

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS**  
**Programa de Pós-Graduação em Psicologia**

**Guilherme Pimentel Jordão**

**CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS SOBRE O PARCEIRO-SINTOMA NA  
PERSPECTIVA DA HOMOSSEXUALIDADE**

**Belo Horizonte**

**2018**

**Guilherme Pimentel Jordão**

**CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS SOBRE O PARCEIRO-SINTOMA NA  
PERSPECTIVA DA HOMOSSEXUALIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Flávio Silva Couto

Área de concentração: Processos de Subjetivação

**Belo Horizonte**

**2018**

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

J82c	<p>Jordão, Guilherme Pimentel</p> <p>Considerações teóricas sobre o parceiro-sintoma na perspectiva da homossexualidade / Guilherme Pimentel Jordão. Belo Horizonte, 2018. 215 f.: il.</p> <p>Orientador: Luís Flávio Silva Couto</p> <p>Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia</p> <p>1. Homossexualismo - Aspectos psicológicos. 2. Amor - Aspectos psicológicos - Séc. XIX. 3. Identidade sexual. 4. Comportamento sexual. 5. Interpretação psicanalítica. 6. Sentidos e sensações. I. Couto, Luís Flávio Silva. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.</p> <p>SIB PUC MINAS</p> <p>CDU: 616.89-008.442.36</p>
------	--

**Guilherme Pimentel Jordão**

**CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS SOBRE O PARCEIRO-SINTOMA NA  
PERSPECTIVA DA HOMOSSEXUALIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Flávio Silva Couto

Área de concentração: Processos de Subjetivação

---

Prof. Dr. Luís Flávio Silva Couto – PUC Minas (Orientador)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Heloisa Fernandes Caldas Ribeiro – UERJ (Banca Examinadora)

---

Prof. Dr. Antônio Márcio Ribeiro Teixeira – UFMG (Banca Examinadora)

**Belo Horizonte, 14 de março de 2018**

## AGRADECIMENTOS

*Aos familiares, que de diferentes modos participaram da jornada de construção deste trabalho, sabendo partilhar de sua importância, qual de uma obra sua também este se tratasse. Especial agradecimento a Luciana, pela virtude de sua escuta que, a despeito do estranhamento certamente provocado pelo estilo da formulação teórica lacaniana, nunca recuou em prestar o seu auxílio para a sustentação do desejo que possibilitou concluir este intenso percurso de trabalho.*

*Aos colegas que, compartilhando o mesmo interesse pela psicanálise de orientação lacaniana, de diferentes lugares, junto ao Campo Freudiano, puderam comigo contribuir no enriquecimento da compreensão teórica, assim como do entusiasmo pela feitura deste trabalho.*

*Ao professor Luís Flávio Silva Couto, que pelo rigor da sua orientação e pela sua solicitude, mais além das particularidades do estilo, soube suscitar por meio de sua transmissão uma verdadeira transferência de trabalho.*

*Aos colegas e professores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC Minas, pela sua disposição para o trabalho teórico e de pesquisa, bem como por sua sempre calorosa acolhida que, a alguém vindo de longe, permite não parecer estranho o desejo de sempre voltar a Belo horizonte.*

*Souvenez-vous du mot profond de La Rochefoucauld: Il y a des gens qui n'auraient jamais aimé s'ils n'avaient entendu parler de l'amour. – Songez que, dans notre société, dans nos moeurs, tout prédestine un sexe à l'autre ; tout enseigne l'heterosexualité, tout y invite, tout y provoque, théâtre, livre, journal, exemple affiché des aînés, parade des salons, de la rue. Si l'on ne devient pas amoureux avec tout ça, c'est qu'on a été mal élevé, s'écrie plaisamment Dumas fils dans la préface de la Question d'Argent. Quoi! si l'adolescent cède enfin à tant de complicité ambiante, vous ne voulez pas supposer que le conseil ait pu guider son choix, la pression incliner, dans le sens prescrit, son désir! Mais si, malgré conseils, invitations, provocations de toutes sortes, c'est un penchant homosexuel qu'il manifeste, aussitôt vous incriminez telle lecture, telle influence ; (et vous raisonnez de même pour un pays entier, pour un peuple) ; c'est un goût acquis, affirmez-vous ; on le lui a appris, c'est sûr ; vous n'admettez pas qu'il ait pu l'inventer tout seul. (Gide, 1947, pp. 50-51).<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Recorde-se você do dito profundo de La Rochefoucauld: Há pessoas que não amariam jamais se não tivessem ouvido falar de amor. – Pense que, em nossa sociedade, sob nossos costumes, tudo predestina um sexo a outro; tudo ensina a heterossexualidade, tudo a ela convida, tudo a provoca, teatro, livro, jornal, o exemplo ostentado pelos mais velhos, a exibição nos salões e na rua. Se alguém não se torna apaixonado com tudo isso, é que foi mal ensinado, exclama jocosamente Dumas Filho no prefácio a Question d'Argent. Como! se o adolescente cede enfim a tamanha cumplicidade ambiente, você não suporá que o conselho tenha podido guiar sua escolha, a pressão inclinar, no sentido prescrito, seu desejo! Mas se, a despeito de conselhos, convites, provocações de toda sorte, é uma inclinação homossexual que ele manifesta, incriminar-se-ão ao contrário tal leitura, tal influência; (e pensam o mesmo de um país inteiro, de um povo); é um gosto adquirido, afirmamos; foi aprendido, é certo; não admitis que ele possa tê-lo inventado sozinho (tradução nossa).

## RESUMO

Problema cujo interesse filosófico é já antigo, a homossexualidade, resgatada no seio da modernidade enquanto questão da psicologia, interessou às culturas do período clássico e recebeu tratamento teórico, desde então, em associação com o debate ético, ensejando perguntas importantes a respeito do amor e da amizade. Trazida à cena, no contexto moderno, em seu caráter subjetivo, foi alçada ao estatuto de tipo psicológico, tornado patologia, voltando a ocupar a discussão política como pauta minoritária, não obstante se revelasse suficientemente extensa, de modo a promover o embaraço entre os defensores das soluções normativas dirigidas ao campo da sexualidade, que se tentaram impor, capturando, para tanto, o discurso médico científico. Objeto de interesse da psicanálise desde as primeiras publicações de Freud, o domínio das relações homoafetivas recebeu por esta via, formulações teóricas originais que influenciaram o próprio curso da descoberta do inconsciente. Introduzido no centro da teoria do complexo de Édipo, os fenômenos da homossexualidade continuaram a provocar o interesse da pesquisa em psicanálise, e se fizeram também presentes quando da virada lógica empreendida pelo último ensino de Lacan, quando passaram a servir como operadores de leitura para uma teoria do laço amoroso como tal. Mais do que um tipo psicológico, portanto, a homossexualidade passou a ser lida como via de solução para os impasses da relação sexual que não há. Sem que haja universalidade quanto ao modo de responder às demandas do Outro sexo, é como sintoma que se processará a sua função para dado sujeito, e será no reencontro com a própria causa do seu desejo que cada um poderá realizar a eleição do parceiro-sintoma como objeto de amor. Dada a pertinência do conceito de parceiro-sintoma para a problemática em apreço, objetivou-se, no interior desta dissertação, examinar, a partir da teoria do parceiro-sintoma, as formas de construção do laço amoroso homossexual. Debruçando-se sobre este objeto com o uso de uma perspectiva histórico-crítica, este trabalho pretendeu discutir suas implicações a partir de um procedimento de leitura aporético – histórico e crítico – da literatura psicanalítica a ele concernente. As conclusões às quais se chegou, avançam na direção de um estudo acerca do gozo fálico, junto ao qual se localizaria um estilo homossexual da parceria-sintoma, a despeito de que, na relação com um parceiro sexual, o que esteja, sempre, essencialmente colocado, seja a busca do objeto *a*, enquanto causa de desejo.

Palavras-chave: Parceiro-sintoma. Homossexualidade. Amor. Não-relação sexual. Gozo fálico.

---

## RÉSUMÉ

Problème dont l'intérêt est déjà antique, l'homosexualité, recupérée au sein de la modernité comme une question de la psychologie, a pris l'intérêt des cultures classiques et a reçu, depuis lors, un traitement théorique qui, allié au débat éthique, a donné lieu à des questions sur l'amour et l'amitié. Amené à la scène comme problème de caractère subjectif, dans le monde moderne elle a été élevée au statut de type psychologique, considérée comme pathologie et, après ça, a devenu cause politique des minorités, même si, par sa extension, elle a promu l'embarras entre les partisans des solutions normatifs dirigées au champ de la sexualité, qui ont essayé de s'imposer dès qu'ils avaient capturé le discours médico-scientifique. Objet d'intérêt de la psychanalyse dès les premières publications de Freud, le champ des relations homosexuelles a reçu, comme ça, des formulations théoriques très originales, qui ont influencées le cours même de la découverte de l'inconscient. Introduits au centre de la théorie du complexe d'Oedipe, les phénomènes de l'homosexualité ont continué à susciter l'intérêt dans le champ de la recherche en psychanalyse, et ils étaient aussi présents au moment du tournant logique essayé par le dernier enseignement de Lacan, quand ils sont transformés en opérateurs pour la lecture d'une théorie du lien amoureux comme tel. Plus qu'un type psychologique, l'homosexualité est arrivée à être lue comme un chemin pour la solution des impasses du rapport sexuel qu'il n'y a pas. Comme les modes de réponse aux demandes de l'Autre sexe ne sont pas universels, c'est comme symptôme que s'est donné sa fonction pour certain sujet, et serait à la rencontre de la cause de son désir que chacun pourrait réaliser l'élection du partenaire-symptôme comme objet d'amour. Étant donné la pertinence du concept de partenaire-symptôme pour ce problème, on a pris pour objectif de cette dissertation examiner, à partir de la théorie du partenaire-symptôme, les modes de construction du lien amoureux homosexuel. Dédié à ce sujet avec l'utilisation d'une perspective historique-critique, ce travail prétend discuter ses implications par une procédure de lecture aporétique – historique et critique – de la littérature psychanalytique sur le thème. Les conclusions ont avancés en direction d'une étude sur la jouissance phallique, et à côté de lui ils ont pu situer un style homosexuel de couple symptomatique, malgré le fait que, dans le rapport avec un partenaire sexuel, c'est posé toujours la recherche de l'objet *a* comme cause du désir.

Mots-clés : Partenaire-symptôme. Homosexualité. Amour. Non-rapport sexuel. Jouissance phallique.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1 – Triângulo aritmético de Pascal .....</b>	<b>114</b>
<b>Figura 2 – Grafo do desejo – grafo 2 .....</b>	<b>145</b>
<b>Figura 3 – Tábua da sexuação.....</b>	<b>150</b>
<b>Figura 4 – Esquema RSI.....</b>	<b>167</b>

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	17
<b>2</b>	<b>UM RETORNO SOBRE AMOR E HOMOSSEXUALIDADE ENTRE FREUD E LACAN</b> .....	23
<b>2.1</b>	<b>Um amor homossexual no século XIX</b> .....	23
<b>2.2</b>	<b>Considerações teóricas</b> .....	33
2.2.1	<i>Preliminares de uma teoria freudiana da homossexualidade</i> .....	33
2.2.2	<i>Sobre o Leonardo de Freud</i> .....	41
2.2.3	<i>Leonardo e a inversão</i> .....	44
2.2.4	<i>A homossexualidade na esteira do narcisismo</i> .....	50
2.2.5	<i>Nos três tempos do Édipo</i> .....	57
2.2.6	<i>Dar o que não se tem</i> .....	62
2.2.7	<i>A questão do amor no ensino de Lacan</i> .....	70
2.2.8	<i>Acerca do amor nas filosofias da idade média</i> .....	74
2.2.9	<i>A leitura lacaniana de O Banquete</i> .....	81
<b>3</b>	<b>DO GOZO SINTOMÁTICO DO UM: UMA TEORIA DO PARCEIRO</b> .....	91
<b>3.1</b>	<b>Sobre o diálogo Parmênides de Platão</b> .....	95
<b>3.2</b>	<b>Introdução a uma leitura lacaniana do Parmênides</b> .....	103
<b>3.3</b>	<b>Excursão acerca do neoplatonismo</b> .....	105
<b>3.4</b>	<b>O Um como postulado da lógica da sexuação</b> .....	110
<b>3.5</b>	<b>Considerações sobre a homossexualidade a partir da lógica do <i>Yad'lun</i></b> .....	121
<b>3.6</b>	<b>Da relação sexual (que não há) ao Parceiro-sintoma</b> .....	125
<b>3.7</b>	<b>Sobre o Parceiro-sintoma</b> .....	134
<b>4</b>	<b>APORÉTICA DO PARCEIRO HOMOSSEXUAL</b> .....	149
<b>4.1</b>	<b>O Parceiro Homo e o Parceiro Hetero</b> .....	155
<b>4.2</b>	<b>Sobre a lógica do semelhante na Ética de Aristóteles</b> .....	159
<b>4.3</b>	<b>Eleição do Parceiro-Falo</b> .....	163
<b>4.4</b>	<b>Gozo fálico e sinthoma</b> .....	168
<b>4.5</b>	<b>Homossexualidade e sinthoma</b> .....	177
<b>4.6</b>	<b><i>Père</i>(versão) generalizada e homossexualidade</b> .....	188
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO</b> .....	193
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	207

## 1 INTRODUÇÃO

Em complementação ao aforismo “não há relação sexual”, Lacan lança mão da hipótese “Há Um” (*Il y a de l’un*), com a qual pretende demonstrar que o campo do gozo é o que interessa ao “Um sozinho”, com seu modo de satisfação autoerótico.

Diante do caráter da relação sexual, que não se escreve, abandonada no pensamento ocidental a crença em um saber do gozo, resta, quando se constata o seu caráter ubíquo e sem limite, que o Outro assumirá o papel de ‘meio-de-gozo’ para o *parlêtre* (falasser), cuja parceria de amor poderá ser entendida como sintomática.

Ao escrever, em 1912, as Contribuições sobre a psicologia do amor, como observasse que o comportamento amoroso do homem civilizado carrega consigo o selo da impotência psíquica, Freud se deu conta de uma limitação necessária à satisfação sexual, cujos obstáculos intervinham como artifícios para lidar com a impossibilidade presente em sua essência. No último ensino de Lacan, denunciada a parcialidade do ideal que rege o sexo, aliada à insistência necessária do gozo, fica o amor reduzido à contingência do encontro, no Outro, daquilo que faz gozar o *parlêtre*. O parceiro do amor é o próprio sintoma – particularmente em sua vertente masculina, dada a possibilidade do parceiro na lógica feminina, de acordo com Lacan, se produzir como devastação.

O desenrolar da modernidade ocidental, como processo histórico, trouxe questionamentos ao modelo de identidade sexual estabelecido pela tradição. No lugar da sexualidade recalcada, legado do pai morto que funda a civilização, segundo o mito freudiano, outra sexualidade ganha a cena pública. Uma vez liberada e socialmente legitimada, ela promove a expressão de um modo de gozar que, elidindo o estranho feminino como figura do Outro, torna-se ele próprio feminino. Onde antes existia uma dialética entre proibição e desejo fundando a norma do sexo, agora se evidencia o domínio da multidão sexual.

Em parte, este questionamento provém dos movimentos dos homossexuais, e pretende a subversão da lógica sexual vigente, horizonte do que se pode denominar de "cultura gay". O personagem do gay é fruto do rompimento com a antiga ideologia do progresso, que ensinara a estruturação, no próprio campo da psicanálise, de uma teoria da sexualidade afeita à adequação a uma matriz de comportamento heterossexual. Em concordância com o movimento

contemporâneo da civilização, parte aquele personagem da constatação da não existência da relação sexual para pedir que se reconheça a pluralidade de formas do laço amoroso.

O final do século XX e as duas primeiras décadas do século corrente vêm experimentando a multiplicação de demandas ao Estado por parte dos homossexuais, sob a égide dos direitos do homem, visando ao reconhecimento não apenas de seu direito de experimentar livremente a sua sexualidade, investida durante certo tempo do epíteto “alternativa”, mas também de um estatuto civil análogo ao dos heterossexuais, o qual os permitisse, tal como àqueles, casarem-se, serem pais e mães, constituírem família. Dessa maneira, no contexto moderno – em particular na modernidade tardia –, as parcerias de amor homossexuais começam a se arranjar de maneira inédita.

Apesar do traço ideológico que invade as teorias pós-feministas sobre a sexualidade, que parecem ignorar as formulações freudianas acima indicadas, seu conteúdo denuncia uma mudança no laço social, que a psicanálise explicita ao localizar o Nome-do-pai como apenas um dos nomes do sintoma. Se, concordando com Lacan, interroga-se o amor como um fato de cultura, é possível supor que ele sofra influência das mudanças culturais de sua época. Neste sentido, retomar a elaboração acerca das parcerias amorosas através da teoria do parceiro-sintoma é uma maneira de esclarecer do que se trata nas versões contemporâneas do laço amoroso.

Considerando as razões acima descritas, aliadas à atualidade que compreende a temática em apreço – renovada pelo advento de novas perspectivas do laço amoroso na homossexualidade masculina –, e considerando também as possibilidades de leitura que oferece o instrumento teórico escolhido para a sua interpretação – a teoria do parceiro-sintoma – associado à carência de literatura no campo psicanalítico que se detenha de modo definitivo sobre esta temática, pretendeu-se, por meio da presente pesquisa, trazer contribuições teóricas que permitissem relacionar uma teoria lacaniana sobre o laço amoroso aos arranjos específicos da parceria homossexual. Pretendeu-se neste trabalho partir da indagação sobre o estatuto do amor diante dos arranjos forjados nas parcerias homossexuais para explorar teoricamente as formulações da psicanálise sobre o amor e, a partir delas, as particularidades do laço homoafetivo. Para tanto, fez-se uso da teoria do Parceiro-sintoma, tratando-a a partir de uma perspectiva histórico-crítica.

Enquanto pesquisa teórica, do ponto de vista metodológico, tratou-se de um trabalho em cuja visada interessaram a desconstrução e reconstrução de referenciais teóricos, e, visando a

atingir tais propósitos, intentou-se lançar mão de um procedimento de leitura adequado ao caráter aporético do problema em apreço.

A aporética como método, é importante recordar, é como se define o procedimento socrático. Sua natureza de método se configura na forma como Sócrates comunicava ao seu interlocutor, por meio de argumentos racionais, as questões que explicitavam seu próprio caráter de aporia (perplexidade). Desse modo, como se mostrasse impossível formular para tais questões uma resposta unívoca, abria-se a possibilidade do surgimento de novos questionamentos que ensejassem a expressão de respostas alternativas. O procedimento aporético, como é sabido, está na base da dialética de Platão.

Partindo de uma perspectiva dialética, já não platônica, mas hegeliana, Vaz (2014) escreveu a sua *Antropologia Filosófica*. Ali, fez entender a rememoração como passo necessário à reflexão filosófica e esclareceu que aquela “assume a forma de uma aporética na medida em que as formulações e soluções propostas [...] se articulam dialeticamente ao longo do tempo em oposições e sínteses que convergem” [...] (p. 27).

O itinerário do procedimento metodológico proposto por Vaz (2014), retoma os três momentos aristotélicos da análise do saber, quais sejam: o objeto empírico, o conceito, como sua expressão noética, e a sua articulação discursiva. Essas três figuras do saber se relacionam entre si e percorrem o caminho da natureza à forma, com a interposição do sujeito, a qual permite que se recomponham os entes naturais em unidades simbólicas, ou seja, num mundo que é “para-o-sujeito” (p. 167, n.14).

A determinação do objeto, caracterizada como primeiro momento da conceptualização filosófica, no qual se dá a problematização radical daquele objeto, definido como momento aporético, se divide para Vaz em dois estágios: aporética histórica e aporética crítica. Enquanto na aporética histórica tem-se a recuperação temática do problema em apreço ao longo de sua evolução histórica, na aporética crítica está em causa a problemática em sua atualidade histórica, subdividindo-se aqui em um momento eidético – no qual se apreende a forma tal como captada, quer na pré-compreensão empírica, quer na compreensão explicativa – e um momento tético – referido à mediação do sujeito enquanto sujeito (mediação transcendental) (Vaz, 2014, p. 170).

No contexto da pesquisa que serviu de base para esta dissertação, a aporética histórica, enquanto momento diacrônico, se configurou na leitura dos textos que permitiram reconstruir o percurso conceitual dos temas do amor e da homossexualidade para a teoria psicanalítica

lacaniana, de modo a ressaltar a mudança das concepções, de um primeiro momento da obra de Lacan – época do “retorno a Freud” – até aquele do seu último ensino, após o seminário XVII, tratando-se ainda de detalhar as preliminares históricas do conceito de Parceiro-sintoma.

Quanto à análise de corte sincrônico – aporética crítica –, foi indagada a teoria do Parceiro-sintoma a respeito de sua definição – a referência aqui foi o Curso de Orientação Lacaniana de Jacques-Alain Miller do período 1996-97 e 1997-98 –, sua possibilidade de responder aos impasses teóricos e clínicos levantados pelo amor no contemporâneo, particularmente aqueles introduzidos pelas formas de laço amoroso homossexual, em seu potencial de reinterpretar esta teoria à luz dos seus próprios questionamentos.

O texto desta dissertação está disposto em três capítulos, cuja distribuição segue, para cada um deles, uma proposta temática, conforme a descrição esquemática que segue: 1) as teorias psicanalíticas do amor e da homossexualidade, acompanhadas de sua conexão com os textos clássicos da filosofia que tratam do tema, tomados em conta, tanto por Freud quanto por Lacan em suas obras; 2) a teoria do parceiro-sintoma e seu fundamento, estudado a partir da colocação em causa da não-relação sexual, conforme desenvolvido por Lacan e comentado por Miller; 3) por fim, as observações que compõem uma pergunta acerca da especificidade do modo homossexual de engendrar o seu parceiro-sintoma, questionamento a que respondem de modo diverso as diferentes perspectivas teóricas que dialogam com o último ensino de Lacan.

Há que se notar que, se se pretende discutir acerca da perspectiva da homossexualidade no interior da teoria do parceiro-sintoma, o debate em torno da definição mesma deste primeiro conceito será o ponto de partida, em vista do qual deve-se enfrentar o debate das teses freudianas, incontornáveis quando se pretende lançar luz sobre o entendimento desta que se tornou a prática desviante por excelência, no contexto das concepções modernas de sexualidade. Entre o alvorecer da cultura grega clássica, de cujo referencial se podem extrair os primeiros debates acerca dessas práticas, que se normatizam ao mesmo tempo em que se mostram de alta reputação, e o período contemporâneo, em que o seu tratamento na cultura a reputa de minoritária, é digno de nota que o período da *Belle Époque* forneça as bases para a retomada do debate teórico acerca do homoerotismo, em particular naquilo que procede da pena de Freud.

Desenvolveram-se, então, conceitos importantes na concepção psicanalítica da homossexualidade, como o narcisismo e a inversão. Lacan retornará às mesmas sendas para realizar sua leitura do tema, que inova, ainda que mantendo os pressupostos estabelecidos por Freud, ao colocar o acento sobre a função do falo, determinante, por seu caráter de razão do

desejo, do que é fundamental no plano da escolha homossexual, assim como na instalação das condições de possibilidade do amor.

No entrecruzamento entre o amor e a homossexualidade, que se faça referência ao caso clínico de homossexualidade feminina de Freud é, sem dúvida, importante, por ser ilustrativo do tratamento a ser dado posteriormente por Lacan para a definição do amor. Se, por um lado, a paciente de Freud pretende provar que no enlaçamento amoroso dá-se, na verdade, o que não se tem, por outro, se a ela interessa aí, mais além do que falta ao objeto amado, o próprio falo, ama na posição do cavaleiro cortês, e neste sentido é heterossexual, de acordo com a definição dada por Lacan, segundo a qual é heterossexual todo aquele que ama o Outro sexo.

Entre o Outro sexo, encarnação do feminino, e o falo que, enquanto atributo do lado masculino rege por sua função a relação entre os sexos, parece ser na escolha segregativa dessa segunda via que se institui o que se conceitua, no campo da psicanálise, como homossexual. Ao considerar a perspectiva *héteros* de toda relação com o Outro sexo, faz-se necessário interrogar se toda tentativa de dizê-la, vertente do amor, não seria por essência homossexual. Como seja a função fálica, na concepção lacaniana, o modo de regulação a estabelecer por meio da lógica os termos do que se define por mesmo e por Outro, seria possível associar diretamente a via da homossexualidade àquela do gozo fálico?

Essas observações impõem que se retorne aos gregos e ao seu amor pelos rapazes, que na esteira de uma disposição em entregar-se ao amante que, em conflito com o próprio desejo, não quer ceder em entregar-lhe o seu corpo, opta pela *philia*, como amor que se destina àquele que é seu igual. Esse amor que exige a igualdade, pode-se afirmar, é o sintoma por meio do qual se pretende tratar a impossibilidade da relação sexual, nos termos de um arranjo homoerótico.





## 2 UM RETORNO SOBRE AMOR E HOMOSSEXUALIDADE ENTRE FREUD E LACAN

### 2.1 Um amor homossexual no século XIX

Em seu primeiro volume de História da sexualidade, *A vontade de saber*, Foucault (1999) data de 1870 o nascimento da categoria psiquiátrica da homossexualidade, cujo marco é a publicação de um trabalho de Westphal – *Die Konträre Sexualempfindung*. O termo homossexual fora forjado um ano antes pelo vienense Benkert (1824-1882), que encampava uma luta pela abolição das leis prussianas restritivas com relação ao tema (D’Angelo, 1997). Essas datas coincidem aproximadamente com aquela do encontro entre os dois sujeitos que protagonizariam, de acordo com White (2010), o relacionamento homossexual mais famoso do século XIX, os poetas Arthur Rimbaud e Paul Verlaine.

Rimbaud era natural de Charleville, norte da França, região das Ardenas, e nasceu em 1854. Sua mãe, Vitalie, sabe-se que era uma mulher de conduta cristã estrita, enquanto seu pai, Frédéric, era militar de carreira e homem de grande instrução, e abandonou a mulher e os filhos em 1860, quando Arthur contava seis anos de idade. Quanto às razões pelas quais veio Frédéric a se casar com Vitalie, Baronian (2009) informa que, não sendo ela, nem atraente, nem abastada, talvez sua motivação principal tenha sido a idade de ambos à época do casamento, 40 e 28 respectivamente, fator de importância no meio social em que viviam e que lhes deixava pouca alternativa.

Quanto ao pequeno Arthur, as informações que se tem é de que era uma criança taciturna, porém genial, que encarnava, de acordo com o julgamento do seu professor, Georges Izambard, “ao mais alto grau o tipo do aluno feito para passar em exames” (Baronian, 2009, p. 20). Aos quinze anos de idade, seu bom desempenho escolar é suficiente para que possa lograr sucesso na publicação de seus primeiros poemas no boletim da Academia de Douai, bem como para que receba diversos prêmios. Este tipo de característica tornava orgulhosa a sua sempre severa mãe, que dado o bom desempenho do menino em instrução religiosa, vislumbrava para ele um acesso, sem dificuldades, ao seminário. A tirania exercida por ela acabaria, porém, por chocar-se com a atitude rebelde do filho.

Em 1870, quando Arthur tem por volta de dezesseis anos, trava conhecimento com o seu novo professor de retórica, Izambard, com quem desenvolve relações bastante estreitas, sendo, muitas vezes, no rastro dessa amizade, que se aventura em suas primeiras fugas para longe da influência da mãe. Sua identificação com o professor leva o jovem poeta a querer, no mesmo ano, repetindo o gesto de Izambard, alistar-se no exército, por ocasião da Guerra Franco-Prussiana. O professor acabaria sendo recusado pelo exército em razão de apresentar algum grau de debilidade visual e auditiva. Neste período, Rimbaud participa ao professor, por carta, seu recente interesse pelos poemas de Verlaine.

Foi no mesmo ano que realizou sua primeira fuga para Paris, em meio à qual é preso por viajar clandestinamente de trem. É, como já apontado, época da guerra Franco-prussiana (1870-71) e Rimbaud é apanhado em meio aos acontecimentos que resultarão no cerco de Paris. Ainda detido, escreve ao professor, a quem solicita que mande notícias suas à sua mãe. Endereça seu pedido a Izambard nos seguintes termos: “... *je vous aime comme un frère, je vous amairai comme un père*” (Carta de 05 de setembro de 1870)<sup>2</sup>. O esforço por seduzir um pai, elegendo-o dentre as figuras de identificação como seu Ideal do eu, é situação repetida na história do poeta, ainda mais quando se trata de figuras com claros limites para o exercício desta função e que, bem cedo, acabam por ser confrontados com a sanha dominadora imperturbável da sra. Rimbaud, mãe do poeta. As fugas insistentes, que parecem repetir um traço distintivo da linhagem masculina nessa família – o pai, o irmão Frédéric, que seguiu a carreira militar, e Arthur – sugerem também que, no que se poderia explicar por um afã juvenil de aventura e civilização, o jovem Rimbaud busca, na reencenação do drama paterno, modelo para a errância a que se entregou ao longo de toda a sua vida, a identificação por meio da qual se revelaria amável a um pai que fosse digno da criança admirável que era – falo morto – para sua mãe. Seja como for, seria este o primeiro de uns tantos apelos de salvação feitos ao professor por parte do poeta.

De volta a Charleville, Rimbaud é castigado e Izambard é acusado pela sra. Rimbaud de desencaminhar o seu filho. À maneira de um desafio (Baronian, 2009), Arthur empreende uma nova fuga, que acontece dez dias depois. Outra vez resgatado com a ajuda do professor, Rimbaud lhe escreve a 02 de novembro, enquanto amarga outra estadia com sua mãe em Charleville:

*Je meurs, je me décompose dans la platitude, dans la mauveseté, dans la grisaille. Que voulez-vous, je m'entête affreusement à adorer la liberté libre, et...un tas de choses que “ça fait pitié”,*

---

<sup>2</sup> ...eu o amo como um irmão, eu o amarei como um pai (tradução nossa).

*n'est-ce pas?[...] Mais je resterai, je resterai. Je n'ai pas promis cela. Mais je le ferai pour mériter votre affection: vous me l'avez dit. Je la mériterai [...]* (Rimbaud, 1998, p. 311).<sup>3</sup>

Em 1871 Rimbaud resolve escrever a Verlaine, a quem ainda admirava à distância. Envia-lhe, entre outros poemas, *Le Bateau Ivre*. No poema, saudando em primeira pessoa as virtudes do barco que, livre, corre ébrio ao sabor da correnteza, Rimbaud parece descrever, num elogio das marés, ele que não conhecia o mar, a liberdade a que aspirava e que ao mesmo tempo o enchia de receio. Antes atado a um mastro, agora despreocupado, deixa que a corrente o arraste até onde quer ir, sem que se dê conta sequer dos sinais que orientam o curso a percorrer, tamanha é a confusão que lhe causa a sua ânsia de liberdade. Porém, eis que ao final do poema, o que se segue é o lançar-se à deriva sobre e mesmo naufragar, interpretação proposta a partir da nota acrescentada por Izambard (“*que je sombre*”) ao verso que encerra esta última estrofe – “*O que ma quille éclate! O que j’aille à la mer!*” (Meyer, 1955). Ressentido do seu desgoverno, percebe da natureza ao redor a sua dimensão hostil, e chora como criança amedrontada que lança sobre a poça o seu barquinho frágil:

*Comme je descendais des Fleuves impassibles,  
Je ne me sentis plus guidés par les haleurs:  
Des Peaux-Rouges criard les avaient pris pour cibles,  
Les ayant cloués nus aux poteaux de couleur.*

*J’étais insoucieux de tous les équipages,  
Porteur de blés flamands ou de cotons anglais.  
Quand avec mes haleurs ont fini ces tapages,  
Les Freuves m’ont laissé descendre où je voulais.*

[...]

*Plus fortes que l’alcool, plus vaste que nos lyres,  
Fermentent les rousseurs amères de l’amour !*

[...]

*Mais, vrais, j’ai trop pleuré ! Les Aubes sont navrantes.*

*Toute lune est atroce et tout soleil amer :*

*L’âcre amour m’a gonflé de torpeurs enivrantes.*

*O que ma quille éclate ! O que j’aille à la mer !*

---

<sup>3</sup> Estou definhando, decompondo-me na chatice e na mediocridade. O que posso fazer? Obstino-me a adorar a liberdade livre e... um monte de coisas que são “de dar dó”, não é? [...] Mas ficarei, ficarei. Não prometi ficar. Mas o farei para merecer sua afeição: o senhor a ofereceu. Eu a merecerei [...] (Baronian, 2009, p. 40).

*Si je désire une eau d'Europe, c'est le flache  
Noire et froide où vers le crépuscule embaumé  
Un enfant accroupi plein de tristesse, lâche  
Un bateau frêle comme un papillon de mai*<sup>4</sup>.  
(Rimbaud, 1998, pp. 153-157).

Em setembro de 1871, Rimbaud recebe, por carta, a resposta de Verlaine, vinda de Paris: “*Venez, chère grande âme, on vous appelle, on vous attend*”<sup>5</sup> (Rimbaud, 1998, p. 153 n). O encontro com Verlaine, que logo de início simula um desencontro, desdobra-se em uma fulgurante associação entre os dois poetas, a despeito de suas tão diferentes disposições artísticas. Verlaine, dez anos mais velho, é natural de Metz, região nordeste da França. Estudou direito e trabalhou como escrivão na Prefeitura de Paris, cidade onde passou a residir junto à esposa Mathilde e os sogros, desde aproximadamente um ano antes da chegada de Rimbaud. Tal como o pai de Rimbaud, o de Verlaine era também militar, e desde a adolescência do poeta um inválido. Sua mãe, que tivera dois abortos espontâneos antes de seu nascimento, conta-se que conservava os fetos abortados, embebidos em álcool, dentro de jarras na sala de sua casa. Comparada à sra. Rimbaud, a mãe de Verlaine é descrita como excessivamente indulgente (White, 2010).

Ao contrário do que se diz de Rimbaud – não obstante date ainda de sua adolescência o escandaloso caso amoroso entre ele e o poeta saturniano – Verlaine, desde muito cedo demonstrou inclinação para amores com os colegas do mesmo sexo. Conta-se o caso do seu relacionamento com seu colega Lucien Viotti, morto em 1870, por quem aparentemente Paul nutria grande paixão e com quem chegou a colaborar na confecção do libreto para uma ópera bufa. Em sua homenagem, Verlaine dedicou uma página que intitulou *A la mémoire de mon ami*, na qual se lamenta pela perda do companheiro querido:

*Hélas ! ô délicatesse funeste, ô déplorable sacrifice sans exemple, ô moi imbécile de n'avoir pas compris à temps ! Quand vint l'horrible guerre dont la patrie faillit périr, tu t'engageas, toi,*

---

<sup>4</sup> Como descia já dos Rios impassíveis/Eu não me senti mais guiar pelos sirgadores/Dêles fizeram alvo os índios irascíveis/Depois de os atar nus aos postes de mil cores/Eu era indiferente a qualquer equipagem./Portadora de trigo ou de algodão inglês/Quando meus sirgadores se calaram na margem/Os Rios me deixaram entrar no mar, de vez/[...]/Mais fortes do que o álcool, maiores que vossas liras/Fermentam as amargas sardas do amor/[...]/ Deveras, chorei muito! A aurora é fatigante,/Todo o luar é atroz e todo o sol amargo./O acre amor me encheu de torpor embriagante./Oh, que a quilha me estoire! Que eu me deite ao mar largo!/Da Europa, eu só desejo água de um tanque, mansa./Escura e fria, onde ao crepúsculo em desmaio,/Assentado, um petiz, cheio de tristeza, lança/Um barco frágil como a borboleta em maio. (Tradução de A. Herculano de Carvalho apud Meyer, 1955, pp. 11-16).

<sup>5</sup> Venha, grande alma querida, nós o chamamos, nós o esperamos (tradução nossa).

*qu'exemptait ton cœur trop grand, tu mourus atrocement, glorieux enfant, à cause de moi qui ne valais pas une goutte de ton sang, et d'elle, et d'elle!*(Verlaine, 1886/2006, p. 30)<sup>6</sup>.

Após o contato com Rimbaud, a vida de Verlaine sofre uma reviravolta. Seu casamento entra em decadência, e o poeta então passa, cada vez mais, a ser visto em companhia de seu jovem protegido. De um temperamento timorato, Verlaine se angustia pela sua má situação conjugal e retoma o hábito de ingerir grandes quantidades de álcool, abandonado desde que se unira a Mathilde, meses antes. Rimbaud, por sua vez, passa a ser conhecido como uma pessoa intratável, malquisto pelos amigos de Verlaine e *persona non grata* no círculo dos poetas parnasianos. Apesar disso, o certo é que os dois homens se sentiram fortemente atraídos um pelo outro, passando a desfrutar de um companheirismo que não passaria despercebido em Paris.

Sob a influência do jovem amante, Verlaine dá vazão a uma atitude de transgressão que o divide. Enquanto supervaloriza o seu objeto de desejo, esse poeta vagabundo chamado Rimbaud, cuja sedução reside, em parte, em sua rebeldia adolescente – “*le plus beau d’entre tous ces mauvais anges*” (Verlaine, 1873) –, Verlaine recupera algum traço abandonado do fantasma de sua própria juventude, traço esse que o apaixona. Rimbaud seria, desse modo, o objeto de que ele viria a se valer – e do qual talvez necessitasse – para fazer atuar a sua verve transgressora latente e assim prestar contas da sua genialidade no campo da criação poética a qual, longe desse jovem demônio, se veria, em certa medida, inibida. Nesse período, Verlaine assume um modo de se apresentar em tudo semelhante ao do amante, não sendo incomum que fossem ambos vistos perambulando por Paris, sujos, maltrapilhos e embriagados. Uma nota publicada por Lepelletier, no jornal *Le Peuple Souverain*, dá o tom da notoriedade da relação do casal:

O parnaso estava completo, circulando e conversando no foyer, sob os olhares de seu editor, Alphonse Lemerre. Notava-se de um lado e de outro o louro Catulle Mendès, oferecendo o braço ao flavo Mérat. Léon Valade, Dierx, Henri Houssaye conversavam aqui e acolá. O poeta saturnino, Paul Verlaine, dava o braço a uma encantadora jovem, a srta. Rimbaud [sic] (Baronian, 2009, p. 71).

Numa missiva que escreveu a Rimbaud, em inglês, Verlaine deixa uma pista de como se posicionavam os poetas no cenário de sua parceria amorosa: “*I am your old cunt ever open or opened*” (White, 2010, p. 107). Parece vir à luz, mediante esse recorte, outra vez um

<sup>6</sup> Ai de mim! Oh funesta delicadeza, oh deplorável sacrifício inaudito, oh tolo que fui de não ter compreendido a tempo! Quando veio a horrível guerra em que a pátria quase sucumbiu, tu te engajaste, tu que empenhaste teu tão grande coração, tu morreste atrozmente, filho glorioso, por causa de mim que não valia uma gota de teu sangue, e dela, e dela! (Tradução nossa).

<sup>7</sup> Sou sua velha boceta sempre abrir ou aberta.

Verlaine que se prestava, por meio de seu corpo, ao serviço sexual do parceiro, como num arranjo perverso da fantasia. Intentava com isso talvez prestar-se a completar o parceiro por meio de um fantasma de passividade, de estar permanentemente aberto, nunca a frustrá-lo, modelo propício à ultrapassagem da série dos sucessivos abortos em que Paul se veio inscrever na história familiar, fato que contém em si mesmo o motivo do seu fracasso, posto que um buraco sempre aberto padece também sob o risco de absorver o parceiro, inescapável e mortíferamente, para dentro de seu tecido. Ao seu lado está Rimbaud fixado como ídolo, verdugo que não cessa de pedir do companheiro maior servidão à causa que é somente a do próprio Rimbaud.

Após se separarem por algum tempo, Verlaine e Rimbaud voltaram a se encontrar em Paris, empreendendo, em seguida, uma fuga para a Bélgica. O casamento de Verlaine continuava em crise, o que se torna claro pelos relatos de violência de sua parte, num dos quais chegou a arremessar o próprio filho pequeno contra a parede. Sobre a crise do casamento de Verlaine, a posição de Rimbaud é descrita do seguinte modo: “Rimbaud, muito capcioso, diverte-se atizando o fogo, seja encorajando-o a não ceder a essa mulher que não vale a pena, seja ridicularizando-o. Ele o ridiculariza até mesmo em público, na rua ou em algum café [...]” (Baronian, 2009, p. 79). Rimbaud, não obstante, não abre mão da companhia de Verlaine, e insiste em que o acompanhe em sua fuga através da Bélgica, no que este último consente sem demora. Dentro em pouco estarão a caminho de Londres, fugindo das iniciativas da mãe de Rimbaud, que intentava levá-lo de volta para Charleville e acusava Verlaine, como antes fizera com Izambard, de corromper o seu filho.

Chegado à Inglaterra em 1872, o casal passa a residir em Londres, Howland Street, num imóvel que conseguem graças aos contatos de Verlaine. Este último torna-se cada vez mais dividido e se lamenta de forma recorrente pelo casamento perdido, uma vez que nesse período, Mathilde já apresentara um pedido oficial de separação. A situação desagradava muito a Rimbaud que, ao cabo de poucas semanas, deixa Londres para retornar à casa da mãe em Charleville. Em janeiro de 1873, porém, após receber uma carta de Verlaine, proveniente de Londres, em que ele, com o abandono, diz-se morrer de tanta tristeza, toma dinheiro emprestado com a mãe do namorado e embarca outra vez para a Inglaterra. Ao desembarcar encontra Paul, certamente não fisicamente doente, mas ainda consumido por suas contradições. No início do mês de abril, Verlaine parte outra vez em busca da ex-esposa, não deixando a Rimbaud opção melhor do que se deslocar para Roche, onde agora residem sua mãe e suas duas irmãs.

Esses movimentos em direção à mãe, Rimbaud os repetiu por diversas vezes ao longo da vida, de modo que um de seus biógrafos (como citado por White, 2010) calcula que de todo o intervalo de uma década que compreende o período entre a primeira fuga, em 1870, e sua partida definitiva para o oriente, em 1880, Rimbaud tenha permanecido com sua mãe em torno de cinco anos. Acrescenta ainda: “Para aqueles que adoram a imagem do vagabundo blasfemo [...] esta é a face inaceitável de Arthur Rimbaud: um jovem escritor ambicioso que voltou repetidas vezes para viver com a mãe e frequentemente a induzia a interferir em sua vida” (Robber, apud White, 2010, p. 105).

Passados poucos dias os poetas voltam a se encontrar na Bélgica, e logo retornam a Londres, onde retomam a vida em comum e também os desentendimentos que, vez por outra, levam-nos à luta física, armados de facas. Verlaine, ainda frustrado pelo fim do casamento, ameaça, por vezes, se suicidar. Em 04 de julho, nova desavença separaria o instável casal. Tendo Verlaine voltado para casa com um pacote de compras, foi surpreendido pela galhofa do companheiro, que exclamava: “Ah! Chegou minha mulherzinha! Que cara mais ridícula com essa garrafa e esse peixe!” (Baronian, 2009, p. 104). Diante da provocação Verlaine foi-se imediatamente de casa, não atendendo ao chamado de Rimbaud, que o seguiu na intenção de fazê-lo regressar. Após o incidente, Rimbaud escreveu-lhe duas cartas em que o exortava a voltar para junto dele:

*Reviens, reviens, cher ami, seul ami, reviens. Je te jure que je serai bon. [...] Voilà deux jours que je ne cesse de pleurer. Reviens. Sois courageux, cher ami. Rien est perdu. Tu n'as qu'à refaire le Voyage. Nous revivrons ici bien courageusement, patiemment. Ah! Je t'en supplie. [...] Que vas-tu faire? Si tu ne veux pas revenir ici, veux-tu que j'aïlle te trouver où tu es?*

*Oui, c'est moi qui ai eu tort.*

*Oh! Tu ne m'oublieras pas, dis?*

*Non, tu ne peux pas m'oublier.*

*Moi, je t'ai toujours là<sup>8</sup> (Rimbaud, 1998, pp. 345-46).*

E em seguida:

---

<sup>8</sup>Volte, volte, querido amigo, único amigo, volte. Juro que serei bom. [...] Choro há dois dias sem parar. Volte. Tenha coragem querido amigo. Nada está perdido. Só tem que fazer a viagem de volta. Viveremos aqui de novo, corajosamente, pacientemente. Ah! Eu lhe suplico. [...] O que vai fazer agora? Se não quiser voltar para cá, prefere que eu vá encontrá-lo onde estiver?

