecem pôr em risco a montagem cortês.

Contudo, se a angústia parece nos dar uma notícia da falta da falta no campo da demanda, sendo um efeito de quando o sujeito se vê subjugado ao incondicional da demanda do Outro (ou seja, quando o sujeito não se vê mais privado de alguma coisa de real, mas, ao contrário, enlaçar-se a Dama se anuncia possível), a passagem ao ato, diferentemente, não parece surgir quando o laço junto à Dama se anuncia como possível, mas sim quando o

sujeito é desestabilizado em sua montagem cortês pela retirada do outro do ponto de apoio dessa montagem.

Ou seja, enquanto a angústia parece ser gerada pelo contato do sujeito com aquilo que se afigura como os caprichos do Outro, e o faz, como um alerta, retornar a uma posição fora do enlace que o preserva das conseqüências que se deixar tomar no enlace produziria, a passagem ao ato já é uma saída decorrente de uma desmontagem. Se a montagem cortês garante o sujeito em uma posição, por exemplo, de S<sup>1</sup> (de agente no Discurso do Mestre), a queda dessa montagem vem interrogar o sujeito em sua divisão, convocando-o a um ato de passagem, de troca de discurso, de mudança de posição. Para essa mudança o sujeito não encontra suporte, acabando por passar ao ato.

## 6.2. Da Liebe à Minne

Iniciamos esta pesquisa nos interrogando sobre o paradoxo amoroso de Sidonie, que, embora amando, buscava se posicionar, tal como o sujeito do amor cortês, fora do laço. Passamos pelos avatares encontrados no enlace de amor. Do extremo da demanda, chegamos às radicalidades da sublimação.

Do amor à sublimação, Lacan (1959-1960, p. 153) mesmo propõe a distinção: “A Minne é deveras distinta da Liebe, enquanto que em francês servimo-nos da mesma palavra amour.” Enquanto o amor (Liebe em alemão), narcísico ou para além dele, nunca deixará de demandar amor, demandar a presença do objeto amado, no amor cortês (Minne no alemão), o objeto amado é fruto da sublimação, ocupando a Dama o lugar da Coisa.

Chegamos ao ponto em que, interrogados sobre o sujeito em sua relação com o desejo, fomos levados a mergulhar nas formas topológicas do grafo do desejo, do oito interior e do toro, propondo, nessas estruturas, distinções entre a articulação que engendra a Liebe (a demanda de amor, fundada na estrutura do recalque) e a Minne (o amor cortês, a sublimação).

Ao fim, é valioso pensar o que nos ensina a posição representada por Sidonie, que não está, nem do lado radical da sublimação (que não pede nada



a ninguém), nem do lado da demanda de amor (que busca se enlaçar ao objeto amado). Sua posição parece nos indicar uma oscilação entre um lado e outro, uma oscilação delicada que implica: ou desejar, amar de forma cortês, alheia ao enlace, denunciando a falta da Dama enquanto se esquia das pulsões e da substância real; ou recair subjugado ao incondicional da demanda do Outro, campo no qual não a dimensão da Coisa não está instaurada esburacando-o, o que a leva à angústia e à passagem ao ato.

Mais, a posição de Sidonie parece nos indicar as dificuldades de se implicar em um laço de amor, e sustentá-lo, quando parecem estar desarticulados o campo constituído pelas voltas da demanda e a dimensão do objeto faltante causa de desejo. A fragilidade de sua posição denuncia as conseqüências de quando essa dimensão não vem esburacar o campo da demanda. Somente essa escavação permitiria mediar a demanda, rearticulá-la no plano do desejo, como demonstra o circuito completo do grafo do desejo e também a estrutura do oito interior e do toro. Mas essa articulação só é possível através da inscrição do significante fálico, o qual não se está colocado assim nem para Sidonie, nem para “As Preciosas”.

Como contraponto em relação à posição de Sidonie, temos, em pólos radicais: de um lado a posição de Alcibíades, que, tomado no enlace transferencial em relação a Sócrates – Suposto Saber sobre o amor, objeto amado daquele –, embriaga-se da demanda de amor mergulhado até o pescoço nos avatares da pulsão; do outro, Da Vinci, que consegue se alhear às questões da demanda, sublimando com a pulsão. Se Alcibíades demanda amor e mais, ainda/*encore*, ao contrário, Da Vinci não pede nada a ninguém.