Sim, fui eu que agi mal.

Ó! Não vai se esquecer de mim, não é?

Não, não pode me esquecer.

Eu o tenho sempre em meu coração (Baronian, 2009, p. 105).

*Avec moi seul tu peux être libre. [...] Après ça, resonge a ce que tu étais avant de me connaître. [...] La seule vrai mot, c'est: reviens, je veux être avec toi, je t'aime, si tu écoutes cela, tu montreras du courage et un esprit sincère. Autrement, je te plains*<sup>9</sup> (Rimbaud, 04-07-1873).

Quatro dias depois, Rimbaud reencontra Verlaine em Bruxelas. Ele está em companhia da mãe. Lamentam juntos os acontecimentos de Londres, que prometem, não voltarão a se repetir. Verlaine porém, mantém a sua resolução de forçar Mathilde a reatar o casamento, ameaçando suicidar-se. Passados dois dias do reencontro, Rimbaud é surpreendido, certa manhã, pela ausência do amante que reaparece bêbado e com uma recém comprada pistola. Após a insistente cantilena de Paul, Rimbaud se decide a abandoná-lo, indo ao quarto da Sra. Verlaine, de quem exige vinte francos para a sua passagem até Paris. Irritado, Paul o tranca à chave em seu apartamento, e após ouvir diversos insultos vindos do rapaz, saca a sua arma e desfere contra ele dois tiros, atingindo-o no antebraço.

Após ser socorrido por Verlaine e sua mãe, Rimbaud mantém a decisão de partir para a França, ao que o outro intenta, novamente, tomar da pistola para ameaçá-lo, desta vez com o suicídio. Rimbaud safa-se do grupo e aborda um policial a quem pede socorro, acusando Verlaine de querer outra vez atirar contra ele, dessa vez para matá-lo. Verlaine é preso de imediato e conduzido à cadeia que tem o curioso nome de “Amigo”. É então condenado por tentativa de homicídio, e deverá ficar, pelos próximos dois anos, preso, muito embora Rimbaud viesse a retirar a queixa que fizera contra aquele em 10 de julho de 1873.

Após a prisão de Verlaine, Rimbaud publica em Bruxelas a primeira edição de *Une saison en enfer*, considerada uma autobiografia “psicológica”, “sincera”, muito embora deformada (Carré, 1926)<sup>10</sup>. Aproxima-se, algum tempo depois, de um bonito e jovem poeta, Germain Nouveau (1851-1920), com quem chega a também se mudar para Londres, oportunidade em que dele se separa, após ter permanecido em sua companhia por curto espaço de tempo. Torna a se encontrar com Verlaine em 1875 em Stuttgart. Este, que lera cuidadosamente o volume do livro de Rimbaud que lhe fora por ele enviado, afirma ao amigo ter-se reconhecido na descrição do “esposo infernal” do texto *Vierge Folle*:

« *Je suis esclave de l'Époux infernal, celui qui a perdu les vierges folles.*

<sup>9</sup> Apenas comigo você pode ser livre [...]. Lembre-se do que era antes de me conhecer. [...] A única palavra verdadeira é: volte, quero estar com você, eu o amo. Se der ouvidos a isto, mostrará coragem e espírito sincero. De outra forma, terei pena de você (Baronian, 2009, p. 106).

<sup>10</sup> Seria possível, de acordo com Meyer (1955), a uma análise mais aprofundada, verificar certo paralelismo entre *Une saison en enfer* e o *Bateau Ivre*.



[...] *J'ai oublié tout mon devoir humain pour le suivre. Quelle vie ! La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde. Je vais où il va, il le faut. Et souvent il s'emporte contre moi, moi, la pauvre âme. Le Démon !*

[...] « *Il dit : « Je n'aime pas les femmes : l'amour est à réinventer, on le sait.*

[...] *Il avait la pitié d'une mère méchante pour les petits enfants. - Il s'en allait avec des gentilles de petite fille au catéchisme. - Il feignait d'être éclairé sur tout, commerce, art, médecine. - Je le suivais, il le faut !*

« *Je voyais tout le décor dont, en esprit, il s'entourait ; vêtements, draps, meubles : je lui prêtai des armes, une autre figure. [...] Hélas ! je dépendais bien de lui. Mais que voulait-il avec mon existence terne et lâche ? Il ne me rendait pas meilleure, s'il ne me faisait pas mourir ! Tristement dépitée, je lui dis quelquefois : « Je te comprends. » Il haussait les épaules.*

[...] *Je lui faisais promettre qu'il ne me lâcherait pas. Il l'a faite, vingt fois, cette promesse d'amant. C'était aussi frivole que moi lui disant : « Je te comprends. »*

[...] *J'ignore son idéal. Il m'a dit avoir des regrets, des espoirs : cela ne doit pas me regarder. [...] Hélas ! il y avait des jours où tous les hommes agissant lui paraissaient les jouets de délires grotesques : il riait affreusement, longtemps. — Puis, il reprenait ses manières de jeune mère, de sœur aimée. S'il était moins sauvage, nous serions sauvés ! Mais sa douceur aussi est mortelle. Je lui suis soumise. — Ah ! je suis folle !*

« *Un jour peut-être il disparaîtra merveilleusement; mais il faut que je sache, s'il doit remonter à un ciel, que je voie un peu l'assomption de mon petit ami ! »*

*Drôle de ménage!*<sup>11</sup> » (Rimbaud, 1998, pp. 206-210).

O final do romance dos dois poetas é fundamental para lançar luz sobre o que fora sua relação ao longo dos dois anos em que foram amantes. Ao denunciar Verlaine à polícia, Rimbaud deixa visível certa fragilidade quanto ao papel de tirano narcisista que representava junto ao companheiro. Verlaine, que está bem situado quanto ao o seu papel de *vierge folle*, desempenha-o na cena agredindo o esposo que é responsável permanente pelo seu confronto com a própria castração. Entra em cena o policial como encarnação da Lei. O papel do pai

<sup>11</sup> “Sou escrava do Esposo infernal, aquele que levou à perdição as virgens loucas. [...] Esqueci todos os meus deveres humanos para segui-lo. Que vida! A verdadeira vida está ausente. Não estamos no mundo. Vou para onde ele vai, é preciso. E muitas vezes eu, a pobre alma, sofro a investida da cólera que ele lança contra mim. O Demônio! [...] “Ele disse: “Não amo as mulheres: é notório que o amor está para ser reinventado. [...] Possuía a piedade de uma mãe perversa pelos seus filhinhos. — Era gracioso como uma garota de catecismo. — Fingia andar informado a respeito de tudo, comércio, arte, medicina. Eu o seguia, pois era preciso! “Eu via todo o cenário de que ele mentalmente se cercava: roupas, lençóis, móveis; emprestava-lhe armas, e um outro aspecto. [...] Ai de mim! dependia bastante dele. Mas que queria ele com a minha existência descorada e covarde? Não a tornaria melhor para mim, a menos que me fizesse morrer! Tristemente despeitada, disse-lhe algumas vezes: “Eu te compreendo”. Ele encolhia os ombros. [...] Fazia-lhe prometer-me que não me abandonaria. Esta promessa de amante, ele a fez vinte vezes a mim. Era tão frívola quanto minha frase que lhe dizia: “Eu te compreendo”. [...] Ignoro seu ideal. Disse-me ter queixas, esperanças: isto não deve relacionar-se comigo. [...] Ai de mim! Havia dias em que todos os homens em atividade lhe pareciam títeres de delírios grotescos; durante muito tempo ele ria horivelmente. — Depois, voltava às suas atitudes de jovem mãe, de irmã amada. Se fosse menos selvagem, estaríamos salvos! Mas sua doçura também é mortal. Estou submetida a ele. — Ah! estou louca! “Um dia, talvez, ele desaparecerá maravilhosamente; mas é preciso que eu saiba, se ele deve subir a um céu, que eu veja algo da assunção de meu amiguinho!” Que estranho casal!” (Tradução de Lêdo Ivo, In: Rimbaud, 1993, pp. 58-62).

decaído não mais se sustenta diante das repetidas provocações do rapaz e se torna imperativo o recurso a uma outra autoridade que não a mãe fálica.

Se o delírio da Virgem louca, como reconhece Verlaine, lança luz sobre seus traços na parceria com Rimbaud, ele decerto é também bastante revelador quanto à posição deste último dentro do que qualifica ao final como estranho casal – « *drôle de ménage* » –, a posição da mãe cruel. Isso se torna notório pela afirmação de White (2010) de que, na sua relação com Verlaine, Rimbaud, “quando não está compenetrado em espezinhar e atormentar [...] está ralhando com ele para que seja razoável, adulto, produtivo” (p. 123). As feições de Arthur, neste aspecto, são as de sua mãe, Vitalie. Em sua versão “esposo infernal”, Rimbaud sintetiza o seu temperamento caprichoso que, ao mesmo tempo que exige fidelidade e exclusividade de seu consorte, está sempre mais preocupado com o destino de sua obra, sua transgressão e seu “retorno à natureza” (Carré, 1926). Não obstante, há na atitude de Rimbaud certa esquiva, que não permite ao parceiro apreendê-lo por completo. O jovem poeta é, apesar de tudo, o refúgio derradeiro para o desejo de Verlaine que, temendo pela segurança de sua posição viril, hesita entre o semblante fálico que lhe permite manter a situação conjugal e a entrega ao desejo que o depaupera da condição de falóforo. A situação de Verlaine diante de Rimbaud se torna, nesse sentido, de uma espera passiva do esposo que possa *dar*, o que se converte em masoquismo, expressão que é, por excelência, feminina.

A posição da virgem louca, porém, parece ser compartilhada pelos dois amantes, na medida em que seu enlace revela certo matiz imaginário ou narcísico. As suas posições são movediças, prontas a ratificar o juízo de Freud (1923a/2006), segundo o qual “todo ato sexual [se passa] como um acontecimento entre quatro indivíduos” (p. 46, n). Tal como à virgem louca, portanto, não restava a Rimbaud escolha melhor que vincular-se ao ingrato Verlaine. Ambos aparentemente se satisfazem no desafio que, de modo semelhante, cada qual propõe ao outro, diante do que não há resposta melhor que um dar de ombros ou acusar indiferença, e assim se faz evidente que entre esposo infernal e virgem louca não há possibilidade de conciliação; sua relação é de todo um desencontro, uma ausência perfeita de relação sexual – « *Je lui faisais promettre qu'il ne me lâcherait pas. Il l'a faite, vingt fois, cette promesse d'amant. C'était aussi frivole que moi lui disant : « Je te comprends [...] J'ignore son idéal* » (Rimbaud, 1998, p.209).

## 2.2 Considerações teóricas

A psicanálise, desde Freud, teoriza acerca da impossibilidade de definir para o humano algo que se apresente como um instinto sexual, ao mesmo tempo em que faz figurar a sexualidade humana como uma série de “anomalias”. Se tal caráter não faz da homossexualidade a norma da sexualidade humana, tampouco a recusa em nome de um projeto de heterossexualidade normativa – “passamos de uma anomalia a outra, e [...] a representação fálica ri da anatomia” (André, 1995, p. 116). Desse modo é que se pode verificar que o *Homos* (ὁμός), no sentido grego, que remete ao semelhante, ao igual, pode preceder o *Héteros* (ἕτερος) quando se trata do inconsciente o qual, estorvado pelo enigma do feminino, desvela sua natureza homossexual. O caráter *héteros* é flagrantemente mais enigmático nesta sexualidade humana, uma vez que no inconsciente não se consegue alcançar o Outro sexo, sendo em qualquer que seja o caso, do significante “falo” que se trata, na relação sexual. Uma vista de olhos sobre o caso amoroso de Rimbaud e Verlaine, antes apresentado, oferece à compreensão do observador uma ilustração do ponto aqui levantado. Fica evidente que, ali, a castração se impõe como o indecível, responsável pelo fracasso do enlace duradouro entre os dois poetas.

### 2.2.1 Preliminares de uma teoria freudiana da homossexualidade

No primeiro dos três ensaios de Freud sobre a teoria da sexualidade (1905/2006), consta uma detalhada descrição referente ao conceito, formas e origens da homossexualidade, ali classificada sob o termo inversão. Para que realize tal descrição, Freud parte da diferenciação de duas variáveis que se prestarão à discussão da teoria da sexualidade e das pulsões ao longo de toda a obra do autor, as quais nomeia objeto sexual e alvo sexual. Enquanto do objeto se diz que é a origem da atração sexual, no alvo interessa a ação que resulta da excitação pulsional.

É pelo tratamento dos desvios relativos ao objeto que Freud dá início ao seu ensaio, por uma redução do mito contado por Aristófanes no Banquete de Platão, de que se serve para tentar fazer compreender o rechaço que o senso comum de seu meio cultural apresenta à ideia de um par amoroso de duas pessoas de mesmo sexo. Recordando mais amiúde o discurso de Aristófanes, nota-se que ali é possível surpreender uma teoria que contempla, mais além do que está sugerido em Freud, uma certa diversidade dos amores homossexuais, que expõe com certa

intenção satírica, por exemplo, ao falar das “amiguinhas” (*ἑταιρίστριαι* – *hetairistriai*)<sup>12</sup> – mulheres que, provindo do corte de uma mulher esférica, têm interesse em outras mulheres. Já no que diz respeito ao caso masculino, a passagem é a seguinte:

E todos os que são corte de um macho perseguem o macho, e enquanto são crianças, como cortículos do macho, gostam de homens e se comprazem em deitar-se com homens e a eles se enlaçar, e são estes os melhores meninos, e adolescentes, os de natural mais corajosos (Platão, Banquete, 191 e-192 a).

A interpretação que prevalece em torno dessa parte do texto atribui uma intenção de sátira contra os homossexuais, na alusão que ali faz Aristófanes quanto à relação entre a homossexualidade e política. De fato, o trecho evocado reproduz, em certa medida, o estilo de críticas que se pode encontrar, por exemplo, em *As nuvens*, do mesmo Aristófanes. Muito embora considerando esta explicação, é digno de nota que a concepção contida no mito descrito no Banquete não se restringe à leitura do que se configura como os amores entre parceiros do sexo oposto, mas, seguindo a cultura de sua época e local, conta com os vínculos de tipo homoerótico enquanto expressões válidas de amor, a despeito de que lhes imponha uma caricatura. Uma observação sobre a diferença entre a vida amorosa antiga e a moderna, feita por Freud em nota, à página 141 dos *Três ensaios* (1905), propõe uma explicação para a leitura enviesada do texto grego:

[...] os antigos punham ênfase na própria pulsão sexual ao passo que nós colocamos no objeto. Os antigos celebravam a pulsão e se dispunham a enobrecer com ela até mesmo um objeto inferior, enquanto nós menosprezamos a atividade pulsional em si e só permitimos que seja desculpada pelos méritos do objeto.

Seguindo-se a tais considerações, Freud classifica os homossexuais, de acordo com o seu comportamento sexual em invertidos absolutos, cujo objeto é necessariamente do mesmo sexo, a presença do sexo oposto despertando-lhes aversão; anfígenos ou hermafroditas psicosexuais, a quem falta, na escolha de objeto, o caráter de exclusividade; e por fim os ocasionais, cuja escolha é determinada por condições externas como a indisponibilidade de objetos de sexo oposto. Ainda descrevendo tipos, distingue um primeiro para quem a inversão é fato primitivo, ao passo que para um outro só se fará notar após a puberdade, ao que se propõe uma terceira circunstância, que consistiria na ocorrência tardia da inversão, muitas vezes após longo período de atividade heterossexual e que poderá se conservar por toda a vida, como também poderá vir a se tornar apenas uma ocorrência episódica.

---

<sup>12</sup> A referência à homossexualidade feminina não é corrente nos escritos desse período na Grécia. Além disso, o termo utilizado por Platão, pouco comum, parece ser derivado do masculino *hetairesis*, que denota camaradagem entre homens. Seu uso no feminino concorreria para uma significação semelhante a puta, prostituta (Dover, 1989).

Essas últimas questões levam o autor a discutir sobre as concepções da homossexualidade como caráter inato ou adquirido. No sentido de defender este último, agrega três razões, quais sejam, a presença de influências externas favorecedoras ou inibidoras no sentido da fixação da inversão, a influência verificável de impressões sexuais prematuras na origem da expressão homossexual e, por fim, uma razão que o autor julgará difícil de compatibilizar com a concepção de uma natureza inata da escolha de objeto homossexual, que seria a possibilidade de influenciá-la – e Freud dirá mesmo eliminação – mediante sugestão hipnótica. Contra as razões apresentadas em favor da etiologia adquirida, o autor considera o fato de que outros, sob as mesmas influências antes levantadas, não assumem uma escolha homossexual. Conclui que a alternativa inato ou adquirido não é, como tal, adequada para a definição do problema da gênese da inversão.

Discute Freud (1905), a seguir, com as teses que advogam pelo hermafroditismo como suporte da inversão, e dirige suas observações no sentido de que, quer no aspecto somático, quer no aspecto psíquico, tal combinação não se justifica como hipótese. Se do ponto de vista do hermafroditismo somático, nenhum indício existe de discordância de caracteres entre os indivíduos homossexuais e os heterossexuais do mesmo sexo, no que diz respeito ao hermafroditismo psíquico é igualmente indefensável a coincidência necessária de inversão quanto ao objeto e conversão do caráter na direção do sexo oposto, não obstante seja, de acordo com Freud, possível reconhecer certa aproximação deste tipo de premissa, no que se refere ao mesmo fenômeno entre as mulheres homossexuais. Este seria, pois, o fundamento necessário para dismantelar as tese de certos setores militantes, como, por exemplo, é o caso do jurista Karl Heinrich Ulrichs (1825-95), defensor de uma teoria inatista para a homossexualidade, cuja defesa se poderia resumir na máxima “um cérebro feminino num corpo masculino”.

Objeta Freud, mais adiante nos Três ensaios (1905), que a escolha sexual dos homens invertidos seja um objeto de caráter masculino, o qual os faria desejar como se se tratasse do interesse que se capturaria em uma mulher por um tipo varão. A ideia do autor é que, muito embora para o caso dos homossexuais masculinos, a exigência da masculinidade do aspecto genital seja fato incontestado, o caráter de seu objeto proviria de uma combinação própria a responder pelos seus anseios relativos ao homem e à mulher. Freud assim conclui que, quando se trata do objeto sexual dos invertidos, não se trata exatamente de um objeto do mesmo sexo. No sentido de discutir com essas teses, uma nota acrescentada ao texto em 1920 faz menção à concepção de Ferenczi que propõe, a partir da escolha do termo homoerotismo, pelo menos duas categorias, que seriam a dos homo-eróticos quanto ao sujeito – verdadeiros intermediários

sexuais –, e a dos homo-eróticos quanto ao objeto – que simplesmente escolheriam o objeto do mesmo sexo ao invés daquele de sexo oposto.

As teses de Ferenczi estão detalhadas numa conferência que pronuncia em 1911, no congresso de Weimar, na qual dialoga com as proposições de Freud acerca do narcisismo, e muito especialmente com os achados clínicos expostos por Sadger, em suas análises de homossexuais. O ponto de onde parte Ferenczi (1911) é a observação de Sadger quanto à presença de fortes tendências heterossexuais na infância de seus pacientes homoeróticos, que seriam seguidas de um complexo de Édipo particularmente intenso. Tal descrição seria a mais fiel no que concerne os homoeróticos ditos quanto ao objeto ou obsessivos, uma vez que é como um sintoma obsessivo que a escolha sexual desses sujeitos será aí interpretada por Ferenczi. Seus impulsos sexuais agressivos ou sádicos, que se dirigiriam à mãe durante o período pré-edípico, e os consequentes desejos de morte votados ao pai, sofreriam repressão, e após o período de latência, ainda que proporcionassem um acesso transitório ao outro sexo, fatalmente acabariam por conduzi-los a uma escolha de objeto de tipo homoerótica. Para estes, Ferenczi não reconhece a categoria da inversão, e tende a interpretar seu expressivo conjunto como efeito da civilização, que ao limitar a satisfação de tendências homoeróticas corriqueiras entre os homens ocidentais modernos, tornam-nos heterossexuais compulsivos e servis com relação às mulheres, reforçando a existência do homoerotismo como índice de um retorno do recalcado. Tal tendência se deixa verificar de modo especial entre os homossexuais que, de acordo com o que assinala André (1995), exibem a forma mais explícita deste culto, em especial no que compete à figura da mãe. No contexto das diferenciações propostas por Ferenczi (1911), enquanto o homoerótico “subjetivo”, identificado com a posição feminina, investiria narcisicamente somente o próprio eu e manteria com as mulheres uma relação de confraternidade, os homoeróticos objetivos ou ativos destinariam ao seu objeto de amor a superestima que acompanha o amor na sua forma masculina, mesmo ao preço de uma interminável e infrutífera busca do objeto ideal, ao passo que, quanto às mulheres, nutriria uma relação mal dissimulada de ódio. Não obstante muitas das conclusões a que conduz o trabalho de Ferenczi pareçam nesse momento envelhecidas e tenham sido em larga medida superadas pelos desenvolvimentos levados a efeito pelo próprio Freud, seu ponto de vista serve para, já a partir daquele momento, desembaraçar o entendimento da homossexualidade do campo restrito às perversões, conferindo-lhe por conseguinte um caráter transestrutural.

O desenvolvimento empreendido por Freud (1905) ao longo deste primeiro ensaio e suas sucessivas revisões, que acompanham o curso da produção teórica do autor, resultam,

como é possível verificar numa nota de 1915, em certa relativização dos termos que aparecem nos títulos das seções do texto e que caracterizariam a inversão como “desvio” ou “aberração”. Esta passagem, de uma nota presente na página 138, exemplifica adequadamente este ponto: “No sentido psicanalítico, portanto, o interesse sexual exclusivo do homem pela mulher é também um problema que exige esclarecimento, e não uma evidência indiscutível”.

Fazendo, tal como para a escolha de objeto homossexual, da escolha heterossexual um dado a ser justificado do ponto de vista teórico, o peso dos termos aberração e desvio, como antes mencionado, ou são relativizados com relação à primeira ou passam a abranger também a segunda, configurando toda a escolha exclusiva de objeto sexual como um desvio. No que se considere a liberdade infantil diante dos objetos de diferentes sexos como dado de origem da sexualidade, certamente a opção posterior por qualquer de ambos em caráter exclusivo só poderia ser interpretada como uma restrição. Estendendo essas reflexões Freud fará ainda observar ao seu leitor que, não somente todos os seres humanos seriam capazes de fazer uma escolha homossexual de objeto mas, além disso, tê-la-iam consumado no inconsciente (Freud, 1905).

No que se refere ao encontro do objeto sexual, Freud apresenta uma dinâmica em que, num primeiro momento, a criança o encontra fora do próprio corpo, isto é, no seio materno, para a seguir perdê-lo, quando integra esse objeto seio à totalidade do corpo da mãe. É assim que a pulsão, de objeto ou anaclítica, torna-se, no dizer de Freud, autoerótica, vindo a se tornar, após o período de latência, outra vez libido do objeto, o que propicia o sentido da máxima freudiana segundo a qual, “o encontro do objeto é, na verdade, um reencontro” (Freud, 1905, p. 210).

Durante a puberdade é a barreira do incesto, atuando na repressão sobre a vinculação entre o objeto sexual e as figuras dos próprios pais, que fará com que estes venham a declinar em seu papel de autoridade. Partindo deste ponto, alega Freud (1905) que o caso de esposas frias e sexualmente anestesiadas estaria por vezes relacionado ao não desprendimento das figuras de amor incestuoso, afirmação que o leva a concluir pela coincidência, como já fizera notar anteriormente, entre a fonte do amor sexual e aquela não sexual que corresponderia à corrente de ternura (pp. 214-15). Freud (1905) ainda sublinha que o estudo da inversão prestaria “os maiores serviços ao esclarecimento da histeria masculina” (p. 157). Compara, a seguir, a libido dos neuróticos a uma corrente cujo leito principal foi bloqueado e que, desse modo, passará a inundar vias colaterais até então vazias. É assim que se logra explicar de que maneira

o recalque, que ganha força no contexto do padecimento neurótico, permitirá que sejam despertadas correntes de uma sexualidade perversa, seja na variação do alvo, seja na do objeto de satisfação.

Essas considerações propiciam argumentos caros à fundamentação de uma primeira explicação acerca da gênese da homossexualidade ou inversão, aqui tratada da seguinte maneira: no tocante ao homem, estabelece Freud, a lembrança das suas relações internas com a mãe e outras figuras do sexo feminino conduziram a escolha objetal centrada na mulher, bem assim como a intimidação precoce experimentada por parte do pai e a competição com ele empreendida. Estende a mesma lógica à escolha de objeto realizada pelas meninas. Levariam para o caminho da escolha homossexual, de acordo com a dedução possibilitada pelos argumentos expostos, a convivência exclusiva com adultos do mesmo sexo, motivo que fá-lo incluir na mesma explicação as ocorrências do amor homossexual na antiguidade. Neste trecho que encerra os Três ensaios, muito embora feita a ressalva de que, se fossem excluídas as proibições sociais, o número absoluto dos invertidos se veria em muito aumentado, Freud, de modo curioso, ainda acaba por intitular esta seção de "Prevenção da inversão".

A ignorância da criança acerca da diferença sexual, associada a um alto valor atribuído ao órgão peniano por parte, especialmente, do menino faz com que atribua invariavelmente a posse deste órgão a todos os seres humanos, sejam masculinos ou femininos. Freud (1908/2006) vai além ao sugerir que, mantendo a ideia fixa da mulher com pênis, a criança desenvolverá a necessidade de constatar a presença deste órgão em todos os seus parceiros sexuais, o que o conduzirá, provavelmente, à homossexualidade. Quando mais tarde vier a conhecer mulheres, estas, por carecerem do referido órgão, serão recusadas do lugar do objeto sexual, por vezes com repugnância. Tomado em consideração o complexo de castração e suas ameaças correlatas, que no texto sobre as Teorias sexuais das crianças (1908) Freud atribuirá à influência dos adultos, produzir-se-á a impressão, no menino, dos genitais femininos enquanto castrados.

Freud retorna a este ponto na discussão do caso clínico do pequeno Hans (1909/2006), no qual, apesar de deixar claro que não enxergava na sua constituição qualquer predisposição relativa a perversões ou histeria, deixa aberta a possibilidade de uma escolha homossexual, ao que enfatiza: “Hans era um homossexual (como todas as crianças podem muito bem ser)” (Freud, 1909, p. 102) – fato que explica pela primazia do falo, já aqui diferenciada do primado genital, responsável então por certa indiferenciação sexual no entendimento das crianças. Adverte, porém, quanto a um aspecto importante da sua teoria da homossexualidade quando a



distingue pela mesma preponderância da zona genital que encontra na vida sexual de outros adultos, defendendo que é exatamente “a alta estima sentida pelo homossexual pelo órgão masculino que decide o seu destino” (Freud, 1909, p. 101), fato que, apoiado nas teorias sexuais da infância pode mesmo levá-lo a realizar a escolha de objetos sexuais femininos, enquanto os julgue portadores de um pênis. Este critério é suficiente para que Freud conclua que, dada a relevância concedida pelo homossexual aos próprios caracteres sexuais, que prezarão encontrá-los em seu parceiro, estará sua libido fixada em um ponto próximo ao auto-erotismo.

Certamente a elaboração de Freud acerca da questão homossexual não terá dito a sua última palavra com o estudo do caso do Pequeno Hans. Mesmo assim, cabe recorrer à análise deste mesmo caso, empreendida por Lacan muitas décadas depois, para tornar claro o ponto que se refere à homossexualidade. Hans, é necessário recordar, empreende o tratamento relatado por Freud em virtude de uma fobia, à época do nascimento de sua irmã, cujo objeto se define, em certo momento da análise, como o cavalo. O menino desenvolve uma fobia porque, diante da impossibilidade de satisfazer a mãe, teme que, por insatisfeita que esteja, ela venha procurá-lo para se satisfazer mordendo-o. É essa a ação que teme que possa vir do cavalo, que morde, tal como o Pequeno Hans também morde quando insatisfeito, ponto revelador da identificação de Hans com sua mãe : “vai me morder como eu mordo, uma vez que este é o meu último recurso quando não estou certo do seu amor” (Lacan, 1956-57/1994, p. 368).

Ao pai, que se esmera em mostrar ao menino que é bondoso e compreensivo, o menino pede-lhe um pouco de ciúme e rivalidade; que tome para si a mãe e a sacie em seu desejo de falo, que a criança não quer, ela própria, saciar. Baseado na análise da conexão significativa do dizer de Hans e de um caso de sua própria clínica, Lacan (1956-57) elabora, apesar da posição do pai, em cada caso, definir-se na relação com a mãe de maneira oposta, uma identidade que os aproxima de uma posição homossexual – e que segundo Lacan, Hans não assume por não poder fazê-lo – que consiste em assumir o lugar mesmo da mãe na relação com o pai, para que assim se apazigue esta última. Se no caso de Hans parece se tratar de uma mãe insatisfeita pela ausência do falo paterno – “Beije-a um pouco mais” –, no caso do paciente de Lacan se trata da mãe vítima de um desejo que vai além do solicitado pela mulher – “Beije-a um pouco menos”. No último caso, seria: “beije-me em seu lugar, se for preciso” (Lacan, 1956-57, p. 372).

Lacan fará observar que, para este caso, “trata-se de saber como o pequeno Hans vai poder suportar o seu pênis real, justamente na medida em que este não é ameaçado. [...] O que é intolerável em sua situação é essa carência do lado do castrador” (Lacan, 1956-57, p. 375).

No sonho de Hans, no qual o mecânico desaparafusa a banheira, a despeito da fantasia do pai, nota-se não o desejo de ver trocado o seu pênis por um outro maior, mas a questão estaciona na troca do traseiro. Hans não pode se apropriar de um pênis como o do pai, posto que este nunca lhe dera mostras de sua suficiência. Se o pai se obstinava em não castrá-lo, coube à criança eleger para tanto um suplente, que no caso de Hans veio a ser a mãe, representada, a princípio, pelo cavalo, objeto de sua fobia.

O pênis resta maldito, tal como demonstrou o julgamento precoce feito por sua mãe. Hans não toma posse dele (Lacan, 1956-57) e, ao se manter como falo da mãe, não completando o processo edípico pelas vias habituais do seu sexo, comporá uma identidade não afim com o supereu, mas com um Ideal do eu, que corresponde ao falo desejado pela mãe. Essa é a dedução que permite a Miller (1995) chamar atenção para o fato de que Hans não logra completar a sua metáfora paterna – talvez pudesse tê-lo feito se tornando fetichista – e para solucionar este problema recorre ao expediente da dupla mãe. A solução de Hans, conforme esclarece Lacan, parece ser continuar tamponando a falta fálica da mãe, agora não mais por meio da fobia, mas por uma identificação feminina.

A solução da questão do pai é que em algum momento o pequeno Hans vai se tornar o pai, e o pai se tornará o vovô, o qual deverá estar casado com a vovó, do mesmo modo que o estará Hans com sua mãe. Isso, no fundo, do ponto de vista do Édipo freudiano não se assemelha a uma solução. Só se converterá numa solução na medida em que, no lugar do pai ausente, Hans investir uma segunda mãe. Eis como se pode instalar o pequeno Hans, ele mesmo, numa paternidade imaginária. Hans terá seus filhos não com a mãe, de quem não deverá jamais nascer outra criança, mas os terá ele mesmo, como a mãe. Haveria nisso indicado algum traço de feminização?

A mulher, para ele, jamais passará da fantasia dessas pequenas irmãs-filhas em torno das quais terá girado toda a sua crise infantil. [...] Em suma, o parceiro feminino não terá sido engendrado a partir da mãe, e sim a partir desses filhos imaginários que ele pode fazer na mãe, eles mesmos herdeiros desse falo em torno do qual girou todo o jogo primitivo da relação de amor, da captação do amor, em direção à mãe (Lacan, 1956-57, p. 396).

É por meio dessas análises que o texto do seminário conduz ao entendimento de que o Édipo engendrado pelo pequeno Hans, se não culminará na produção de uma vida erótica de tipo homossexual, haja vista a aparência heterossexual de suas relações, a cremos no relato de sua história, fará com que assuma com os seus objetos de amor um modo de vinculação excessivamente narcísico. Nos filhos imaginários que pretende engendrar, de modo a satisfazer o desejo de falo da mãe, Hans continua submetido para sempre ao desejo dela, e suas crianças

imaginárias serão os substitutos do Hans que ele foi outrora – reparar aí as semelhanças com a psicogênese da homossexualidade de Leonardo, traço já assinalado no seminário por Lacan: “sua vida amorosa ficou completamente marcada pelo estilo imaginário cujos prolongamentos apontei no caso de Leonardo da Vinci” (Lacan, 1957-58/1999, pp. 199-200).

Hans não abdica, portanto, à sua identificação com o falo, e gostará de se fazer admirar em sua estatura de pequeno Hans. Curiosamente, quando adulto, ele se tornou artista, diretor de ópera, afazer relacionado, sem dúvida, com a carreira musical do pai, mas que também pode indicar que sua satisfação, então, reside já em se fazer admirar, como é o traço habitual dos artistas, ratificando a sua solução infantil que consistira, de acordo com Lacan, em se tornar um objeto fetiche, capaz de eludir o problema da castração materna. Talvez, quanto a este aspecto, seja possível interpretar, de forma análoga, a insistência que, como antes descrito, marcara o posicionamento notório de Rimbaud no papel de criança prodígio, o que, na relação com Verlaine, contribuía para que se portasse como o “Esposo Infernal”, de todo feminizado. Quanto a Hans, em sua vida erótica assumiria, por sua vez, uma posição apassivada, a “daqueles encantadores rapazes que esperam que as iniciativas venham do outro lado – que esperam, para dizer tudo, que lhes tirem as calças” (Lacan, 1956-57, p. 429).

### 2.2.2 *Sobre o Leonardo de Freud*

Seguindo a trilha do pequeno Hans, é pela vertente da confrontação da criança com a sexualidade feminina que, em 1910, Freud introduz a análise de Leonardo, a qual está marcada pela introdução do conceito de narcisismo em sua obra. A paternidade de sonho, assinala Lacan, eis o traço que ressalta da biografia de Leonardo e que o aproxima mais uma vez do pequeno Hans. Leonardo reproduziu relações afetuosas com um bom número de seus belos aprendizes sem que, apesar disso, tenha jamais mantido relações sexuais propriamente ditas com qualquer deles.

Freud considera, em seu ensaio sobre Leonardo (1910/2006), o modo particular como a sexualidade se manifestava na vida do grande artista fazendo notar a peculiaridade inerente à sua posição fria neste tipo de assunto, o que leva mesmo a que se refira, no que lhe concerne, a uma "rejeição da sexualidade" (p.79). Afirma que é mesmo duvidoso que Leonardo se tenha feito acompanhar, ainda que na forma de amizade, em sua vida íntima, por alguma mulher.

Associa então a este fato uma acusação feita ao artista de certas práticas homossexuais proibidas, das quais, não obstante, resta pouca informação histórica que seja esclarecedora, exceto que ele foi absolvido.

Ao demonstrar certa indiferença com relação às circunstâncias afetivas, Leonardo parecia ter a capacidade de converter seus afetos, de paixões, em interesse intelectual, se se tomar em consideração o que em seu ensaio sugere Freud (1910). O grande interesse científico e de pesquisa que denuncia a biografia de Leonardo faz com que Freud se remeta, então, à hipótese de que este derivava do instinto sexual e do modo como ele se organizara e desviara desde a infância, considerada a hipótese de que nos seus primeiros anos, tal impulso teria sido utilizado para satisfazer-lhe a curiosidade sexual.

No início do segundo capítulo, Freud (1910) passa a recapitular a lembrança (única) da infância de Leonardo: “estando em meu berço, um abutre<sup>13</sup> desceu sobre mim, abriu-me a boca com a cauda e com ela fustigou-me repetidas vezes os lábios”<sup>14</sup> (p. 90). Surpreende a Freud a recordação de um acontecimento que se tenha sucedido em data tão precoce - à época da lactância. Surpreende-o também o inusitado do relato de uma ave fustigando nos lábios um bebê. Não se trataria, pergunta-se neste caso, mais provavelmente de uma fantasia?

Como se fosse uma fantasia construída a posteriori, a história do abutre substituiria uma outra tão antiga quanto ela, e que, apesar de menos fantástica, certamente não teria sido menos significativa. Tentando oferecer desta cena uma interpretação simbólica, Freud a toma por uma fantasia de *fellatio*, o que assinala se tratar de um tema homossexual passivo. A chave desta interpretação está situada no uso do termo cauda (*coda*), substituto simbólico de uso corrente, quer na língua italiana, quer em outras línguas (em francês, por exemplo, *queue* pode ter o mesmo sentido), para o órgão fállico, isto é, o pênis. A coincidente satisfação oral resultante, tanto da *fellatio* quanto do chupar o seio materno, conduz Freud a se interrogar se não seria esta, exatamente, a fonte da atitude do abutre na fantasia de Leonardo, bem como da consequente associação entre a cena e o seu período da lactância.

---

<sup>13</sup> A tradução utilizada por Freud acusa a presença de dois equívocos que já nos apontam o editor. O primeiro deles é a tradução de *nibio* (*un nibio venisse a me...*) por abutre, quando a tradução correta seria milhafre. O segundo foi a omissão do termo dentro, presente no original.

<sup>14</sup> De acordo com a nota do editor inglês, tanto Irma Richter quanto Oskar Pfister consideram a fantasia de Leonardo um sonho.

Nesse momento o equívoco sobre o abutre vem a dar seus frutos. Na arte do Egito antigo, a cabeça do abutre seria representação da deusa mãe (Mut). A figura do abutre representaria a mãe porque, segundo uma antiga crença, para esta espécie não haveria machos, mas somente fêmeas. Essas fêmeas, por ocasião da reprodução, seriam, em concordância com a mesma crença, fecundadas pelo vento. Este velho mito egípcio foi, de acordo com a referência citada por Freud (1910), muito bem explorado pela igreja como prova de base natural para a virgindade da mãe de Cristo. É escusado lembrar o fato de Leonardo ser filho bastardo, ao que, para além da sagrada família, o mito do abutre se revelaria também adequado para explicar a sua própria origem, posto que até certa idade, sabia que tinha mãe, mas não que tivesse pai. Por extensão, dá-nos Freud a interpretação de que um tal raciocínio lhe possibilitaria a identificação com o menino Jesus, e assim, ao invés de se contentar em ser amante de uma só mulher, disso abriria mão, em favor de se tornar o objeto de amor de toda a humanidade.

Estaria, como é possível supor, o jovem Leonardo intrigado com uma outra pergunta fundamental, qual seja: que importância tem um pai na origem das crianças? – Questão expressa pela própria pena de Leonardo, de modo disfarçado, quando da afirmação de que estivera, desde a mais tenra infância, destinado a investigar o problema do voo das aves (Freud, 1910). Tal circunstância leva Freud (1910) a evocar, por meio da teoria infantil da ubiquidade do pênis, uma justificativa para o interesse acerca do voo das aves nos seguintes termos: “isso foi numa época em que a minha curiosidade afetiva era toda dirigida à minha mãe, e que eu pensava ter ela um órgão genital igual ao meu” (Freud, 1910, p. 104).

A partir dessa consideração inicial, dois “dados incontestáveis” da biografia dos homossexuais são apresentados, o primeiro deles referente à “fixação das atividades eróticas da mãe”, e o segundo que consiste na predisposição universal para a escolha de objeto homossexual, contra a qual alguém pode, quando muito, tentar defender-se por meio de “vigorosas contra-attitudes” (Freud, 1910, p. 105). O amor incestuoso do menino, que futuramente se tornará homossexual, pela mãe sucumbirá, como é esperado de forma geral para o desenvolvimento do romance edípico do neurótico, à repressão. O que é particular neste caso é que ele passará a se identificar com a mãe, definindo-se a si próprio como modelo ao qual se devem assemelhar os seus novos objetos de amor. Freud advoga pela presença, aqui, de um retorno ao autoerotismo, posto que esses homens amam o que um dia foram para suas mães, e acrescenta que seu objeto de amor responde a um modelo narcísico. Mediante uma tal estratégia, esses sujeitos permanecerão para sempre fiéis às suas mães – recorde-se, outra vez, o caso de Rimbaud, e o lugar que por ele era atribuído à sua mãe. Perseguindo outros rapazes e

tornando-os seus amantes, estariam eles fugindo, na verdade, de outras mulheres, cuja aproximação os tornaria infiéis à única parceira legítima (Freud, 1910).

Sobre a relação de Leonardo com sua mãe, Freud segue por uma inferência, a partir das anotações encontradas pelos biógrafos do artista em seus diários, que em diversas passagens se detêm acerca da contabilidade minuciosa de seus gastos cotidianos, que revelariam a origem de certas informações ali dispostas como referentes de uma certa Caterina, cujas despesas funerárias descritas em tais páginas levam a crer que não se tratam senão daquelas da mãe do artista. A anotação desses gastos no diário consistiria numa fórmula, tolhida pelo recalque, de homenagem e de prova de fidelidade de Leonardo para com a sua mãe. Aplicando o mesmo raciocínio às notas de Leonardo sobre os seus alunos, Freud reconhece ali a expressão de seus impulsos libidinais relativos aos mesmos. Retraduz-se o relato da cena do abutre como: “Foi através dessa relação erótica com minha mãe que me tornei homossexual” (Freud, 1910, p. 112).

### 2.2.3 *Leonardo e a inversão*

Grande parte do trabalho de Freud (1910) sobre Da Vinci, está interessada na análise da sua representação A virgem e o menino com Sant’Ana, pintada entre 1503 e 1519. Ao se intentar, como o fez Freud em seu ensaio, revelar, a partir do quadro, a razão da fantasia de Leonardo, a indiferenciação entre o eu e o outro é o que chama atenção, ressaltada como está pelo entrelaçamento curioso dos corpos de Sant’Ana e da Virgem, o que pode também redundar numa cadeia metonímica na qual o objeto é deslocado, de Sant’Ana para Maria, de Maria para o menino, do menino para o cordeiro, todos eles reproduzindo, para com o objeto à sua frente, a mesma atitude. Eis que aí se desvela sem dificuldade a situação da fantasia de Leonardo, que ama seus belos alunos do mesmo modo que foi amado por sua mãe, uma vez que a ela se encontra identificado, feita a consideração de que não há Outro que intervenha na sua relação com ela. Na análise dessa obra está encerrado o modelo que se interpreta como gerador da consequência que tanto valoriza Lacan no seminário IV, a da dita inversão, cujo signo passará a ser a escrita em espelho dos diários.

A inversão, modelo da escolha de objeto homossexual, conforme a caracteriza Freud desde estágio muito precoce de sua pesquisa psicanalítica, recebe, dentre as diversas teorias

genéticas que tentam cernir a sua aparição, em 1922, uma que, vinculando-a ao ciúme e à paranóia, será de grande auxílio no esclarecimento do seu conceito. Trata-se de um menino que, como é moeda corrente no homossexual freudiano, intensamente vinculado à mãe em sua libido, desenvolve certa rivalidade contra os irmãos mais velhos. Esses impulsos agressivos contra os rivais, como fossem de excessiva violência, caem sob influência da repressão que, fato curioso, os transforma para o menino, em seus objetos privilegiados de amor homossexual. Esse amor, que é tomado ao modo de uma formação reativa, seria decorrência de “uma exageração do processo que [...] conduz ao nascimento dos instintos sociais no indivíduo” (Freud, 1922, p. 246). Tratando-se assim de eleições homossexuais que não pressupõem a exclusividade do sexo do objeto, nem a repulsa ao sexo oposto, seu potencial é exatamente favorecer a análise do que seria a homossexualidade, deixados de lado os fatores de ambiguidade dos caracteres físicos e das atitudes sexuais, pelo acento em seu caráter de inversão quanto ao objeto. No modelo em apreço o objeto preenche os requisitos que exaltam aquilo que o sujeito não é mas gostaria de ser. O exemplo dado é o do outro rapaz que, tão logo é elogiado pela mãe do sujeito, converte-se de seu rival em seu objeto de amor:

Esse novo mecanismo de escolha homossexual de objeto – sua origem na rivalidade que foi sobrepujada e em impulsos agressivos que se tornaram reprimidos – combina-se às vezes com as condições típicas já familiares para nós. Na história dos homossexuais ouve-se amiúde que neles a mudança se efetuou após a mãe ter elogiado outro rapaz e tê-lo estabelecido como modelo” (Freud, 1922/2006, p. 246, grifo nosso).

No sentido de destacar a presença do conceito de inversão, presente nesta passagem, considere-se o recorte do texto em alemão: „*Man erfährt nicht selten aus der Lebensgeschichte Homosexueller, daß ihre Wendung eintrat, nachdem die Mutter einen anderen Knaben gelobt und als Vorbild angepriesen hatte*“ (Freud, 1922/1924, p. 398).

A lógica ambivalente antes apontada remete, sem dificuldades, ao mecanismo descrito por Freud, em Pulsões e destino das pulsões (1915b/2013), relativo à mudança de ódio em amor. No texto de 1915, Freud enumera quatro vicissitudes que as pulsões podem vir a sofrer ao longo da vida: 1) reversão em seu oposto (*die Verkehrung ins Gegenteil*); 2) retorno em direção à própria pessoa (*die Wendung gegen die eigene Person*); 3) o recalque (*die Verdrängung*); 4) a sublimação (*die Sublimierung*).

A vicissitude da reversão (*Verkehrung*) da pulsão em seu oposto, consiste na síntese de duas possíveis mudanças, uma que leva a pulsão da atividade para a passividade – e vice-versa – e outra que consiste na reversão de conteúdo, ponto exato onde se pode isolar a conversão de ódio em amor. Freud (1915a/2006) não hesita em admitir a existência de três opostos para o

amor, que qualifica por meio das antíteses amar e odiar, amar e ser amado, amor/ódio e indiferença. Provenientes de fontes diversas, amor e ódio podem estar, segundo a concepção desenvolvida aí por Freud (1915a), intimamente relacionados em formas de amor que correspondem a marcos do percurso libidinal de um sujeito, sendo flagrante como se confundem num tipo oral, que não admite a existência separada do objeto, culminando por sua devoração, ou no modo sádico-anal, em que a intenção de dominar sobressai, mesmo ao preço do aniquilamento do objeto. Como se trate, nesse desenvolvimento proposto por Freud, de uma via que se dirige ao reconhecimento do objeto de amor não narcísico como satisfatório às demandas da pulsão sexual, de um ponto de vista “evolutivo” teríamos o ódio ao objeto como primitivo em relação ao amor:

Na fase mais elevada da organização sádico-anal pré-genital, a luta pelo objeto aparece sob a forma de ânsia (*urges*) de dominar, para a qual o dano ou o aniquilamento do objeto é indiferente. O amor nessa forma e nessa fase preliminar quase não se distingue do ódio em sua atitude para com o objeto. Só depois de estabelecida a organização genital é que o amor se torna o oposto do ódio.

O ódio, enquanto relação com os objetos, é mais antigo que o amor. Provém do repúdio primordial do ego narcísico ao mundo externo com seu extravasamento de estímulos (Freud, 1915a, p. 143).

Neste sentido é curioso constatar que o desenvolvimento de todo amor depende de uma reversão da pulsão em seu oposto.

Se, do mesmo modo, o estabelecimento de uma libido objetual supõe a conversão do ódio, que coincide com o desprazer proveniente do mundo externo, em amor, que num período inicial coincide com a referência a si mesmo, própria a um narcisismo primário, há que considerar necessário a qualquer desenvolvimento do amor de objeto um retorno (*Wendung*) sobre a própria pessoa. Se o objeto do amor homossexual é invertido, não é simplesmente por destoar da finalidade moral que o destinaria, conforme a natureza da hipótese reprodutiva, para o sexo oposto, mas é invertido, principalmente, por converter aquilo que antes fora ódio em amor, e aquilo que fora amor do outro em amor de si mesmo, no que está complexamente aparentado com diversas formas de amar que não respondem pela paixão do mesmo sexo.

O uso do termo *Wendung* no texto de 1922, quando já não há nenhuma alusão ao seu correlato dos Três ensaios – *Inversion* –, tampouco a *Verkehrung*, parece apontar para certa nuance no tratamento do mecanismo constitutivo das homossexualidades, que as fariam menos radicalmente distintas de uma escolha sexual dirigida ao outro sexo. O substantivo *Wendung*, que indica mudança de direção (como uma curva numa estrada), guarda relações com o verbo



*wenden*, que significa virar para o outro lado ou ao avesso, e parece não acompanhar o sentido de *verkehren*, quanto ao que este indica de distorção ou erro de direção.

A propriedade suposta pelo mecanismo que se delimita, dentre as vicissitudes da pulsão, pelo termo *Wendung*, assinala quanto a estas um funcionamento reflexivo em que, alternando-se entre os polos ativo e passivo o sujeito franqueia ao seu parceiro a guarda de seu posto em uma das posições de que é detentor. Esse mecanismo, que no texto de Freud de 1915 é ilustrado pelos pares sadismo-masiquismo, voyeurismo-exibicionismo, no caso do homossexual, tomado o exemplo do menino ciumento, figuraria do modo seguinte: por reivindicar o estatuto passivo de objeto da mãe, o sujeito, ao reconhecer a presença de outro objeto a fazer-lhe concorrência junto a esta, trata de convertê-lo também em seu objeto, emprestando-lhe características suas e, com isso, tornando-o a imagem daquilo que a ele mesmo interessa ser enquanto objeto do desejo materno; assume, desse modo, também um papel ativo, amando a si mesmo no outro. A esse respeito, do que se pode concluir, algumas coisas já seriam adiantadas por Freud (1915a): “as vicissitudes instintuais, que consistem no fato de o instinto retornar em direção ao ego do sujeito e sofrer reversão da atividade para a passividade, se acham na dependência da organização narcisista do ego e trazem o cunho dessa fase” (p. 137). Portanto, tal inversão que é, na verdade, uma virada sobre si mesmo, ao mesmo tempo em que serve de explicação do mecanismo de um vínculo erótico, concentra as razões do vínculo fraterno, associado aquilo que se pode denominar amor pela humanidade.

Trata-se, de acordo com Lacan (1953-54/1986), quanto ao domínio estrutural da inversão sobre o desejo, de um estilo de manifestação perversa, cujo caráter favorece a assunção de um desejo que não ousa dizer seu nome, estagnado que se encontra, nas vias do imaginário, “no limite do registro do reconhecimento” (p. 252). O desejo do sujeito, nesse caso, persegue o desejo do seu parceiro, derogando a parcela de satisfação que lhe seria autêntica. Dessa forma, ao fazer do outro mero instrumento do seu desejo, é escusado lembrar quão insatisfeito, em consequência, permanece o seu anelo, o qual se esgota de modo prévio ao ato que visaria ao seu bom termo.

Lacan reduz, por meio dessa formulação, o desejo homossexual à pregnância do fator imaginário do narcisismo, que exerceria atração sobre o laço simbólico com o outro e o deixaria impregnado por sua marca. O outro interessa aí como signo do que responde à demanda do parceiro que, sem o concurso do significante, torna-se não mais do que o parceiro fantasmático do sujeito. Esse signo, que diz respeito à satisfação no contexto imaginário, oferece, pela

modalidade de fixação que exerce sobre a pulsão, o modelo que o retorno narcísico da libido imputaria às parcerias de amor homossexuais, teorizadas por Lacan na aurora de seu ensino em correspondência com a *Prägung* (cunhagem ou, em referência à etologia, *imprinting*) (Castanet, 2016). Como estrutura circunscrita ao plano imaginário, a *Prägung*, que não logrou atingir, segundo Lacan (1953-54), seja a verbalização, seja a significação, será integrada pelo sujeito, ao longo da vida, como trauma ou ponto de retorno cujo funcionamento reside na possibilidade de falha do aparato simbólico.

Esta tonalidade imaginária do amor homossexual é a mesma que Lacan insiste em apontar no que diz respeito ao ideal pós freudiano que é abrangido pelo sintagma amor genital. Numa nota curiosa, Balint (1947/1986) discute acerca de suas condições de possibilidade, a partir do seu cotejamento com o conceito freudiano de identificação. Começa, então, por diferenciar a identificação cara ao amor genital da identificação oral, amplamente abordada nos trabalhos de Freud. Enquanto a identificação oral estaria baseada na introjeção de caracteres do objeto, sem que se levasse em conta o estado de satisfação ou não deste último – o exemplo de Balint é o deus incorporado na comunhão –, na identificação genital haveria um anseio de reciprocidade, no qual os desejos e sentimentos do parceiro passariam a ter tanta importância quanto os do próprio sujeito. Tal forma de identificação, por sua perfeição, resultaria num ideal de harmonia entre os parceiros do amor, que deveriam se comprazer em satisfazer o quanto fosse possível as necessidades e desejos um do outro.

Balint (1947) termina por defender que, tratando-se o homem de uma espécie de “embrião neotênico”, incapaz portanto de atingir a maturidade esperada, o amor genital lhe resultaria inapropriado, não correspondendo o *genital love* da psicanálise mais que a uma fusão entre elementos discordantes de satisfação genital e ternura pré-genital, ao que conclui:

A expressão dessa fusão é a ‘identificação genital’, e o prêmio por suportar a tensão dessa fusão é a possibilidade de regressar periodicamente, por alguns momentos felizes, para um estágio verdadeiramente infantil de nenhum teste de realidade, para o breve restabelecimento da completa união entre o micro e o macrocosmos (Balint, 1947, p. 137, tradução nossa)<sup>15</sup>.

Anotados esses pontos, Balint faz remontar as origens do amor genital ao enlace homossexual na horda primeva, conforme o mito freudiano de Totem e Tabu. Ali, não haveria, em verdade, amor genital entre o pai e suas mulheres, mas apenas satisfação genital, ao passo

---

<sup>15</sup> *The expression of this fusion is ‘genital identification’, and the reward for bearing the strain of this fusion is the possibility of regressing periodically for some happy moments to a really infantile stage of no testing, to the short-lived re-establishment of the complete union of micro and macrocosmos.*

que a única relação, dentro da horda, propícia à ocorrência do amor genital, seria aquela dos irmãos, unidos por um amor homossexual em rivalidade contra o pai tirânico. A hipótese do amor genital como proveniente de uma origem homossexual permite que não decorra maior estranhamento da afirmação de Lacan (1953-54), quando identifica a relação imaginária harmônica do *genital love* de Balint, com o qual pensa-se poder saturar o desejo pela mola da identificação genital, com o drama do desejo homossexual. O drama que evoca Lacan é o drama perverso da busca sem fim pelo desejo do outro, que o sujeito não logra alcançar posto que é, ali, a si mesmo, ao seu próprio desejo que procura. Para o desejo perverso, a relação intersubjetiva só se sustenta mediante a anulação, ou bem do desejo do outro, ou bem do desejo do sujeito. Essa relação dissolve o ser do sujeito. O outro se reduz a instrumento do parceiro que fica sendo, como tal, o único sujeito e o reduz à condição de não ser senão um ídolo que se oferece ao desejo do outro.

Essas considerações permitem que se retorne a Leonardo e sua homossexualidade de tipo sublimada, na qual a satisfação do órgão cedeu lugar à radicalização de uma ânsia de pesquisa que é sucedâneo de sua investigação sexual infantil. Tomando em consideração o estudo de Freud sobre Da Vinci, Lacan observa o seguinte:

Parece vir à idéia que, correlativamente a toda sublimação, isto é, ao processo de dessubjetivação ou de naturalização do Outro que constituiria seu fenômeno essencial, vê-se sempre se produzir, no nível do imaginário, sob uma forma mais ou menos acentuada conforme a maior ou menor perfeição desta sublimação, uma inversão das relações entre o eu e o outro (Lacan, 1956-57, p. 450).

É a ideia já expressa anteriormente que Lacan vem destacar por meio de seu comentário, qual seja, que o invertido Leonardo se faz comandar por um outro imaginário, que em seus diários dá-lhe ordens por meio de suas observações na segunda pessoa. Que um outro imaginário comande o eu é, decerto, uma inversão que implica a reversão do vetor pulsional, do exterior para o interior, o que faz toda a reviravolta do amante ao amado, e no campo social – como esclarecido pelos irmãos da horda primeva após seu ato – conduz invariavelmente à inibição. Na inversão (*Wendung*) de Leonardo, o eu imaginário, como esse que foi apresentado há pouco, viria a existir como possibilidade da presença do ser, esquecido de si mesmo como objeto imaginário do outro, correlato de uma fraternidade universal, sem Outro. Se tal é a situação que decorre da sublimação, responsável pela paixão do universal, apreciável na imensa obra de Da Vinci, há, por extensão, uma outra que corresponde à sua restrição no campo sexual, sucedâneo da morte que se oculta por trás da destituição do Outro paterno.

#### 2.2.4 A homossexualidade na esteira do narcisismo

No texto sobre a introdução ao narcisismo, Freud (1914/2006) apresenta suas primeiras considerações acerca do referido conceito, de um modo que torna possível distinguir, de maneira clara, o que seria, por um lado perversão e, por outro, o que seria homossexualidade. Ao reconhecer essa distinção é que se compreende a surpresa que o autor diz capturar em escritos de psicanalistas, como é o caso de Sadger, quando registram, dentre os aspectos da conduta individual de seus pacientes homossexuais, atitudes narcisistas – “*Also liebte der Homosexuelle wohl in seinen verschiedenen Sexualobjekten auch noch das eigene herrliche Ich*”<sup>16</sup> (Sadger, 1915, p.8). Comenta, desse modo, Freud:

O termo narcisismo deriva da descrição clínica e foi escolhido por Paul Näcke em 1899 para denotar a atitude de uma pessoa que trata seu próprio corpo da mesma forma pela qual o corpo de um objeto sexual é comumente tratado [...]. Desenvolvido até esse grau, o narcisismo passa a significar uma perversão [...]

Observadores psicanalíticos foram subsequentemente surpreendidos pelo fato de que aspectos individuais da atitude narcisista são encontrados em muitas pessoas que sofrem de outras perturbações – por exemplo, conforme Sadger ressaltou, em homossexuais –, e finalmente afigurou-se provável que uma localização da libido que merecesse ser descrita como narcisismo talvez estivesse presente em muito maior extensão, podendo mesmo reivindicar um lugar no curso regular do desenvolvimento sexual humano. [...] O narcisismo nesse sentido não seria uma perversão [...] (Freud, 1914, p. 81).

Enquanto que no desenvolvimento, tal como verificado na teoria que trata das escolhas amorosas de tipos heterossexuais neuróticos, o vínculo erótico decorreria das pulsões do eu, por apoio vindo a reproduzir no objeto a figura daquele adulto de quem primitivamente se recebeu cuidados, na escolha amorosa homossexual, tal como nas perversões, a escolha recairia sobre um sucedâneo do próprio eu do sujeito, motivo principal, assinala Freud (1914), da adoção da hipótese do narcisismo (p. 94). Essa hipótese será responsável por aproximar ainda mais os dois tipos de escolha objetal, não determinando uma separação de tipos tão absoluta entre aqueles narcisistas e os demais, ao postular a existência, em todos os seres humanos, de um narcisismo primário.

A seguir, o tipo masculino sendo identificado àquele de ligação, resta para o tipo feminino de amor a característica de ser narcísico. O amor anaclítico masculino corresponderia a uma transferência da sua libido narcísica primária em direção ao objeto sexual, empobrecendo

---

<sup>16</sup> Assim, o homossexual amava ainda mais em seus diferentes objetos sexuais também o seu belo Eu (tradução nossa).

o eu em favor da valorização do objeto. Freud, a princípio, estabelece para a predominância do amor narcísico entre os sujeitos femininos, em parte motivos ligados à compensação, em decorrência das restrições impostas socialmente à sua escolha de objeto. Claro está que é necessário acrescentar a parte dessa escolha feminina que se vincula ao complexo de castração, que nas mulheres concorrerá para a escolha de um amante que possa recompensá-las da ferida narcísica que, sem isso, redundaria no fenômeno característico da inveja do pênis. Este último argumento concorda com a afirmação de Freud (1914) de que o objetivo da escolha de objeto narcísico é ser amado. Como um último argumento e, talvez de forma ainda mais enfática, Freud relaciona o narcisismo próprio às mulheres com a presença da beleza física, o que seria responsável por ainda mais exagerar, entre elas, esse caráter narcisista do amor.

O narcisismo acentuado dessas mulheres as tornaria ainda mais dignas de serem amadas por seus homens, que do próprio narcisismo, antes, abriram mão. Comentando acerca dessa modalidade de atração, a mesma que exercem os gatos e os grande animais carniceiros, e bem assim as crianças pequenas, Freud asseverará: “É como se os invejássemos por manterem um bem-aventurado estado de espírito - uma posição libidinal inatacável que nós próprios já abandonamos” (Freud, 1914, p. 96).

Dessa consideração relativa às razões do enlaçamento amoroso, na sua vinculação com o narcisismo primário presente em todos os sujeitos, é possível derivar uma relação entre ideal sexual e Ideal do eu. Com isso, onde vigorar uma maior dificuldade relativa à satisfação do Ideal do eu, substituto do narcisismo perdido da infância, poderá vir em auxílio do sujeito um objeto de amor narcísico que ocupe para ele o lugar reservado ao ideal. Esse objeto preencherá os requisitos assim definidos por Freud: ou bem será aquilo que outrora o sujeito foi e já não é mais, ou bem será o detentor de qualidades jamais alcançadas pelo amante. Decorre dessa disposição à idealização do objeto que, no que diz respeito aos neuróticos, dado o grau de enaltecimento conferido aos seus objetos, em contraste com a pobreza com que investem libidinalmente o seu próprio eu, apelam ao expediente da escolha de objeto narcísico pelo segundo modo, de maneira a empreender, por meio deste, a própria cura, muitas vezes ao preço de “uma dependência mutiladora” daqueles a quem amam (Freud, 1914, p. 107).

A constituição do amado em Ideal do eu, tal como Freud aponta em 1914, é provavelmente a estrutura que se desvela na relação de amor entre Gide e sua prima Madeleine. Lacan (1957-58), tomando em consideração a leitura que fizera da biografia do escritor, publicada por Jean Delay, refere-se a um “menino canhestro” (p. 268), sem graça, cuja mãe,

diante de uma sexualidade mal situada – faz-se mesmo alusão à sua homossexualidade – não o investe, aparentemente, como filho desejado. O menino Gide concentrava, então, a satisfação do seu erotismo na identificação com situações catastróficas, sendo uma das que Lacan dá como ilustração a do personagem do conto de George Sand, Gribouille, que é levado pela correnteza de um rio até que se veja transformado num feixe de vegetação (Lacan, 1957-58).

A mãe, distante e fria, não é capaz de transmitir o desejo ao pequeno André. Diante dessa imagem de si desinvestida de libido, o encontro com a prima como objeto de identificação teve um caráter de salvação. Tal encontro, que se passou após a cena de sedução protagonizada pela tia de Gide, mãe de Madeleine, coloca o rapaz, conforme acentua Lacan (1957-58), numa “dependência mortal” com relação à sua mulher. A tia, que no caso de Gide introduz, como já observado na história de Leonardo, a figura da dupla mãe, é responsável por fazer do jovem Gide a criança desejada. Como, não obstante, a tentativa de sedução que empreendeu esta mulher foi vivenciada pelo seu sobrinho ao modo de um trauma, uma vez que se passou de maneira bruta e sem qualquer tipo de mediação simbólica, o jovem Gide reagiu pela recusa dessa nova posição, porém não sem que viesse a fixá-la e, quando adulto, para sempre seduzido pelo menininho que um dia fora nos braços da tia, a reproduzisse na ligação com seus objetos sexuais, todos jovens adolescentes do sexo masculino, narcisicamente aparentados com o personagem do pequeno Gide.

Gide afirma ter-se encontrado limitado, desde a circunstância da morte de seu pai, quando tinha 11 anos de idade, por “um amor que desde então se fechara sobre ele na pessoa de sua mãe” (Lacan, 1958a/1998, p. 759). O amor experimentado por Gide como proveniente de sua mãe foi, provavelmente, tomado na conta de uma voz que recitava os mandamentos do dever – voz de origem superegóica –, observação que conduz Lacan a afirmar que se trataria de um dentre tantos modos possíveis de amar com demasiada ternura um filho, para a mãe de um homossexual (Lacan, 1958a, p. 760). Essa passagem do artigo é também sugestiva daquilo a que, quando de seu comentário, Miller (2015a) alude acerca do amor do filho único, o qual, dissociado do investimento do falo, torna impossível a consideração do desejo, por onde faria sua entrada o Pai, numa configuração edipiana, como aquele que diz não. O pai de Gide é objeto de sua veneração e é seu companheiro de jogos, mas não é de seu lugar que provém a autoridade para o menino. Para o pequeno Gide sobressai a mãe, pela qual é tomado como objeto exclusivo de um amor – exclusividade que se estende à observância da condição de que para o jovem André também possa haver somente uma mulher –, amor que se conjuga com a lógica do dever:

Há aqui de fato invólucro do amor, expressão de Gide, retomada por Lacan em *Si le grain ne meurt*. No momento em que o pai morre, ele diz que está “preso, no invólucro de seu amor” – e a mãe é toda dele. Ora, o princípio fálico do desejo comporta precisamente que a mãe não é toda da criança, ele desfaz o invólucro do amor. A mãe de Gide é tão “toda para ele – temos aqui a mulher toda” – que com efeito, o sujeito Gide reproduz sua abnegação do gozo na sua relação com Madeleine, e que ao mesmo tempo, o gozo que lhe resta está estritamente fora da lei. O clandestino do desejo que nos assinala Lacan é o resultado dessa disposição (Miller, 2015a, pp. 33-34).

A homossexualidade é também, tomada em sua vertente feminina, a chave com que aí se decifra a posição subjetiva da mãe de Gide. A alusão à homossexualidade de Juliette Rondeaux aparece no início do comentário de Lacan, e levanta um ponto importante quanto à gênese do desejo no escritor:

Delay se detém naquilo que só em vão se pode tirar do lugar para ver o que há por trás. É o caso da mocinha tão pouco receptiva aos pretendentes quanto às gentilezas, e que, das núpcias que tardam a vir, consola o vazio com uma paixão por sua preceptora, cujas cartas Jean Delay torna eloquentes, de um modo impassível: o ciúme e o despotismo não são de se relegar nelas, embora não sejam estampados, nem tampouco os abraços de uma alegria inocente, por mais ancorados que sejam em rotinas de vestais (Lacan, 1958a, p. 760).

A consequência da personalidade materna e de suas relações com a sexualidade, se manifesta para o pequeno no sonho de angústia, destaca Lacan (1958a), no qual, da queda de um véu posto por sobre uma figura feminina, revela-se um buraco negro, um abraço que resulta para esta em sua desintegração. Este recorte é coligido no texto com as fantasias de destruição que redundavam no primitivo gozo do menino Gide, e a elas tornado correspondente.

Lacan assinala que, “entre a morte e o erotismo masturbatório”, a única fala que restou para o menino Gide foi aquela do amor que, a um só tempo, protege e interdita, tendo levado consigo, a morte de seu pai, o elemento que humaniza o desejo (Lacan, 1958a). Seu amor por sua prima e esposa, Madeleine, reproduz esse mandato de proteger, detalhe que fala a favor do que Lacan (1958a) denomina “imissão do adulto” (p. 764) na criança que era Gide. Esta imissão do adulto na criança chama a atenção por introduzir o adulto que era aquele mesmo de quem Gide tentava proteger Madeleine, a mãe dela e sua tia, cuja presença o atraiu para a cena em que se depara com a moça, no mesmo espaço em que o aguardavam os abraços voluptuosos da tia, em decorrência dos quais desenvolveu um gosto pelo prazer clandestino. O tema da imissão é, ao mesmo tempo, o tema de Goethe, em sua influência sobre a organização subjetiva de Gide, e que, pela leitura de suas memórias se instrui, menos quanto ao conteúdo ali evocado que pela mensagem que lhe endereça um texto autobiográfico, que tem por mérito introduzir-lhe como lema de vida a máxima de Píndaro que se traduz por: “tu podes ser o que tu és”, ou, melhor ainda, “torne-te o que tu és”.

Ainda acerca da imissão de Goethe, Lacan recorta, da correspondência de Gide com sua mãe, uma citação memorável: ‘Lendo as memórias de Goethe, [...] "instruo-me mais ao saber como Goethe assoava o nariz do que como comungava um porteiro"' (Lacan, 1958a, p. 754). Desse modo, Goethe é responsável por fornecer, por sua intrusão no desejo de André Gide, aquilo que, por sua violência, não foi capaz a sedução empreendida pela mãe de Madeleine, a via para lhe humanizar o desejo. Ao vincular o seu gozo clandestino ao universal do “ser o que se é”, e dando-lhe ares de romance, Gide pode trazê-lo à cena pública, quando com ele faz adornos para que se mostrem esculpidos sobre a máscara goethiana:

Quando Gide, diante de Robert de Bonnières, declara: "Devemos todos representar", e quando, em seu irônico *Paludes*, se interroga sobre o ser e o parecer, aqueles que, por terem uma máscara de aluguel, se convencem de que têm um rosto embaixo dela, pensam: "literatura!", sem desconfiar que ele exprime ali um problema tão pessoal, que é, pura e simplesmente, o problema da pessoa (Lacan, 1958a, p. 763).

A vida erótica de Gide, não obstante, padeceria ainda da divisão que conferiu relevo à morte do lado das suas relações amorosas. De maneira deveras curiosa, Lacan (1958a) vê se sobreporem para Gide, como objetos de amor, a mãe do dever e a mulher ideal, em detrimento da segunda mãe, a mãe do desejo: “A segunda mãe, a do desejo, é mortífera”, assinala Lacan, “e isso explica a facilidade com que a forma ingrata da primeira, a do amor, vem substituí-la, para se sobrepor, sem que se rompa o encanto, à da mulher ideal” (p. 766). Se, pois, algo do desejo falta na relação com a mãe, que só é possível recuperar na relação de sedução com a tia, não por isso vêm se reunir, num tipo bem acabado de escolha amorosa, as duas vertentes do objeto em Gide, ou, também é possível dizer, o desejo não humaniza o amor para Gide. Ato contínuo, é a prima, figura angelical de mulher, que assume o papel da mãe do dever, tornando-se o único objeto de amor do sujeito:

[...] no sonho apenas, a figura de minha mulher substitui por vezes, sutilmente e como que misticamente, à de minha mãe, sem que eu com isto fique muito espantado. Os contornos das faces não são bastante nítidos para me impedir de passar de uma a outra; a emoção permanece viva mas o que a causa permanece flutuante; bem mais: o papel que uma ou a outra desempenha na ação do sonho permanece mais ou menos o mesmo, quer dizer um papel de inibição, o que explica ou motiva a substituição (Gide apud Miller, 2015b, p. 21).

Surpreende Lacan (1958a) que se faça substituir a mãe do amor pela mulher ideal, na exata medida em que esta é inibidora. Assim ele se exprime, linhas abaixo: “Resta saber por que o desejo e sua violência, a qual, embora fosse a da intrusa, não deixava de ter eco no jovem sujeito [...] não romperam esse encanto mortífero, depois de lhe terem dado forma” (p. 766).

Esse ideal de anjo, que traduz, em certa medida, aquilo que seria o ideal de eu do jovem Gide, o que ele gostaria de ser, é também a figura que elege como adequada para seu objeto de



amor, posto que o amor que aprende a considerar, via os ensinamentos de sua mãe, é idealmente desencarnado, não contaminado com os apelos demoníacos da carne. Essa figura de amor que sem dúvida se dirige a um objeto de caráter narcísico, é a daquele que pôde satisfazer com Madeleine, em seu casamento casto, uma vez que, de acordo com a leitura de Lacan (1958a) e, de modo mais explícito, na revisão que lhe dá Miller (2015a), “está claro que ela tinha disposições para essa posição de anjo” (p. 25). Assim ponderado, o amor por Madeleine faz par com a relação estabelecida entre Gide e os garotinhos com quem goza sexualmente, por serem ambas constituídas na esteira de suas preferências narcísicas, a primeira como aquilo que Gide gostaria de ser, e os últimos como aquilo que um dia fora.

E qual não seria a adequação dessa relação de amor para com a *Ichspaltung* de André Gide, não fosse a imisção, para utilizar o termo de Lacan, do amor no desejo – o conhecido episódio de seu romance com Marc Allégret –, a qual concorre para o ocorrido da destruição das cartas escritas por ele a Madeleine, e que atravessam todo o período de sua vida adulta até então. Se, como bem assinalou Lacan (1958a), Madeleine, “fina, culta e bem dotada”, soube por longo período “não ver aquilo que queria ignorar” (p. 771), tornando-se ela mesma “aquilo que Gide a fez ser” (p. 772), ao extinguir as cartas do marido em meio a uma fúria piromaniaca, fez de si mesma, neste ato, uma “verdadeira mulher” (p. 772). E quanto às cartas, que para Gide ocupavam até ali o lugar dos seus filhos, ao percebê-las destruídas, foi ele tomado de um acesso feminino de desalento, soltando, em consequência, o “gemido de uma fêmea de primata ferida no ventre” (Lacan, 1958a, p. 772).

Lacan (1958-59), ao apontar a divisão (*Ichspaltung*) de Gide, mediante a distinção de, por um lado, a identificação à sua própria imagem narcísica e, por outro, sua identificação à mãe, observa que ela serve para descrever o corte próprio da perversão, conforme está definida nas últimas linhas publicadas por Freud, em 1938. Antes, porém, que se caia numa classificação fácil da sexualidade de Gide como perversa, Lacan, sem negá-lo, assinala que não é nesse Ideal do eu, que fixa a libido daquele aos menininhos com quem se relaciona, que se faz a perversão de André Gide. A sua perversão se explicita na relação travada com sua agora esposa, Madeleine, para quem ele se faz coisa ou instrumento que, por meio das cartas, dá a ela tudo aquilo que não tem, de modo a preencher para ela “o vazio do amor sem desejo” que lhe vota – é o amor que Gide qualifica de “embalsamado” (Lacan, 1957-58, p. 271).

Recordando o que Freud (1938/2006) articula acerca desse fenômeno da cisão do eu, nota-se que, em consequência dele, há, não como sugere o texto dos Três ensaios, uma alienação

entre defesa neurótica e regressão em direção às satisfações perversas, ilustrada pela metáfora da correnteza, mas, de modo curioso, por meio da *Ichspaltung*, abertura à possibilidade de satisfazer ambas as correntes libidinais, uma calcada na imperiosa demanda pulsional, e a outra determinada pela angústia de castração. O fenômeno da *Ichspaltung* favorece no perverso a conjunção entre ter e ser, o que, pelo contrário, na neurose estará formulado como opção – ou bem ele não tem, ou bem ele não é. Pouco importa que o ter seja associado ao outro materno, esse é o objeto de identificação que proporcionará a indiferenciação sexual na esfera dos objetos eróticos, tais como são os adolescentes pelos quais Gide está interessado, portadores incontestes do órgão fetichizado, que não poderá estar ausente em qualquer objeto de desejo para que lhe seja adequado. Enquanto faz questão de ter o falo por meio de seus objetos, é falo da mãe, pois que, seja tornado vegetal, seja embalsamado, na relação com o Outro feminino trata de eludir a castração, dando de si algo que encobre a ausência. Assim é o caso de Gide, como bem demonstra a função que atribui às cartas que escrevia a Madeleine.

Traços em muito assemelhados a esses antes aludidos se verificam quando se retoma o relato da biografia do casal Rimbaud e Verlaine. Não obstante seja talvez excessivo, pelas informações de que se dispõe, apontar a existência, como tal, de perversão para este caso, conforme já enfatizado anteriormente, algo da estrutura extraída do exemplo de Gide certamente se aplica sem dificuldade àquela outra. Se é da existência da dimensão particular d'A mulher que se infere o traço perverso do sujeito Gide – Lacan sugere literalmente esta fórmula em 1974b, quando pergunta se, somente ao encalhar no campo da perversão, o homem alcançaria A mulher – é de modo semelhante que sacrificarão o seu ser os “amantes do parnaso” a, por um lado, Mme. Rimbaud e por outro Mathilde Mauté.

O modelo Gide, estendido para ilustrar uma estrutura da homossexualidade masculina, serve também para o entendimento da homossexualidade feminina, em que o sujeito, no lugar do falo que se oferece ao seu objeto, fá-lo idealizado, tal como Lacan (1956-57) demonstra ser o caso freudiano da Jovem Homossexual. Partindo desse entendimento, é possível verificar que Lacan (1958-59) toma o caso de Gide como paradigmático da problemática homossexual, e oferece uma teoria sobre a estrutura da homossexualidade, cujo elemento central, a despeito das múltiplas facetas estruturais abrangidas pelo termo, residiria em sua configuração perversa (p. 498).

O discurso de que participa o sujeito fundamentalmente lhe escapa, e é em função deste detalhe que Lacan (1958-59) pode dizer desse sujeito que ele é *verworfen* – rejeitado,

foracluso. Dividido, o sujeito se faz dois, ao se querer converter em ente, mas em sua natureza mais radical, ele é identificado com o corte que, concebido no plano do real, só poderá excluí-lo. Identificando-se a uma das metades em que se vem a fender, é alienado ao objeto que talvez se conceba, e aí já torna explícito que o domínio do ser não pode mais que excluir aquele do sujeito, que, dentro de uma formulação cartesiana, é cogito, e, só por meio dessa definição precária, sujeito. “Pois bem”, adverte Lacan, “na homossexualidade, diremos que lidamos com a relação entre a identificação primitiva, simbólica, I, e a identificação narcísica,  $i(a)$ ” (Lacan, 1958-59, p. 498). Já haveria, portanto, divisão a supor entre a relação de identificação simbólica e aquela recusa pela qual o sujeito se define, e que no homossexual recebe, em seu auxílio, o fetiche fálico, para que o desejo do Outro não o faça visado por uma demanda ameaçadora, como seria a situação para o neurótico. Esse outro termo é o que permite que seja feita a segunda identificação a que se refere Lacan em seu seminário, de acordo com a citação acima,  $i(a)$ .

### 2.2.5 *Nos três tempos do Édipo*

A elaboração lacaniana acerca da homossexualidade, em seu primeiro ensino, recebe sua contribuição mais definitiva, enquanto perspectiva teórica que se articula nas malhas da enunciação de Freud, naquilo que está registrado no seminário *As formações do inconsciente* (1957-58), particularmente nas lições em que o autor se dedica a estruturar o Complexo de Édipo em seus, desde então, conhecidos três tempos. É sobre a base da discussão do seminário anterior, acerca do caso do pequeno Hans, que Lacan prossegue na introdução deste tópico, apoiando-se sobre a noção de função paterna. O interesse está aqui centrado na posição simbólica do pai que, mais além de uma participação efetiva na procriação por meio do coito, tem garantido o lugar que ocupa por uma necessidade própria à cadeia significativa, sua função estando, assim, circunscrita como metáfora, na medida em que virá sancionar, por sua simples presença, a existência da lei diante da mãe. Neste sentido, pouco importa a forma que assuma enquanto ente e, segundo o contexto cultural, é bem possível que o pai seja ou um homem, ou um espírito ou uma pedra, como bem assinala Lacan.

Ao se retomar o caminho traçado por Freud (1921/2006) quanto ao desenvolvimento das relações objetais no plano edípico, passo fundamental para se permitir pôr em pauta a contribuição lacaniana, nota-se que ele, então, partia da postulação de uma primitiva identificação com o pai, a qual, a seguir, arranjava-se num investimento, com relação à mãe,

que foi caracterizado como anaclítico. Convivendo lado a lado sem que interferissem um no outro, sua confluência, em determinado momento, consolidaria os termos em que se viesse a desdobrar o complexo de Édipo, quando se deveria resolver a questão relativa ao relacionamento triangular no qual, como se sabe, a identificação do menino com seu pai era revestida de uma tonalidade hostil. Seria neste ponto que o Complexo de Édipo poderia vir a se inverter, atestando que a identificação com o pai sucumbira à rivalidade, circunstância que poderia redundar na sua conversão em objeto de escolha sexual por parte do menino. Freud retomou essa tese dois anos depois, no artigo acerca da dissolução/naufrágio do Complexo de Édipo (1923a), no qual, após alegar que a ameaça de castração era o veículo que condicionava o perecimento da organização genital fálica na criança, reforçou que era a visão da genitália feminina, em que está ausente o pênis, o fator que legitimava, por lhe conferir verossimilhança, a ameaça como possível. Duas possibilidades se ofereciam, então, para a criança do sexo masculino, no devir do complexo de Édipo, e correspondiam, por um lado, a uma satisfação de caráter ativo, à maneira do pai, e por outro, a uma satisfação passiva, na qual se estabeleceria como objeto de amor do mesmo pai – destino que é próprio ao Édipo feminino.

Se o processo de identificação suscita a mudança no aspecto subjetivo, que determina que o objeto visado será fiel ao modelo, segundo o qual virá a ser constituído o eu, o processo anteriormente descrito, da escolha objetal, confere, por sua vez, importância, justamente, àquilo que o sujeito quer ter. Desse modo, já na pena de Freud (1921), está localizado o primeiro processo – identificação ao pai – historicamente antes do segundo, o qual, para transcorrer, deve supor consumada a etapa anterior. Qualquer identificação com a mãe, segundo deixa transparecer Freud no mesmo trabalho, só poderá ser, mesmo entre as meninas, posterior à identificação primeira com o pai.

É por meio desse modelo que, em *Psicologia das massas e análise do eu* (Freud, 1921), emerge uma teoria sobre a gênese da homossexualidade masculina a partir da identificação com a mãe como objeto perdido, identificação cujo modelo é similar ao que serve a algumas situações de luto – o exemplo de Freud é o do menino que, tendo perdido um gatinho, torna-se, ele mesmo, também um gatinho. A particularidade dentro do processo de identificação do homossexual é que, no uso desse mecanismo, que visa a eludir a perda, o menino, ligado de modo intenso à sua mãe, no momento de abandoná-la como objeto sexual em favor de outro não estritamente edípico abdica desta escolha ao optar, por meio do processo de identificação, em se converter a si mesmo na figura de sua mãe, passando a buscar objetos de amor

semelhantes à criança que anteriormente havia sido, aos quais pudesse amar tal como fora amado por aquela.

A identificação, no caso acima, alude também àquela que se verificara no caso clínico de Dora, que incorporava do pai amado o traço que o representava, por meio da tosse. Neste modo de identificação, o recalque faz regredir a escolha de objeto até a identificação. Os outros dois tipos de identificação apresentados por Freud (1921), no mesmo capítulo, um por rivalidade edípica e outro por “infecção mental”, oferecem menor número de pontos em comum com o que interessa à identificação que estaria na base da homossexualidade masculina. No caso do homossexual, o traço que se incorpora é *sui generis*, interpreta Freud (1921), posto que “remolda o ego em um de seus mais importantes aspectos, em seu caráter sexual” (p. 118). Tal investimento sobre o Eu, mais além de uma escolha dirigida para o modelo narcísico, demonstra o abandono de si mesmo em favor da manutenção intransigente do objeto materno, tal como figurava originalmente – supervalorizado – denotando um traço de escolha amorosa que, em termos freudianos, está diretamente vinculado às condições masculinas do amor.

Feitas as necessárias considerações acerca da teoria freudiana das identificações, é possível retomar o passo do Édipo lacaniano. Parte-se de que, para a criança, sua relação primordial com o Outro materno está centrada sobre o desejo de seu desejo, e suportará, após se a perceber de suas ausências e retornos, um exterior que até então ignorara, que diversamente do que seria uma relação direta com a mãe, seu papel de objeto se faz mediar por uma lei qualquer que excede o capricho daquela. É nesse contexto que o pai é introduzido, ainda velado, no primeiro tempo do Édipo. Porém, este momento ainda é prenhe de todas as possibilidades, e Lacan (1957-58) estabelece que se trata, então, do marco que abre para a criança a ideia de falta que pesa sobre a mãe. Disso poderá suceder que se acredite, ela mesma, ser esse objeto fálico que a ela conferiria, no plano imaginário, sua completude. Dizendo de outro modo, identifica-se a criança com o falo imaginário da mãe.

Neste primeiro tempo, a metáfora paterna se exerce sem que se encarne na figura do pai, e o mal-entendido da mensagem, que dali retorna, pode bem concorrer para os destinos que se reconhecem na perversão. O exemplo mais ilustrativo de Lacan, neste sentido, é o do travestismo – “a criança se identifica com o falo como escondido sob as roupas da mãe” (Lacan, 1957-58, p. 190). Não quer dizer isso que seja impossível, já nesse momento, introduzir a distinção entre criança e falo materno. A mãe é, portanto, capaz, sem o concurso do pai, de apresentar à criança o quanto ela é insuficiente para saturar o seu desejo – vide o exemplo do

Pequeno Hans. O pai, a seguir, deverá ser introduzido por sua função de agente da privação, e este é o segundo tempo do Édipo, em que o mesmo aparecerá encarnado, mas ainda dependente da mediação da mãe, que deverá investi-lo como representante da lei. É nesse segundo tempo que Lacan apresenta todo o embaraço que define a solução do Édipo em Hans. Seu pai, que é reconhecido pelas suas melhores qualidades, e mesmo ao menino parece agradabilíssimo, demonstra-se inoperante diante da sanha do desejo materno. Hans vira-se, nesse ponto, como pode e, como antes foi comentado, por meio de sua fobia encontra uma solução que, não obstante, marca a sua vida amorosa, afirma Lacan (1957-58), por certo estilo imaginário.

A proibição que introduz, no segundo tempo, o pai privador é, portanto, uma interdição dirigida, não somente à criança, mas também à mãe, e que a proíbe de reincorporar o seu objeto, mensagem que limita os excessos do investimento materno sobre o seu filho, o qual, por meio de um tal artifício, poderá fugir à posição de objeto de gozo da mãe, posição que Lacan (1957-58) denomina “assujeito” (p. 210). Embora constitua, para a teoria lacaniana do Édipo, a etapa mais célebre, pela presença do pai privador que diz não, e cuja consequência é capital para os desdobramentos da constituição do sujeito no âmbito da clínica estrutural, Lacan reconhece este segundo tempo como comportando menos possibilidades, ao mesmo tempo que limitado também por sua instantaneidade, qual se tratasse de uma senha para a conclusão esperada para o tempo subsequente.