Sidonie, entretanto, oscila entre sua demanda de amor que lhe impele ao contato e sua demanda de ser privada de algo de real. É consumida pelo conflito de querer viver seu amor junto à amada, correndo o risco de sucumbir à demanda, ou perder sua amada, pela distância que sempre coloca. Assim, sempre buscando a porta de saída do enlace, suporta-o com dificuldade. Ela não consegue se implicar no enlace, e assim ama “de fora”, assegurada de que seu objeto de amor esteja isolado e cercado, inacessível; ama de forma cortês, por meio da qual consegue dar um lugar ao desejo e suportar alguma coisa de real, contanto que esteja a uma bela distância, suspenso, em parte, o contato

(A questão do contato ecoa: lembremos da frase que ela coloca em nome de seu pai quando decide romper com Leonie: “Peço suspender todo o contato com minha filha”).

A esse paradoxo demos desdobramento na presente dissertação, na tentativa de produzir articulações que colocassem a psicanálise a trabalhar. Acreditamos que, embora algumas aproximações tenham sido possíveis, cada movimento teórico deixa atrás de si diversos outros problemas não resolvidos. Um deles é trabalhar mais as aproximações teóricas neste trabalho levantadas, tecendo outras relações, para encontrar seus equívocos e limitações.

Por exemplo, é importante verificar a pertinência conceitual da aproximação que tecemos nesta pesquisa, a partir da posição do amor cortês, entre privação e sublimação (como distintos da castração e do recalque, respectivamente). Para dar conta dessa posição que Sidonie representa, tentando preservar a complexidade e o paradoxo dos elementos nela contidos, aproximamo-la da manobra fóbica, utilizando-nos do esquema topológico do oito aberto, tecendo considerações a partir dele. É necessário trabalhar sobre esse esquema para ver se ele se sustenta, se pode ser útil e conceitualmente adequado para representar a posição do sujeito em relação ao que aqui trabalhamos. Outro ponto a desenvolver é a questão do falo nesse arranjo, visto que ele atravessa toda a discussão, mas nesta dissertação, por termos seguido outro fio condutor, acabamos por não trabalhar.

Resta em aberto também a questão de como pensar a relação entre o grafo do desejo e o oito aberto, com as implicações que são encontradas nessa aproximação. Importante, ainda, seguir interrogando o que faz com que em alguns momentos seja possível articular um enlace amoroso e, em outros, a única posição possível seja a representada pelo amor cortês, funcionamento estrutural do oito aberto, no qual o enlace se encontra obstaculizado. Nesta dissertação trouxemos novos elementos para pensar sobre esta questão, a qual ainda tem muito a ser desdobrado.

Por fim, interrogamos que associações são possíveis estabelecer entre as questões envolvidas na posição do sujeito do amor cortês e o que encontramos, na contemporaneidade, relativo à instituição de um enlace

amoroso. Lacan, em dois momentos, comenta sobre o eco que o amor cortês tem em nós, nos sujeitos de nosso tempo:

“Isso tem importância – no que diz respeito, por exemplo, ao que aludo no horizonte de nosso discurso, e a que voltarei na próxima vez –, a sublimação do objeto feminino. Toda a teoria da *Minne*, ou do amor cortês, foi efetivamente decisiva. Se bem que completamente apagado de nossos dias em seus prolongamentos sociológicos, o amor cortês deixa contudo rastros num inconsciente, para o qual o termo coletivo não precisa ser absolutamente empregado, num inconsciente tradicional, veiculado por toda uma literatura, por todo um conjunto de imagens, que é aquele no qual vivemos nossas relações com a mulher” (LACAN, 1959-1960, p. 137).

“[...] o amor cortês era em suma um exercício poético, uma maneira de jogar com um certo número de temas de convenção, idealizantes, que não podiam ter nenhum correspondente concreto de real. Não obstante, esses ideais, em cujo primeiro plano está a Dama, se encontram em épocas ulteriores e até na nossa. Suas incidências são totalmente concretas na organização sentimental do homem contemporâneo, e aí perpetuam sua marcha.” (Ibid., p. 180).