Chegado o terceiro tempo, é aí que se deverá exhibir o pai enquanto aquele que tem o falo e dele pode fazer dom. O fato que tenha aquilo de que está privada a mãe do menino e que, como tal, possa oferecer-lhe, no que para ela preencherá a função de objeto do desejo – seu adjeto, conforme nomeia Lacan –, é o mote que permite a identificação com o pai, a qual põe fim ao complexo de Édipo. Este adjeto de que fala Lacan, como diga respeito ao objeto imaginário que se pode dar ou privar, interessa à dinâmica do complexo de Édipo naquilo que ela favorece o encontro com o objeto real, mas somente pela via do significante. Aí o adjeto se distingue do que Lacan denomina injeto, e que remete à satisfação em sua vertente instintiva. A dialética entre o adjeto e o injeto que é própria à mulher é importante aqui, principalmente, no que contamina as relações da mãe com seus objetos, e eis que Miller (2011a) chama atenção para o fato de que importam, mais do que os nomes que lhes dá Lacan, a diferença que faz entre ambos, exatamente porque “é o adjeto que lhe impede [à mulher] o acesso ao injeto” (p. 62, tradução nossa)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> *Es el adyecto lo que le impede el acceso al injecto.*

“A homossexualidade masculina [...] é uma inversão quanto ao objeto, que se estrutura no nível de um Édipo pleno e acabado” (Lacan, 1957-58, p. 214). É dessa afirmação categórica que parte a consideração de Lacan acerca da gênese da homossexualidade na sequência desse mesmo seminário, *As formações do inconsciente*. Faz referência, logo adiante, a uma ligeira modificação operada no seio do terceiro tempo do Édipo, que pretende, por sua explicação, ultrapassar a aparente simplicidade da máxima a que acaba de apelar. O que se torna, porém, óbvio, no decorrer da exposição de Lacan é que, muito embora as consequências se façam sentir no contexto do terceiro tempo, a instalação da escolha homossexual no menino se assenta, e desse modo ressalta a relevância da sua dinâmica, no segundo momento do Édipo.

As relações com os objetos femininos, e dentre todas, de modo particular, aquelas que trava com sua mãe, estruturam a sorte da escolha a que se apega o homossexual. Estão estruturadas, tais relações, segundo o modelo que se estabeleceu para as mesmas no casal parental, no qual a mãe foi responsável por ditar a lei ao pai, circunstância que permite ao menino desembaraçar-se da perturbadora proibição que se esperaria ver instalada no segundo tempo do Édipo. Em outras palavras, é a mãe que aí não se deixa privar de seu adjeto, votando ao pai, enquanto instância da lei, uma indiferença que o desmente frente ao menino, em sua função. E para que não se confunda a queda da sua função com a ausência de sua figura, Lacan (1957-58) aponta para o mesmo mecanismo, dessa vez, na “derrocada de um pai demasiadamente proibidor” (p. 216), cujo caráter pode ser enfraquecido diante de um fator como o amor devotado deste pela sua mulher – que o coloca sob suspeita de não ter –, sobre o que poderá vir a se amparar a virtude legiferante assumida pela mesma.

Muito embora distinga, por sua experiência, a tensão com relação ao personagem materno, que se apresenta de forma repetida nas análises de homossexuais, Lacan insiste na importância que se pode conferir à sua rivalidade com o pai, tal como seria possível perceber num Édipo de conclusão heterossexual. Tratar-se-ia de uma agressividade que se transfere para ele a partir da mãe, uma vez que é a forte identificação com ela que parece a estratégia mais adequada de adaptação do menino dentro da dinâmica de forças libidinal. Como consequência, não raro, nas parcerias com personagens substitutos paternos, o homossexual se empenharia em, repetindo a montagem de sua cena fantasmática, desarmá-los e impedi-los de se impor diante de uma mulher (Lacan, 1957-58) – pode-se aqui, outra vez remeter ao exemplo de Rimbaud e Verlaine. Do mesmo modo, quando exige a presença do atributo fálico em seu parceiro, na forma do órgão peniano, tratar-se-ia de novamente verificar sua presença, sempre questionada, no personagem paterno. A chave, portanto, na análise da homossexualidade

masculina, argumenta Lacan, ao reposicioná-la diante dos termos do Édipo, é entender que o sujeito em questão, ao se identificar com a sua mãe, tenderá a fazê-lo não simplesmente porque ela tenha ou não o falo [adjeto], mas por ser ela quem demonstrará deter consigo o poder no jogo do amor.

### 2.2.6 *Dar o que não se tem*

Onde se situa o amor no interior da teoria da psicanálise? Em toda parte, poderiam afirmar alguns, ao passo que outros tratariam de advogar que, quando se parte da teoria freudiana, o amor sucumbe na confrontação com o desejo, cuja dialética privilegia a distribuição ubíqua das neuroses. Sem dúvida, o conceito de amor não figura entre aqueles que especificam a originalidade da pesquisa freudiana, mas, do fato de que figure em grande parte dos seus textos fundamentais, faz-se necessário fixá-lo em determinados pontos para que, de uma exploração cuidadosa possa fornecer suas invariantes. A exploração clínica é certamente o objeto privilegiado para uma tal pesquisa, em particular quando propicia a revelação dos seus impasses. Eis, portanto, uma primeira descrição recolhida das interrogações de Freud (1920/2006) diante de sua paciente:

[...] em seu comportamento para com a dama adorada, a jovem adotara o característico tipo masculino de amor. Sua humildade e sua terna ausência de pretensões, ‘*che poco spera e nulla chiede*’, sua felicidade quando lhe permitiam acompanhar um pouco a senhora e beijar sua mão ao se separar, sua alegria quando ouvia elogiarem-na de bela ao passo que qualquer reconhecimento de sua própria beleza por outra pessoa não lhe significava absolutamente nada, suas peregrinações a lugares outrora visitados pela bem-amada, o silêncio de todos os desejos mais sensuais – todos esses pequenos traços seus se assemelhavam à primeira e apaixonada admiração de um jovem por uma atriz célebre [...] (Freud, 1920, p. 172).

É mediante tal descrição que Freud caracteriza, no início do terceiro capítulo do seu trabalho sobre um caso de homossexualidade numa mulher (1920), o modo de amar desse sujeito, que embora se tratando de uma mulher do início do século XX, responde a um ideal cavalheiresco de tonalidade cortês que o autor identifica como “tipo masculino” (*männlichen Typus*). A adequada citação do verso de Tasso, retirada de *Jerusalém Libertada* – “*poco spera e nulla chiede*” – situa com precisão a atmosfera dessa relação amorosa, em que a supervalorização do objeto sobrepassa a consideração por si mesmo, estilo mais afeito ao que Freud, no seu texto sobre o narcisismo (1914), tomou como posição masculina no amor. Outra observação pertinente quanto a esta passagem está presente no seminário de Lacan, *A relação de objeto*: “Este é um amor que não demanda qualquer outra satisfação além do serviço à dama”



(Lacan, 1956-57, p. 109). Neste caso, em que temos o desdobramento da decepção relativa ao objeto que se esperava receber do pai – está-se precisamente aí no domínio de uma frustração – na relação estabelecida com a dama, transcende-se precisamente o caráter imaginário de reivindicação, para ingressar na via de um amor platônico que, conforme assinala Lacan, “não apenas dispensa a satisfação, mas visa, muito precisamente, a não-satisfação” (Lacan, 1956-57, p. 109).

Cabe assinalar, feitas essas considerações, a nota apresentada por Freud na página 170, quando após haver afirmado que a jovem, decepcionada com o pai, transformou-se em homem e assumiu a mãe como objeto de amor, sugere analisar tal circunstância em alusão a um mecanismo de identificação entre o amante e o objeto amado, e que Freud interpreta como um tipo de regressão ao narcisismo, cuja consequência seria a inversão da libido desse amante na direção de alguém de sexo oposto ao do primeiro amado (Freud, 1920). A regressão que conduziu à identificação com o pai, neste caso, corresponderia a uma recusa da castração, que levaria a paciente a se portar como se sacrificasse o falo, que ela não tem, em benefício da sua Dama, de modo que, como afirma Lacan (1962-63/2005): “para mostrar que o tem, ela o dá” (p. 138).

É curioso que assim se passe, uma vez que este caso diz respeito a uma moça que, por sua condição feminina, tomadas as balizas do romance edípiano que estabeleceu Freud, estaria de saída já privada do objeto símbolo do desejo nas relações amorosas, a saber, o falo, e mesmo do ponto de vista da criança, representativa desse falo no plano simbólico, já sabemos que foi frustrada, sendo este mesmo o antecedente da estruturação de seu sintoma. Tais circunstâncias colocam a questão do que seria visado pela Jovem homossexual no seu objeto de amor. Algo que está para além desse objeto, é o que indica Lacan, constatação da qual se desdobra novo questionamento, dessa vez relativo ao fundamento do amor e à sua realização. Eis o que aponta Lacan, no sentido de tornar visível o motor que permite estabelecer uma tal relação, muito embora certamente ainda deixe aberto o questionamento sobre os fundamentos do amor:

O que é, propriamente falando, desejado na mulher amada é justamente aquilo que lhe falta. E o que lhe falta nessa ocasião é precisamente esse objeto primordial cujo equivalente o sujeito, o substituto imaginário, iria encontrar na criança, e ao qual ele retorna.

No extremo do amor, no amor mais idealizado, o que é buscado na mulher é o que falta a ela. O que é buscado, para além dela, é o objeto central de toda a economia libidinal: o falo (Lacan, 1956-57, p.111).

A citação acima resume a posição exposta por Lacan neste seminário, e que assim pode ser esclarecida: a relação com o falo recusado pelo pai é também repetida com a dama, por

quem a Jovem Homossexual desenvolve essa espécie de amor platônico, tão bem caracterizado por Freud. Nesse caso, só se pode desejar no objeto de amor algo que está para além dele – exatamente a criança-falo, em que se converte o sujeito na cena do suicídio –, e eis que se abre, de modo curioso, o campo do amor narcísico.

No caso da Jovem Homossexual, como assinala Lacan, é por uma reorganização no universo de seus objetos que se pode ver estruturar a escolha de objeto particular com seu modo de amar descrito por Freud de maneira tão característica. No lugar em que anteriormente se apresentava o triângulo: Pai simbólico – pênis imaginário (ausente – castração) – criança real, surge um novo arranjo em que os vértices são, respectivamente, Pênis simbólico – pai imaginário – Dama real. O desejo de pênis, alimentado pela menina sob a forma da criança – equivalência entre pênis imaginário e criança que a posiciona no lugar de mãe imaginária –, uma vez frustrado, quando é a sua mãe que recebe do pai da jovem o dom da criança, conduz o pai da dimensão simbólica – como aquele que pode dar o falo – à dimensão imaginária, dimensão a ser lembrada como lugar privilegiado das relações de rivalidade, sendo mesmo o que de alguma forma se passa com a Jovem Homossexual, que propõe ao pai um desafio, qual seja, demonstrar como se pode amar a partir da falta. Identificada ao pai, assume o seu papel no plano imaginário, no que se aferra à posse do objeto que não possui e que deve dar à dama de seus amores.

Esta interessante observação de Freud, acerca de um caso de homossexualidade feminina, interessa por trazer à tona uma lógica do amor que sublima o desejo, quando o desimplica da satisfação imediata do objeto pela ascese que leva a conjugá-lo na forma do dar o que não se tem. Essa fórmula, recolhida da teorização lacaniana sobre o amor, esclarece o motivo pelo qual, mais além da temática que interessa a este trabalho, a das parcerias de amor na homossexualidade, introduz-se por um caso de homossexualidade feminina uma seção que pretende abordar o tema do amor sob a óptica da psicanálise. Seguindo a afirmação de Lacan (1971-72b/2012) de que a posição da homossexual facilita sua relação com o amor, conclui-se que assim se dá posto que amar, no registro da homossexual, diria claramente respeito a dar aquilo que não se tem, e também a amar o que não tem, ao invés de esperar as benesses da dádiva regulada pela solução oferecida pelo Édipo feminino, a maternidade sendo um dos seus representantes.

Numa passagem posterior da lição antes citada do seminário IV de Lacan, em que prossegue a elaboração acerca do caso da Jovem Homossexual, está descrita, no tocante ao amor, a seguinte formulação: “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” (Lacan, 1956-57, p.131). É a mesma elaboração que Lacan retoma a respeito do caso de Dora. Levados em conta os fatos coincidentes com os que estruturam a escolha da Jovem Homossexual, Dora aponta também para uma solução homossexual, mas em termos ligeiramente diversos. Trata-se para esta última de, na circunstância de ter um pai impotente, indagar o enigma que estrutura a sua relação com esta outra mulher, a senhora K. Como bem pontua Lacan, o que determina o desenrolar do caso de Dora diz respeito à sua relação com o pai, a quem ela permanece ligada, a despeito de, por sua notória impotência, ele não poder oferecer-lhe o dom viril, exatamente porque não o tem. O amor de Dora pelo pai está vinculado, não obstante, exatamente ao fato de ele não ter. Lacan conclui a, partir dessa leitura:

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 mais adiante, não existe maior dom possível, maior signo de amor que o dom daquilo que não se tem. [...] quando se trata de 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 (Lacan, 1956-57, p.142).

Feitas tais considerações, assinala-se um segundo ponto da observação de Freud acerca do tipo de amor expresso pela Jovem Homossexual. Ele o associa ao que denominou “um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens” (Freud, 1920, p. 172), para o qual a má reputação da mulher desejada responderia pela sua “condição necessária de amor”. A observação do amor pela dama leva Freud a se surpreender por encontrar, tal como se apresentam nos homens objeto de sua análise em 1910, também na Jovem Homossexual a expectativa de salvação que caracteriza o modelo nomeado amor pela prostituta/cortesã.

No trabalho de 1910 acima citado, Freud, dentre as condições necessárias ao amor entre sujeitos do sexo masculino, classifica duas, as quais se referem a particularidades do objeto amoroso. A primeira delas é descrita como necessidade de existência de uma terceira pessoa prejudicada, e consiste, grosso modo, no fato que escolha o sujeito para objeto de amor uma mulher que deve estar necessariamente comprometida com outro, condição que em alguns casos implica a rejeição de qualquer mulher sem este tipo de impedimento. A segunda, que assinala como menos frequente, consiste na atração pela mulher de má reputação, o que resume por meio da expressão “amor à prostituta” – *Dierneliebe*.

A escolha de objeto particular desses homens, que conforme frisa o autor, se repetem, seja entre os neuróticos, seja entre os que não acusam em sua atitude traço característico de patologia, custam-lhes um dispêndio adicional de energia mental, ao que seria necessário a um outro tipo de relacionamento, escreve Freud, que nota, quando tratando do segundo caso, que a

*Dirne* em questão, torna-se para esses sujeitos a única pessoa a quem podem amar, fato que redundava numa exigência de fidelidade tantas vezes repetida quanto sejam infrutíferas e mesmo incompreensíveis. Trata-se de uma característica de amor compulsiva que, muito embora rara, encontrada em outras pessoas, figura como traço pitoresco dos sujeitos concernidos por este tipo de escolha amorosa. Por sua característica própria, sendo esses objetos frequentemente avessos à fidelidade exigida por seu amante, ocorre que muitas vezes deverão se repetir as experiências de apaixonamento na vida de tais homens e, curiosamente, repetir-se o tipo de objeto amado, que passa a compor, em conjunto com os demais, uma série. É esse o caso mesmo da Jovem Homossexual, a quem sucedia interessar-se sexualmente por mulheres de tipo coquete (Freud, 1920).

Uma segunda característica da atitude desses amantes, também observada anteriormente na corte da jovem paciente de Freud, é o ímpeto de salvar a mulher amada. Como ilustração é descrito pelo autor o caso de um homem que, capaz de seduzir suas amantes de modo a tê-las por longo período no caminho da virtude, emprestava-lhes, nesse esforço, traços de sua própria constituição. A infundável série de objetos amorosos desses homens guarda uma relação estreita com a fidelidade que votam à mãe, uma vez que, ao basear as características do objeto escolhido exatamente no desvio do que representa aí o objeto materno, não são capazes de obter dele a satisfação que esperariam na esfera do amor.

Tal como para qualquer sujeito, a escolha amorosa dos homens que optam por objetos de fidelidade impossível é determinada pela fixação infantil do amor que nutriram por suas mães. O que seria particular deste tipo é que a libido teria permanecido ligada à mãe por tempo muito arrastado, excedendo o início da puberdade, de modo que as características do objeto materno viriam impregnar seus objetos de escolha amorosa na vida adulta, transformadas facilmente em substitutas da mãe. No sentido de relacionar as escolhas pela mulher de um terceiro, à prostituta e à mãe, Freud tece uma explicação que diz respeito a uma fixação também no conflito edípico, no qual a criança não consegue perdoar o privilégio concedido ao pai pela mãe e, em consequência, desenvolve fantasias de infidelidade sobre esta, em cujos enredos estão sempre amantes identificados a seu próprio eu.

A proximidade entre esta descrição e aquela da escolha do homossexual não pode deixar de chamar atenção do leitor de Freud, posto que é, de acordo com o modelo que usa para explicar a gênese da escolha de objeto na homossexualidade, o privilégio concedido à mãe que faz o homossexual, ao querer preservá-la como única, conceber que se suceda uma série interminável de objetos de amor, que não serão definitivos porque não satisfatórios.

Uma segunda contribuição à psicologia do amor é escrita por Freud, em 1912, na qual, por sua vez parte do problema da impotência psíquica que atinge homens de natureza libidinoso. Tal fenômeno parece denunciar uma recusa do órgão em realizar os objetivos de satisfação sexual, e particularmente, para os casos que estuda, mais com relação a alguns parceiros do que com outros. Trata-se, portanto, de uma inibição da potência que, de natureza inconsciente, se apresenta como resposta a características que se distinguem no objeto sexual. Como origem do fenômeno se fará imputar uma perturbação do desenvolvimento da libido, que Freud apresenta como uma falha em ali combinar a corrente afetiva e a corrente sensual.

A corrente afetiva corresponde à escolha de objeto primária da criança, a qual se dirige a membros da família e aos responsáveis por seu cuidado, conjugados naquilo que foi tratado, no texto sobre o narcisismo (1914), como escolha de objeto anaclítica ou de ligação – *Anlehnung*. Aí o papel dos adultos não é desprezível e revela a natureza erótica do vínculo parental, sobre o qual Freud coloca certa ênfase ao afirmar que a criança é “um brinquedo erótico” dos pais (Freud, 1912/2006, p. 186). À criança caberá unir as correntes sensual e afetiva para que, uma vez erigida a barreira do incesto, consiga transpor em sua escolha os objetos parentais e daí em diante dirigir sua libido para substitutos adequados, ainda que, não obstante, eles acusem certa relação com a imago dos primeiros objetos.

A fixação inconsciente em fantasias e objetos incestuosos será a hipótese mais importante no interior deste artigo como fator causal da impotência psíquica. Uma de suas consequências é a exigência de isolamento da corrente sensual da libido, no sentido de evitar os objetos incestuosos proibidos, ao que sucede a divisão da vida amorosa entre, por um lado o desejo, e por outro o amor, de modo que tais sujeitos “quando amam, não desejam, e quando desejam, não podem amar” (Freud, 1912, p. 188). Aqui se pode ver claramente o fundamento neurótico da tentativa teórica de tornar o amor alheio à dimensão do objeto parcial, tal como assinala Lacan (1960-61/2010) em seu comentário do Banquete. Nesta divisão do objeto amoroso, caberá, para aquele a quem se destina a corrente afetiva, a supervalorização própria ao objeto sexual do lado masculino, ao passo que ao destinatário de suas intenções sensuais só é possível investi-lo, e assim torná-lo satisfatório, ao preço de depreciá-lo.

É pela tomada em conta desse tipo de escolha de objeto que Freud (1912) consegue dar um sentido mais agudo à análise realizada em sua primeira contribuição, ao sugerir aqui que a conversão da mãe em prostituta, na fantasia, surge como modo de, ao depreciá-la, poder com ela se satisfazer, diminuindo a distância infligida entre as duas correntes da libido antes distinguidas. Ainda uma particularidade que chama atenção na observação feita por Freud é a

maior representatividade dos elementos sexuais perversos nos homens afetados pela condição do objeto depreciado, cujo não exercício seria sentido como grave perda de prazer, o que sugere que seja interdito, mesmo onde não se faz clara a separação dos dois componentes da libido entre objetos vários, a satisfação liberada das tendências sexuais de um sujeito no encontro com o objeto amoroso supervalorizado, o que torna a perspectiva da impotência psíquica uma condição universal da sexualidade humana civilizada, como admite Freud, já na abertura do segundo capítulo deste ensaio.

Quanto às mulheres, Freud estabelece que para elas não há necessidade de depreciação do objeto sexual, haja vista a ausência do afeto de supervalorização no que se refere aos objetos do sexo masculino. Implica, porém, o fator que na cultura então tolhia a expressão sexual das mulheres na incapacidade da expressão de sua atividade sensual, para a qual, de modo análogo à depreciação, que resolve a impotência nos homens, o estabelecimento de relações amorosas secretas viria em auxílio de sua plena satisfação. Logo, se do lado dos homens há necessidade de depreciação, do lado das mulheres far-se-ia essencial a proibição ou o gozo dos objetos proibidos.

Freud (1912) é, aqui, cuidadoso ao não imputar demasiada culpa às restrições culturais feitas à expressão da sexualidade pela impotência psíquica observada entre os homens civilizados. Observará, quase ao final do texto, que a existência de obstáculos é condição para o aumento de intensidade da satisfação sexual e que, na ausência de elementos de resistência naturais para a satisfação sexual, os homens sempre teriam cuidado de inventar-lhes outros, de natureza convencional. Cita como exemplo disso as correntes ascéticas da cristandade e seus monges dedicados ao combate da tentação sensual. A invenção de barreiras convencionais responderia a uma característica própria à satisfação sexual que, de sua irrupção bifásica, interrompida pela barreira edípica que lhe impõe uma longa latência, bem como a perda do objeto original, acabaria por resultar na busca, sempre insatisfatória, de objetos substitutos que fazem série. Outra dessas impossibilidades inerentes à satisfação sexual diz respeito aos impasses que o desenvolvimento imporia ao funcionamento da pulsão, interditando modos de satisfação que seriam incompatíveis com os padrões estéticos, cujo exemplo no texto são as satisfações coprofílicas – aqui Freud resgata o que, já numa de suas cartas a Fließ (1897/2006), ressaltava como ponto de explicação para a impossibilidade de realização sexual plena: no plano das aquisições da espécie, a perda de importância do olfato implicada pela assunção da postura ereta.

Uma das conclusões de Freud (1912) é que são incompatíveis civilização e vida sexual, mas como foi possível observar acima, essa conclusão diz mais do que poderia intentar uma visada reformadora da organização social, pois é no ponto em que se humaniza e se firma como ser de linguagem que as dificuldades passam a atingir o homem em sua sexualidade, dado que, conforme resume numa máxima sempre polêmica, posto ser também exportada para contextos os mais diversos, “a anatomia é o destino”. No contexto do artigo comentado, essa máxima serve para definir o descompasso entre um desejo humano e uma libido cuja fonte é ainda e sempre aquela que está contida no órgão, de natureza menos humana que animal, e que exige ser satisfeita, a despeito do quanto esteja limitada pelos interditos de natureza cultural.

Na terceira de suas contribuições à psicologia do amor, escrita em 1917 e publicada no ano seguinte, Freud se detém sobre um tema que, a despeito de manter certas relações com a psicologia masculina, diz respeito, de modo mais específico, à vida sexual das mulheres. Discute aí o problema da frigidez feminina, não obstante só o lance como temática mediante longo excuroso acerca do tabu da virgindade entre os povos primitivos.

Parte-se, no início do texto, da consideração daquilo que está designado por um sintagma recolhido da obra de Kraft-Ebing (*Bemerkungen über “geschlechtliche Hörigkeit” und Masochismus*, 1892), que o utiliza para definir o fenômeno de dependência exagerada de uma pessoa com relação a outra com quem mantém relações sexuais, e que está traduzido pela expressão “sujeição sexual” – *geschlechtliche Hörigkeit*. Esta sujeição sexual seria uma característica da sexualidade feminina, que vincularia indelevelmente uma mulher ao homem que a houvesse deflorado, e desse modo constituiria um fator de manutenção do casamento civilizado, considerada a exigência, comum às regras estabelecidas no contexto social em que escreve Freud, da virgindade da noiva quando do casamento. Não obstante numa primeira apreciação, esse traço de vinculação resistente ao tempo figure como garantia de estabilidade do casamento, mais para o final do artigo haverá indicação de Freud sobre o potencial de que ele se apresente como problema, e exerça, na verdade, uma inibição permanente à satisfação sexual de uma mulher.

A vinculação entre sujeição sexual e sexualidade feminina é deveras curiosa por antecipar, em seus termos, o que mais tarde Freud conceituará como masoquismo feminino, e que surgirá na elaboração de Lacan por meio do termo *ravage*, que se traduz em português por devastação. Este aspecto se mostra ainda mais claro pelo modo como então continua Freud a sua explicação do termo: “Esta sujeição pode, em certa circunstância, estender-se bastante, ir

até a perda de toda vontade independente e até fazer a pessoa sofrer os maiores sacrifícios de seus próprios interesses” (Freud, 1918/2006, p. 201).

Associa Freud (1918), mais adiante, a sujeição sexual à superação da impotência psíquica, modo de que se vale para tornar possível a extensão desse conceito para o campo da sexualidade masculina, a despeito de que trate sua aparição ali como excepcional. Se há relação entre sujeição sexual e inibição, representada por frigidez e impotência psíquica, conduz esta coincidência às razões causais de tais complicações, as quais são atribuídas na psicanálise, aos mesmos determinantes sexuais infantis, que para a mulher, segundo Freud, se vinculam às relações com o pai, de quem o marido seria o substituto insatisfatório. Elementos ainda mais primitivos são postos em consideração pelo autor, e levam-no a compreender a frigidez feminina, em particular por sua expressão de hostilidade dirigida ao parceiro do coito, como decorrência de uma agressão narcísica que remete a mulher em consideração à sua inveja do pênis, reatualizada pelo papel que desempenha no ato sexual.

### 2.2.7 *A questão do amor no ensino de Lacan*

Por ocasião da lição de 19 de dezembro de 1956 do seminário IV, A relação de objeto, encontra-se uma tentativa, da parte de Lacan, de diferenciar aquilo que nos textos de Freud está descrito como relação anaclítica e relação narcísica. O objeto de amor anaclítico, explica, “leva a marca de uma dependência primitiva da mãe” (Lacan, 1956-57, p. 82), enquanto o objeto narcísico, uma vez definido segundo o modelo da imagem mesma do sujeito, guarda relações com a dimensão especular em que se estabelece o encontro com o outro. Eis a diferença essencial entre esses dois tipos de relação. Mais adiante, Lacan entra no seio do paradoxo trazido pela formulação de Freud acerca desses dois termos, demonstrando que, enquanto na relação anaclítica, fica evidente a necessidade de ser amado, mais do que de amar, na relação narcísica o que assume maior importância é a necessidade de amar. E continuará a descrição da relação anaclítica, na esteira da formulação freudiana, descrevendo-a como prolongamento de uma posição infantil. O modo como esta advém deixa-se esclarecer pela referência ao sujeito do sexo masculino e sua condição de “portador do objeto do desejo para o objeto que sucede ao objeto materno [de um modo geral, as mulheres] [...] É na medida em que a mulher depende dele, do falo de que ele é doravante o senhor, o representante, o depositário, que a posição se torna anaclítica” (Lacan, 1956-57, p.83).



Se no tipo narcísico, conforme descreveu Freud, dada uma certa independência quanto ao apoio da figura do amante, substituto materno, haveria “necessidade de amar” (Lacan, 1956-57, p.83), na relação de tipo anaclítica, o sujeito, alienado ao desejo materno, far-se-ia o suporte privilegiado sobre o qual seria possível reencontrar seu objeto, tipo de relações que, em concordância com Freud, costuma ser suportado pelos sujeitos posicionados do lado masculino da divisão sexual, e que os faria, em alguma medida, devedores, por assim se acharem posicionados, do desejo materno, o qual se centra sobre o objeto que supõe que carreguem.

As considerações acerca do caráter do objeto de amor para um sujeito, em particular quando apontam na direção de uma relação primária de apoio ou anaclítica, que como tal corresponderia a uma precedência das pulsões sexuais sobre aquelas do eu, são propícias a conceder destaque, no que o sujeito se faça dependente desde sempre de suas relações com o Outro, às dimensões do dom e da demanda, bem como de sua frustração. Trata-se de outro conceito freudiano colocado em discussão por Lacan no seminário IV, o de frustração – *Versagung* – definido em linhas gerais como condição de um sujeito “a quem é recusada, ou que recusa a si mesmo, a satisfação de uma exigência pulsional” (Laplanche e Pontalis, 2001, p. 203). Lacan aborda este conceito, relacionando-o então à noção de dom e é taxativo em afirmar que “frustração não é privação” (Lacan, 1956-57, p. 101), visto que o que está em jogo nesse contexto é, na verdade, o amor daquele que pode fazer dom de tal objeto ao sujeito.

A respeito do conceito de Frustração, assinala Freud na conferência XXII das suas Conferências Introdutórias:

Em geral, há muitíssimas maneiras de suportar a privação de satisfação libidinal, sem adoecer em consequência da privação. Em primeiro lugar, conhecemos pessoas capazes de suportar uma privação dessa espécie, sem ser lesadas [...] E depois, devemos ter em mente que os impulsos instintuais sexuais, em particular, são extremamente plásticos [...], no caso de a realidade frustrar a satisfação de um deles, a satisfação de outro pode proporcionar compensação completa. [...] A deslocabilidade e a facilidade de aceitar um substituto deve atuar poderosamente contra o efeito patogênico da frustração (Freud, 1916-17/2006, pp. 348-49).

Dessa forma, tal como assinala Lacan, no que se apóia sobre o rigor da construção teórica de Freud, o dom, que sobressai no contexto da frustração, leva a uma relativização do objeto, na medida em que não é de sua particularidade de objeto que retira a sua importância, mas do fato de ter sido trazido pelo Outro. Neste sentido, o que interessa para o sujeito, no que se refere ao dom, é a sua presentificação como prova de amor dada pelo Outro. A dinâmica do dom implicará a frustração somente na medida em que, como objeto que se espera do outro, ele é transformado em direito, um dano imaginário, nos termos em que Lacan o aborda neste mesmo seminário IV, e que leva o sujeito a entrar, quando da sua ausência, na reivindicação.

Enquanto na frustração de amor se estaria no campo da demanda, do apelo, e, portanto, da presença e da ausência da mãe como “objeto total”, de quem se espera sempre algo para além do dom, do lado do gozo haveria uma ligação mais determinada com o objeto como condição absoluta da satisfação, cuja ausência se faz aproximada da falta real que define a privação. Ao sublinhar esta distinção Lacan assevera como conclusão: “A frustração de amor é prenhe em si mesma de todas as relações intersubjetivas tais como se poderão construir depois. A frustração de gozo não é em absoluto prenhe do que quer que seja” (Lacan, 1956-57, p.127). Como corolário das diferenças registradas entre frustração e privação, ganha destaque aquela que se estabelece entre necessidade e demanda. Esta última, conforme pareça essencial para o entendimento das relações intersubjetivas, notadamente aquelas que respondem pela esfera do amor, é, como tal, primordial ao seu entendimento por introduzir a consideração do campo simbólico no seio das relações com o objeto, além de franquear a abertura do campo teórico assim delimitado para a terceira categoria aqui relevante, que é o desejo.

Se quanto à necessidade podemos ser claros em determinar sua finalidade e seus objetos, sendo a sua satisfação direta tão incontestável quanto implique o homem no plano imediato da sobrevivência, com relação à demanda, contaminada como está pela razão significante, é possível defini-la pela incapacidade que lhe é própria para ser atendida, vindo a se projetar, quer seja ou não respondida, numa outra coisa:

A demanda comporta, com efeito, algo que a espécie humana conhece bem, – que faz com que jamais possa ser verdadeiramente atendida como tal. Atendida ou não, ela se aniquila, se anula na etapa seguinte e logo se projeta noutra coisa – ou sobre a articulação da cadeia simbólica de dons, ou sobre este registro fechado e absolutamente inextinguível que se chama o narcisismo, graças ao qual o objeto é ao mesmo tempo, para o sujeito, algo que é ele e que não é ele, e com o qual jamais se pode satisfazer, precisamente no sentido em que é ele e não é ele ao mesmo tempo (Lacan, 1956-57, pp.101-102).

Ao que a demanda introduz a necessidade na ordem simbólica, tem-se a criação de algo novo na ordem do significado. Este algo de novo, que nas formações do inconsciente tematizadas nas obras máximas do período inicial da psicanálise, surgem como a surpresa desvelada pela chegada do inconsciente, traz para a cena o que é da ordem do desejo. O importante na demanda não é propriamente a substituição das necessidades substantivas do sujeito por satisfações significantes, mas a capacidade exercida pela estrutura do significante, de anular-se e substituir-se a si mesma – “qualquer espécie de significante é, por natureza, uma coisa que pode ser barrada” (Lacan, 1957-58, p. 356). Se cabe à barra produzir, mediante sua ação sobre o real, alguma coisa que apresenta características de significante, é do mesmo modo

que, atuando sobre os seres sexuados, eleva-os à condição de homem ou de mulher, atribuindo-lhes papel na comédia do amor, reduzindo-os, nos termos do falo, a uma dialética significativa.

A definição mesma de amor sofre influência dessa dialética significativa na qual se instala a demanda, parecendo ser, enquanto fenômeno, um recurso adequado para estabilizar o caráter metonímico por meio do qual se comporta a dinâmica de sua satisfação. Desse modo, a definição dada por Lacan (1957-58), a uma certa altura do seminário, indica que o amor é a solução que consiste em ter um Outro, ou investi-lo como tal, só para si. É exatamente disso que se trata na dialética do desejo, conforme assinala o autor, à medida em que só se satisfaz no para além da fala, dimensão que redundará em certa impossibilidade.

O Outro que é de posse exclusiva de um sujeito é mesmo aquele que, fixado sobre um objeto cuja estrutura é do pequeno outro, é definidor do próprio sujeito. Considerando-se a função especular desse objeto que se investe, e sobre o qual se fixa o Outro, é possível pensar que se associe àquele a quem se pode atribuir um “tu és minha mulher” ou “tu és meu mestre”, de acordo com os exemplos de Lacan. Ao enunciar “Tu és minha mulher”, o sujeito deste enunciado dá, a partir daí, sua própria definição sob uma fórmula invertida. A demanda de amor, dirigida ao Outro, uma vez que perverteu a necessidade de satisfação no jogo dual de presença e ausência, faz com que o Outro seja insuficiente em sua resposta à satisfação, o que, como resíduo, traz a condição absoluta representada pelo desejo. Este desejo, mais além do nada em que se fundamenta a demanda, em sua relação com o dom daquilo que não se tem, requer um benefício que ultrapassa a autoridade do Outro, que em relação a ele corresponde a uma radical negatividade: “O desejo é definido por uma defasagem essencial em relação a tudo o que é, pura e simplesmente, da ordem da direção imaginária da necessidade” (Lacan, 1957-58, p. 96).

Neste ponto, é importante marcar que o desejo é aquilo que revela a dimensão da verdade que jaz oculta no campo do amor. No que diz respeito ao desejo e sua dialética, o objeto deixa de ter caráter essencial e é exatamente nessa medida que se pode entender a afirmação de que a atração entre os sexos excede os determinantes de uma relação que fosse puramente imaginária, o lugar do falo como significante do desejo implicando a recorrente suprassunção dos seus representantes, princípio diretor de sua manutenção, desvelada na característica insatisfação histórica. A presença do desejo é, desse modo, indicativa da existência de um amor que se recusa por ser inconfessável, uma vez que estabelece conflito com a personalidade, tal como denotaria a lógica para tanto postulada por Freud, da degradação da vida amorosa. Como esteja fundamentada nessa dialética do desejo, a relação entre os sexos, sob a égide do

significante fálico, demonstra-se suficiente para que se desmistifique a naturalidade do laço intersexual, o que faz com que Lacan responda em certo momento que, mesmo a relação heterossexual, falaciosamente alçada à qualidade de ideal, não é coisa simples, ou se apresentaria na experiência por meio de “uma série de ilhotas de harmonia” (Lacan, 1957-58, p. 383).

### 2.2.8 *Acerca do amor nas filosofias da idade média*

Ao abordar a definição de desejo naquilo que ela implica para a teoria da psicanálise, Lacan coteja uma tal concepção com uma outra, da moral, que denomina fisicalista, apontando, em seguida, para as teorias medievais do amor, que lhes seriam afins, e que denomina teoria física e teoria extática (Lacan, 1958-59). No seminário sobre as psicoses (1955-56/ 1988), quando trata de diferenciar as relações do sujeito com o outro semelhante e com o Outro, numa alusão à questão do amor, Lacan possibilita inverter a leitura para capturar algo da essência da relação erótica, tomando por base a forma como a crise do amor empurrou o padrão idealizado, correspondente ao pensamento medieval, para o horizonte da loucura. O acento original da relação amorosa estaria perdido, de modo que parece cômico o sacrifício total de um ser ao outro (Lacan, 1955-56).

Aponta-se uma dimensão de loucura nessa prática do amor, naquilo que Lacan nomeia uma “degradação alienante” (Lacan, 1955-56, p. 288). Esta referência aponta para a relação do sujeito com o Outro na psicose, que o autor tenta teorizar trazendo à tona a chamada concepção extática do amor. A relação amorosa para o psicótico se faz abolindo-o enquanto sujeito, diante de um Outro radicalmente heterogêneo. O amor idealista apaixonado ou platônico passa, cada vez mais, a ser identificado como uma loucura e uma tal crise nos padrões da relação amorosa atinge a dimensão moderna do amor ao ponto de torná-la incerta, muito embora seja mantida, em certa medida, como resquício ou dejetos:

Jogamos sem dúvida com esse processo alienado e alienante, mas de maneira cada vez mais exterior, sustentada por uma miragem cada vez mais difusa. A coisa, se já não se passa com uma bela mulher ou com uma dama, se realiza na sala escura do cinema, com a imagem que está na tela (Lacan, 1955-56, p. 288).

Santo Agostinho, segundo nos informa Gilson (2007) estabelece uma teoria da determinação da sensação pela vontade, ponto que conduz o leitor a pensar em termos de uma crença idealista, cuja chave do funcionamento é a existência de um sujeito consciente da

volição, sem a qual deixaria de existir a sensação enquanto tal, passando despercebida a presença do objeto a que se fixa. O amor, nessa teoria agostiniana, é favorecido pelo seu vínculo com a vontade, redundando assim num desejo capaz de afetar o corpo como um todo. É, desse modo, o amor um corolário do sujeito, vindo o corpo a assumir o papel do elemento passivo que se permite afetar pelo desejo. O amor para Santo Agostinho, como ressalta o autor, evidencia uma dinâmica análoga àquela dos elementos – fogo, ar, água e terra – na física de Aristóteles, cuja posição é determinada por certo peso gerador de uma direção natural em que irão se encontrar na experiência. As almas estariam, desse modo, submetidas a uma influência capaz de arrebatar-las na direção de um lugar natural, que favorece o seu repouso, lugar identificado com o amor. “O meu peso é meu amor<sup>18</sup>” diz Agostinho citado por Gilson (2007, p. 257). Se se entende que assim se passa com o amor, sua influência se exerce de modo decisivo sobre a atividade voluntária do sujeito, ou, em outras palavras, o motor essencial do homem é o seu amor.

Amar é, enquanto atributo essencial do humano, fato inevitável, ultrapassando, portanto, a qualidade volitiva de um sujeito consciente de si. Se cabe, na concepção de Agostinho, alguma margem de escolha para o homem, no que se refere ao amor, esta se coloca na dimensão da escolha do objeto, este sim o responsável pela apreciação moral da atitude de amar, julgada como amor de um objeto bom ou mau, muito embora ser bom ou mau também não corresponda à essência de qualquer objeto. O amor que oferece a inspiração é o elemento capaz de distinguir uma paixão como má ou boa.

Desse ponto da teoria agostiniana do amor se desdobra uma distinção que, acerca dessa paixão, caracteriza um amor das coisas ligado à natureza e um amor das pessoas, e a seguir de Deus, que daquele se diferencia. Enquanto no amor das coisas, a visada é, para o sujeito, o seu próprio bem, no que diz respeito ao amor das pessoas, e de Deus, por extensão, o amor se deve deslocar da pessoa mesma e se dirigir para Deus, de cujo bem se cuida de maneira exclusiva. Sendo o amor, porém, motor da vontade, o que conduz a supor que procure o seu próprio deleite, a definição do amor cujo bem tende para o objeto parece aí uma contradição. A teoria agostiniana busca solucionar tal impasse pela consideração da caridade como modo de amor que, identificando o outro a si próprio, tem como resultado que amar o outro ou querer o seu bem é o mesmo que desejar o bem de si mesmo, ou seu próprio amor.

---

<sup>18</sup> *pondus meum amor meus*

Como no amar o outro como a si próprio se distinga a orientação do sujeito para o bem de si mesmo, não caberia, dentro de uma tal concepção, pretender que exista sempre aquele a quem é necessário fazer legado da própria generosidade, mas desejar que se instale entre si e o outro um estado de igualdade. Seguindo tal raciocínio, tem-se, para o amor que responde aos propósitos da caridade, que o amado se apresente para o amante como seu igual, logo, que se ame aquele a quem nada se poderia dar. Eis que o amor assim redonda numa reciprocidade, a qual implica gratuidade.

Como é possível verificar, o amor na concepção de Santo Agostinho é, uma vez que única condição de sua satisfação, amor do amor em si mesmo, não havendo para ele, transcendência de outro fim qualquer; há circularidade – “*ipse ibi modus est sine modo amare*<sup>19</sup>” (Agostinho, apud Gilson, 2007, p. 265). O amor é um desejo e, como tal, transcende a esfera do pensamento, voltando-se assim para o bem soberano. Este bem soberano está submetido à ordem da razão, e é pelo amor enquanto esclarecido pela razão que a alma atingirá o seu fim último, chamado beatitude, estado pleno e permanente de satisfação, cuja definição pode ser dada pela posse do ideal de sabedoria ou da verdade absoluta instalada no domínio de sua razão que, na definição de Agostinho, é Deus.

O pressuposto idealista parece predominar nas concepções medievais do amor, o que é ratificado, nos termos de Rousselot (1907), quando este consagra uma tese acerca do problema do amor no período em questão – em particular nos séculos XII e XIII – à pergunta acerca da possibilidade do amor não egoísta, uma vez que não se afigura simples o entendimento de como o apetite de um ser poderia vir a se dirigir para um fim que não fosse o seu próprio bem, questionamento transposto, de imediato, nos termos da consciência, do seguinte modo: como um ser pode ter consciência do que não seja ele mesmo? Essa pergunta fundamental reforça o princípio capaz de suportar a contradição considerada entre, por um lado, um amor egoísta e, por outro, um amor de natureza radicalmente altruísta.

Uma vez que se parta da figura de Deus enquanto ser privilegiado, recai na influência exercida por sua existência significativa parte da problemática do amor na Idade média, bem como de sua solução para os impasses suscitados pela sua temática. Se para Agostinho, assim como para Aristóteles, um apetite de felicidade rege a vontade do homem, que como vimos, tem por substrato o amor, a presença de Deus é geradora de um embaraço que se resolve,

---

<sup>19</sup> A sua medida é amar sem medida.

segundo Rousselot (1907), pela proposição de duas teorias distintas do amor: de um lado, a teoria física e de outro, a teoria extática.