Entendemos, então, na via aberta por Lacan, que os elementos que trabalhamos, nesta dissertação, em relação à posição do sujeito do amor cortês, pode nos ensinar algo sobre as dificuldades envolvidas na instituição de um enlace amoroso encontradas na atualidade. Não estamos afirmando com isso que seja essa a tônica da forma contemporânea de relação do sujeito com o amor. De forma alguma queremos generalizar que a posição de sujeito aqui estudada é a majoritária em nossa sociedade. O que queremos provocar é a possibilidade de tomada dos elementos nesta pesquisa desdobrados (como nos diz Lacan, esse amor no qual o objeto feminino é sublimado e envolvido numa visada idealizante que não pode encontrar nenhum correspondente de real) para pensar uma particular possibilidade de enlace, também presente na atualidade e relacionada ao mal-estar contemporâneo relativo ao amor.

Ainda, podemos pensar nas peculiaridades do lugar do amor em uma época como a nossa, na qual o discurso do capitalista ocupa um lugar de destaque dentre as possibilidades de o sujeito se posicionar. Como nos diz Lacan em seu seminário “O saber do psicanalista”, na lição de 06/01/1972, o funcionamento do discurso do capitalista, à medida que visa ao rechaço da castração, deixa de lado as coisas do amor.

Esse discurso visa a excluir a dimensão da falta, fazendo uma inversão por meio da qual a impossibilidade e a impotência seriam superadas. O sujeito, nesse discurso, é cultivado como se não fosse cindido, como se o objeto que causa o desejo pudesse ser encontrado, como se tudo fosse possível, como se a falta no universo do discurso pudesse ser superada. A aposta do discurso do capitalista é de que a dimensão da falta pode ser banida, capturada e preenchida por meio dos melhores recursos.

A dimensão do recalque é apresentada, nesse discurso, como coisa ultrapassada. A Coisa não é mais vendida como velada, como dimensão do objeto perdido que, no cerne da estrutura, causa o desejo. A Coisa está à espreita, na prateleira, pronta para fazer o sujeito gozar. A aposta no objeto feminino, a Dama, tal como construiu o amor cortês, parece estar em jogo. A Mulher existe, é só questão de encontrá-la; pode estar na próxima balada, no próximo anúncio de relacionamentos, na próxima viagem.

Ao mesmo tempo não vemos a sociedade atual tomada de sujeitos estruturalmente perversos. Vemos, ao contrário, neuróticos mais atrapalhados diante da consigna capitalista: goze, plena e ininterruptamente. O sujeito parece cada vez menos estruturado para viver e suportar o amor, a partir de uma posição implicada em um enlace que comporte a dimensão da falta que, inevitavelmente, tem a função de fraturar a relação amorosa, mostrar que a (proporção) relação sexual não existe. Cada vez menos parece possível, ou mesmo válido, sujar-se nas vias da demanda se elas indicarem que algo ali falta, um mais além vazio. Se restou um mais além insatisfeito, é porque se adquiriu o objeto errado para satisfazer o desejo (e não porque essa dimensão de resto é fundamental enquanto o lugar da falta de objeto que cumpre a função de causar o desejo). O que parece ter se esquecido é que o recalque não é algo que frustra o desejo, mas, ao contrário, permite sustentá-lo, visto que aparta o sujeito do gozo do Outro. “O discurso é exatamente o que organiza e delimita o gozo (do Outro)” (KEHL, 2009, p. 26). A palavra, o mal-entendido e o desencontro não são o fracasso do amor, mas o intervalo no qual ele se desenvolve.

Ainda, com o objeto certo (supondo que ele existisse), como suportá-lo, se o mesmo tamponaria a falta que dá suporte ao sujeito? Aí o amor pode

devorar o sujeito, que se vê angustiado diante das voltas que a demanda pode dar, abocanhando-o no incondicional da demanda do Outro, na pura apreensão do desejo do Outro. É preciso, portanto, construir um intervalo que resguarde o sujeito de encontrar A Mulher na próxima esquina. Se o impossível lógico comparece como uma inacessibilidade fragilmente sustentada (como se a Coisa não estivesse de todo perdida pela ação do recalque), é preciso lançar mão de outro recurso que construa esse intervalo. Se o amor é experienciado como um excesso (quase insuportável) de sentido, o sujeito tenta passar alheio à questão do contato, abreviando o tempo da experiência junto ao outro, suportando com dificuldade esse enlace no qual algo de substância está incluído (presentificando a demanda, o desejo do Outro), buscando logo se desvencilhar da presença, para, em ausência, continuar amando. O que aparece é um congelamento em um estado de apaixonamento à distância, de uma adoração que não consegue ganhar corpo na realidade.