Entre os partidários da teoria física, cujo fundamento remete às concepções aristotélicas, destacar-se-ia São Tomás de Aquino – é também, por isso, tal teoria denominada greco-tomista –, o qual postula o ideal da unidade como razão de ser do amor. O fato de ser denominada física não corresponderia, nesta teoria do amor, a um tratamento do aspecto corporal, mas sim da natureza, no sentido de que, tudo o que fosse natural tenderia a seguir na direção da busca de seu próprio bem. Nesta teoria, o amor de si e o amor de Deus estabeleceriam entre si uma identidade fundamental, entrelaçando o amor de natureza concupiscente com aquele que diz respeito à amizade. A concepção física de amor especifica a seu modo a noção de Beatitude da filosofia agostiniana. Eis uma definição do amor recolhida da obra de S. Tomás:

Desse modo... diz-se que algo é próprio para ser amado quando seja apetite de seu próprio bem. Portanto, é a sua condição ou aptidão com seu próprio apetite que é chamado amor... amamos o outro enquanto corresponde a nosso próprio bem (S. Tomás, apud Rousselot, 1907, p. 10, tradução nossa)<sup>20</sup>.

Entendendo o amor próprio não somente como causa motriz ocasional, mas, principalmente, como causa formal do amor, pode-se afirmar que não se trata, neste caso, tanto de derivar do amor próprio as inclinações altruístas, mas de reduzi-las àquele, circunstância que transforma o amor próprio, ele mesmo, na medida de todos os outros amores que se possa encontrar.

O amor extático, por sua vez, trabalharia com a ideia de separação entre o amor egoísta e o amor do outro, sendo a sua visada de perfeição uma ascese que pretende separar a concepção de amor daquela de bem de si mesmo. Seus defensores seriam os místicos do século XII, e seus traços são também reconhecidos na escolástica dos franciscanos. Nesta concepção, o amor é reconhecido por seus caracteres de independência com relação a qualquer outro apetite, somente respondendo a si mesmo, e violência, enquanto que tiraniza todos os afetos e demanda ser saciado a qualquer custo, mesmo que a consequência extrema seja a destruição de si mesmo em favor do objeto amado (Rousselot, 1907, p. 4). O amor de si mesmo se concebe aqui apenas como primeiro motor gerador da potência de amar. O anelo por abolir seu próprio ser no gozo de um amor infinito e que de imediato não aponta para o bem próprio, é esta a via do amor extático e que os místicos, bem como as mulheres, se segue a elaboração de Lacan acerca do

---

<sup>20</sup> *Ex hoc . . . aliquid dicitur amari quod appetitus amantis se habet ad illud sicut ad suum bonum. Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur . . . Unumquodque amamus in quantum est bonum nostrum.*

gozo feminino, realizam ao preço da sua própria integridade. Certamente, quando faz entrar em cena as teorias medievais do amor, Lacan aponta, num tempo ainda muito precoce, a distinção que desenvolverá na década de 1970, por ocasião da construção da tábua da sexuação, entre gozo fálico e gozo feminino.

Curioso é perceber aí que, se para a lógica fálica, vale a tentativa de unificação pela via da experiência erótica, como se do bem do um fosse possível desdobrar a compreensão acerca do bem do outro, parceiro narcísico, poderíamos dizer que, quando tratamos do amor extático, ou neste caso, feminino, entra em cena um parceiro que é grande Outro, no sentido de ser incompatível com qualquer tentativa de unificação por intermédio da identidade, mas que corresponde, em certa medida, ao Outro do significante, que é a figura princeps da concepção lacaniana do inconsciente. Este Outro, uma vez que para o sujeito se encontra definido pela estrutura da demanda de amor, arrasta consigo, cada vez para mais longe, o enigma do desejo.

Mais além da abordagem do amor feita pelos teólogos, durante a idade média, outra manifestação do discurso amoroso se exprime, não sem que apele para um postulado teológico em seu fundamento, no ambiente pagão da Europa da baixa idade média. Trata-se da poesia cortês, cujo princípio figuraria qual uma terceira concepção de amor, ao lado das duas há pouco mencionadas. Ao explorar o tema do amor cortês, Denis de Rougemont (1988) o toma pelo vínculo que guardaria com a heresia cátara, que dominou a Europa do século XII. A doutrina dos cátaros se caracterizava por um dualismo bastante marcado entre o Bem e o Mal, cuja heterogeneidade denotava a existência de dois mundos ou duas criações. Se, por um lado, a criação do espírito era obra de Deus, identificado à dimensão do Amor, aquilo que diz respeito ao mundo da matéria seria obra de Satã, responsável pela corrupção das almas ou anjos que, seduzidos pelo mau anjo, Lúcifer, foram conduzidos e aprisionados à matéria corporal pelo desejo que lhes despertara uma bela mulher.

Os cátaros recusavam a existência do corpo material de Cristo (heresia do docetismo) e tinham como único sacramento o *Consolamentum*, rito maior de sua seita, para o qual um dos requisitos era que se abstinêsse o sujeito, uma vez casado, de todo o contato com sua mulher (Rougemont, 1988). É à atmosfera religiosa então dominada pela heresia cátara que este autor atribui a responsabilidade pelo surgimento da poesia cortês, de que foi contemporânea e cuja característica principal seria “a exaltação do amor infeliz” (p. 63). Tal poesia obedecia a um conjunto de leis – *leys d’amours* –, resumidas no ritual denominado *domnei* ou *donnoi*, que se define por uma espécie de vassalagem amorosa. A despeito de terem desaparecido há muito tempo as sociedades cortesias medievais, nas quais se encerraria a origem do amor do amor,



fundamento da concepção do amor infeliz romântico, suas leis permanecem vigentes na cultura ocidental moderna: “Profanadas e renegadas por nossos códigos oficiais, essas leis tornaram-se ainda mais incômodas, pois somente exercem poder sobre nossos sonhos” (Rougemont, 1939, p. 19).

Ao debruçar-se sobre o tema, a partir do ponto de vista da teoria psicanalítica, Lacan se esmera em estabelecer uma explicação do fenômeno do amor cortês que o qualifique como obra da sublimação, no qual a Dama reverenciada assumiria o valor da Coisa – *das Ding*. Tenta, assim, dar uma fórmula coerente com seu desenvolvimento acerca da sublimação, que leva a cabo no seminário A Ética da Psicanálise (1959-60/1988). Neste seminário, parte-se da leitura de que, conferindo à pulsão uma satisfação que é diversa da sua meta, a sublimação revelaria a sua natureza, intimamente relacionada com *das Ding*, ponto que produz a distância entre a pulsão e o objeto que satisfaria o instinto. Tal excursão permite que Lacan introduza a sua fórmula mais conhecida para a definição da sublimação: aquilo que “eleva um objeto [...] à dignidade da Coisa” (Lacan, 1959-60, pp. 140-41).

A definição de sublimação é, portanto, ponto de partida para explorar, ao longo de algumas lições, neste mesmo seminário, a teoria da Minne ou amor cortês, implicado em todo o imaginário perpetuado quanto ao objeto feminino e às relações com ele estabelecidas. No Amor cortês, o objeto mulher, a despeito de toda a sua apresentação natural, própria da experiência cotidiana, e a despeito de que permanecesse envolvida no comércio sexual e da satisfação voluptuosa que envolvia os homens em sua época, é, não obstante, ao menos na poesia dos trovadores, elevado à dignidade da Coisa.

Passando pela leitura de Kant, Lacan (1959-60) conclui, ao discutir os argumentos do filósofo no tocante à influência patológica sobre a moral, pelo parentesco entre sublimação e perversão, ambas capazes de promover um tipo de interrogação moral própria para a ultrapassagem do plano do princípio de realidade (Lacan, 1959-60). Uma tal variação se torna possível uma vez que consegue fazer vacilar a convicção moral do sujeito em direção a *das Ding*, a ponto de induzi-lo a prestar falso testemunho contra seu amigo ou a satisfazer sua lascívia, ainda que ao preço do cadafalso. Questiona-se, a partir dessa abordagem, a miopia de certa moral filosófica diante do que já foi assinalado como característico do modelo do amor cortês, a sobrevalorização/sublimação do objeto de amor – neste caso, feminino – que conduz ao privilégio da consideração do objeto quando em comparação com o bem, ainda que seja o bem de si mesmo.

Sublinha então Lacan (1959-60) a “função ética do erotismo” (p. 189), bem expressa nas técnicas do amor cortês, técnicas cujo propósito é de suspensão da meta da pulsão, identificadas como aquilo que nos Três ensaios (1905) Freud definira como prazeres preliminares (*Vorlust*). Os *Vorlust* podem ser descritos como uma tendência que contraria o princípio do prazer, dado que seu objetivo se resume em sustentar o prazer de desejar, ou ainda, manter e prolongar o desprazer. Conforme se pode observar no amor cortês, o que sobressai é o privilégio do significante enquanto demanda a não ser satisfeita, ou mais especificamente, de privação do objeto real. Esta dinâmica centrada sobre a demanda de privação corresponde à própria criação do vazio de *das Ding* no seio do sujeito, ao modo do que Lacan denominou, ao se valer de uma metáfora da biologia, um vacúolo. A partir desta elaboração é tornada notória a analogia entre a colocação em ato da trova do amor cortês e a simbolização primitiva que, conforme antes descrito, é corolário da enunciação princeps da demanda de amor.

Tomando-se a definição, já descrita, do amor para Lacan, resumida neste período pela fórmula “dar aquilo que não se tem”, é patente o quão coerente com ela é o estilo do amor cortês, no qual é exatamente o dom que está elidido. Embora o autor sugira um modo qualquer de contaminação do termo *Domnei* por *donner* (fr. dar), a Dama reverenciada é certamente muito mais aquela que domina, bem como a que recusa, do que a que dá. Lacan adverte que a mulher a quem se dirige a demanda do trovador está ali, não enquanto existência carnal, mas enquanto ser de significante – razão do caráter inumano ostentado por este objeto de amor que, inacessível, circunscreve o real cujo acesso interdita, fornece o “envoltório amoroso do êxtimo” (Miller, 1985-86/2010, p. 28, tradução nossa)<sup>21</sup>. A Dama, objeto do amor cortês, que convida ao mesmo tempo que afasta a satisfação sexual, é investida como causa dessa atitude que Lacan reputa de modalidade “refinada de suprir a ausência de relação sexual” (Lacan, 1972-73a/1985, p. 94). Ela está posicionada, desse modo, como “um parceiro-sintoma por excelência, um objeto que transtorna” (Miller, 1997-98/2008, p. 209, tradução nossa)<sup>22</sup>.

O tratamento no masculino – *Mi Dom* – também é uma característica não trivial ressaltada por Lacan dentre as que são próprias à poesia cortês. Junto à sobrevalorização do objeto feminino e à recusa da satisfação, talvez se apresente nas normas do amor aí referidas, um acento narcísico e homossexual a explorar com Lacan, quando ele retoma, uma década depois, a definição de amor, em alusão aos gregos, pela via do igual – “a alma alma a alma”

---

<sup>21</sup> *Además está el envoltorio amoroso de lo éxtimo, que por ejemplo, asume el rostro inhumano de La mujer en el amor cortés...*

<sup>22</sup> *Podríamos decir, un partenaire-síntoma por excelencia, un objeto que trastorna.*

(Lacan, 1972-73a, p. 113)<sup>23</sup>. Quanto a este último ponto, Rougemont (1988) recorda ao leitor que um trovador como Arnould Daniel é colocado por Dante, na Divina Comédia, no interior do canto XXVI do Purgatório, entre os sodomitas, ao que, em nota, discute que o tratamento de Senhor – *mi dons (mi dominus)* – concedido à dama pelos trovadores diria mais respeito ao simbolismo religioso e feudal do que à presença de uma paixão homossexual, não obstante não possa descartar a sua possibilidade.

### 2.2.9 A leitura lacaniana de *O Banquete*

O vazio que constitui o núcleo do ser, e que o amor cortês tão bem denuncia pela sua construção da mulher, é o que na lógica de Platão surge de maneira equivocada preenchido pela ideia de Bem supremo. É o que Lacan denomina *Schwärmerei*, paixão ou fantasia de Platão (Lacan, 1960-61). Esse Bem supremo, ensina aí Lacan, Aristóteles, na sua *Ética a Nicômaco*, o atribui ao domínio mais exterior do mundo dos astros. O que se poderá demonstrar, mesmo a partir de Platão, é que há um domínio que claramente excede a ideia de Bem, e esse domínio é aquele de Eros. Esse domínio de Eros, ao qual se fez alusão, é no *Banquete* que estará claramente articulado, posto que neste diálogo o que se pretende debater, tal como define ao início o personagem Fedro, é algo relativo às razões do amor: “de que serve ser sábio no amor”? (Lacan, 1960-61, p. 43)

Trata-se ali do amor grego, que é, grosso modo, o amor dos belos rapazes. Esse amor é discutido enquanto é aquele que se pratica entre a gente que reina e elabora a cultura, tomando-se pois a sua prática e seu entendimento como o centro maior na elaboração das relações inter-humanas. Não obstante, Lacan aí o articula como uma perversão – por maior sublimação que fosse, “a homossexualidade não deixava de ser o que é, uma perversão” (Lacan, 1960-61, p. 46) – que só se diferenciaria da homossexualidade que dele era contemporânea pela qualidade dos objetos – os objetos do amor grego eram os rapazes belos.

O papel ativo atribuído às mulheres gregas é outro traço que deve ser marcado, exatamente por ser uma diferença notória entre essas mulheres e as mulheres ocidentais modernas, o fato de que elas exigiam o que lhes era devido, ressalta Lacan, e com um tal intento

---

<sup>23</sup> *Tant en effet que l'âme « âme » l'âme, il n'y a pas de sexe dans l'affaire, le sexe n'y compte pas. L'élaboration dont elle résulte est homme avec deux m, hommosexuelle, comme cela est parfaitement lisible dans l'histoire (Lacan, 1972-73b lição de 13-04-1973).*

podiam atacar o homem. Se havia tanta crueza do lado das relações com as mulheres, tal como denunciam os autores de então, como é o caso de Aristófanes, refugiava-se o amor culto do lado dos rapazes. “É nisso que este amor da escola pode legitimamente servir, a nós e a todos, de escola de amor” (Lacan, 1960-61, p. 48), enunciado que explica como o amor grego, em sua peculiar posição de amor culto servia para elidir algo sempre demasiadamente complicado no que se refere ao amor das mulheres.

Dois lugares bem determinados no debate grego sobre o amor, as figuras do *eromenos* e do *erastes*, ou do amado e do amante, trazem na sua dinâmica as questões que se repetem nesse ponto com relação ao desejo. Nesse par, assim fixado, enquanto se tem o amante como o sujeito do desejo, em sua dimensão de falta, tem-se o amado como aquele que é o único a ter alguma coisa. Restaria determinar se aquilo que o amado possui guarda qualquer tipo de relação com o que ao outro falta, questionamento que remete à noção do desejo como desejo de outra coisa. Seria pois, na conjunção do desejo com o seu objeto inadequado que se faria a virada que produziria, na esfera da significação, aquilo que define aí o amor.

O *erastes*, portanto, em seu lugar de desejanter, não sabe exatamente o que lhe faz falta. O *eromenos*, por sua vez, não sabe o que de oculto possui que constitui para o outro a sua atração, e o que ele tem é possivelmente, não o que se convoca na relação de amor, mas concerne muito mais ao que se atualiza, e devém sempre o que poderia seguir na direção do encontro com o amante, com o qual não guarda qualquer coincidência essencial. É a partir disso que Lacan prossegue na colocação do amor na ordem do significante, e mais exatamente da metáfora. “É na medida em que a função do érastès, do amante, na medida em que é ele o sujeito da falta, vem no lugar, substitui a função do érôménos, o objeto amado, que se produz a significação do amor” (Lacan, 1960-61, p. 57).

O primeiro discurso do Banquete, o de Fedro, introduz o amor definindo-o como um grande deus – μέγας θεός (*megas theos*). Não se encontra aqui, portanto, um florilégio ou uma brincadeira quando se articula esse discurso acerca do amor, dado ser uma abordagem do tema que pertence à perspectiva teológica, e como tal diz respeito ao real, à revelação do real. O amor, tal como o aborda Fedro, é o vínculo especialíssimo contra o qual retrocede qualquer esforço humano que se lhe venha contrapor. Amado e amante, reciprocamente representam a mais alta autoridade moral, em vista da qual não é digno, diante de alguma adversidade, ceder:

Afirmo eu então que todo homem que ama, se fosse descoberto a fazer um ato vergonhoso, ou a sofrê-lo de outrem sem se defender por covardia, visto pelo pai não se envergonharia tanto,

nem pelos amigos nem por ninguém mais, como se fosse visto pelo bem-amado. E isso mesmo é o que também no amado nós notamos (Platão, Banquete, 178 d-e).

Dá-se, do mesmo modo, nesta citação, a introdução daquilo que foi acima assinalado e se introduz pelo discurso de Fedro, ao que Lacan dará destaque em seu comentário: um intercâmbio entre as posições recíprocas de amante e amado, os quais se permitem estabelecer entre si consideração análoga, fundamento do que é definido por Lacan em termos de *metáfora do amor*.

Os exemplos trazidos pelo orador neste início, como se poderia esperar, dizem respeito a um tópico da maior gravidade no que tange à fidelidade entre os parceiros, e que Lacan situa no seu conceito de entre-duas-mortes. O primeiro exemplo é o da princesa Alceste. Ela é a única que se oferece para substituir o seu marido, o rei Admeto, em seu destino, de modo a satisfazer à demanda da morte, em contraste ali com todos os parentes do rei, mesmo os seus pais, que se haviam recusado ao sacrifício. Em seguida vem o exemplo de Orfeu, de quem aparentemente os deuses não se agradaram, posto que se mostrou acovardado ao maquinar se introduzir vivo no Hades. Quando de sua descida, os deuses puseram à sua disposição nada mais que um fantasma de mulher, que ele assim não alcança, ao que tem como conclusão não lograr êxito nas coisas do amor. No exemplo de Orfeu fica também evidente a circunstância em que a fantasia própria recobre o espaço vazio do ser do parceiro.

O terceiro exemplo que Fedro apresenta, de modo a, da mesma feita, diferenciá-lo daquele de Alceste, é o de Aquiles e Pátroclo. Se com Alceste se faz presente a substituição – Alceste substitui o marido na morte – no caso de Aquiles trata-se de outro tipo de gesto que se pode resumir como um seguir o outro na morte, ou, como enuncia Lacan (1960-61), o do “é aquele que me seguirá” (p. 66). Sabendo que ao perpetrar a vingança contra Heitor pela morte de Pátroclo selará o próprio destino, Aquiles se decide por este desenlace, para ele fatal, e seu gesto é tanto maior, frisa Lacan com Fedro, quanto se trate, no caso de Aquiles, não do amante, mas do amado. É esse o detalhe sublime que chama a atenção dos deuses.

Mas com efeito, o que realmente mais admiram e honram os deuses é a virtude que se forma em torno do amor, porém mais ainda admiram-na e apreciam e recompensam quando é o amado que gosta do amante do que quando é este daquele. Eis por que a Aquiles eles honraram mais do que a Alceste, enviando-o às ilhas dos bem-aventurados (Platão, Banquete, 180 a-b).

Mais além da valoração do gesto nobre, a força do lado do amado, eis o que parece importante marcar. O termo forte na relação erótica aparece, no exemplo dado por Fedro, do lado do objeto (Lacan, 1960-61).

Ao aceitar o seu destino, melhor dizendo, ao escolhê-lo para ir ao encontro de Pátroclo, muito embora ao preço da própria vida, Aquiles se coloca como a sua continuação e passa a responder pelo destino do parceiro como se fosse o seu próprio. Uma identidade que redonda numa atitude recíproca, é assim que Lacan sublinha o que se faz importante na situação descrita por Fedro – este assinala quão admirável se faz este gesto de, mais do que morrer pelo seu parceiro, sucumbir à mesma morte que ele –, caracterizando, desse modo, o amor pela conversão daquilo que era inicialmente *eromenos*, objeto amado, em *erastes*, sujeito de desejo. O amor resultaria, enquanto decorrência do desejo, na medida em que esse desejo pelo objeto que se ama o conforma a ele mesmo, como o fruto maduro à mão que se adianta para colhê-lo. É essa a imagem utilizada por Lacan durante o seminário:

Essa mão que se estende para o fruto, para a rosa, para a acha que se inflama de repente, seu gesto de pegar, de atrair, de aticar é estreitamente solidário à maturação do fruto, à beleza da flor, ao flamejar da acha. Mas quando, nesse movimento de pegar, de atrair, de aticar, a mão foi longe o bastante em direção ao objeto, se do fruto, da flor, da acha, sai uma mão que se estende ao encontro da mão que se detém fixa na plenitude fechada do fruto, aberta da flor, na explosão de uma mão em chamas - então- o que se produz é o amor (Lacan, 1960-61, pp. 72-73).

O exemplo de Aquiles, esclarece Lacan (1960-61), evidencia a segunda morte, parte do que, no seminário do ano anterior, caracterizara como entre duas mortes. Esclarece aqui, quanto à primeira morte, que se trata do limite onde a vida se acaba, enquanto na segunda, está em causa a aspiração do homem por se inscrever nos termos do ser, ainda que ao preço do próprio aniquilamento. Eis o que evidencia o ato de Aquiles: aceitar a morte como destino e por meio desse ato de dimensões trágicas se tornar imortal pela via do amor.

Segue-se o discurso de Pausânias, que se caracteriza, diferentemente daquele de Fedro, como discurso não mais teológico, mas um discurso acerca do mito (Lacan, 1960-61). Distingue Pausânias, de saída, duas diferentes modalidades de amor, dentre as quais é necessário apontar aquela que interessa valorizar. Estão distinguidas na sua proposta, de um lado a Afrodite urânia, nascida da chuva que resultou da castração de Urano por Cronos, e que nada deve à dualidade dos sexos; de outro a Afrodite Pandêmia, filha da união de Zeus com Dione, que é a deusa do amor vulgar. Valorizada a primeira, ela o é enquanto responde pelas virtudes másculas e que, diferente do amor dos meninos, é mais precisamente a que rege o amor daqueles que, em criando barbas, já se pode a eles supor algum juízo: “Estão dispostos a vida e viver em comum, e não a enganar e, depois de tomar o jovem em sua inocência e ludibriá-lo, partir à procura de outro” (Platão, Banquete, 181 d).

Dessa distinção o que se segue é uma definição de amor pautada por uma cotação de valores que Lacan (1960-61) designa como a “psicologia do rico” (p. 78). Eis como se exprime Pausânias: “E é mau aquele amante popular, que ama o corpo mais que a alma; pois não é ele constante, por amar um objeto que também não é constante” (Platão, Banquete, 183 e). E, a seguir:

Se alguém com efeito, depois de aquiescer a um amante, na suposição de ser este rico e em vista de sua riqueza, fosse a seguir enganado e não obtivesse vantagens pecuniárias, por se ter revelado pobre o amante, nem por isso parece tal tipo revelar justamente o que tem de seu, que pelo dinheiro ele serviria em qualquer negócio a qualquer um, e isso não é belo (Platão, Banquete, 185 a).

O amado, de quem se trata de solicitar a posse, deve constituir para este homem rico um bom fundo, um investimento seguro – eis o motivo dos soluços de Aristófanes que não se contém ao rir desse discurso do rico enunciado por Pausânias, ao que é obrigado a ceder sua vez a Erixímaco, até que possa dos seus soluços estar recuperado.

O discurso de Aristófanes, tal como é trazido por Platão, pouco antes daquilo que dirá Sócrates a respeito do tema do amor, permite bascular toda a sequência numa outra direção, que conforme assinala Lacan, se aproxima mais do conceito de amor conhecido pelos modernos, do seu sentido de paixão. A paixão que cuida Aristófanes em descrever é o anelo pela completude perdida e buscada sem descanso, mesmo ao preço da consumpção:

[...] nem um só diria que não, ou demonstraria querer outra coisa, mas simplesmente pensaria ter ouvido o que há muito estava desejando, sim, unir-se e confundir-se com o amado e de dois ficarem um só. O motivo é que nossa antiga natureza era assim e nós éramos um todo; e portanto ao desejo e procura do todo que se dá o nome de amor (Platão, Banquete, 192 e).

A concepção de amor do discurso de Aristófanes se afasta da sublimação da poesia cortês, bem como da superestimação romântica do objeto, a qual no fundo, como já se afirmou, se trata da estima daquilo que se supõe do objeto pela vertente de uma construção narcísica. O amor que anuncia Aristófanes por meio de seu mito é, nos termos de Lacan, a derrisão da esfera, a esfera cortada ao meio e deformada, incapaz de levar a cabo o objetivo de reunião, reaglutinação – *ktesis* –, em que se resume a definição aí sugerida de amor – “Aglutinar é a *ktesis*, a *ktesis* é o amor” (Lacan, 1960-61, p. 118).

Em algum sentido há continuidade entre o discurso de Aristófanes e aquele que o sucede, o do poeta trágico Agatão, celebrado por ter sido vencedor no concurso de tragédias e amado de Sócrates naquele momento. É o amor, diz o poeta, delicado e leve como a *Ate*, a fatalidade. Conclui em versos a sua exposição:

paz entre os homens, e no mar

bonança,  
repouso tranquilo de ventos e  
sono na dor

(Platão, Banquete, 197 c).

Tomando em consideração essa passagem, não deixa Lacan (1960-61) de atribuir-lhe, apesar da intenção derrisória que reconhece no discurso de Agatão, alguma originalidade quando então articula que o amor seja o fim da bagunça, quando identifica o amor à calmaria que faz o tédio, seja no mar, seja na cama: “O amor é o que faz vocês entrarem em pane, é o que os faz fazer fiasco” (Lacan, 1960-61, p. 139). A pane que resulta da calmaria do amor é o que faz adormecer em meio às preocupações, e Lacan resgata do verso citado a sua forma grega – “ὕπνον τ’ ἐνὶ κήδει” (*hypnon t’eni kedēi*) – para com o termo *kedēi*<sup>24</sup> remeter ao sentido de parentesco. Ainda o amor, desse modo, como o explicita Agatão, aproxima e torna familiares os parceiros do amor: “É ele que nos tira o sentimento de estranheza e nos enche de familiaridade” (Platão, Banquete, 197 d).

A arguição proposta por Sócrates quando do início de sua fala, ao propor uma noção diversa do amor, pautada, como assinalado, sob a ideia de desejo, relativiza os argumentos precedentes que tentaram identificar, especialmente por meio do discurso de Agatão, mas não somente, o belo como virtude inerente do amor. Sendo amor figura coerente com o desejo, é como carente do que deseja que deverá buscá-lo, de modo que se está, com Sócrates, obrigado a concluir: “Se portanto o Amor é carente do que é belo, e o que é bom é belo, também do que é bom seria ele carente” (Platão, Banquete, 201 c).

Aí, por falar do amor, Sócrates é conduzido a proceder por um discurso em terceira pessoa, que atribui a Diotima, é o que afirma Lacan (1960-61). As coisas não iriam mais além, quanto a este tema, se Sócrates insistisse em se valer de seu método. “Não é na medida em que alguma coisa, quando se trata do discurso do amor, escapa ao saber de Sócrates, que este se apaga, se ‘diociza’, e faz, em seu lugar, falar uma mulher? ” – questiona Lacan (1960-61, p. 154), ao que acrescenta, reforçando, aparentemente, mais que a ideia de uma razão feminina no amor, o que poderia haver neste de feminizante: “Por que não, a mulher que está nele? ” (1960-61, p. 154). E fazendo tal relato, que atribui a Diotima, Sócrates abandona por um momento o seu método, passando a se valer do mito, fato que se repete sempre que, nos diálogos de Platão, se está diante de uma hiância demonstrativa da limitação do método dialético. A exposição feita

---

<sup>24</sup> Κηδεία ας ή: parentesco, afinidade.



por Diotima, no que se refere ao amor, tem por característica exceder a lógica significante em sua premissa que é de articular-se por oposições duais, para situá-lo entre dois, qualidade que lhe permite conceber o amor como um “gênio”, um “demônio” – Δαίμων (*daímon*) –, que, embora não sendo belo, não se torna, a partir daí necessariamente feio, embora não sendo deus, não é certamente um mortal. Tal característica aponta para a dimensão do objeto do desejo, que conformado à maneira de um objeto real, excede à dimensão do sentido e desloca o amor de sua coincidência com o Ideal. Não obstante, ao conceber o amor como *daímon*, Diotima conclui que ele se define como uma entidade capaz de, mediante recurso à linguagem, comunicar e desse modo conciliar as oposições: “[...] ele os completa [deuses e homens], de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo” (Platão, Banquete, 202 e).

No mito de Diotima, filho de *Poros* – recurso – e *Pænia* – miséria, a sem recurso –, Amor teria sido concebido por ocasião dos festejos do nascimento de Afrodite, fato que explica as relações que estabelece o amor com a beleza. O amor, portanto, nasce do enlaçamento entre um princípio masculino desejável e um outro feminino, ativo e desejante. Expõe-se na via estabelecida aqui, pelo mito, a fórmula lacaniana – amar é dar o que não se tem – uma vez que a pobre *Pænia*, ao dar à luz ao amor, nada faz além disso que, como ainda complementa Lacan, dá a fórmula adequada para que se defina o próprio discurso, à maneira como se demonstra sem dificuldade ao longo de todo o Banquete: “dar um discurso, uma explicação válida, sem tê-lo” (Lacan, 1960-61, p. 158). Localiza ainda Lacan (1960-61) no texto de Platão a expressão distinguida em sua fórmula, “dar o que não se tem”, nos termos: “*aneu tou ekhim logou dounai*”<sup>25</sup> (p. 167).

Se o amor responde a uma lógica que, desde o seu nascedouro, só poderá devolvê-lo na sua essência à dimensão daquilo que lhe falta, a pergunta que se estabelece, como corolário, deve interrogar àquele que ama sobre o que em verdade lhe falta. Ao tempo em que a pergunta sobre a falta vem remeter à aspiração ao gozo dos bens, o bem de que o amor tentará gozar, mais não será do que o belo, horizonte que aponta para longe do que seria a posse do bem, para a essência, a dimensão do ser, mais especificamente “o ser mortal” (Lacan, 1960-61, p. 163). Mortal enquanto assimilado ao desejo, de sua insatisfação engendrará a dimensão de imortalidade que lhe é própria, tal é o juízo expresso por Diotima acerca da natureza do Amor: “[...] nem imortal é a sua natureza nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando

---

<sup>25</sup> “Opinar certo, mesmo sem poder dar razão” (Platão, Banquete, 202 a).

enriquece; ora morre e de novo ressuscita [...]; e o que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece o Amor nem enriquece [...]" (Platão, Banquete, 203 e).

Aquilo que possibilita no amor o encaminhamento do que é mortal em direção à imortalidade que aspira é, para dizê-lo propriamente, o belo. Ao mesmo tempo em que exerce a função de barreira ou véu diante da zona que Lacan define como entre-duas-mortes (Lacan, 1960-61):

Verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo inominável do desejo radical uma vez que é o campo da destruição absoluta (Lacan, 1959-60, p. 265), [ele, porém,] não nos engoda [...] mas nos abre os olhos e talvez nos acomode quanto ao desejo, dado que ele mesmo [o desejo] está ligado a uma estrutura de engodo (Lacan, 1959-60, p. 291).

O percurso descrito como passo em direção ao imortal coincide então com o que Lacan vê assumir forma no discurso de Diotima, e que seria uma espécie de ascensão do belo contido nos objetos, do belo característico do rapaz a quem se ama, ao belo em si, à beleza eterna. Desponta, dessa maneira, no mito enunciado por Sócrates, uma apreensão do desejo que atravessa os diversos objetos, e desse modo os transcende, vinculando diretamente o amor, nesta perspectiva, a função metonímica explicitada por Lacan quanto ao desejo, e que dá, conforme está descrito no seminário, “a perspectiva do Eros na doutrina platônica” (Lacan, 1960-61, p.166). Agrega ainda Lacan, acerca do discurso de Diotima:

Sem dúvida, o passo dado por nós marca bem que o termo da visada não está mais no nível do ter, mas no nível do ser, e igualmente que, nesse progresso, nessa ascense, trata-se de uma transformação, de um devir do sujeito, de uma identificação última com o supremo amável. Em suma, quanto mais longe o sujeito vise, mais tem o direito de se amar, se assim se pode dizer, em seu eu ideal. Quanto mais deseje, mais se torna ele mesmo desejável (Lacan, 1960-61, p.166).

É neste ponto que entra Alcibíades, personagem cujo ímpeto, reforçado pela relatada embriaguez, faz mudar as regras do Banquete e retornar os seus convivas para a dimensão própria do tema do amor, que tem por princípio a existência de três, e não apenas de dois para realizar-se. A regra então é de que cada qual faça, não mais o elogio do amor, mas sim do seu vizinho, e aqui está Alcibíades entre Sócrates e o seu amado Agatão, demonstrando que a harmonia do belo não mais representa que um anteparo à dimensão egoísta, aquela do “objeto de cobiça única”, assinala Lacan (1960-61, p. 173). Alcibíades, em seu conhecido discurso, faz o elogio de Sócrates e o compara aos silenos, estátuas de sátiros, esculpidas com caudas e crostas, e que possuíam aparência medonha, mas que em seu interior ocultavam belas esculturas dos deuses: “Afirmo então que ele é muito semelhante a esses silenos [...] os quais, abertos ao meio, vê-se que têm em seu interior estatuetas de deuses [ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν]” (Platão, Banquete, 215 b).

Ao termo grego sublinhado – *agalмата/ agalma* –, Lacan (1960-61) dá especial atenção. *Agalma*, que derivaria de *agálllein*, que significa adornar, engalantar, guarda relação com qualquer tipo de objeto precioso que, no período clássico, servirá de oferenda para os deuses, e como tal, estará marcado, uma vez que assuma a representação de valor, pelo seu papel no intercâmbio linguageiro. O *agalma* virá representar, neste ponto da teoria lacaniana, a insistência do desejo sobre o que na demanda de amor persiste enigmático, explicitando quanto ao primeiro o seu caráter irredutível (Kaufmann, 1996).

“Que seja expressa em termos de objeto” (Lacan, 1960-61, p. 200), é assim que se deve inscrever o que é descrito como cobiça e que domina o discurso emitido por Alcibíades. Esse caráter de cobiça, de avidez, eis o que há de singular na sua declaração e que desmantela toda a retórica que no banquete pretenda identificar a sorte do amor com a escalada na direção da ideia do Bem. Com efeito, é em benefício de um tal objeto que esse personagem é capaz de franquear todos os limites e desvencilhar-se de todos os medos. Lacan o distingue aí como o “homem do desejo” (p.201).

O elogio de Alcibíades logo cede lugar a uma longa censura cujo objeto é a acusação, feita a Sócrates, de haver recusado ao seu belo amante o dom de seu objeto precioso:

Julgando porém que ele estava interessado em minha beleza, considerei um achado e um maravilhoso lance da fortuna, como se me estivesse ao alcance, depois de aquiescer a Sócrates, ouvir tudo o que ele sabia; o que, com efeito, eu presumia da beleza de minha juventude era extraordinário (Platão, Banquete, 217 a).

[...] Ora, não obstante tais esforços, tanto mais este homem cresceu e desprezou minha juventude, ludibriou-a, insultou-a e justamente naquilo é que eu pensava ser alguma coisa, senhores juízes; sois com efeito juízes da sobrançeria de Sócrates (Platão, Banquete, 219 c).

Mais adiante na sua fala, Alcibíades acusa Sócrates de, por permanecer na posição de bem-amado, recusar-se a assumir aquela de amante. Lacan, porém, indica que, na sua relação com Alcibíades, Sócrates, se recusa, em verdade, a ocupar mesmo a posição de *eromenos* – amado –, pois considera que em si mesmo nada há que seja amável. Dessa forma, não poderá dar demonstrações do seu desejo a Alcibíades, conforme é o pedido deste, uma vez que, indigno de ser desejado, tampouco é dado que realize a metáfora do amor, passando assim de amado a amante. A resposta de Sócrates à demanda de Alcibíades é, neste momento, o elogio de Agatão, elogio que àquele satisfaz. Este algo que vira Alcibíades em Sócrates e que este sabia que não tinha, pelo desvio realizado na direção de Agatão, tornaria este último o objeto dessa mesma busca que não remete senão à fantasia do próprio Alcibíades. Ao fazer o elogio de Agatão, Sócrates pretende fazer passar adiante a imagem de seu amante enquanto tal, ao que sucederá a

entrada desse amante “na via das identificações superiores traçadas pelo caminho da beleza” (Lacan, 1960-61, p. 203).

A confissão de Alcibíades durante o Banquete tem como visada a submissão de Sócrates ao seu desejo, de modo que ele, Sócrates, possa servi-lo como o bom objeto, plano que se opõe, conforme se nota, ao de uma relação de sujeito a sujeito, que seria, nesse contexto, a faceta própria do amor. A finalidade do desejo assim considerado é fazer pender o Outro na direção do pequeno outro, *a*, torná-lo, esse Outro a quem se dirige a demanda de amor e cujo mistério último escapa, um objeto amável. O amor, portanto, instalado no seio da pergunta sobre o desejo do Outro se desembaraça da vinculação direta com a sua resposta para conferir o privilégio à sua presença mesma. É somente por dissimular a razão última do desejo, que se oculta na dimensão do Outro, que, por meio de uma identificação que é o anelo dos amantes, o amor intenta fazer de dois um só. O mérito de Sócrates que, de acordo com Lacan, qual um analista, interpreta o amor de Alcibíades como fenômeno de transferência, é, por meio de seu ato, devolvê-lo ao seu verdadeiro desejo (Lacan, 1960-61).

Alcibíades, o desejado, torna-se por meio de seu ato durante o Banquete, desejante, amante. Realiza por meio de tal expediente a metáfora do amor já descrita no mito de Aquiles, e de *eromenos* verte-se em *erastes*. Lacan (1960-61) assinala a completa ausência, nesse personagem, de “rejeição da feminilidade” – *Ablehnung der Weiblichkeit* – característica atribuída por Freud (1937/2006) à totalidade da vida psíquica humana. Uma tal relação, sem reservas quanto à feminilidade, permite que, mesmo após protagonizar diante de Sócrates uma cena feminina, não abandone por isso a identificação com a digna imagem suportada pelo nome de Alcibíades. Lacan assinala, quanto a este ponto, como característica dos modelos antigos de virilidade, certa indiferença relativa ao risco de virem a ser tratados como mulher, ao que faz alusão, de modo a reforçar sua afirmação por uma casuística qualificada, ao exemplo de Cæsar – “o marido de todas as mulheres e a mulher de todos os maridos” (Suétonius, p. 27)

### 3 DO GOZO SINTOMÁTICO DO UM: UMA TEORIA DO PARCEIRO

A referência aos escritos de Platão parece, quando se deseja tratar do tema do amor homossexual, plena de contribuições, visto que, sendo todos esses escritos referidos a um contexto de relações entre parceiros do mesmo sexo – provável reflexo do predomínio masculino na cultura ateniense clássica – apontam muito diretamente na direção de uma definição universal para o laço homoerótico. Nos textos aqui mencionados, é possível notar que, uma vez posta em suspenso a dimensão do Outro sexo, abundam as discussões que tocam as regras de civilidade, que parecem impor sobre o desejo uma injunção moral aliada do bem comum. Em Fedro, diálogo posterior ao Banquete, por exemplo, Platão volta a tratar, entre outras, da temática do amor. As linhas iniciais do texto concorrem para a leitura do discurso de Lísias, que conclui que o amado deve recusar seus favores sexuais àquele que o ama em favor de outro que não é seu amante, conclusão que enseja a apreciação irônica de Sócrates. Este, por meio de dois discursos, apresenta uma razão diversa da que está contida no discurso de Lísias, amante de Fedro, o qual, expondo uma retórica própria ao sofista, insiste num argumento que pouco se aproxima da verdade.

Em seu primeiro discurso, Sócrates, ao identificar amor e desejo, trata, em seguida, de diferenciar, quanto ao último, aquele que seria de caráter temperante e que denominaria Eros ou Amor, e que ao outro se oporia no que ele, ao contrário, alijado da influência da razão, seria intemperante, dado que irresistível. A figura do amante é definida neste primeiro discurso como a do homem que se permite escravizar pela própria volúpia, argumento que, muito embora desenvolvido de modo próprio, nas razões que estabelece parece concordar com os motivos expostos por Lísias, quando sua argumentação leva a concluir que o amor do amante pelo seu bem-amado é semelhante à ternura do lobo pelo cordeiro. Não há grande distância entre o juízo exposto por Sócrates nesse primeiro discurso e o que desenvolve num diálogo muito anterior de Platão, intitulado Lísias, no qual Sócrates, em sua demonstração ao jovem Hipótales, de como é conveniente se portar diante de seu preferido, contrariando a ideia romântica, que consiste em exaltar as virtudes do jovem amado, insiste em que é, na verdade, necessário fazê-lo verificar a sua própria insuficiência, “humilhando-o e rebaixando-o” (Lísias, 210 e), aspecto certamente não banal quando uma das conclusões no interior do diálogo, que exhibe natureza decididamente aporética, é de que o amado, posto que odeie o seu amante, pode-se considerar que seja amado por seu inimigo, ou, de modo inverso, seja inimigo daquele que o ama (Lísias, 213 b-c). E como

seja o objeto do Lísias a ideia da amizade, qual não é o embaraço a que são conduzidos os interlocutores de Sócrates quando se estabelece aí que, nem o semelhante é amigo do semelhante, nem o dissemelhante do dissemelhante. Aí, por admitir, em 221e, que o que deseja, desejando aquilo de que carece, é o amigo desse algo de que carece, terminará por admitir que “o amor, a amizade e o desejo dizem respeito ao que lhes é familiar” ou próprio – *οικείον*<sup>26</sup>(*oikeion*). Retornando ao Fedro, se o apaixonado, então, visa ao máximo de prazer, odiará tudo que lhe opuser resistência e não tolerará o superior ou igual, o que induz o filósofo a concluir ser forçoso que o amante seja ciumento ou invejoso – *Φθονερός* (*phtonerós*) – com relação ao seu amado. Parece haver um princípio de especularidade na noção de amor aqui colocada pelo discurso de Sócrates, que conduz a relação de amante e amado às portas da paranoia – o que nesse ponto lembra Freud quando do tratamento que dá às relações entre paranoia, ciúme e homossexualidade, em 1922. Do ponto de vista de Platão, a conclusão é a seguinte:

Este é o problema da divina filosofia: um apaixonado procura afastar dela os seus amores, em virtude do terror que lhe inspira a possibilidade de se tornar motivo de troça! Não importam os estratagemas de que possa servir-se para manter o seu amado na ignorância, tendo sempre os olhos postos no apaixonado. Uma vez conseguida esta situação, conseguirá encantar aquele, mas terá causado a si próprio os maiores males. Portanto, do ponto de vista da inteligência, o amante apaixonado não é bom, nem para mestre, nem para companheiro. (Platão, Fedro, 239 b-c).

Nesse trecho do diálogo, que parece dirigido diretamente a Fedro enquanto amado de Lísias, está explicitada a dimensão sintomática da relação amorosa. O benefício da proteção invejosa do amante, conforme explicita Sócrates no que se refere ao corpo e à sua compleição, enfraquece e torna o amado digno das preocupações de todos, inclusive do seu amante, uma vez que se torna frágil diante dos inimigos. Aqui se mostra o amante como a derrocada da segurança na vida do amado, ao passo que esse contexto agrava ainda mais a sua dependência – do amado com relação ao amante, ao que podemos supor um prejuízo ao lado do próprio lucro que pensa auferir o amante. E eis que, quando cessa o interesse do amante pelo seu amado, a situação se inverte, e de um modo pitoresco, o amado, sentindo a iminência do abandono, torna-se o perseguidor – “o caco caiu sobre a outra face” (Fedro, 241 b).

Tal como no Banquete, também no Fedro é possível verificar o elogio do amor homoerótico, expresso de maneira clara no segundo discurso de Sócrates. Seguindo a alegoria dos cavalos alados, exposta no mesmo discurso, Sócrates define a parilha do coche mortal como

<sup>26</sup> Gauss, citado por Nunes (1973) interpretará este próprio que é tradução do termo *οικείον* como destinação para o Bem, posto que esse bem que se busca na amizade seria, de acordo com a fórmula citada, justamente o que é do domínio mais íntimo de cada homem.

composta de um bom e de um mau cavalo, a que o esforço do cocheiro deve permitir que continue a alçar voo na contemplação da verdade, sob pena de perder suas asas e permanecer fixado ao solo das paixões mais baixas. É desse modo que introduz novo entendimento acerca de Eros: “A alma não voltará ao ponto de onde saiu senão passados dez mil anos, isto é, não receberá as asas antes que este tempo se cumpra, com exceção dos filósofos e dos que amam os jovens [rapazes] com amor filosófico” (Platão, Fedro, 249 a). O amor filosófico é, então, aquele que se desenvolve entre os iguais, dos amantes sábios para os belos jovens, “*παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας*”, em que *παιδεραστής* (*paiderastes*) – literalmente, amante dos jovens rapazes – é o termo ao qual se alude. Segue-se, mais adiante, de modo a tornar mais explícito o aspecto aqui sublinhado:

[...] quem se deixou corromper não pode erguer-se à contemplação da Beleza total, apenas lhe permitindo conhecer o que nesta existência se chama o Belo e a que não pode adorar. Diversamente, tendo-se entregue ao prazer procede como um quadrúpede, entrega-se ao prazer sensual e à procriação dos filhos [...] (Platão, Fedro, 250 e).

Corroborando a hipótese aí exposta, Dover (1989) indica que o Eros que é louvado por Platão, quer seja no Banquete, quer no Fedro, é de natureza homossexual, o que justifica pelo julgamento de Diotima, que assegura que qualquer um preferiria assegurar a si a imortalidade por meio de uma obra da razão, do que por meio da procriação, expediente que é do mesmo modo disponível aos homens como aos animais. Para o autor, a referência de Platão à atitude de quadrúpede não deixa dúvida nesta passagem, quanto a se tratar de comentário ao estilo heterossexual de satisfação, ao que alude à seguinte passagem do Banquete que muito se aproxima da que está contida no Fedro:

[...] aqueles que estão fecundados em seu corpo voltam-se de preferência para as mulheres, e é desse modo que são amorosos, pela procriação conseguindo a imortalidade [...]; aqueles porém que é em sua alma – pois há os que concebem na alma mais do que no corpo, o que convém à alma conceber e gerar; e o que é que lhes convém senão o pensamento e o mais da virtude? (Platão, Banquete, 208 e-209 a).

Como é possível ainda verificar, há, na dinâmica do diálogo entre Sócrates e Fedro, uma troca que se assemelha àquela que seria possível imaginar entre amante e amado, o jovem Fedro induzindo o apaixonado Sócrates a, em sua homenagem, produzir discursos, os quais em tudo vêm superar aquele que fora escrito por Lísias.

Platão apresenta a seguir a relação de amor como vínculo que se estabelece com o próprio fantasma. Ao afirmar que cada ser humano adora intimamente o deus de quem antes foi companheiro, explicação que se combina de modo estreito com a concepção de reminiscência a qual defende o filósofo, concebe que se imita o próprio deus por ocasião do estabelecimento

do amor, o que corresponde a afirmar que, mais do que fazer o parceiro do amor corresponder ao próprio deus, como é descrito no argumento que endereça Sócrates a Fedro, corresponderá o parceiro descrito à própria pessoa do amante, uma vez que, instalado mediante o roteiro da cena de seu fantasma, as posições dos personagens se mantêm, variando tão somente a escalação do elenco. É tal, portanto, a fórmula mediante a qual Platão resolve o problema que figura no primeiro discurso de Sócrates, quando a ideia de desejo impõe para Eros um acento maligno, que o amor se possa acomodar em correspondência com a identificação narcísica:

Da capacidade de cada um depende o não terem inveja do amado nem mesquinhas malquerenças. Pelo contrário, tudo fazem para tornar os seus amados semelhantes aos deuses, e desse desejo se encontram animados os verdadeiros amantes. Podemos então concluir: se conseguem levar o amado a participar do seu interesse, essa vitória é, simultaneamente, uma iniciação. O amado que se deixa subjugar por um amante possesso desse delírio entrega-se a uma paixão deveras nobre, que será uma fonte de felicidade (Platão, Fedro, 253 c).

O lugar de Eros, uma vez reabilitado, a entrega do amado ao seu amante readquire, ademais de sua nobreza o caráter de necessidade, uma vez que, desprovido de paixão, o amor só seria capaz de produzir no amado uma prudência servil (Platão, Fedro).

Após exaltar as virtudes do amor filosófico dos rapazes, na sequência do mito da parelha alada, que inaugura para engendrar no diálogo uma teoria da alma, Platão explicita, no Fedro, sua posição, no que diz respeito a uma teoria das Ideias, que consiste em definir um Ser, na forma de “unidade racional”, cujo estatuto é tal, de modo a superar aquilo que concerne à multiplicidade das sensações. A Ideia exaltada no texto do filósofo é Una, e neste sentido, além da economia de seu caráter numérico, que expressa sua antítese com relação ao corpo fragmentado das sensações, apresenta a noção de um ser não passível de mudança – Verdade Eterna –, sempre pronto a ser resgatado em sua natureza de reminiscência:

[...] a inteligência humana deve exercer-se segundo o que designamos por Ideia, indo desde a multiplicidade das sensações para a unidade cuja abstração é verdade racional. Este acto de abstracção consiste numa recordação das verdades eternas contempladas pela alma no momento em que se integrava no séquito de um deus, quando podia contemplar estas existências a que atribuímos a realidade e quando, depois levantava os olhos para o que é verdadeiramente real (Platão, Fedro, 249 b-c).

A ideia de Unidade é então relacionada àquela de beleza, que se afigura como única e idêntica a si mesma, sendo o seu alcance matéria para um tipo de delírio, de acordo com o discurso de Sócrates, o delírio do amante. Esse quarto delírio é o daquele que, recordando-se da verdadeira beleza, em seu caráter divino, esquece-se dos negócios do mundo e contempla o céu, onde reside a beleza divina e para onde ainda suas asas não lhe permitem voar (Platão, Fedro). Desse modo, o amor estaria colocado como meio de acesso ao mundo das Ideias, meio



de sair da pluralidade do mundo sensível e efêmero para o Um da Beleza eterna. Acerca desse ponto, resume Robin (1908): “Como a Alma, o Amor introduz no devir móvel dos fenômenos um princípio de estabilidade, de ordem e de união” (p. 208, tradução nossa)<sup>27</sup>. O amor adquiriria, nos termos do autor, no plano da dialética platônica, uma função de síntese: “É graças a ele que, pela Alma, reconciliam-se o Sensível e o Inteligível e, na Alma, o movimento e o conhecimento, a ação e a contemplação, a vida e o pensamento, o Devir e o Ser” (Robin, 1908, pp. 217-18, tradução nossa)<sup>28</sup>.

Existe, conforme adverte o discurso de Sócrates, somente um amor que se pode adjetivar como bom. É o amor filosófico que permitirá que se unam o amante e o amado pelo domínio do belo e da virtude, sem o que, vagaria a alma sozinha sob a terra por nove mil anos, vítima de uma prudência servil. Não obstante o afã de unidade, aqui ainda presente na concepção platônica de amor, o elemento desejo já pode fazer sua entrada de forma legítima, como aquilo que se insinua no amante e, como tal, por meio dos mimos e dos agrados, assim como do encontro dos corpos, transborda para o amado. É o mesmo amor que se partilha e se divide, mas que é o mesmo e único que devolve as almas dos amantes ao seu vínculo com a reminiscência de sua relação com o respectivo deus. Já aqui se pode perceber a existência do Um que partilha da condição de Ser e de múltiplo, possibilidade que lhe confere a presença do Amor. Um tal arrazoado permite que se desdobrem as teses em apreço num outro diálogo de Platão, intitulado Parmênides.

### 3.1 Sobre o diálogo Parmênides de Platão

De um certo modo, no Parmênides Platão desenvolve as teses recorrentes de sua metafísica, centrando porém o seu esforço num procedimento lógico que deixa, desse modo, de recorrer ao mito. Retomando a cosmogonia presente numa obra inacabada que está entre os diálogos da velhice de Platão, Timeu, é possível perceber a importância dessas elaborações para a construção da sua filosofia. Ali, o discurso sobre a gênese do universo é desenvolvido sobre a base de uma distinção essencial entre o que é invariavelmente, e que, portanto, não devém, e aquilo que, por não ser, está entregue invariavelmente ao devir, a primeira das formas

---

<sup>27</sup> *Comme l'Âme, l'Amour introduit donc dans le devenir mobile des phénomènes un principe de stabilité, d'ordre et d'union.*

<sup>28</sup> *C'est grâce à lui que, par l'Âme, se réconcilient le Sensible et l'Intelligible, et, dans l'Âme, le mouvement et la connaissance, l'action et la contemplation, la vie et la pensée, le Devenir et l'Être.*

pertencendo, grosso modo, ao mundo inteligível, e a segunda ao mundo sensível. O inteligível, por não ser mutável, torna-se assim plenamente acessível por meio da razão, ao contrário do segundo, o sensível, em seu ciclo recorrente de geração e corrupção. As formas imutáveis do racional são tomadas pelo demiurgo como arquétipos, os quais conformam aquilo que é por ele criado de acordo com a natureza do Belo. Ademais dessa constatação, é mister imaginar que, ao seguir o arquétipo na produção dos seres, o demiurgo os conformará como imagem ou cópia daquele. Porém, como não fosse possível conciliar o caráter devenida dos seres criados com a eternidade, foi-lhes assim conferida a eternidade na forma do tempo. A composição do mundo é uma mistura entre o eterno e o devenida, assim processada pelo demiurgo.

O Parmênides, então, escrito que compõe, tal como o Fedro, a série dos diálogos da maturidade de Platão, trata de discutir, amparado na teoria das Ideias, e antecipando ou quiçá preparando a mistura que surge de modo complexo quando do Timeu, a tese da escola eleática, à qual se filiam Parmênides e Zenão de Eléia, “o Ser é, o não-ser não é”. Esta máxima, Platão parece compreendê-la de modo a converter a afirmativa “o Ser é” em “o Um é”, uma vez que a identificação do Ser a si mesmo, de um ponto de vista lógico, recairia na pretensão de dotá-lo de unidade, ao tempo que “o não ser não é”, de acordo com o mesmo raciocínio, pode ser vertido por “o não-um não é”, dado que o não-ser que é o não idêntico a si próprio, se pode propor como epíteto para denominar tudo o que não é Um. O projeto de Platão concorreria para demonstrar que o Ser é o múltiplo, esforço a que se pode reduzir a essência do diálogo Parmênides. Segundo Pasqua (1996), na primeira parte do diálogo se trataria de provar que o múltiplo é, enquanto na segunda, que corresponde à demonstração de Parmênides, de defender que o Um não é. A ideia que está assim colocada, ao fazer notar a possibilidade de um ser sem essência, torna-se importante na concepção da lógica da partilha sexual no último ensino de Lacan, conforme se comentará mais adiante, na qual o corpo assume, para o sujeito, o papel de ser de gozo.

Nas primeiras linhas do diálogo, que apresentam um Sócrates jovem encetando um debate em que se fazem presentes Zenão e o próprio Parmênides, que protagoniza o debate de toda a segunda metade da obra, são propostos questionamentos acerca da multiplicidade do Ser, os quais, por extensão, levam à pergunta acerca da existência do Um. Sócrates interroga Zenão, logo de início, nos seguintes termos:

Que queres dizer com isto, Zenão? Se os seres são múltiplos, por força terão de mostrar, a um só tempo, semelhanças e dissemelhanças, o que não é possível. Nem o semelhante pode ser dissemelhante, nem o dissemelhante semelhante. Declaraste isso mesmo, ou fui eu que não compreendi direito? [...] Então, se o dissemelhante não pode ser semelhante, nem o semelhante

dissemelhante, no mesmo passo não será possível existir o múltiplo, porque, se existisse, não poderia eximir-se desses atributos impossíveis. Mas, o fim precípua de tua argumentação não visa a combater a crença geral de que o múltiplo existe? Não estás convencido de que cada um dos teus argumentos demonstra isso mesmo, e que, no teu modo de pensar, os argumentos por ti apresentados são outras tantas provas de que o múltiplo não existe? [...]. Declaras [Parmênides] em teus Poemas que o Todo é um, em reforço do que aduzes argumentos belos e convincentes. [...] Desse modo, quando um diz que o Uno existe e o outro nega a existência do múltiplo, falando cada um como se nada tivesse de comum com o outro, quando na verdade ambos afirmam a mesmíssima coisa, o que enuncias parece voar muito por cima de nossas cabeças (Platão, Parmênides, 127 e-128 c).

Derivaria do ensinamento das proposições de Parmênides a concepção do Ser uno e idêntico a si mesmo, cujo corolário seriam as teses expostas por Zenão acerca do múltiplo e do descontínuo que os fariam impossíveis. A discussão dessas teses é o passo que permite serem lançadas as questões concernentes à definição platônica de Ideia, “Forma pura, exemplar e auto-subsistente” por meio da qual as coisas têm sua essência – οὐσία (*ousiā*) (Nunes, 1974, p. 9). A intervenção inicial de Parmênides ajuda a direcionar o debate para o sentido que foi assinalado:

Dize-me uma coisa: pelo que declaraste, admites a existência de ideias, das quais as coisas tiram os nomes, na medida em que delas participam, a saber: a participação da semelhança as deixa semelhantes, a da grandeza, grandes, e a da beleza e da justiça, justas e belas? [...] E é de toda a idéia ou apenas de alguma parte que participa o que dela participa? Ou além dessas pode haver outras modalidades de participação? [...] Como te parece: é a idéia inteira, dado que seja uma, que se encontra em cada um desses múltiplos objetos, ou como será? [...] Sendo, por conseguinte, uma e idêntica, teria de estar a um só tempo, inteira em todas as coisas separadas, do que decorre ter de ficar separada de si mesma. [...] as ideias em si mesmas são divisíveis, e as coisas que delas participam só o são parcialmente, não adquirindo nenhuma delas toda a ideia, mas apenas uma parte de cada ideia. [...] Não quererás, então, Sócrates, admitir que a idéia é realmente divisível, sem deixar de ser uma? (Platão, Parmênides, 130 b-131 c).

O múltiplo não poderia ser concebido sem o Um, e essa é uma das dificuldades que se coloca Platão durante a tessitura dos argumentos do Parmênides. Não é possível afirmar que os outros são outros que não-um se não há Um de que se possam diferenciar. E é mesmo desse modo que se concluirá o diálogo na nona hipótese: “Se o um não é, nada é” – os outros, o múltiplo, isso não é sequer imaginável na ausência do Um. Não havendo, portanto, nem Um nem múltiplo, é inconcebível que exista qualquer coisa como uma essência, fato que compromete a teoria platônica das ideias em seu ponto mais fundamental. O debate deverá então apontar para a noção de participação – μετεχεις (*méthexis*) – a qual traduziria mais acertadamente o tipo de vínculo estabelecido entre a ideia, essência imutável, e as coisas mutáveis (Nunes, 1974).

Não é, portanto, absolutamente possível, assemelhar-se alguma coisa à idéia, nem a idéia a seja o que for. Doutra maneira, surgiria sempre uma nova ideia, diferente da primeira, e no caso de parecer-se ela com alguma coisa, mais uma ainda, sem nunca parar essa formação de novas ideias, dado que a ideia venha a parecer-se com o que dela participa.” [...] “Não é, pois, pela

semelhança que as coisas participam das ideias; será preciso procurar outra modalidade de participação (Platão, Parmênides, 133 a).

Parmênides acabará por conceber uma refutação da existência do Um idêntico a si mesmo, bem como sua não existência, posto que é necessário que exista o Um em si mesmo e em todas as coisas que são partes, ao que deve haver Um, muito embora se apresente ao mesmo tempo múltiplo:

Em vez de considerar as Formas uma a uma, partindo das coisas de que seriam paradigmas, Parmênides procura pensá-las relacionando-as, enquanto idéias, de acordo com o seu grau de inteligibilidade própria, umas e outras, a fim de surpreender o que todas têm em comum. [...] Ora, se cada um dos universais subsiste à parte, se há múltiplas Formas, que constituem, separadamente, os distintos gêneros, não padece dúvida de que o problema a elucidar é o da correlação de tais essências, enquanto que todas sendo Ideias ou Formas, a todas podemos atribuir uma preliminar unidade (Nunes, 1974, p. 12).

Feitas essas considerações preliminares, é possível abordar a segunda parte, na qual repousam as argumentações de Parmênides. Nove são as hipóteses formuladas pelo eleata a partir de 137c. O Um que é e o Um que não é, são essas as duas primeiras hipóteses do Parmênides que guiam a sequência das demais ao longo do diálogo. Por mais que se enunciem de modo idêntico enquanto máxima – *εἰ ἐν ἑστίν* (Se o Um é) – a primeira o pensa como unidade no sentido conceitual, enquanto a segunda tentará se deter sobre o Um que é no plano da realidade, ponto que dá como conclusão que, para Platão, o múltiplo é o que é. A possibilidade de predicar o Um, na forma daquilo que é, restabeleceria por si só a multiplicidade, o que permitiria conceber o Um, ao final desta série inicial de proposições, que confluem para a contradição que se instala no seio da terceira hipótese, como um todo susceptível de modificar-se (Nunes, 1974).

Como sua primeira hipótese, o Parmênides analisa a assertiva de acordo com a qual o Um seria um. Para tanto, a primeira distinção de que lança mão diz respeito ao múltiplo, posto que se existe o Um, é forçoso que ele não seja múltiplo, e desse modo não contenha partes, nem seja tampouco um todo. Não tendo partes, o Um não contará com um começo nem com um fim, fazendo-se, desse modo, ilimitado. Se o Um é o que é – se é um – não poderá estar em nenhum lugar situado, pois mesmo que se situasse em si mesmo, tal fato concorreria para que a um só tempo fosse continente e conteúdo, o que o tornaria, ao invés de um, dois. É pelas mesmas razões que o Um é imóvel, não cabendo a ele se deslocar ou mudar de posição sem que se subdivida em partes, ainda que, segundo o mesmo raciocínio, seja-lhe impossível permanecer sempre no mesmo lugar. Não será o Um diferente de outro nem idêntico a si mesmo, uma vez que tal dialética de identidade e diferença tenderia também para o múltiplo, não lhe correspondendo ser nem maior, nem menor, nem igual ao que quer que seja. Do mesmo modo

o Um não será, sob qualquer circunstância, mais velho ou mais moço, posto que isso o induziria a participar da igualdade relativa ao tempo, bem como, uma vez no tempo, seria sempre simultaneamente mais velho e mais moço do que a si mesmo. Em decorrência das objeções levantadas, a condição para que o Um seja igual a um é que esse Um não seja, não sendo possível que reivindique existência concreta ou a identidade com qualquer ente, sendo a única possibilidade para ele que seja concebido como o inefável. De acordo com Brun (1985), esta hipótese conduziria, por meio do princípio de identidade – todo objeto é idêntico a si mesmo – ao mutismo.

A segunda hipótese, que nos termos do Parmênides se enuncia como “Se o Um é”, ao contrário da primeira, que pretende identificar o Um a si mesmo, trata de associá-lo ao Ser, nesse sentido gerando consequências diversas daquelas observadas para a hipótese anterior. “Aqui o Uno já não é predicado como na primeira hipótese, é sujeito de um juízo de existência: se o Uno existir” (Brun, 1985, p. 88). De entrada, se se admite que o Um é, a consequência é que não é possível que ele exista sem que participe do ser, participação que deverá desidentificá-lo do Um mesmo, uma vez que o Ser não pode ser idêntico ao Um. O Um, desse modo, pode ser constituído de partes, as quais serão partes do todo. O Um participa do Ser, que é, desse modo, não estando identificado ao Um, múltiplo. O Ser e o Um diferem entre si por causa do Outro e do Diferente. O Outro e o Um, se compõe uma unidade, é possível designá-los pelo termo Ambos, e por meio desse mesmo termo entende-se que este conjunto se componha de duas unidades, tendo também o outro o caráter de Um, que desse modo não será o Um absoluto da primeira definição, mas o Um que figura como ente entre outros uns. Logo, o Um que é, em seu estatuto de ser, é múltiplo. O Um é então “uno e múltiplo, todo e partes, pluralidade limitada e ilimitada”. Ao mesmo título que o todo, o Um está também limitado pelo Um, que abrange toda a multiplicidade de partes que compõe o ser do um. Estando sempre em outro, bem como em si mesmo, o Um estará sempre, ao mesmo tempo, em repouso e em movimento. Aqueles que são não-um, por sua vez, não podem participar do Um, sob pena de deixarem de ser não-um e passarem a ser Um. Sendo porém os não-uns não idênticos ao Um, de que se diferenciam, é, também este, àqueles idêntico, uma vez que o que se diferencia só o faz por ter antes determinada para si uma identidade. Desse modo, o Um é igual e diferente de si mesmo, tal como é igual e diferente dos outros – dado que, por comporem um par de opostos, devem ter caráter semelhante. As coisas que são diferentes do Um, nem são o Um, nem dele participam. Portanto, não há dois, e o Um está só. Como Ser signifique participação na existência, e portanto em conjunção com o tempo presente, tal como em relação ao passado e ao futuro, deverá o Um,

por participar do Ser, participar também, por extensão, do tempo, não obstante, por sua fixação como ser, seu tempo termine por ser sempre Agora, tempo em que se É.

A terceira hipótese parte da vinculação apreciada, por ocasião do detalhamento da segunda hipótese, entre o Um e o tempo. Haveria, segundo a precisão de Parmênides, um momento em que o Um, sendo como tal, um, participaria do ser, em contraponto a um segundo momento em que, não fazendo parte do um, não estaria no ser. É desse modo que pode participar e também não participar do ser. O ponto de mudança rumo à direção oposta é, para o Um, o Instante – *εξαίφνης* (*exaiphnes*), coisa inapreensível, situada entre movimento e repouso, bem como fora do tempo. Quando em transição do movimento ao repouso, e vice-versa, o Um estará no instante, e portanto fora do tempo. Durante o advento do Instante, o Um pode, a um só tempo, ser e não ser. A terceira hipótese, pois, responde à pergunta sobre a possibilidade do real, que seja, a uma só vez, múltiplo e uno, amparando a concepção que sustenta a teoria platônica das Ideias.

O Instante – *εξαίφνης*, termo composto pela justaposição de *εξ*, fora de, e *αίφνης*, subitamente – é o termo que, no seio da terceira hipótese permite reunir o Um e o múltiplo na suspensão do tempo, fórmula que, de algum modo, pode ser compreendida na consideração da contemplação da Beleza que se apresenta no texto do Fedro, e que permite estabelecer o Ser do Um da reminiscência ao mesmo tempo em que transporta a sua essência para o seu sucedâneo terrestre, já não idêntico ao Um divino, mas participe de sua essência, capaz de ser prolongada na multiplicidade da experiência. Sua figura pois, quando do instante, se condensa com aquela do clarão que cega, o raio heraclítico, “que assegura a permanência da passagem, tomado de luz cuja fonte jaz num relâmpago, nesse instante supremo da ascensão dialética em que o Bem se mostra acima dos seres e o Belo sem forma se revela mais além de todas as formas” (Pasqua, 1996, p. 13, tradução nossa)<sup>29</sup>.

“Com efeito, desde o início do diálogo, a questão é não somente salvar a teoria das Ideias, mas igualmente, aquela da participação” (Pasqua, 1996, p. 10, tradução nossa)<sup>30</sup>. A partir dessa afirmação o comentarista defende que o entendimento acerca da participação do Um no Ser deverá ser o objeto da segunda parte do diálogo de Platão, objeto que se explicita pelo

---

<sup>29</sup> ... qui assure la permanence du passage, coulée de lumière dont la source jaillit en un éclat, en cet instant suprême de l'ascension dialectique où le Bien se montre au-dessus des êtres et le Beau sans forme se dévoile au delà de toutes les formes.

<sup>30</sup> En effet, dès le début du dialogue, il est question non seulement de sauver la théorie des Idées mais, également, celle de la participation.

enunciado que abre a terceira hipótese: “Se o Um é, pode ser que seja e não participe do Ser”?. Esta pergunta é um questionamento que ataca a primeira hipótese e permite alinhar a conclusão do diálogo do lado da segunda, pois que se, como quer a hipótese inicial, o Um é Ser, ou o Um é Um, a única possibilidade é que o Um se coloque apartado do múltiplo, do qual não poderá participar. Para que haja participação, portanto, é necessário que não haja, do ponto de vista da essência, um Ser do Um, que se separe do ser que se apresenta como múltiplo.

A única possibilidade de realização do Um, como se vê, é a sua natureza inconsistente, que ao se oferecer à apreciação, no instante, desvanece-se logo a seguir. Tal acontece desse modo porque somente um Um que não é essência ou totalidade pode conceber um múltiplo que não seja ele mesmo. Eis uma das maneiras de compreender o estatuto do ser do sujeito na teoria lacaniana, em que é causa perdida do desejo do Outro, o que o leva a buscar, junto a este, uma posição, quer por meio da identificação – perspectiva do unário –, quer por meio do amor, circunstância que, como se viu, não possibilita, por seu lado, sob qualquer hipótese, de dois fazer um só.

As hipóteses que se seguem dedicam-se ao estudo do que se deverá suceder, seja ao Um, seja aos outros, quando tomadas em consideração as três primeiras hipóteses. Nesse sentido, a quarta hipótese responde ao axioma da segunda: Se o Um é. As coisas que são não-Um, não podem, sob pena de se contradizerem, serem Um, ao passo que, como lhe devem ser contraditórias, precisam responder enquanto todo, numa unidade que em tudo se assemelha e que as faz, desse modo, serem Um. Logo, se o Um é, os outros são e não são Um. Mesmo se tratando de partes, só há partes em relação ao todo, logo, as partes dos não-um deverão, reunidas, compor Um. Quanto à quinta hipótese, esta segue a sequência do raciocínio da anterior, mas se inclina na direção da primeira hipótese, averiguando pois, na suposição de que o Um seja Um, que consequência restaria para os não-um. Quando o Um é, ao se pensar a totalidade e se fazer menção aos outros, tem-se, sem necessidade de um terceiro, com a presença do Um e dos outros, definido o campo do todo. Por extensão, o Um não deverá participar dos outros, tal como os outros não deverão participar do Um. Inteiramente privadas do Um, porém, as outras coisas não se poderão contar, não serão maiores nem menores, nem semelhantes, nem dissemelhantes – talvez tenham aspecto de pura multidão – sendo desse modo possível a Parmênides afirmar que não há como participar do dois aquilo que não participa de nada. Desse modo, se o Um é, tudo terá de ser Um, e será tudo e ao mesmo tempo nada – os outros são nada, por não deverem ser outra coisa que Um –, não havendo, com a hipótese de que o Um é um, possibilidade de haver outro.

A sexta hipótese é a primeira a se deter sobre pressupostos negativos, nesse caso: o Um não é. Seu debate está centrado sobre a negação da primeira hipótese. O primeiro questionamento feito é sobre a diferença entre as fórmulas o Um não é, e o Um é, uma vez que, para que se admita qualquer uma dessas é necessário que se conceba a coisa Um como devidamente diferenciada de não-Um, de modo que as expressões “o Um não é” e “o não-Um não é” possam ser diferenciadas. Também aí se faz necessário conceber para o Um que não é, mais além da diferença com relação aos outros, a própria diferença com relação a si mesmo, pois, para que se admita que o Um não é, faz-se necessário saber o que define o mesmo Um. A dissemelhança, a qual é o critério necessário para que se defina com relação aos outros o Um que não é, dá, em consequência, a necessidade da semelhança entre esse mesmo Um e ele mesmo. Não podendo ser igual, uma vez que igualdade supõe existência, é forçoso que seja desigual, mas se desigual também implica relação e desse modo também existência, abre-se esse pensamento para o mesmo tipo de dificuldade. O um terá de participar do ser para que não seja, tal como o ser participa do não-ser e o não ser participa do ser.

A sétima hipótese discute outro dos aspectos negativos sob a fórmula: Se o Um não é, o que acontece com ele? Quando se diz que algo não é, prossegue o diálogo, deve-se entendê-lo como a negação mais rigorosa de que esse Um exista ou participe da existência. Sendo assim, não participando esse algo da existência, não poderá adquiri-la nem a perder, logo, não nascerá nem perecerá. O Um que não é não se altera, não se move nem fica em repouso, não tem grandeza, nem pequenez, nem igualdade; não tem semelhança nem dissemelhança, consigo mesmo ou com os outros. O Um que não é não possui propriedade nem condição de qualquer espécie. Nega, portanto, a identidade do Um, conforme está contida na primeira hipótese sob a afirmação: Se o Um é um.

A pergunta atinente à hipótese oitava estende as consequências da negativa para os outros que não o Um sob a fórmula: Se o Um não é, o que acontece às outras coisas? É um desdobramento da sexta hipótese. E, a partir daí, todo o zêlo dos interlocutores é de não verter esse outros que querem examinar, na forma de Uns. Os outros não poderão ser Um, pelo que de início fica estabelecido na hipótese, que o Um não seja. Tudo o que resta aos outros, portanto, é serem outros entre si, posto que não é cabível que se diferenciem sequer com relação ao que seria nada. Apresentam-se esses outros sob a forma de massas, as quais não se apresentarão limitadas e deverão compor multidão. Uma vez que o Um não seja, só deverá haver multiplicidade.



Como já foi afirmado anteriormente, o diálogo é encerrado pela nona hipótese. Nela se exploram as consequências do Um que não é, quando os não-um são. Como as outras coisas não podem ser Um, uma vez que o Um não existe, não haverá outras, quer como um, quer como muitas, pois, se como um não podem ser, como muitas também estão impedidas, uma vez que não há muitos sem que haja Um. Sequer poderão parecer muitas, pois não será possível que se assemelhem ao Um que não é. A conclusão é pois que deve haver Um, uma vez que, se o Um não existe, nada mais existe.

### 3.2 Introdução a uma leitura lacaniana do Parmênides

A composição do diálogo Parmênides em duas partes, conforme já observado, dá ensejo à discussão, num primeiro momento, das teses dos pré-socráticos Parmênides e Zenão, de modo a confrontar a teoria platônica das ideias, que diferenciava os objetos sensíveis das essências próprias ao horizonte da razão, estas sim, denominadas Ideias. Este ponto está exposto em 129b-d, quando o velho Parmênides extrai das respostas de Sócrates a contradição entre a existência, por um lado, do justo, do belo e do bem em si mesmo, e por outro, a inexistência da ideia de pequenas coisas como os cabelos, a lama e a sujidade. Mais adiante, em 131a, Sócrates é levado a admitir a existência das ideias como modelos dos quais as coisas derivam seus nomes, uma vez que delas façam parte.

A tese de Zenão, criticada de início por Sócrates, que responde pela inexistência do múltiplo, e que acabará por concluir sobre a impossibilidade do movimento, é o passo para que se tenha acesso à teoria de Parmênides, segundo a qual somente há o Um, cuja crítica, ao longo das nove hipóteses comentadas no diálogo de Platão, servirão como questionamento, por este último, da sua própria filosofia. Afigura-se esse diálogo, portanto, como um exercício por meio do qual Platão pensa contra si mesmo (Miller, 1986-87/2012, p. 63)<sup>31</sup>.

A forma pela qual Sócrates contesta o argumento de Zenão é, ironicamente, muito apropriada ao tema que se elabora na sequência, visto que se, concordando com Zenão, o múltiplo, dado que não estável quanto ao seu ser, remete à prova da teoria parmenideana de que o todo é Um, considera-se a ressonância sugerida por seu próprio discurso, com respeito às ideias do mestre, como uma nota de contradição, uma vez que seria digno de questionamento,

---

<sup>31</sup> “... en este diálogo tenemos a Platón pensando contra Platón...”

se somente existisse o Um, o fato de poder dizer uma mesma coisa de múltiplas maneiras (Miller, 1986-87, p. 64)<sup>32</sup>.

A objeção levantada por Sócrates, proveniente da distinção entre, por um lado, as coisas em sua multiplicidade, e por outro, as formas em si ou *eidos*, aproxima-o, em sua visada teórica, da noção de significante, a qual é a base para a concepção de traço unário, naquilo que estabelece, para diferentes objetos, um caráter comum, deixadas de lado as suas particularidades. A concepção socrática do *eidos* é enunciada, portanto, de tal forma que se pode concluir pela auto-predicação das formas (Miller, 1986-87, p. 65), a qual recebe o questionamento de Parmênides na forma da primeira hipótese: se o Um é um.

A hipótese que definia o Um por meio da auto-predicação – o Um é um – culminaria com a impossibilidade de nomeá-lo, problema que encontraria solução somente por meio da segunda hipótese, centrada como ela está sobre a simples existência, sem que nada se possa ajuizar quanto à identidade do Um. Explicita-se aí certa oposição entre as dimensões do Um e do ser. Assim, da hipótese segundo a qual o Um se satisfaria por aplicar-se como predicado o próprio sujeito, Platão passa a interrogar a zona intermediária entre o ser e o Um, cujo corolário é certamente bem marcado pela fórmula de Lacan: *Il y a de l'un*, que Miller (1986-87) faz questão de acentuar naquilo que ela diz “do Um”.

Miller (1986-87) prossegue com a dedução das consequências das primeiras cinco hipóteses do Parmênides por meio do uso de diagramas lógicos. Alcançando a terceira hipótese, uma vez que ela se funda na noção de instantâneo, defende que seja localizada na junção do Um e do ser, julgamento afim com a expressão que é usada por Sócrates em sua caracterização: “*Physis atopos*” (Miller, 1986-87, p. 73). Pela quarta hipótese, por sua vez, conclui com Platão que, dado que o Um seja, todos os outros deverão, de algum modo, participar da unidade, quer sejam todo, quem sejam parte, conclusão que assente com o enunciado da segunda hipótese, em sua interpretação lacaniana: há (do) Um. A quinta hipótese, pelo contrário, tem por objetivo definir os outros enquanto estejam privados do Um.

Se, de acordo com a quarta hipótese, os outros participam do Um, conclui-se que é possível dizer deles não importa o que, acusação que se pode dirigir, por exemplo, às mulheres. Disso Lacan iria se valer para observar que uma mulher é do Outro, e não do Um, o que concorre para que “ela não *s'...oupire* pelo Um” (Lacan apud Miller, 1986-87, p. 80). A quarta hipótese

---

<sup>32</sup> “Cabe destacar que esta manera de decir de Sócrates condensa notablemente todo el problema de lo Uno y de lo múltiple. Porque ¿cómo es posible que pueda decirse la misma cosa de dos maneras diferentes?”

seria, portanto, adequada para definir, do ponto de vista da lógica da sexuação, as mulheres, para as quais, muito embora haja algo do Um, não se pode afirmar que estejam circunscritas inteiramente por seus limites. Nesta situação, ou se incorporariam elas às fileiras do Um, como é o caso do conjunto dos homens, ou estariam impossibilitadas de existir, como para os outros, definidos negativamente na quinta hipótese.

Fazer-se Homem, eis todo o esforço que se pode encontrar do lado masculino, regido que está pela lógica do “ao menos um que não”, a qual faz consistir, como única saída para que faça valer esse pertencimento ao conjunto, a identificação ao traço que identifica e chancela a sua identidade masculina. Pelo contrário, quando se trata das mulheres, renunciar a se fazer A mulher é todo o esforço a que se devotam ao “consentir em participar do Um, muito embora não seja mais que uma” (Miller, 1986-87, p. 102, tradução nossa)<sup>33</sup>. A via d’A mulher só seria interessante quando se trata de assumir o lugar da exceção, o que se pode teorizar nos casos em que o sujeito, ancorado numa subjetividade marcada pela psicose, se arroga, estando do lado masculino, o privilégio de se tornar A mulher, como é o caso para alguns transexuais. Desse modo é que se pode concluir, com Miller (1986-87), que “quando por qualquer que seja o traço um sujeito se fizer exceção, por este expediente mesmo, se encontrará feminizado” (p. 102)<sup>34</sup>.

### 3.3 Excursão acerca do neoplatonismo

O diálogo que se seguiu, conforme proposto por Platão, entre Parmênides e o jovem Aristóteles, encaminhou-se, conforme se pôde observar, na direção de determinar a não existência da “auto-predicação dos significantes” (Miller, 1986-87, p. 70)<sup>35</sup>. Acompanhando essa noção geral, os neoplatônicos conseguiram, muito embora se tenham deixado reconhecer pelo que, da sua apropriação do legado platônico, particularmente do Parmênides, confundiram o Um e o ser, alcançar, mais além da auto-predicação que fixaria o Um, articulá-lo mediante a ideia da processão. No sentido de resgatar a primeira hipótese do descrédito em que ficava, por concluir se tratar de um vazio, os neoplatônicos buscaram nela o argumento da possibilidade do Um mais além do ser, o qual denominam “*hyperousion en*” (Miller, 1986-87, p. 72).

---

<sup>33</sup> ...para las mujeres, en cambio, es renunciar a hacerse La mujer, o sea, consentir participar de lo Uno pero no siendo más que una.

<sup>34</sup> Ésta es la razón por la cual cada vez que, por el rasgo que fuera, un sujeto es una excepción se encuentra feminizado.

<sup>35</sup> ...no hay autopredicación del significante.

A interpretação lacaniana do Parmênides segue, em parte, aquela que foi desenvolvida pelos neoplatônicos, cujo representante mais significativo é, sem dúvida, Plotino, que viveu no século III d.C.. A concepção filosófica de Plotino fundamenta-se numa henologia, doutrina do Um, a partir da obra de Platão. Tomando por referência Platão e sua teoria das três diferentes dimensões da alma, Plotino se autodesigna um exegeta dessas velhas doutrinas, passando a pensar a divisão advogada por Platão, descrita aí como do Bem, da inteligência e da alma, a partir do Um, com que designa, a partir de então, o Princípio primeiro. Do Um, como o mais perfeito dos elementos, proviria a inteligência e, desta última, adviria a alma. A inteligência, porém, não sentiria necessidade da alma, visando apenas ao Um, tal como o Um não teria necessidade da inteligência, sendo a si mesmo suficiente. O Um, desse modo, seria limite do múltiplo que, como ilimitado, lhe seria derivado, sendo este o caminho que estabelece o surgimento do ser. O sistema de Plotino tem o seu ponto de apoio mais importante no texto do Parmênides, de onde deriva, por assim interpretá-lo, os termos da sua hierarquia, na forma que se segue: existe o primeiro Um, que é um em sentido próprio, o segundo Um, que se chama unidade múltipla ou “Unimúltiplo”, e por último, o terceiro Um, que é, a um só tempo, unidade e multiplicidade<sup>36</sup> (Plotino, 1998). A construção de Plotino recupera as três hipóteses iniciais do Parmênides, formuladas como hipóstases – do grego *υποσταση* (*hupóstasis*), substância.

O Um como princípio primeiro não pode, por exigência lógica, possuir caráter de ser, o que faz preceder, na sua teoria, a uma ontologia, uma henologia. Tal afirmação corresponde ao esforço de distinguir o Um, princípio superior, da identidade com o ser, qualquer que ele seja. Esta concepção introduz uma teologia negativa, a qual, por conceber Deus como fundador, o distingue de todos os elementos do mundo. Eis o Um como Deus. Ele não é captado como tal pela inteligência, consistindo em seu limite no plano noético, ao mesmo tempo em que, do ponto de vista metafísico, deve ser buscado exteriormente aos entes (Bezerra, 2006).

Quanto à postulação da segunda hipóstase, Bezerra (2006) explica que se processa, tal como para a terceira, num movimento circular constituído por processão – *προοδος* (*Próodos*) –, que pode ser tomada como atividade de engendramento do múltiplo a partir do Uno, e conversão – *ἐπιστροφή* (*Epistrophé*) –, por meio da qual as hipóstases inferiores voltam-se em direção ao Uno, elemento responsável pelo seu limite, na condição de Díada, a um só tempo uno e múltiplo. De acordo com o que explica o autor, essa *epistrophé* consiste em dois

---

<sup>36</sup> “En cambio, el Parménides platónico, hablando con mayor exactitud, distingue unos de otros al primer Uno, que es Uno más propriamente, al Segundo, al que llama ‘Unimúltiple’, y al Tercero, al que llama ‘Uno y Múltiple’” (Plotino, 1998, p. 36).

movimentos que concorrem, unidos, para a contemplação do Uno, sendo um o voltar-se sobre si mesmo, enquanto o outro seria um dirigir-se para o Um supremo da primeira hipóstase, o qual lhe dera origem.

A segunda hipóstase, multiplicidade definida pela figura do Espírito, é o Uno que se pensa a si mesmo, de modo a se autodeterminar enquanto alteridade, o que redundaria em que, na concepção de Plotino, pensar a si mesmo equivale a pensar todas as coisas (Bezerra, 2006). Esta máxima expõe a concepção do Um como ente que, de sua existência, determina a multiplicidade das formas vinculando-as necessariamente a uma unidade em-si essente.

No que diz respeito à terceira hipóstase, a alma (*psyché*), esta também estabelece relações com o Um primordial, na forma do Bem, o que no Banquete se apresenta sob a forma de Urano, cujo contraponto é, no mesmo diálogo, a relação com Afrodite, que denota a sedução pelo sensível a que se deixam conduzir as almas vulgares, a que se agrega o terceiro momento que, na forma do amante, possibilita o regresso à unidade originária (Bezerra, 2006). A virtude redentora do amor é, em Plotino, tal como em Platão, a causa motriz do acesso ao Um pela via do conhecimento. Bezerra (2006) se refere à noção de amor em Plotino e sua função no plano da sua mística da seguinte forma:

Assim como para Platão, para Plotino, o filósofo é um amante que ascende progressivamente das formas particulares à Beleza universal. O verdadeiro amor é, para Plotino, o amor místico que transcende todo objeto e se une ao ser amado (Bezerra, 2006, p. 94, n).

Tal aspecto seria responsável por tornar o amor uma espécie de experiência unificante que excluiria toda a diferença, de modo que se dirigiria à unidade superior. Mais do que isso, Bezerra (2006) ainda apresenta, em seu resumo da mística plotiniana, o argumento de que ali a experiência do amor, uma vez que associada ao desejo de regresso ao Um, que do ponto de vista do ser, equivale a um “Nada transcendente” (p. 95), teria associação íntima com a morte, com um dirigir-se para o nada.

De acordo com Miller (1986-87), a referência ao Parmênides de Platão como obra teológica se deve, principalmente, a outro filósofo neoplatônico, posterior a Plotino, Proclo (412-485 d.C.). Essa designação do Parmênides como teologia se opõe a uma outra interpretação, segundo a qual se trataria, nesse diálogo, de um exercício de lógica, e cujo objetivo imediato é esvaziar o sentido da obra, que como teologia se torna pleno. Miller (1986-87) advoga, entre as páginas 46 e 48 que, para a psicanálise, ao contrário do que era a ascepção de Proclo e dos neoplatônicos, trata-se, no Parmênides, sim, de um exercício de lógica, mas de

uma lógica que nada tem a ver com retórica, e que, pelo contrário, anuncia o desenvolvimento da lógica matemática.

O percurso trilhado por Miller neste mesmo curso (1986-87) desemboca na leitura de um neoplatônico ainda mais tardio, que se chama Damascio, que viveu no século VI, e de cuja biografia pouco se sabe. Ele apresenta sua teoria, também baseada na interpretação do Parmênides, por meio do que se resolveu denominar “aporia do princípio”.