Embora para sustentar qualquer enlace seja sempre necessário um intervalo, uma falta, aqui a distância é radical, o estar de fora do enlace se apresenta como condição de sustentação do endereçamento. A distância, o rodeio que tem seu fim em si mesmo, a posição do amor cortês, são saídas possíveis nessa configuração. Entretanto, o pulsional interpela, e as pessoas se vêem em conflitos semelhantes ao de Sidonie, querendo viver o amor, mas demandando serem privadas de algo de real. À medida que tentam expulsar a dimensão da falta, a demanda de amor torna-se insuportável, pois não se tem mais ferramenta que a escave e medeie.

Mesmo no campo da clínica, os avatares da transferência passam por essa delicadeza de manejar a falta de modo que o sujeito possa se implicar desde uma posição de demanda de análise, e a partir dela desdobrar o tratamento. Como pensar o ato psicanalítico no contexto que aqui delineamos? Freud já se interrogava acerca da implicação da Jovem Homossexual, que parecia não ter construído demanda de análise nem ter estabelecido um endereçamento transferencial.

A noção de ato psicanalítico, contudo, insiste na aposta de que é possível mudarmos de uma à outra posição, suportados pela cadeia significativa que nos dá outras possibilidades de se relacionar com nossa falta

fundamental. A mudança de posição indicada pela rotação dos discursos nos sugere que, em análise, aprende-se a amar, amando, ou seja, imerso e por meio das voltas do enlace transferencial. Mesmo a instalação da transferência (a entrada em análise) já é efeito de uma primeira mudança de posição, mais fundamental do que nunca nos casos em que a questão maior é justamente a dificuldade de realizar essa passagem (de uma posição à outra) e se deixar tomar, em falta, em um enlace.

Enfim, nesses trechos finais nossa intenção foi lançar uma interrogação acerca do que a posição de sujeito representada por Sidonie e pelo amor cortês, a partir das articulações teóricas que desdobramos, pode nos ajudar a pensar sobre o mal-estar atual em relação ao amor e à clínica psicanalítica. São interrogações que deixamos em aberto, como uma outra linha possível de reflexão das questões levantadas nesta dissertação.

Se volta-e-meia nos encontramos um tanto atrapalhados em relação ao amor, nas possibilidades de se implicar e suportar as voltas que um enlace requer, talvez devêssemos resgatar aquele carretel do baú da infância e jogar um pouco mais de “fort-da”.

## Referências Bibliográficas:

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund (1974). O ensaio como forma. In: ADORNO, T. L. W. *Antologia*. São Paulo: Ática, 1985, p. 167-187. Tradução de Flávio R. Kothe.

ALLOUCH, Jean. *Sombra do teu Cão*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

CALLIGARIS, Contardo; et. al. *O laço conjugal*. Porto Alegre: publicação interna da APPOA, 1991.

CAON, José Luiz. Psicanálise <> Metapsicologia. In: SLAVUTZKY, A.; BRITO, C. L. de S.; SOUSA, E. L. A. de (Orgs.) *História, Clínica e perspectiva nos cem anos da psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996, p. 61 – 73.

\_\_\_\_\_. O pesquisador psicanalítico e a pesquisa psicanalítica. In: MACHADO, J. A. T. (Org.). *Filosofia e Psicanálise: um diálogo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 35 – 73.

CAPELÃO, André. *Tratado do Amor Cortês*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CAZOTTE, Jacques. *O Diabo Enamorado*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

CONTÉ, Claude. O grafo do desejo. In: KAUFMANN, P. *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise. O legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 224 – 235.

COSTA, Ricardo da; COUTINHO, Priscilla Lauret. Entre a Pintura e a Poesia: o nascimento do Amor e a elevação da condição feminina na Idade Média. In: GUGLIELMI, N. (Dir.). *Apuntes sobre familia, matrimonio y sexualidad en la Edad Media. Colección Fuentes y Estudios Medievales 12*. Mar del Plata: GIEM (Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales), Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP), 2003, p. 4 – 28.