O texto de Damascio, *Os primeiros princípios*, é introduzido pelo autor a partir da distinção entre o Todo e o princípio, o qual, após algumas distinções conceituais, remeterá à ideia do Um. A pergunta colocada de início toca a natureza do Princípio, sobre o qual é importante distinguir se antecede o Todo, ou se dele é proveniente. Ambas as hipóteses implicam a existência de um mais além do Todo, cuja consequência é fazer com que, no seio mesmo deste Todo, se estabeleça uma falta, estado que não pode ser admitido quando se pretende pensar a respeito do Todo em seu caráter absoluto.

A exposição da tese inicial sobre o Todo apresenta como condição lógica a sua finitude, posto que o infinito apontaria para a não totalidade. Uma vez que seja o Todo algo finito, é possível que se elaborem os elementos que o circunscrevem e, nesse sentido, Damascio admite que como limite superior do Todo esteja posicionado o princípio, enquanto no limite inferior residiria tudo aquilo que seriam os últimos elementos a derivarem do Princípio. Este princípio, que tem natureza de cume, Damascio o chama de Um, a ser distinguido do critério que uniformiza os múltiplos sob um outro modo de unidade, que denomina mônada.

A concepção da existência de um Todo, limitado em si mesmo pelo Um, desemboca na necessidade do nada, seja anterior, seja posterior ao Todo. A constatação deste necessário binarismo impõe uma solução ao filósofo, nos termos de que, se deve haver um Nada para se opor ao Todo, deve ele, certamente, corresponder, não a um outro ente, o que geraria a necessidade de que fosse incluído no todo, mas de uma sorte de vazio, o qual Damascio distribui em dois, que seriam, na parte inferior, a negação absoluta e, na parte superior, ocupando o lugar que seria o do Princípio, o que entre os neoplatônicos se chamou Inefável (*το άρρητον* – *arreton*). A hipótese do Inefável é necessária para que se escape à aporia do Princípio, posto que não é sob a forma do Um como ser ou do Uniforme que se produzirá o múltiplo, mas somente a partir do Um enquanto Inefável.

O Um, portanto, enquanto tal, mostra-se impotente para representar esse mais além a que se refere Damascio, de modo que a hipótese do Inefável, ainda que postulando um objeto

sobre o qual só cabe o silêncio, faz-se incontornável na concepção neoplatônica. Esclarece ainda o autor que, se o Um é, não é possível que seja um, afirmativa que se apóia na obra de Platão, cujo percurso, no Parmênides, explicita suficientemente que a necessidade de conciliar o Um com o ser só se faz em prejuízo de sua auto-predicação, ponto sobre o qual insiste a tentativa neoplatônica de solução do problema do princípio. Ao insistir na defesa da proposição do Inefável mais além do ser, Damascio convoca outra vez, em sua defesa, a autoridade de Platão:

[...]Platão se serviu do Um como de um meio termo para nos levar inefavelmente ao inefável, do qual nós tratamos agora, ao inefável mais-além do Um; pois, pela supressão do Um como pela supressão dos outros, ele nos leva de volta ao Um; pois é o Um que nos mostra no Sofista, porque ele o viu numa determinada posição, purificada, demonstrando que o Um em si preexiste ao ser [...] (Damascius, §5, tradução nossa).<sup>37</sup>

Fica evidente, no texto de Damascio, o esforço de hierarquizar os princípios na forma das hipóstases, cuja definição segue de perto a construção que está presente no texto do Parmênides de Platão. Após definir o que caracterizaria o Inefável, Damascio se detém, por um momento, sobre o psíquico que, mais próximo do corpo, leva-o a elaborar uma unidade superior, a qual denomina hipóstase racional. A alma racional, conforme desenvolve o autor, muito embora subsista por si mesma, depende, para que se defina, das suas atividades, as quais virão compor a sua substância. Pode-se aqui, sem dificuldade, supor a proximidade entre esta substância e o Um que é, da segunda hipótese do Parmênides. Tal fato torna a alma racional um agregado de múltiplos e, portanto, uma mônada. Ora, a mônada, pode-se dizer ao se fiar em Lacan (1971-72b), conforme se verá adiante, é segunda, e remeterá, necessariamente, a uma hipóstase primeira, que se denomina então de hênada:

E por elementos eu não entendo esses que são distinguidos, mas os que são ligados ao Um deste unificado, e melhor ainda, que são, por assim dizer, fundidos com ele, contudo são projetados o bastante para que não seja mais Um, mas unificado e, por conseguinte, substância em lugar de hênada (Damascius, §13, tradução nossa).<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> *Platon s'est servi de l'Un comme d'un moyen terme pour nous amener ineffablement à l'ineffable, dont nous traitons maintenant, à l'ineffable au-delà de l'Un ; car, par la suppression de l'Un comme par la suppression des autres, il nous ramène à l'Un; car c'est l'Un qu'il nous montre dans le Sophiste, parce qu'il l'a vu dans une certaine position, purifié, en démontrant que l'Un en soi préexiste à l'être.*

<sup>38</sup> *Et par éléments je n'entends pas ceux qui sont distingués, mais ceux qui sont liés à l'Un de cet unifié, et mieux encore qui sont, pour ainsi dire, fondus avec lui, mais néanmoins assez projetés pour qu'il ne soit plus Un, mais unifié et, par suite, substance au lieu d'hénade.*

### 3.4 O Um como postulado da lógica da sexuação

No seminário proferido em 1971-72, Lacan se dedica a formular, em certo momento, o que caracteriza a visada de seu ensino naquilo que se refere ao gozo, que apresenta, conforme se explicita em sua abordagem da noção freudiana de princípio do prazer, uma concepção do Um, cujo privilégio dado à unidade posicionada na existência desvia o interesse da teoria psicanalítica de uma apresentação do Um inefável, que estaria mais próxima à concepção dos filósofos neoplatônicos. Desse modo, conforme desenvolve Lacan, o prazer como extinção de toda tensão, que em Freud, num primeiro momento de sua energética, servia como referência substantiva, responsável por definir o modelo dos subsequentes desdobramentos da pulsão, na forma de princípio do prazer, cede lugar a um mais-além, cuja única ancoragem é a singularidade do corpo que goza, concebida somente a morte como limite. O mecanismo do prazer se repete e empurra a fronteira da satisfação ideal, cada vez mais, em direção ao infinito, circunstância que solicita, para a sua resolução, as benesses do significante e de sua lógica.

Esta repetição, é aí que Freud descobre o “Mais além do princípio do prazer”. Somente que, se há um mais-além, não falamos mais de princípio, porque um princípio em que há um mais-além não é mais um princípio, e deixamos de lado, com o mesmo golpe, o princípio de realidade. Tudo isso deve, claramente, ser revisto (Lacan, 04-11-1971, tradução nossa).<sup>39</sup>

Retomando o Parmênides de Platão, há, portanto, neste contexto, que conferir maior valor à segunda hipótese – o Um é –, preliminar de certo tipo de unidade que é, a um só tempo, um e múltiplo. Sendo o corpo a condição necessária à existência do gozo no sujeito, separados como se encontram, um em relação ao outro, sujeito e corpo, este se torna um Outro que, sem a unidade arquetípica que levaria à postulação da existência do Outro do Outro, acabaria por definir a si mesmo como Um. Este Um não igual a si mesmo, é o princípio que centra o pensamento de Lacan sobre a lógica da segunda hipótese que, nos termos tomados de empréstimo à tradução de Jean Wahl (Miller, 1986-87) se formulam como *Il y a de l'un*.

Ao tratar do Um, Lacan (1971-72b) vai calcá-lo sobre a referência do que denominou de “Uniano”, campo do Um que deve, de maneira apropriada, ser distinguido daquele que descobrira no estudo da identificação freudiana sob o nome de unário – *einziger Zug*. O uniano, Freud, muito embora não o tendo distinguido como tal, promoveu-o, como já observado, pelo concurso da pulsão de morte, expediente próprio, em sua teoria, para conferir a devida ênfase

---

<sup>39</sup> *Cette répétition, c'est là que FREUD découvre « l'Au-delà du principe du plaisir ». Seulement voilà, s'il y a un au-delà, ne parlons plus du « principe », parce qu'un principe où il y a un au-delà, c'est plus un principe, et laissons de côté du même coup le principe de réalité. Tout ça est très clairement à revoir.*



ao Um que é do corpo, o qual, unido como se quer manter, resiste em copular com outro, de acordo com o que seria, supostamente, a tendência princeps de Eros.

O traço unário, por seu lado, no que privilegia o traço em detrimento do objeto, é o veículo próprio para que se consume, não a incorporação do outro ao um-indivíduo, mas o apagamento de toda singularidade em favor da diferença radical. Exerce, assim, uma função que se pode designar como a de concretizar uma redução extrema de toda a diferença qualitativa e, operando dessa forma, introduz a dimensão essencial do significante. Como bem observa Lacan (1961-62), a diferença qualitativa tem a capacidade de fazer ressaltar a mesmidade significante. Interessa num conjunto, que é a base para a definição do traço unário em Lacan, não a natureza de seus objetos individualmente, mas aquilo que os permite fazer Um.

Os primeiros axiomas do livro VII de Euclides servem bem à definição dada por Lacan ao unário, no seminário sobre a identificação (1961-62): “*Μονάς ἐστὶ Χαθ’ ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν λέγεται Ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος*”<sup>40</sup>. A palavra *Μονάς* encerra o sentido de unidade que é próprio do que foi chamado de unário, no traço que dá suporte à diferença, enquanto que suporta, por sua função, a existência de cada ente como um todo unitário (Lacan, 1961-62). A função do unário, conforme é o exemplo dado por Lacan, no seminário, se apresenta nos traços que distinguem, para o caçador primitivo, a quantidade de presas alcançadas, no que se verifica a suspensão da individualidade destas últimas, em favor da identificação àquele traço que permite enumerá-las. Essa mesma passagem, como se poderá verificar adiante, foi objeto de crítica por parte de Lacan no seminário XIX, quando tratou de fazer anteceder à mônada uma unidade que lhe fosse diversa.

Essa faceta do Um, mais além do legado freudiano, Lacan pretende encontrá-la em Platão, e é no discurso de Diotima, enunciado por Sócrates por ocasião do Banquete, conforme ele ressalte a precedência da Afrodite Urânia, que descobre uma ternura que se prende tão somente ao exílio dos corpos, os quais não copulam, restando, no plano do amor, o amado idealmente intocado. Desse modo, não impera sobre Eros o Um unificante, posto que, sua única possibilidade, conforme a segunda e a terceira hipóteses do Parmênides, é ser no intervalo furtivo do instante, instalado, assim, sobre um fundo de indeterminação, de acordo com a fórmula *Il y a de l’un* – máxima que Lacan (1971-72b/2012) condensa por meio do neologismo *Yad’lun*, traduzido em português por Há Um.

---

<sup>40</sup> A mônada é isso segundo o qual cada um dos entes pode ser dito Um, e o número, *arithmos*, é precisamente a multiplicidade que é feita de mônadas (Lacan, 1971-72b, p. 141).

Sendo o Um o corpo que goza, cai por terra a crença de que copulem entre si os dois corpos de modo a comporem um só. Por esse motivo, insiste Lacan (1971-72b), não é casual que a hipótese do amor como decorrência da ânsia de reunião da esfera bipartida, enunciada por Platão, quando do Banquete, seja posta na boca do poeta satírico Aristófanes. Platão estaria se rindo da ideia de um Eros promotor da síntese ou união do diverso. Aquilo pelo que, na verdade, anseia o corpo que goza é retornar à condição em que foi fixado em sua experiência de satisfação, por meio do fantasma. Esse movimento é correlato da *Fixierung* estabelecida por Freud, ponto de estagnação a que a pulsão retorna, invariavelmente, como se se tratasse de um Um originário que se ancorasse no real (Miller, 2011b). Esse Um da *Fixierung* é tal como o fantasma fundamental, e fixa o sujeito, por meio do objeto *a*, como se exercesse a função de um axioma do gozo.

A distinção, explorada no texto do seminário, faz-se entre “É Um” – síntese da primeira hipótese – e “O Um é”, fórmula que remete à estrutura do ente e que serve a Lacan para que teorize acerca da escolha de Platão, como sendo definida nos termos de um Um que se manteria distante de um todo que se pusesse a englobar. A concepção da dialética platônica é assim estabelecida, abandonando as essências em favor do jogo significante, no qual a essência ( $S_1$ ) – termos (*essence* e *esse un*) que em francês compartilham de uma sugestiva homofonia – não poderia advir sem o seu intercâmbio com o saber ( $S_2$ ). Nessas bases é que Lacan (1971-72b) intenta formular o que Platão concebe como participação – *μετεχεις* –, o que compreenderia o fato de que o Outro, de algum modo, participa da essência do Um.

O Um, enquanto Um que pretende ser, seu caráter impossível é ressaltado na lição de 15 de março de 1972, com o apelo feito por Lacan à lógica dos conjuntos, tal como postulada por Frege e Cantor. Nesse sentido, qualquer tentativa de deduzir o número 1 por meio da lógica conduzirá a um paradoxo, posto que a sequência, em sua origem, reenviará ao zero, que representará o um originário, não obstante indique em seu significado a ideia de vazio, além de compor, em conjunto com o 1, a quantidade de 2, ponto em que, revisitando os termos da lógica do Parmênides, implica o Um, a um só tempo, como o não ser e como o múltiplo. O sentido do Um, portanto, nem sempre é o mesmo, nem sequer quando se trata de perguntar pelo seu surgimento. Desse modo se compreende a afirmação de Lacan, de que o Ser é sempre Um, mas que o Um não sabe ser como o Ser, a partir do que se conclui: Há Um.

A título de esclarecimento, é importante recordar as circunstâncias de nascimento do algarismo zero, que foi o último número natural a ser criado – o zero teria sido introduzido, na Europa, no século XII, pelo matemático italiano Fibonacci. Deveu ele seu estabelecimento à

necessidade de se conceber uma definição posicional dos números, que viesse a permitir formular, para eles, uma leitura de base lógica. No final do século XIX, Peano estabeleceu um conjunto de postulados referentes aos números naturais e suas propriedades aritméticas, que foram denominados, de modo geral, como axiomas de Peano, e que incluem, além do símbolo de constante 0, a definição de número e a de sucessor.

A constante 0 é definida como símbolo de constante individual e, pelos axiomas de Peano, é possível estabelecer que ela seja um número natural. Num axioma subsequente fica dado que zero não é sucessor de nenhum número natural e, por fim, faz-se notar que, se um subconjunto dos números naturais contém o zero, tal como o sucessor de qualquer um de seus elementos, esse conjunto é todo o conjunto de números naturais. Miller (1966/2008) insiste, quanto ao conceito de zero, que é necessária a sua colocação descolada do plano do real, para que o 1, no que compete à sua condição de número, avance, mais além de sua natureza repetitiva, de modo a permitir o surgimento da sucessão ordenada dos números. Tal circunstância, ajudaria a interpretar o zero, em sua natureza, como um conceito “não idêntico a si mesmo” (Miller, 1966, p. 59), posto que a sua extensão se define como nada. Deve-se, pois, para fazer existir a sequência, designar zero como 1, e tal seria a operação de sucessão, conforme é definida por Frege, a qual consistiria em obter um número que se seguisse a um outro, denominado  $n$ , por agregar-lhe uma unidade, obtendo, assim, um  $n'$ :  $n+1=n'$  (Miller, 1966). O 1 que estaria presente na soma ' $n+1$ ' corresponderia ao zero, constante que se faria elemento necessário a toda operação de sucessão dos número naturais.

Há também, na concepção de Um, conforme se esclarece pela teoria dos conjuntos, a dimensão que a implica no fundamento da possibilidade de existência, como estruturado a partir do exterior. É do exterior do conjunto infinito que surge o Um, na forma do *Aleph* ( $\aleph$ ), como será detalhado a seguir, o qual, extraído da sequência, desenha um limite, suficiente para identificar conjuntos diversos sob a mesma designação – *aleph* zero. Essa existência, que não se faz “senão contra um fundo de inexistência” (Lacan, 1971-72b, p. 131), revela seu parentesco com a formulação lacaniana do objeto  $a$ , como bem esclarece Miller (1993), que em sua operação de extração vai engendrar um sujeito. O Um, portanto, não se fundamenta na ideia do mesmo, e sua concepção concorda com aquilo que se caracteriza como a pura diferença. Nesse sentido, considerado a partir da teoria dos conjuntos, o conjunto vazio será a origem do Um, dado que, em sua singularidade, é o único dos conjuntos que só pode ser comparável a si mesmo. A referência do Um, no contexto da teoria dos conjuntos é, desse modo, a sua própria falta (Lacan, 1971-72b, p. 140).

Homens e mulheres, uma vez que igualmente considerados conjuntos (Lacan, 1971-72b), algo entre eles faltaria para produzir correspondência. “Há um que falta” (Lacan, 1971-72b, p. 152), sendo esse elemento de falta, o que dá ensejo ao nascimento do Um, justamente o nada do conjunto vazio, único elemento de ligação entre os parceiros no jogo sexual. Ao conjunto vazio sucede o 1, por exercício de substituição, permitindo que, da reiteração do conjunto vazio, se desdobre a sequência dos números do conjunto dos Naturais, os quais, somente ao se valerem da mônada como elemento de relação fazem surgir toda a sorte de elementos, conforme explorou Lacan, a partir do triângulo de Pascal. O triângulo é representado aí exatamente para ressaltar a ideia de que a “mônada é segunda” (p. 141), diferentemente do que Lacan diz ser a definição de Euclides.

A ideia das mônadas passa a ser cotejada, por Lacan, com a apresentação do triângulo de Pascal. O triângulo aritmético é aí evocado para demonstrar a diferença existente entre os elementos e as partes do conjunto. As partes, monadicamente constituídas, só apareceriam secundariamente, estando a sua origem designada, em cada série, pela presença “da *nada*”, transcrita na forma de 1. No triângulo aritmético de Pascal Lacan aponta para a insistência do 1, valor que responde pela contagem do conjunto vazio, subconjunto de todos os demais, do mesmo modo que responde pela representação de  $\aleph_0$  – conforme a notação estabelecida por Cantor no século XIX –, que de algum modo estabelece a unidade para o conjunto infinito dos seres sexuados. Essas representações do Um estão feitas, portanto, para definir, no que lhe diz respeito, tanto o caráter diferencial, próprio do Um sozinho, quanto aquele do mesmo e da semelhança, pelos quais responde  $\aleph_0$ . Antes da mônada [*monade*], viria “a nada” [*nade*, escrita desse modo em referência à grafia castelhana] que, não tendo outra representação na esfera dos conjuntos, deveria ser expressa como Um, fórmula ilustrada por Lacan (1971-72b) pela ideia do saco furado: “Só pode haver Um na imagem de um saco, que é um saco furado. Nada é Um que não saia do saco ou que não entre nele” (p. 141).

**Figura 1 – Triângulo aritmético de Pascal**

1	{	}	{	}	{	}	...
1	2	3	4	5			
	1	3	6	10			
		1	4	10			
			1	5			
				1			

**Fonte: Lacan (1971-72a, p.94)**

A ideia do saco furado, que alude à concepção de infinito em sua dimensão enumerável, parece deveras afim com a enunciação proposta no resumo do seminário XIX, quando, em nota, Lacan distingue a mônada, “a nada”, e por fim, a hênada. Começando por esta última, nota-se que, para se poder definir a importância desse elemento, o texto se introduz de modo eloquente na teoria dos conjuntos, com o que torna patente que, por mais que se repita o Um da hênada, não se logra alcançá-lo. Tal característica faz com que ele se identifique com aquilo que Cantor designou, a título de registro da cardinalidade do conjunto infinito dos números naturais, por meio do índice *aleph* – primeira letra do alfabeto hebraico – zero –  $\aleph_0$ . Há algo na sequência dos números naturais que evidencia, no nível do infinito atual, ou seja, descartado o infinito como potência, e tomando em conta somente aquele que acusa existência, que cada objeto ou, pensando nos termos da teoria dos conjuntos, cada elemento, só repete a unidade, demonstrando poder variar em sua forma somente em virtude de sua posição, sua recorrência nos diversos conjuntos marcando a insistência do 1, que  $\aleph_0$  atesta, por ser a representação do próprio Um.

Foi com o propósito de responder ao problema dos contínuos lineares, no sentido de torná-los enumeráveis e comparáveis entre si, que Cantor inventou os números transfinitos, aos quais conferiu a notação  $\aleph$ . Para tornar válida uma concepção nova de infinito, conforme era a sua intenção, Cantor buscou apoio na geometria e em seu tratamento dos números complexos. Admitindo, desse modo, no plano, um ponto no infinito, a partir do que se transpõe para um elemento determinado a noção de infinito, pode-se, superando a ideia de grandeza variável, presente em outras concepções de infinito, operar com ela, de modo a estudar suas propriedades e suas relações com outros pontos do plano.

A teoria criada por Cantor tem, portanto, a intenção de facilitar a enumeração dos conjuntos infinitos, cujo modelo é o conjunto dos números naturais colocados em sequência. A propriedade de ser contável, que é certamente óbvia quando se trata de um conjunto de proporções finitas, denotava significativo embaraço, do ponto de vista da representação intuitiva, ao se levar em conta uma quantidade infinita. Cantor apresenta como solução a criação de um numeral que, não pretendendo corresponder de modo exclusivo a qualquer quantidade, uma vez que o infinito pode ser sempre deslocado um pouco mais para a direita, na sequência dos números naturais, encerra a possibilidade de traduzir toda a sorte de elementos da sequência de pontos considerada, instalada sob um significante capaz de incluir as suas diversas variações, à esquerda como à direita, e que recebe o nome de *aleph* 0 –  $\aleph_0$ .

Convém esclarecer que, ao representar a quantidade infinita,  $\aleph_0$  figura também como o critério de identificação do conjunto dos naturais com aqueles que lhe são equivalentes, quais

sejam, por exemplo, os seus subconjuntos infinitos, como o conjunto dos números naturais pares, ou conjuntos que conteriam o próprio conjunto dos naturais, como demonstra Cantor para os números racionais. Estabelecidos segundo a mesma cardinalidade  $\aleph_0$ , os dois conjuntos passam a ser mutuamente identificados, mediante correspondência biunívoca entre cada um de todos os elementos pertencentes a ambos, ou seja, a todo elemento do conjunto dos racionais corresponde um, e somente um elemento do conjunto dos naturais, que, em contrapartida, responde pela correspondência, também um a um, com os elementos do conjunto imagem, neste caso, o dos racionais.

Como se trate de uma sequência infinita, a expectativa do limite presentifica, como horizonte, encerrado no exterior do conjunto, o ponto do não-sabido. Define-se então, desse modo, a operação cantoriana como um “deslocamento do não sabido” (Miller, 1993, p. 3). *Aleph 0* —  $\aleph_0$  —, número impermeável a qualquer operação de adição ou subtração com números finitos (Miller, 1993), representa o objeto que é capaz de definir o infinito na forma de conjunto, e, como solução, diz respeito a um arranjo que, nos termos mesmo de Lacan, é de puro saber — existente sem essência.

Como já houvesse, antes, considerado a descoberta, por parte de Cantor, dos números transfinitos, o enunciado acima é coerente com a pergunta que encerra esta consideração de Lacan (1968/2003), contida em seu texto sobre o engano [*méprise*] do sujeito suposto saber: “[...] podemos dizer que o número transfinito, como ‘nada além de saber’, esperava por aquele que viria a se fazer seu descobridor? Se não foi em sujeito nenhum, em que se [*on*] do ser terá sido?” (pp. 337-338). O ser (que em grego se associa aos termos *ón*, *óntos*) é a suposição necessária, e que remete ao Outro, da teorização lacaniana, muito embora esse Outro não resgate as virtudes do ser, o que descortina que em qualquer apreensão [*prise*] do saber, só se revele o sujeito por meio do engano [*méprise*] (Lacan, 1968). Desse modo, o sentido último da descoberta de puro saber de Cantor, ao renovar por seu artifício a ilusão da Verdade, deixa ver que o *aleph*, como invenção significante, representa a “hênada inacessível”, que se inaugura pelo ingresso do 2, o qual instala, por sua presença, a dimensão do sujeito suposto saber (Lacan, 1971-72b, p. 234). Quanto à mônada, define-a Lacan como “o Um que se sabe inteiramente só, ponto-de-real da relação vazia” (p. 234n), relação vazia que constitui exatamente “*a nada*”:

É por isso que chamo de nadas os Uns de uma das séries laterais do triângulo de Pascal. Esse Um se repete, mas não se totaliza por essa repetição, o que se apreende dos nadas de sentido, feitos de contrassenso, a serem reconhecidos nos sonhos, nos lapsos ou até nas “palavras” do sujeito, para que ele dê conta de que esse inconsciente é o seu (Lacan, 1971-72b, p. 234).

O Um do *Yad'lun* lacaniano está, por assim dizer, no centro, no fundamento da existência do discurso, e é tal que, como já observado acima, precedendo a essência, faz depender a ontologia da henologia, como indica a jaculatória lacaniana: *Yad'lun* (Miller, 2011b). Surpreendentemente, no núcleo da noção de Um, conforme descrito acima, há o Nada, tal que o Um, em sua existência, solicita a instalação do vazio. O Um de que aí se trata é, logo, distinto do Um da sequência numérica, uma vez que se trata, quanto a esse Um, que é o suporte do significante, invariavelmente de um Um sozinho (Miller, 2011b). Este Um sozinho está na origem da série numérica e é, como já ressaltado por Lacan, acima, também signo da ausência, notado na teoria dos conjuntos como conjunto vazio. Miller (2011b), em seu Curso de Orientação Lacaniana, representa-o como um círculo acompanhado do um latino ( $\circ I$ ), ao que ressalta: “Esse círculo que eu tracei aqui, que se vê ao lado do I, é o I apagado, é a falta desse I. Para engendrar a série dos números, ele se torna o zero” (16-03-2011, p. 6, tradução nossa).<sup>41</sup>

Miller (2011b) aborda a fórmula proposta no seminário XIX – *Yad'lun* – como correspondente do dito que antes causara certo furor na audiência dos alunos de Lacan: “*l'Autre n'existe pas*”. Dizer que o Outro não existe, em concordância com Lacan, não implica que o Outro não seja, é a afirmação subsequente de Miller. O Outro lacaniano se inscreveria no nível do ser, porém não naquele da existência; é o lugar do ser no sentido de ser o lugar ontológico onde se inscreve o discurso (Miller, 16-03-2011, p. 2). Nesse sentido, o Outro languageiro, que é aquele da experiência da psicanálise na associação livre, se ele tudo permite ser, algo da existência há que ser verificado, e essa verificação é efetuada pelo próprio aparelho da linguagem, por meio da lógica. É o primado da existência sobre a essência, mas não no sentido do existencialismo, e sim no sentido da lógica verificando a validade do ser, por meio do real do significante (Miller, 2011b).

Logo, o Um sozinho não tem relação com o Outro, no sentido de que a ele não se adiciona, conforme fórmula Lacan no seminário XX, mas dele se diferencia (Miller, 2011b). É desse modo que, “do eclipse do Um original” surge o Outro como lugar ou Ser do Um, lugar da inexistência: “E podemos dizer mesmo, para refinar [esta concepção], que o Outro é o Um-de-menos, e encontrar a partir daí um tipo de matriz para as fórmulas da sexuação que Lacan propôs” (Miller, 16-03-2011, p. 7, tradução nossa).<sup>42</sup>

<sup>41</sup> *Ce rond que j'ai ici tracé, à regarder du côté du I, c'est le I effacé, c'est le manque de cet I. Pour donner naissance à la suite des nombres, il devient le zéro.*

<sup>42</sup> *Et on peut même dire, pour raffiner, que l'Autre, c'est l'Une-em-moins, et retrouver à partir de là comme la matrice des formules de la sexuation que Lacan propose.*

A diferença entre o Um e o Ser, que se encarna na figura do Outro, Miller (2011b), interpretando o percurso ensaiado em ... Ou pior, a associa com a distinção Fregeana entre *Sinn* e *Bedeutung*, o primeiro correspondendo à essência, significação, ao passo que o segundo, também tratado como denotação ou referência, dizendo respeito à existência, pelo que se aproxima, como tal, da ideia de Um. Esta alusão permite que se vá do Um do *Yad'lun* até a máxima lacaniana, “não há relação sexual”, de acordo com o que argumenta Miller:

Em todos os casos, qualquer que seja o nome com que o decoramos, a natureza disso que existe é uma natureza significante. É dentro desse contexto que se inscreve o Não há relação sexual bradado por Lacan. Não há relação sexual no nível do real. E, desse modo, porque no nível do real é o Um que reina, nada de dois. A relação sexual não floresce, senão no nível do sentido. E Deus sabe se suas significações são equívocas e variáveis (Miller, 16-03-2011, p. 11, tradução nossa).<sup>43</sup>

A partir dessa elaboração é que pode Miller argumentar, acerca do amor, que ele “faz ser um Um imaginário, isola um ser somente, aquele que quando vos falta, tudo é despovoado [...] O amor tem essa propriedade de isolar um Um [...] é um *ersatz* do Um realmente interessante” (Miller, 23-03-2011, p. 9, tradução nossa).<sup>44</sup> Esse substituto (*Ersatz*) do Um, na forma de significante – pelo qual esteve apaixonado Plotino, assinala Miller – assemelha-se ao Um imaginário pelo qual se apaixonam os amantes. Esse amor não dá acesso à existência, mas ao ser, na forma do Um que vem substituir, tal como o permite a virtude criacionista do significante, o vazio da existência, lugar do Um que funda a cadeia, conforme o passo que articula sua desapareição, assumindo, na sequência dos números naturais, a forma do primeiro cardinal.

Lacan (1971-72b) procede à diferença entre essas duas formas do Um na décima segunda lição do seminário ...Ou pior. Eis como se expressa:

Uma coisa é evidente: é o caráter-chave, no pensamento de Freud, do todos. A ideia de multidão [*foule*], que ele herdou daquele imbecil chamado Gustave Le Bon, serviu-lhe para entificar esse todos. Não admira que ele tenha descoberto aí a necessidade de um existe do qual, na ocasião, viu apenas o aspecto que traduziu como traço unário, der *einziger Zug* (p. 160).

Essa passagem acentua a diferença para a qual apontara Miller (2011b), no que diz respeito ao Um enquanto Ser e enquanto existência. O Um enquanto ser, eis o que o *einziger Zug* apresenta na forma de traço, quando, na verdade, o único Um presente na relação com

<sup>43</sup> *Dans tous les cas, quelque soit le nom dont on le décore, la nature de ce qui existe est d'une nature signifiante. C'est dans ce contexte que s'inscrit le Il n'y a pas le rapport sexuel crié par Lacan. Il n'y a pas le rapport sexuel au niveau du réel. Et d'abord parce qu'au niveau du réel, c'est le Un qui règne, pas le deux. Le rapport sexuel ne fleurit qu'au niveau du sens. Et Dieu sait si ses significations sont équivoques et variables.*

<sup>44</sup> *L'amour, crée, fait être un Un imaginaire, isole un seul être, celui qui quand il vous manque, tout est dépeuplé [...] L'amour a cette propriété d'isoler un Un, évidemment c'est un ersatz du Un vraiment intéressant [...]*



outro é, ele sim, Outro, posto que inacessível à descrição, e que está ali como vazio, ou inapreensível. Lacan segue: “O traço unário nada tem a ver com o Há-um que tento abordar este ano” (Lacan, 1971-72b, p. 160), e a diferença básica é que, se o traço unário frisa o ordinário da repetição, é pelo excepcional que o Um é fundado. Desse modo, ao não existir o Um do traço unário, qualquer coisa será adequada para escrevê-lo, para reproduzi-lo na forma de suporte simbólico da identificação imaginária (Lacan, 1971-72b).

Partindo dessas considerações, Lacan se lança na pesquisa do que poderia significar a divisão de tipo binária entre homem e mulher, ao que propõe um desafio na forma que se segue: sendo tudo o que não é homem, mulher, a partir de então, considerada a mulher não-todo – já que o que não é todo homem, seria mulher – “por que tudo o que não é mulher seria homem?” (Lacan, 1971-72b, p. 171). Uma vez que o homem seria todo, fundado que está pelo Um da exceção, esse um que diz não, seu conjunto se mostra finito. Quanto à mulher, seu caráter não-todo talvez não permita enunciar que tudo o que não seja mulher se apresente como homem, posto que a sua função ( $\overline{\forall x. \Phi x}, \overline{\exists x. \Phi x}$ ) torna possível conter em si os elementos do conjunto dos homens ( $\forall x. \Phi x$ ), excetuado o  $\exists x. \overline{\Phi x}$ , o que encarna a exceção, único expediente por meio do qual alguém poderia ser incluído no conjunto dos homens. A reciprocidade, neste campo, não se desenha, ou, conforme aí elabora detidamente Lacan, não há dois que provenha da conjunção de 1 e de 0. Seguindo essa formulação, conclui:

Essa bipartição, a impossibilidade de aplicar o princípio da contradição nessa matéria de gênero, que seja preciso nada menos que admitir a inacessibilidade de alguma coisa além do  $\aleph_0$ , para que haja consistência e seja pertinente dizer que o que não é 1 é 0 e o que não é 0 é 1 – isto é o que lhes aponto como sendo o que deve permitir ao analista entender um pouco além das lentes do objeto  $a$ , o que se produz de efeito, o que se cria de Um, por um discurso que repousa tão somente na base do significante (Lacan, 1971-72b, p. 172).

Dessa maneira, conforme enuncia Lacan, a verdade do Um do Parmênides é exatamente a recusa de toda a relação com o Ser (Lacan, 1971-72b). Esse Um, por não ser fundado na ontologia, mas estar vinculado a um princípio matemático, ao se estabelecer na ordem do fundamento do número, dá a ver a incontornável ausência de relação, conforme já assinalado. Nesse sentido, se o Um é um, como gostaria a primeira hipótese do Parmênides, não há dois, pois somente haveria o um como todo, e, a partir dele, a sua processão, que destinaria partes do Um para toda a pletora do múltiplo, de acordo com o que elabora Plotino, fundamento de uma lógica da classe ou do atributo. Se o Um contivesse em si a essência do Um, que possibilidade haveria de que realmente existisse um e outro sexo? Por outro lado, se há Um, não há possibilidade de que haja dois, posto que, se num momento ele é, no outro já não é mais, ou melhor, o Um se faz um como um ente, mas somente na condição de semblante, pois ele existe,

mas não tem essência de Um, e não tendo esta essência, não se pode somar a outras não essências, repetindo-se de modo incansável o refrão do epitalâmio dos Uns que não formam par: Há Um, Há Um.

Pode-se dizer, no sentido de, de forma breve, distinguir os conjuntos das classes, que, ao contrário destas, os conjuntos são logicamente bem delimitados, ao passo que as classes poderiam ser definidas como “extensões de predicados, isto é, totalidades abertas que podem ser continuamente enriquecidas por operações abstrativas efetuadas no mundo dos conjuntos” (Abbagnano, 2007 p. 184). No seminário, Lacan oferece, a esse respeito, o seguinte comentário:

A partida na teoria dos conjuntos é dada pelo seguinte: existe a função do elemento. Ser um elemento num conjunto é ser algo que não tem nada a ver com pertencer a um registro qualificável de universal, isto é, a algo que se enquadre no âmbito do atributo. [...] Em oposição a essa categoria, chamada classe, existe a do conjunto, na qual não só os esfregões e os guardanapos são compatíveis, como também, num conjunto como tal de cada uma dessas espécies, só pode haver um. Num conjunto, se nada distingue um esfregão do outro, só pode haver um esfregão [...]. O Um, como diferença pura, é aquilo que distingue a ideia do elemento. O Um como atributo, portanto, é diferente dela (Lacan, 1971-72b, p. 182).

O papel do Um que é excedente, na lógica do conjunto, é justamente permitir que o atributo não seja mais necessário enquanto presença, igualando todos os elementos à maneira de um uniforme, que serviria como um traço de identificação – unário –, de maneira a formar massa, todo. A função do atributo nesta lógica é exatamente o contrário, uma vez que se observe que ali ele é o Um que falta, e porque falta, é na referência à mítica unidade entificada, como em Freud se daria para o pai não castrado do Totem e Tabu, que se reúne o conjunto com seus elementos, a partir do atributo que não detêm. Ao abranger as inúmeras diferenças que os fazem todos, quer esfregões, quer guardanapos, partes do mesmo conjunto, o ponto de coesão se torna o Um ausente. Logo, se na lógica da classe, não há saída para a circunstância do seu esvaziamento, na dimensão do conjunto estará criado o conjunto vazio, expressão da excepcionalidade que institui o ideal do Outro, a despeito de que seja vazio. Daí se pode extrair a fórmula existencial do conjunto dos homens, referência ao pai morto, marcado pela sua não presença:  $\exists x.\overline{\Phi}x$ . Compreendido este passo, a partir do qual o atributo negativo que contém o *ao menos um*, que é o Pai da horda, existente que, enquanto tal, diz não à função fálica –  $\exists x.\overline{\Phi}x$  –, institui-se o limite que circunscreve o conjunto dos homens, cujo apanágio é estarem submetidos, em sua totalidade, a esta função –  $\forall x.\Phi x$ .

Enquanto aquele que funda o conjunto, ao assumir a negação da função fálica, assumindo a forma do Pai que “*unie*” – neologismo construído por Lacan (14-06-1972) pela contração de *unir* e *nier* –,  $\exists x$  é necessário. Para bem demonstrá-lo Lacan o coloca, juntamente

com suas outras quatro fórmulas da sexuação, na tábua das oposições de Aristóteles: universal afirmativo, universal negativo, particular afirmativo, particular negativo. “Quando Aristóteles destaca as proposições particulares para opô-las às universais, ele institui a contradição entre uma particular positiva e uma universal negativa” (Lacan, 1971-72b, p. 199). Seria aqui, na lógica da sexuação, a contradição entre  $\exists x.\overline{\Phi x}$  e  $\forall x.\Phi x$ , entre particular negativa (a primeira) e universal afirmativa (a segunda) que formariam uma estrutura necessária. Tal associação subverte a estrutura do quadrado aristotélico, ao submeter a necessidade a uma relação que, na lógica da sexuação, não passa sem a contradição. Do lado feminino, por sua vez, não existe contradição, entre, por um lado,  $\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$  e por outro  $\overline{\forall x}.\Phi x$ , mas o que Lacan chamará de indecível, pois uma particular negativa não subsiste ao lado de uma universal negativa, mas há um não-todo, resultado de não haver exceção deste lado. É decorrente desse arranjo muito particular, que estrutura o quadrante feminino da divisão sexual, que Lacan (1971-72b) virá a afirmar que somente de uma mulher é possível afirmar que seja viril, posto que é a única a acreditar nisso. Ela fica entre 0 e 1, “indecível”, “contingente”. O estatuto de essência do lado feminino, nesse contexto, se torna ainda mais remoto: “Bem longe de dar a algum todo uma consistência, o sem exceção a dá ainda menos, naturalmente, àquilo que se define como não-todo, como essencialmente dual” (Lacan, 1971-72b, p. 107).

### 3.5 Considerações sobre a homossexualidade a partir da lógica do *Yad'lun*

Retome-se, desde a perspectiva do *Yad'lun*, o debate acerca da homossexualidade. Aqui, sem excluir a necessidade aportada pelo  $\exists x$ , presente na fórmula existencial do lado masculino, é possível descrever um arranjo próprio desses sujeitos, quando se retoma todo o entendimento que sobre eles advém, da parte da teoria psicanalítica.

Sendo o pai da lei aquele que assume o papel de limitar o gozo, quando morto, e somente quando morto, sua existência, enquanto função, tal como se apresenta no Complexo de Édipo, vem do seu assassinato mítico, conforme o elabora Freud em Totem e Tabu. Pode-se, assim, comparar o pai morto ao limite que constitui a hênada, a um só tempo unitária e vazia, de acordo com o que está representado pelo *aleph* zero da sequência dos números naturais. Tal é dessa forma, uma vez que o pai se torna o Um que funda o conjunto, mas o faz somente ao preço de, esvaziado por seu assassinato, ser passível de emergir como ente por meio da metáfora e, ao mesmo tempo, deslizar na cadeia metonímica dos objetos *a*, em sua dimensão de semblante.

Não é difícil, pois, deduzir que o pai vivo e gozador não permitiria a existência do conjunto ou sequência dos irmãos que, em sua presença real, não poderiam se reconhecer ou se identificar de nenhuma maneira, uma vez que estariam submetidos à sua vontade de gozo e, desse modo, não seriam sujeitos ou sequer portadores de um nome.

O passo inicial da instituição da comunidade dos sujeitos, portadores de uma só identidade, como já anteriormente discutido, é a instituição de uma falta. Uma vez instalada a falta, na sequência do assassinato mítico do pai, há a opção de, por um lado, comemorá-la, reencenando o parricídio, o que instala a identidade sob os auspícios da Lei, bem como existe a opção de desmenti-la, instalando, no lugar daquele Outro ausente, um sucedâneo sem nome nem rosto, mas pleno de desejos a serem satisfeitos. Seriam ambos, não obstante, figuras possíveis do pai (ou de Deus), cujo papel, segundo comentara Lacan, diria respeito ao tratamento da falta, ao que “[...] nomeá-la era enfiar-lhe uma rolha, mais nada” (Lacan, 1968-69/2008, p. 173).

Uma leitura correspondente a esta última pode ser encontrada no Moisés de Freud (1939/2006). Ela traz para o primeiro plano o desmentido que funda a religião judaica – desmentido do assassinato de Moisés por parte dos hebreus – a qual tenta, por meio desse artifício, sustentar as condições de sua identidade por meio do escrito. O escrito unificaria um Moisés egípcio e um Moisés hebreu, artifício por meio do qual se recalaria o assassinato primordial e se fundaria a figura do pai como Um, idêntico a si mesmo, quando ele na verdade, em sua origem, fora dois. Moisés, como patriarca do seu povo, só se faria Um, predicável por si próprio, no momento em que a interpretação desmentisse a realidade. Essa via, que tem seu parentesco direto com a *Verleugnung*, presente na perversão, no contexto do cristianismo ganha contornos outros por meio da expiação da culpa pelo assassinato do filho, o que, ao mesmo tempo, permite a assunção da mãe como divindade, ponto que se aproxima daquilo que se disse antes sobre a história edípica do homossexual masculino. Desse modo, os cristãos assumiriam a responsabilidade pelo sacrifício do pai, de modo a relativizá-lo, ao contrário do que fez a tradição judaica, permitindo que a mãe do matriarcado pudesse, ela mesma, assumir o lugar daquela que impõe a lei, tornando, dessa forma, explícito que o lugar de exceção do pai não é outro que um lugar feminino. Extrapolando, outra vez, esta lógica para o contexto da homossexualidade, ao alçar a mãe ao papel exclusivo da autoridade, o homossexual permite que ela se torne a única mulher, restringindo-se o campo de escolha de seus objetos sexuais àquele de seus semelhantes do mesmo sexo.

Sensível é a modificação com relação ao que era a figura do pai primevo, uma vez que, se àquele cabia miticamente todo o gozo, sem que lhe fosse imposto qualquer limite, ao novo pai de família são impostas limitações, e são exatamente estas que fazem aparecer a figura do poder da mãe, a qual, de sua decadência, dá origem às deidades maternas, como ressarcimento pela limitação imposta ao poder do matriarcado pelo novo patriarcado, que deriva de deidades masculinas que são, na verdade, filhos das poderosas deusas mães (Freud, 1939). Confrontando o Pai, o que diz não, com a castração, que lhe impõe a presença do desejo, o homossexual se alça ao posto de poder antes ocupado pelo pai, não por identificação a este, mas por legado da mãe, uma vez que ela detém uma autoridade que é mais afim com a organização da sociedade fraterna, visto que não se trata, certamente, no caso da deusa mãe, de um Um tão completo e autossuficiente como o seria o pai primitivo, pois tem seus objetos sempre fora de si mesma – os filhos.