CRUXÊN, Orlando. *Coleção Psicanálise Passo-a-Passo: A Sublimação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

EIDELSZTEIN, Alfredo. *O grafo do desejo*. Buenos Aires: Letra Viva Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. Fobia: parapeto y muralla In: \_\_\_\_\_. *Las Estructuras Clínicas a partir de Lacan. Vol. II: Neurosis, histeria, obsesión, fobia, fetichismo y perversiones*. Buenos Aires: Letra Viva Editorial, 2008.

FREUD, Sigmund (1897) Extratos dos documentos dirigidos a Fliess, carta 75. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. I.

\_\_\_\_\_. (1905) Fragmento da Análise de um Caso de Histeria. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. VII.

\_\_\_\_\_. (1909) Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. X.

\_\_\_\_\_. (1910) Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. XI.

\_\_\_\_\_. (1920) A Psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. XVIII.

\_\_\_\_\_ (1920) Além do Princípio do Prazer. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. XVIII.

KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *O tempo e o cão. A Atualidade das Depressões*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

LACAN, Jacques (1945). O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 197 - 213.

\_\_\_\_\_ (1951). Intervenção sobre a transferência. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 214 - 225.

\_\_\_\_\_ (1953 - 1954). *O Seminário, livro 1: Os Escritos Técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

\_\_\_\_\_ (1956 - 1957). *O Seminário, livro 4: A Relação de Objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

\_\_\_\_\_ (1958). Juventude de Gide ou a letra e o desejo. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 749 - 775.

\_\_\_\_\_ (1957 - 1958). *O Seminário, livro 5: As Formações do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

\_\_\_\_\_ (1958). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 591 - 652.

\_\_\_\_\_ (1958 - 1959) *O Seminário, livro 6: O Desejo e sua Interpretação*. Porto Alegre: Publicação não comercial. Circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.

\_\_\_\_\_ (1959 - 1960). *O Seminário, livro 7: A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

\_\_\_\_\_ (1960). Subversão do desejo e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 807 - 842.

\_\_\_\_\_ (1960 - 1961). *O Seminário, livro 8: A Transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

\_\_\_\_\_ (1961 - 1962). *O Seminário, livro 9: A Identificação*. Recife: Publicação não comercial exclusiva para os membros do Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

\_\_\_\_\_ (1962 - 1963). *O Seminário, livro 10: A Angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_ (1964). *O Seminário, livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_ (1968 - 1969). *O Seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

\_\_\_\_\_ (1969 - 1970). *O Seminário, livro 17: O Averso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

\_\_\_\_\_ (1971). *O Seminário, livro 18: de um Discurso que não fosse Semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

\_\_\_\_\_ (1971 - 1972). *O Seminário, livro 19: ... ou Pior*. Versão em espanhol da Escuela Freudiana de Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1971 - 1972). *O Seminário, livro 19: O Saber do Psicanalista*. Versão em espanhol da Entidad de Acción Psicoanalítica.



\_\_\_\_\_ (1972 - 1973). *O Seminário, livro 20: Mais, Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

\_\_\_\_\_ (1973). Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos. In: \_\_\_\_\_. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 550 - 556.

MOLIÉRE, Jean-Baptiste Poquelin. *As Preciosas Ridículas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1957. Tradução de Miércio Táci.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70 Ltda., 2008.

PEREIRA, Robson de Freitas. Litoral, sintoma, encontro – quase ensaio. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre: narrar – construir - interpretar*, Porto Alegre, nº 30, p. 53 – 68, junho de 2006.

POLI, Maria Cristina. Escrevendo a psicanálise em uma prática de pesquisa. *Estilos da Clínica: revista da USP*, São Paulo, v. XIII, p. 154-179, 2008.

RABINOVICH, Diana. *A Angústia e o desejo do Outro*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud Ed., 2005.

RIEDER, Inês; VOIGT, Diana. *Desejos secretos: a história de Sidonie C., a paciente homossexual de Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VEGH, Isidoro (Org.). *Os Discursos e a cura*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud Editora, 2001.

VERHAEGHE, Paul. Da impossibilidade à inabilidade: a teoria de Lacan nos quatro discursos. *Revista A letra: perspectivas lacanianas na psicanálise*, 3, p. 91-108, primavera 1995.