Não surpreende que os homossexuais, portanto, enquanto sujeitos submetidos à mesma lei paterna, compartilhem da identidade comum aos indivíduos da irmandade parricida. Uma característica, porém, os diferencia: abrem mão do laço exogâmico com as mulheres. Permanecem, portanto, ligados à mãe, que é mulher proibida sob a lei paterna, na forma da mulher única – rememore-se do caso, antes comentado, de Gide – e, sob influência da mesma lei, que os atinge, tal como a todos os irmãos, para que mantenham o laço de amor com a mãe nos termos da mulher única, assumem o exílio com relação ao desejo por qualquer outra mulher, favorecendo, em seu modo de exercício da sexualidade, de maneira ainda mais radical, a interdição do pai, estendida agora, aparentemente, não só às mulheres do bando, mas a todas as mulheres, liberando, em contrapartida, o acesso universal aos elementos do mesmo sexo, fenômeno cujo indício nos é dado pelo modo mais volátil e fluido como se colocam as relações amorosas homossexuais entre os homens, de maneira geral.

Mesmo que para a homossexualidade prevaleça a lógica do *Yad'lun*, no sentido de que o Outro barrado e não consistente esteja presente – quando se trata de sujeitos neuróticos –, do cúmulo da rivalidade, que deverá ser resolvida pelo estabelecimento de uma lei pouco dada a concessões – entendimento que reenvia às teses de Ferenczi a respeito do caráter obsessivo da escolha de objeto homossexual – resultaria o triunfo do Um, que universaliza a proibição. A insistência sobre o unário limita, no plano da homossexualidade, o conjunto que contempla os objetos eróticos a um agrupamento de idênticos, uma perfeita lógica de classe.

Serve para qualificar o Um presente na lógica da homossexualidade masculina, a definição da mônada que foi considerada por Lacan, de modo muito refinado, quando do

seminário ...Ou pior. O Um, que esse artifício significativo permite circunscrever, mediante o atributo que sobrepuja as qualidades do indivíduo, é a marca presente no fetiche fálico, que a exigência da presença do órgão vem, nesse modo de exercício da sexualidade, bem marcar. Obviamente, tal consideração se complica quando se passam a tomar em conta as formas de enlace conjugal de tipo monogâmico entre sujeitos homossexuais. A despeito dessa observação, ainda se afigura válida a afirmação de Freud, segundo a qual, “parece certo que o amor homossexual é muito mais compatível com os laços grupais, mesmo quando toma o aspecto de impulsos sexuais desinibidos” (Freud, 1921, p. 152).

O homossexual masculino, se seguimos a teorização de Lacan nos seminários V e VI, que dá ao mesmo certo funcionamento perverso, não obstante cogite a existência de homossexualidade em outras estruturas – e tal é mesmo o que se dá a ver por meio da experiência cotidiana – estaria, por meio de sua estratégia de vinculação à mãe, tentando expiar a culpa do parricídio, posto que mantém o pai em seu devido lugar, ao preço de enfraquecer a sua fúria, esburacando-o, e dando grande poder à mãe que é, mesmo assim, mantida não tocada. Há então, no caso do homossexual, o Um com estatuto de ser, ontológico, mas este, porque indecível (um Outro paterno, uma vez que, sem seu poder, deixa ficar toda a lei do lado da mãe), também é silencioso – porém não inefável –; é silenciado, já que porta, na verdade, um silêncio que é de pura impotência. Essa contestação do pai, mesmo que ao preço da sua celebração, por meio da manutenção de sua função, a que um outro vem substituir – “O rei está morto, viva o rei” –, unifica, de alguma maneira, os diversos fenômenos da homossexualidade, em ambos os sexos – conforme o que sugere, por exemplo, o desafio imposto pela Jovem Homossexual.

Do silêncio do pai, talvez decorra a marca de um “autorizar-se por si mesmo”, a que Lacan se refere, no plano da lógica da sexuação, quando se trata dos homossexuais:

[...] se eu não os tivesse escrito, seria desse modo verdadeiro que o ser sexuado não se autoriza senão por si mesmo? Isso parece difícil de contestar, dado que não foi preciso esperar que eu escrevesse as fórmulas quânticas da sexuação para que houvesse, enfim, um considerável número de pessoas que taxamos de... como se pode... enfim, que se qualifica sob a homossexualidade (Lacan, 1973-74, lição de 09/04/1974, tradução nossa)<sup>45</sup>.

E, mais adiante:

---

<sup>45</sup> *si je ne les avais pas écrites, est-ce que ça serait aussi vrai que l'être sexué ne s'autorise que de lui-même? Ça paraît difficile de le contester, étant donné qu'on n'a pas attendu que j'écrive les formules quantiques de la sexuation pour qu'il y ait, enfin, une sérieuse lampée de gens qu'on épingle de... comme on peut... enfin, qu'on épingle de l'homosexualité.*

Muito antes, não se tinha esses termos [homossexual], enfim, nós chamávamos isso, por exemplo... enfim, por um lado, e o fato que se os distinga de modo sério ao ponto de lhes dar um lugar diferenciado dentro dessa carta geográfica, é já suficientemente indicativo... chamávamos isso, por um lado, os sodomitas. « *Sumus enim sodomitae* », escreveu um príncipe que, creio que era ele mesmo da família dos Condé: ‘*Sumus enim sodomitae igne tantum perituri*’ (Lacan, 1973-74, lição de 09/04/1974, tradução nossa)<sup>46</sup>.

### 3.6 Da relação sexual (que não há) ao Parceiro-sintoma

O Um, na forma que assume quando das relações travadas pelos homens no amor – Eros –, deve-se supor que seja uma exigência do Outro – princípio da noção de reciprocidade, inerente ao amor. Que o Outro demande o amor, leva a que se o tome por incompleto, em falta. Se esta falta que está no Outro não diz respeito a um defeito num ser de totalidade, visto que a totalidade não poderia ser, estando incompleta, trata-se, então, de uma dimensão que não será jamais plena, o infinito deste ser, implicado na demanda de amor, apresentando-se como fato da estrutura. Resulta então que, sendo o domínio do amor domínio do ser, perspectiva que, conforme se poderá observar, Lacan passa a considerar, a partir do seu último ensino, estará ali também presente a exigência de infinitude. Supondo-se que do ser advenha o ente, que preenche a condição de Um, o que resta dessa operação, cujo sujeito da ação é o Outro da linguagem é, para tudo o que não é Um, o infinito. Nesse infinito repousa o impossível da relação sexual, cuja solução positiva só se permite inscrever ao preço da eleição do mediador fálico, signo, ele próprio, enquanto representante de uma composição estável entre um mais-de-gozar perdido e seu semblante, da castração.

A castração, tal como se apresenta na pena de Freud, Lacan a retoma, então, como uma espécie de conjunção entre gozo e semblante. É esta castração que, na forma do mito, Freud estabelece, de modo a circunscrever, num arranjo semântico, a dificuldade lógica que denuncia a verdade da relação sexual, a qual virá redundar na castração como fórmula necessária, e que, por meio de ritos tribais de iniciação, conforme explorado exaustivamente pelas primeiras gerações de psicanalistas, na esteira de Freud, engendrou o que ali foi denominado “dramaturgia de coerção” (Lacan, 1970-71/2009, p. 157). Essa dramaturgia da coerção consiste, em larga

---

<sup>46</sup> *Bien avant, on n'avait pas ces termes-là [homosexuel], enfin, on appelait ça, par exemple... enfin, pour un côté, et le fait qu'on les distinguât d'une façon sérieuse jusqu'à leur donner une place différente sur la carte géographique, est déjà suffisamment indicatif ...on appelait ça pour un côté des sodomites. « Sumus enim sodomitae », écrivait un prince qui, je crois était lui-même de la famille des CONDÉ : 'Sumus enim sodomitae igne tantum perituri'.*

medida, na tentativa de obscurecer ou evitar a castração, no que tem de inevitável, entregando-a ao arbítrio do Pai. Sobre a necessidade da castração e de seus mitos, Lacan esclarece:

É algo de definido, supomos, e que chamamos de castração, que teria o privilégio de enfrentar aquilo do qual o indecível constitui o fundo da relação sexual, na medida em que aponta o gozo como ordenado em relação aos enunciados seguintes, que me parecem inevitáveis (Lacan, 1970-71, p. 157).

A partir do que acima se expôs, tem-se que a bateria significativa substitui a relação que não se pode cifrar, por efeitos de significação. Aos efeitos de significação, uma interpretação conferirá seus signos, dando sentido, um sentido que não tem valor de causa, mas que o signo da interpretação pretende recuperar a posteriori. Em contrapartida, os signos se tornam pontos de fixação do gozo, e sua presença denota que o sujeito ali concernido cedeu ao gozo por meio da criação daquele signo:

Digamos que a interpretação do signo dá sentido aos efeitos de significação com que a bateria significativa da linguagem substitui a relação que não se pode cifrar.

Mas em troca, o signo produz gozo pela cifra que os significantes permitem: o que cria o desejo [d-és-ir] do matemático de cifrar além do gozo-sentido [jouis-sens].

O signo é obsessão que cede, cria obsessão (escrita com c) ao gozo que decide sobre uma prática (Lacan, 1971-72b, p. 235).

Quanto a este aspecto é possível evocar o que, no seminário V, Lacan afirma como paradoxo da atitude de certos homossexuais masculinos, que temem o encontro com o órgão sexual feminino. Ali Lacan declara tratar-se, em tal circunstância, do receio do encontro, na vagina, do falo hostil ingerido pela mãe, que a partir daí detém as chaves da situação no jogo do amor. O recuo diante dessa mulher castradora interessa aqui, certamente, quando se pensa acerca dos motivos da identificação do homossexual masculino com sua mãe e de sua escolha de objeto vinculada ao parceiro que, embora detendo o órgão, deve entregar-lhe a sua castração.

Há também uma coisa que aparece muito frequentemente, e que não é dos paradoxos menos significativos da análise dos homossexuais. À primeira vista, parece paradoxal, em relação à exigência do pênis no parceiro, que eles tenham um medo pavoroso de ver o órgão da mulher, porque, segundo nos dizem, isso lhes sugere ideias de castração. Talvez seja verdade, mas não da maneira que se supõe, pois o que os paralisa diante do órgão da mulher é precisamente a suposição, em muitos casos, de que ele ingeriu o falo do pai, e o que é temido na penetração é justamente o encontro com esse falo (Lacan, 1957-58, p. 218).

Retomando, pois, os termos do argumento antes exposto, o que Lacan pretende afirmar quando defende que, para o homem, semblante e gozo se fazem equivalentes? Sendo para a mulher, enquanto falo, que o homem busca manter o semblante no gozo sexual, e uma vez considerada a diferença anatômica entre os sexos, corre ele o risco de confundir o que para ela é demanda de falo com o que pode oferecer na forma do órgão, e que não é mais do que o pênis,



com seus períodos de intumescência e latência, o que leva a que, uma vez satisfeito o órgão, o gozo se esvaia com seu semblante, e o homem não tenha a dar ao seu parceiro, nada além da sua castração. A mulher, inversamente, distingue, no que experimenta, gozo e semblante, equivalentes para ela, tão somente quando está em consideração o discurso.

Ao representar para um homem o teste da verdade, uma mulher reconhece, ainda que não possa compreendê-lo na ordem dos motivos, que essa verdade é da ordem do semblante. Esse semblante, que se expressa como sinal, afeta os seres sexuados e permite que se orientem um em direção ao outro, a despeito de que se conformem de maneira distinta, no plano da realidade, o gozo e o semblante sexuado.

Se o mundo, pois, é o espaço no qual pululam por todas as partes os significantes, na lógica de uns justapostos, não havendo, como tal, composição de uma cadeia, restará, em consequência, que somente o sintoma, enquanto algo que dá sinal, possa orientar alguém, ainda que ao preço de que não se o compreenda. Só tem possibilidade de compor Um com o gozo, no sentido da pretendida totalidade, o sintoma, que enquanto elemento dócil ao sentido, ainda que aberto a uma infinidade desses sentidos, poderá enriquecer o gozo, por meio de uma armadura de semblante.

Como é, então, no âmbito da contingência que se revela a junção do semblante e do gozo sexual, vê-se que não se escreve o que seria uma mulher para um homem ou um homem para uma mulher. Este saber não estaria definido ao modo de uma regra. É esta dedução que serve para que Lacan (1970-71) enuncie que não há relação sexual no ser falante, que a relação sexual não pode ser escrita: “é que a relação sexual, como qualquer outra relação, só subsiste, em última instância, a partir do escrito” (p. 60). Uma vez que não é possível escrever a dita relação, intenta-se substituí-la pela Lei sexual, que da hiância resultante da proibição escrita, ressalta Lacan, permite advir a conjunção entre a lei e o desejo, o que entrega o encontro entre os sexos para o domínio do semblante ou da ficção.

Surpreendentemente, como se pode ler ao longo do seminário XVIII, o que constitui obstáculo à escrita da relação sexual é propriamente algo de natureza significante. É o falo, na sua função, que embaraça a sustentação da bipolaridade sexual, nos termos da relação. Tal acontece dessa forma porque o falo vem enfatizar o órgão e seu gozo como condição de verdade da relação sexual, circunstância que, como antes pontuado, só pode redundar no seu fracasso. O falo, portanto, da maneira como Lacan, então, o aborda, vê-se que se imiscui no jogo sexual

para dividi-lo numa dualidade que não mais se reúne, uma vez que se trata, em cada polo, de elementos de natureza diversa – de um lado o ter, do outro o ser.

Se o homossexual masculino, portanto, opta pela relação com os elementos pertencentes ao domínio do ter – levando-se em conta que todos estejam definidos como homens na partilha sexual, o que não se pode certamente garantir, à despeito da inequívoca presença do órgão – elide, não obstante, ou põe em suspenso o próprio falo em sua função, quando se trata de seus parceiros sexuais, uma vez que o falo que elege está, de modo geral, assegurado do lado da mãe, a qual, como objeto sexual, apresenta-se como impossível.

Essa diferença entre o falo e o pênis será reiteradamente assinalada por Lacan, no sentido de esclarecer que, no que tange ao instrumento falo, não se consegue delimitar qualquer tipo de saber. Quanto ao pênis, este sim responde à lei, ao desejo, não obstante esteja contido nele o elemento que rateia, elemento esse que consiste na falta de um osso, explica Lacan (1970-71), em alusão a uma certa anatomia comparada, falta que entrega ao desejo do homem a sorte da mulher, no contexto da sua inserção na esfera da relação a ser travada com o desejo do seu parceiro, no que redundava a conclusão de Lacan, de que “é totalmente sem esperança linguajar o instrumento fálico” (p. 66).

A esperança, porém, da existência da relação sexual, estaria na língua em seu domínio de fala. Deve-se considerar, porém, que quando se trata da fala, ao contrário do que se dá quanto ao escrito, o deslizamento significativo impede a conformação fixa que se exigiria de uma proporção, no sentido em que se concebe a relação dita sexual. Apesar de todas essas razões aí consideradas, veja-se o que articula Lacan a certa altura do seu seminário:

Sobre o habitat da fala, creio que já dissemos coisas suficientes, das últimas vezes, para ver que nossa descoberta, no mínimo, articula-se estreitamente com o fato de que não há relação sexual, tal como a defini. Ou, se quiserem, que a relação sexual é a própria fala (Lacan, 1970-71, p. 77).

E, mais adiante, de modo a marcar o tipo de condição mediante a qual a relação pode vir a ser elucubrada, no que se reporta ao máximo do mal-entendido entre os parceiros sexuais, estando o desejo do homem formalizado como  $\Phi(a)$ , ao passo que na mulher seria grafado  $A/(\varphi)$  –  $\varphi$  sendo a representação do pênis<sup>47</sup>:

---

<sup>47</sup> É uma referência a fórmulas apresentadas nos Escritos, no texto Observações sobre o relatório de Daniel Lagache (1961/1998): “A função  $\Phi$  do significante perdido, ao qual o sujeito sacrifica seu falo, as formas  $\Phi(a)$  do desejo masculino e  $A/(\varphi)$  do desejo da mulher levam-nos ao final da análise, cuja aporia Freud nos legou na castração” (p. 690).

Seja como for, atualmente, isso não pode se escrever sem que se faça entrar em funcionamento uma coisa um pouco engraçada, porque, justamente, não se sabe nada de seu sexo, ou seja, do que é chamado falo (Lacan, 1970-71, p. 78).

É significativo supor, a partir dessas considerações, o quanto, à medida em que condiciona a escolha do parceiro à necessidade da castração – muito embora o que se aponte na teoria analítica remeta, mais propriamente, a um desafio – que, no que tange ao amor, seja a parceria homossexual que torne verificável a sua lógica. É mister, nesse ponto, recordar a interpretação de Lacan no seminário *Encore*, quando a respeito do amor ele afirma: “A elaboração de que essa transa resulta é homossexual” (Lacan, 1972-73a, pp. 113-114).

Para que se torne claro esse ponto, é importante que se diga algo mais acerca da construção feita por Lacan, durante esta mesma lição, de março de 1973. Trata-se, assim se pode ler no que Lacan enuncia, de fazer a distinção entre  $a$  e  $S(A/)$ , uma vez que são muito frequentemente confundidos. Se  $a$  está na ordem do imaginário, e portanto do semelhante,  $S(A/)$  se apresenta na ordem simbólica, e se dirige à dimensão do ser. Eis aí o ponto onde se embarçam o  $a$  e o  $S(A/)$ , quando se toma o primeiro pelo signo que representa para o sujeito o seu ser. Ainda que venham a coalescer, dando um efeito de completude,  $a$  e  $S(A/)$  não são suficientes senão para se prestar ao princípio do prazer, insuficiente para resolver aquilo de que se trata na demanda de amor, que não se esgota com o alívio de tensão experimentado.

Para se referir ao amor, a esta altura do seu seminário, Lacan recorre à alma, expediente que, por meio da língua, compõe uma estratégia simbólica para permitir a relação com o desejo do Outro. A alma, que serve à relação com o Outro, é, na verdade, um arranjo homossexual, no sentido de que permite, simplesmente, o enlace entre aqueles que compartilham da igualdade da classe – uma associação entre iguais para poder lidar com o insuportável do desejo do Outro, o insuportável do Outro sexo. Nesse arranjo, os múltiplos se reúnem, de modo a refundar a unidade. A alma é, se seguimos Lacan, uma especulação fora do sexo, posto que seu maior esforço é o de uma identificação entre bem individual e bem supremo. No esforço de suportarem o ser supremo é que os “amigos” ( $\phi\lambda\iota\iota$  –  $phíloi$ ) se escolhem e se reconhecem, e aí o falo ( $\Phi$ ) serve como representante do bem que se busca no outro e que, talvez, no contexto que aqui se considera, gere certo equívoco com o  $\phi$ , por meio do qual os amigos se identificam. O avesso do culto da alma e do seu jogo todo homossexual, seria o culto do Outro absoluto e inalcançável, representado pela dama do amor cortês – “amor cortês, que aparece no ponto em que o divertimento homossexual havia caído na suprema decadência” (Lacan, 1972-73a, p. 115).

Se no amor o que ressalta é a sua natureza homossexual, ou, como também se pode defini-la, narcísica, certamente que sua existência deve remeter ao semblante, o qual se conjuga, conforme já se disse, com a impossibilidade do gozo do corpo do Outro que, despido, não permite fazer Um com o seu parceiro. O semblante do amor é o que permite a unidade por meio da identificação, conforme ilustra Lacan no exemplo da periquita que se enamora de Picasso – “Essa periquita estava enamorada do que é essencial para o homem, isto é, sua maneira bizarra de se vestir” (Lacan, 1972-73a, p. 14). Que seja um assunto de identificação, porém, implica que sob o semblante que uniformiza os pares, deixe-se escapar o ser, que entre os sexos não estabelece relação. Torna-se óbvio, pela sua virtude de reciprocidade, aquilo que faz do amor um arranjo impotente, quando se trata de promover a relação entre os sexos:

O hábito ama o monge, porque é por isso que eles são apenas um. Dito de outro modo, o que há sob o hábito, e que chamamos de corpo, talvez seja apenas esse resto que chamo de objeto *a*.

O que faz aguentar-se a imagem, é um resto. A análise demonstra que o amor, em sua essência, é narcísico, e demonstra que a substância do pretense objetal – papo furado – é de fato o que, no desejo, é resto, isto é, sua causa, e esteio de sua insatisfação, se não de sua impossibilidade (Lacan, 1972-73a, p. 14).

No que compete ao amor, o elemento *héteros* só dificilmente se veria atingido, uma vez que está a ser descoberto por detrás do hábito, o qual cria a ilusão de unidade. Uma vez que aquilo de que se goza no corpo é o objeto *a*, e este é resultado de uma separação operada pela extração do objeto no campo do Outro, tal como se passa no do sujeito, sujeito e Outro não podem, portanto, compor Um, a não ser ao preço de sua mútua associação com *a*, dimensão do objeto que falta a ambos. E se sua admissão implica perda, resta aos amantes o falo, enquanto metáfora que poderia advir como uma sorte de complemento para a castração de cada um dos parceiros do jogo amoroso, mas que figura, quando de sua acolhida, como o que Lacan (1972-73a) denominou “objeção de consciência” ao serviço sexual a ser prestado àquele outro.

A entrada em cena do falo na circunstância descrita acima suspende a castração, mas, apesar disso, não a derroga. Continua-se, desse modo, alienado do domínio do próprio gozo, ainda que, partilhando desse instrumento engenhoso, que é o falo, fique-se impedido de percebê-lo. É a tônica da carta roubada/em suspenso, de que Lacan volta a se ocupar em seu seminário de 1970-71. Pequeno objeto, adequado ao reforço da crença fictícia, por parte de cada um que a detenha, de que lhe confere o poder, é, como tal, instrumento de efeito feminizante. A carta é feminizante para todo aquele que é seu portador, conferindo-lhe o estatuto de  $A/(\varphi)$ , conforme antes teorizado. Não seria também esse –  $A/(\varphi)$  – exatamente o estado do parceiro castrado que se aponta ser o do homossexual?

A simbolização do gozo sexual, o que torna evidente o que estou articulando, é que ele extrai todo o seu simbolismo... de que? Do que não lhe diz respeito, a saber, do gozo como interdito por certas coisas confusas. Elas são confusas, mas nem tanto, porque conseguimos articulá-las perfeitamente sob o nome de princípio do prazer, que só pode ter um sentido: nada de excesso de gozo. Com efeito, o tecido de todos os gozos confina com o sofrimento; é nisso, inclusive, que reconhecemos o hábito. Se a planta não sofresse manifestamente, não saberíamos que ela está viva (Lacan, 1970-71, p. 101).

Se o gozo, deixado sozinho, conduziria o homem ao estado de planta, a uma silenciosa ausência de sentido, é propriamente da interdição que se impõe aos seus excessos que o homem resgata uma estrutura que lhe reporá nos trilhos. Esses trilhos não servem ao gozo, e eis, aí, o motivo pelo qual não funciona a relação sexual, insiste Lacan (1970-71): nela o gozo se imiscui. Nesse ponto, se o limite fálico orienta o gozo pela via do semblante, seu furo, do lado da mulher, que não se acha em tal intimidade com o semblante fálico, no gozo aponta para o infinito do ser, impossível de se nomear:

Para dizer a palavra exata, A mulher, no caso, como esse texto foi feito para demonstrar – refiro-me ao em-si d’A mulher, como se pudéssemos dizer todas as mulheres –, A mulher, insisto essa que não existe, é justamente a letra – a letra como significante de que não há Outro, S (A/) (Lacan, 1970-71, p. 102).

Lacan o retoma e o reexplica, mais adiante, quando em referência à escrita, afirma, muito categoricamente, que ela “não decalca o significante” (Lacan, 1970-71, p. 114). Tal afirmação reforça que não se obtém uma escrita da mera representação significante, posto que é a enumeração e a lógica diferencial que dominam a sua conformação, ao passo que a escrita é da natureza de uma marca. A escrita marca, como é o caso do ravinamento das águas, ao que faz alusão Lacan (1970-71), e é o que se marca de gozo ao se romper o semblante. Rompido o semblante, o que dele chove e faz sulco no real é a escrita, detrás do significante, e que torna literal aquilo que antes era, de certo modo, incerto, mal delimitado – litoral – entre o saber e o gozo. Eis outro modo de entender o que é não inscritível no plano da relação sexual, haja vista se tratar, em seu caso, de um saber que tenta suprir uma zona relativa ao gozo que se experimenta sem que se saiba nomear. O gozo que se goza sem poder nomear é o que define, em certa medida, o gozo feminino, aquele que a posse da carta roubada (*lettre volée*) confere a seu detentor, sem que ele possa explicar por que, sem que conheça o seu conteúdo:

É isso que torna notável o efeito que ela exerce sobre os que se tornam alternadamente seus detentores [da carta/letra], por mais que eles possam defender o poder que ela confere para aspirar a possuí-la. Esse efeito de ilusão só pode articular-se, e é assim que eu a articulo, como efeito de feminização (Lacan, 1970-71, p. 107).

Talvez diga respeito à plenitude das possibilidades de satisfação, isso que excede a totalidade por não ter limite, o que, posicionado sob a sombra da carta/letra, não conseguirá senão orientar alguém no caminho da feminização. Lacan reexplica esse ponto: “Porque esse

signo, disse eu, referindo-me à carta, é justamente o da mulher, uma vez que ela aí faz valer seu ser, fundando-o fora da lei que continua contendo-a, por efeito das origens, em posição de significante, ou até de fetiche” (Lacan, 1970-71, p. 123).

A razão aí introduzida, por efeito de uma recorrência ao semblante, estabelece, portanto, uma relação do ser falante de um determinado sexo, não com o Outro sexo, mas com o signo no qual resta fixada a causa do seu desejo, como tal, fetichizada. É por isso que, conforme ressalta Lacan (1970-71): “é sempre o mesmo encontro” (p.148). É sempre o mesmo encontro, mas entre parceiros que, ao cair das máscaras, revelam-se distintos daqueles com que cada qual se supunha casado. Um particularíssimo arranjo do lado feminino, como já observado, é a objeção mais clara à relação sexual. É que a inscrição da castração não distingue tudo o que seria mulher, que, mais além da positivação – fórmula de justiça distributiva na ordem dos atributos do sexo – e, também mais além da negatividade – que a tornaria um ser como o homem, mas com um quê a menos –, ela responde não-toda a essa lógica do falo ( $\Phi$ ). Não se espera, portanto, da conjunção entre os sexos, no seu aspecto formal, qualquer completude.

O semblante, na forma do discurso, é parceiro do menos de gozo que se deixa denunciar no lugar da verdade, naquilo que na hiância do discurso vem à tona como mais-de-gozar.

Lacan (1970/2003) aponta o falo como ponto no qual se resume aquilo que, por meio do mito, torna o sexual, no sentido da relação ou proporção sexual, “paixão do significante”. A maneira pela qual essa paixão se experimenta finca suas bases na lógica explicativa do mito, cujo sentido diverge daquele que é caro ao significante, este que representa um sujeito para outro significante e que, portanto, não fundamenta a existência de um significado, mas, muito mais de efeitos de significação, não sendo, do mesmo modo, ao representar o sujeito para outro significante, e não para outro sujeito, passível de recair no signo – o que representa algo para alguém.

O signo que interessa ao psicanalista, esclarece Lacan (1970), é a divisão do sujeito, a qual aparece, ou se torna evidente, em razão de o significante não poder representar esse sujeito, senão contando-o, por sua vez, também como um significante, e que faz, como significante, referência a um outro. A divisão é própria para repercutir o que é o fracasso do saber sobre o gozo e que, no domínio da relação sexual, erige o muro – (*a*)muro – que lhe impossibilita o acesso, e cujo alicerce, como já anotado anteriormente, é o objeto *a* lacaniano. Por sobre ele pode-se, quando já não mais se sabe a qual santo recorrer, superpor qualquer objeto que possa fazer signo.

Haveria, para o plano das relações entre os falasseres sexuados, modo de acesso que pudesse prescindir do recurso ao *a*, em sua forma de semblante? Em seu curso de 1997-98, Miller apresenta, de modo a ampliar o entendimento acerca do amor mais além do horizonte imaginário, uma série de questões: “Pode, por acaso, o amor apontar no Outro o seu gozo como nocivo? Pode-se amar o Outro em seu gozo? [...] É o amor o que se dirige ao Outro até em seus excessos?” (p. 154, tradução nossa)<sup>48</sup>. Lacan teria afirmado, em concordância com a tese a que se alude nestas perguntas, que o recuo de Freud quanto ao amor ao próximo considera o lugar do gozo, no Outro, como um mal. Vindo da evocação sarcástica sobre a natureza profundamente narcísica do amor, anuncia-se em Lacan, num primeiro momento que, mesmo quando tomada em consideração a diferença entre o amor ao semelhante e o amor dirigido à potência que nutre ou protege, ou seja, ao Outro com maiúscula, é forçoso criticá-lo em sua perspectiva imaginária.

Ademais dessa faceta do amor, podemos localizar em Lacan um amor simbólico, declarado mediante a fórmula que inventou, da “demanda de amor”. Assim, modificando a frase que abre a quinta lição do seminário *Encore*, poder-se-ia dizer que todas as necessidades do ser falante estão contaminadas pelo fato de ter que passar pela demanda – eis a frase original: “Todas as necessidades do ser falante estão contaminadas pelo fato de estarem implicadas com uma outra satisfação” (Lacan, 1972-73a, p.70). Como a demanda de satisfação de uma necessidade só pode ir mais além de si mesma, na medida em que depende da resposta do Outro, descortina-se um segundo nível de satisfação, mais além do que é próprio à necessidade, e que está contido na própria resposta do Outro, como tal, uma satisfação significativa. Dá-se então o complemento da frase modificada acima: “todas as necessidades do ser que fala estão contaminadas por sua implicação na demanda de amor” (Miller, 1997-98, p. 153, tradução nossa)<sup>49</sup>.

Abre-se, no contexto do seminário da ética (Lacan, 1959-60), a questão do amor no real. Vemo-la exposta ali, precisamente quando do apólogo de São Martinho, momento em que Lacan se interroga acerca do princípio cristão ante o qual Freud retrocede. É desse contexto que sobressaem as perguntas antes colocadas por Miller, sua resposta partindo do amor que se dirige ao Outro, naquilo que constitui os seus desperdícios (Miller, 1997-98). A referência buscada, então, no mesmo seminário de Lacan, é aquela que faz ali aos místicos que, por amor ao próximo, chegavam a comer seus excrementos e a beber a água que servia para lavar seus pés.

---

<sup>48</sup> *¿Puede acaso el amor apuntar en el Otro a su goce como nocivo? ¿Se puede amar al Otro en su goce? [...] ¿es el amor el que se dirige al Otro en sus desperdicios?*

<sup>49</sup> *todas las necesidades del ser que habla están contaminadas por su implicación en la demanda de amor.*

É o lugar do Outro como um mal, o que surge como resposta desse amor ao próximo. Esta via porém, mais do que o caminho do amor, aponta, sem dúvida, para a perversão.

O amor se torna, nesta acepção teórica, a mediação que permite que a mônada de gozo seja veiculada na dialética do desejo. No seminário *Encore*, o amor encontra uma função clara, a qual se expressa por meio da fórmula: o amor supre a ausência da relação sexual. Pode-se aqui dizer, com Miller (1997-98), que a fórmula enunciada se explica pela colocação do amor como metáfora, mas metáfora de algo que não existe, da relação sexual que não existe – e que, em certa medida, é o correlato do auto-erotismo da pulsão – amor/[RS]. Esta suplência à relação sexual, que não há, é o estatuto do amor no real.

Conforme se pode observar, portanto, no que diz respeito ao amor, algo desfalece quando de sua confrontação com o gozo. O gozo, caracterizado pelo percurso circular da pulsão, tem um modo de satisfação completamente autoerótico, cujo modelo freudiano é a boca que se beija a si mesma (Freud, 1905) e não exerce qualquer esforço por enunciar uma demanda. Se o amor é o que permite que se estabeleça a conexão com o Outro, no nível do real pode-se pensá-lo como aquilo que permite que o gozo pulsional seja descompletado para que possa apelar ao desejo. Se se pensar o autoerotismo da pulsão como aquilo que encarna o aforismo “não há relação sexual”, o amor seria exatamente o que pode suprir a sua ausência (Miller, 1997-98).

Se a consequência das considerações anteriores é que o gozo faz obstáculo à relação sexual, uma vez que o objeto  $a$  é que ocupa o lugar do parceiro que falta, verifica-se a necessidade, quanto ao parceiro, que se estabeleça, de um certo modo, naquilo que se chama traço de perversão, e que responderia ao matema:  $a/-\varphi$  (Miller, 1997-98). O matema  $a/-\varphi$  serve para definir o parceiro-sintoma, conceito que será objeto da próxima seção deste trabalho.

### 3.7 Sobre o Parceiro-sintoma

A fórmula elementar do parceiro libidinal, pode ser descrita, de acordo com Miller (1996-97/2010), como uma parêntese de menos (-) e de mais (+). Se por um lado, menos descreveria a posição do amante que sofre, quando do investimento do seu objeto, de um empobrecimento de sua libido narcísica, do lado do Outro, que recebe essa cota de libido do parceiro, observa-se que existirá um mais. Esta lógica de vasos comunicantes está na base do fenômeno da *hainamoration*, nome lacaniano para aquilo que já fora descrito por Freud, do



ponto de vista do Um que se encanta pelo parceiro. Do núcleo de gozo, onde se encontra a fonte da energia pulsional, segue o vetor que enlaça no Outro o objeto, o qual está, desse modo, enganchado aos valores da civilização (Miller, 1996-97).

Partindo dessas indicações, nota-se que em Lacan se dá, em certa medida, a atribuição das funções de dar e receber, conforme os semblantes sexuais. De acordo com a indicação de Miller (1996-97), é por meio dessa lógica que se estabelece o par mulher pobre/homem rico, que denuncia, do lado da primeira, uma demanda insaciável de amor – mesmo quando se trata de uma mulher de posses – ao passo que, do lado do segundo, a resistência a colocar-se do lado do menos é condizente com o que já se viu anteriormente, no que Lacan denominou psicologia do rico, e se manifesta no tom, por vezes agressivo, que implica a sua dificuldade de amar.

Uma das alternativas à situação masculina, quando se trata de ceder ao menos (-) da posição de amante, é, como já se viu, a opção anaclítica, que transforma o Outro do amor naquele que tem e pode dar. A outra opção, a do amor narcísico, compensa a perda do sujeito por um modo de eleição no qual o sujeito poderá vir a amar a si mesmo por meio do Outro. Quer se estabeleça ou não como perda, amar, enquanto implica a posição desejante, equivalente da castração, aponta para certa feminização.

A feminização que o amor implica está, como se pode observar, coordenada com a ideia de perda narcísica, de castração. Quando se parte de uma libido que é, de início, narcísica, assinala Miller (1996-97), amar implica, como já anteriormente referido, segundo a expressão de Lacan (1956-57), abandonar a mônada primitiva de gozo, correspondente ao Eros – que tudo unifica – para fazer ingressar, necessariamente, a pulsão de morte, do que se conclui que: “amar é morrer um pouco” (Miller, 1996-97, p. 411). Mais adiante, porém, Miller destaca que, ao incluir o Outro no circuito pulsional, conforme é a proposta que se desenha a partir do seminário XI, é possível ultrapassar a ideia da mônada primitiva de gozo, e fazer inviolável a noção de Um, ainda que sob a égide da parceria com o Outro. Isso é possível ao conferir ao pequeno *a* toda a consistência, elegendo o Outro como seu envoltório, o que o torna um parceiro apenas contingente do sujeito. A parêntese amorosa, acentua Miller (1996-97), em contraste com o matrimônio, “contrato legal que liga vontades”, seria um “contrato ilegal de sintoma” (p. 411, tradução nossa)<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> *Considerando el matrimonio como un contrato legal que liga voluntades, abordaré la pareja como un contrato ilegal de síntoma.*

Ao abordar o conceito de Parceiro-sintoma, Miller (1996-97) pretende fazê-lo ao modo de Lacan, tomando por modelo a forma como ele interpelou o parceiro-falo, que é tal como designado na releitura das contribuições freudianas ao amor, engendrada por seu texto de 1958, *A significação do falo*. Excluída a parêntese da necessidade, Miller ali localiza aquela da demanda – parêntese significativa – na qual estão posicionados aquele que pede e aquele que responde, o que mais adiante concorrerá para o surgimento do parceiro do amor, no qual somente a resposta, sem que seja necessária a materialidade, é o que importa, tornando-se por este expediente, a demanda, uma simples demanda de resposta.

A forma seguinte do parceiro seria o parceiro do desejo. Trata-se então de que cada um seja causa do desejo para o seu parceiro. Ao contrário do que se passa com o parceiro do amor, no caso do parceiro do desejo, este deve possuir o objeto que causa o desejo do outro. É possível relacionar o parceiro do desejo com o parceiro do amor, por exemplo, na forma particular como se encarna no homem, que detém de modo intermitente o objeto do desejo, o que por sua satisfação arrefece, ao que pode verificar ou não, nele mesmo, a presença do amor (Miller, 1996-97).

Questionando uma quarta forma do parceiro, que seria relativa ao gozo, Miller (1996-97) considera, de modo preliminar, que este seria mais adequado à solidão que à investida de um parceiro. Somente a castração seria própria para restaurar o lugar do Outro, dentro dos limites do gozo, enquanto instância onde se espera resgatar o objeto perdido. Esse, porém, é ainda o parceiro causa do desejo. O que se abre com a perspectiva do último ensino de Lacan, que Miller aponta como presente em *O Aturdido* (1973/2003), é uma forma do sujeito cujo parceiro é a função fálica, restando ao Outro mediar o acesso do sujeito ao dito gozo, o que o conforma, nesse contexto, como parceiro meio de gozo (Miller, 1996-97).

O meio de gozo pode ser representado na forma do  $a$  que está presente na fórmula da fantasia –  $\$ \diamond a$  –, e que tem por função imaginarizar o seu núcleo de gozo, ou conferir a este um semblante. Tal como se observa para a fantasia, quando se trata do sintoma, também é possível que um núcleo de gozo se faça representar. Neste sentido é que Miller (1996-97), que a esse respeito se endereça, especificamente, ao sintoma obsessivo, tal como descrito por Freud em *Inibição, sintoma e angústia* (1925/2006), estabelece a existência de um parceiro-sintoma. Ali Freud assinalava quanto de satisfação narcísica o obsessivo retira de seu sintoma, uma vez que, conforme fosse este último adequado, tanto às exigências do recalcado, quanto às do Supereu, tornava-se um instrumento valioso de adaptação à realidade, cabendo, então, esforçar-se por incorporá-lo e fixá-lo:

Já escrevi a tendência geral da formação de sintomas na neurose obsessiva. Ela irá dar lugar cada vez mais amplo à satisfação substitutiva às expensas da frustração. Os sintomas que outrora representavam uma restrição do ego vêm depois a representar também satisfações, graças à inclinação do ego para a síntese, sendo bem claro que esse segundo significado gradativamente se torne o mais importante dos dois. O resultado desse processo, que se aproxima cada vez mais de um fracasso da finalidade original da defesa, é um ego extremamente restringido, que fica reduzido a procurar satisfação nos sintomas (Freud, 1925, p. 119).

Conforme se observa, a fórmula parceiro-sintoma, que é perfeitamente adequada à neurose obsessiva, também apresenta afinidades com a subjetividade masculina, cuja relação com o Outro sexuado tem por fim estrito nele encontrar, na forma do *a*, o objeto perdido. A esse objeto o sujeito se aferra, de modo que se torne, na relação com o Outro castrado, seu complemento necessário. Esse semblante reverbera sua significação fálica que, do lado feminino, apresentaria o seu correlato na relação travada pela mulher com o  $\Phi$ , quer este seja encontrado na forma do órgão do parceiro, quer na criança que carrega no colo, ou no que mais possa se encarnar. Mais além desse algoritmo que estabeleceria de modo equivalente, para o homem o parceiro *a*, enquanto para a mulher o parceiro  $\Phi$ , haveria do lado feminino a possibilidade de travar relação com um parceiro de falta,  $S(A/)$ , ilimitado, que na via de Lacan (1975-76) se iria denominar “parceiro devastação”:

Permito-me dizer que o *sinthoma* é, muito precisamente, o sexo ao qual não pertencço, isto é, uma mulher. Se uma mulher é um *sinthoma* para todo homem, fica absolutamente claro que há necessidade de encontrar um outro nome para o que o homem é para uma mulher, posto que o *sinthoma* se caracteriza justamente pela não-equivalência.

Pode-se dizer que o homem é para uma mulher tudo o que quiserem, a saber, uma aflição pior que um *sinthoma*. Vocês podem inclusive articular isso como lhes for conveniente. Trata-se mesmo de uma devastação (Lacan, 1975-76/ 2007, p. 98).

Desdobram-se, da leitura feita por Miller do trabalho de Freud, Inibição, sintoma e angústia, duas perspectivas de interpretação, uma que diz respeito à ficção, outra relativa ao real. Conforme se lê no texto do curso de 1997-98 (O Parceiro-sintoma), contrariando a opinião de Strachey, que ressaltara em seu prefácio, que a importância do trabalho de Freud de 1925 se prendia à definição de angústia, Miller (1997-98) entende que dali se pode extrair, com muito mais força, uma nova definição de sintoma, cuja referência é mais a libido, a satisfação, do que o sentido, o que resume ao nomeá-la “uma definição econômica do sintoma” (p. 66, tradução nossa)<sup>51</sup>.

A permanência do sintoma, conforme ressalta Miller, é algo que se impõe à experiência, avançando na direção do real, muito embora, diferentemente do real da ciência, o real do sintoma esteja repleto de sentido, fato que, a princípio, talvez tenha embaraçado e enviesado a

<sup>51</sup> *Como se puede decir, una definición económica del síntoma.*

leitura de Lacan a seu respeito. Para ressaltar a ideia de permanência do sintoma, Miller apresenta-o por meio da fórmula Lacaniana própria à categoria modal da necessidade, qual seja: aquilo que não cessa de se escrever. Quando Lacan (1972-73a) evoca esta fórmula, durante o seminário XX, fá-lo em oposição à categoria do impossível, à qual faz corresponder a não relação sexual. Esta última, como impossível, não cessa de não se escrever.

Sendo a relação sexual impossível, aceita-se, em primeiro lugar, que o necessário, o que não cessa de se escrever, é exatamente a sua ausência, que é comemorada por meio de um signo, um representante, que Lacan designa, propriamente, como o falo – “não há outro gozo que não o fálico” (Lacan, 1972-73a, pp. 81-82). Que o gozo fálico se repita sempre como necessário, não obstante rateando a cada vez, além de demonstrar de modo incontestado a tese acerca da não relação sexual, aponta, também de forma a não se contraditar, muito embora mais discretamente, que existe um gozo Outro que se repete a cada malogro, e insiste – “havia uma maneira de ratear a relação sexual, a do macho, e depois uma outra” (Lacan, 1972-73a, p. 79). Como dessa outra falha nada se diga, de modo que só se deixe percebê-la mediante a introdução do falo, que a nomeia e a endereça outra vez às sendas do sentido, seu estatuto, outro não será que o do recalcado, recalcado originário, esse que só secundariamente se deixa notar, posto que ele é a essência do que não pode ser dito:

É mesmo por isso que ele faz melhor em se calar, com o resultado de que isto torna a ausência mesma da relação sexual um pouco mais pesada ainda. E é mesmo por isso que, no fim das contas, ele não se cala, e que o primeiro efeito do recalque é que ele fala de outra coisa. É nisso que está a mola da metáfora (Lacan, 1972-73a, p. 83).

Se, como se pode compreender a partir do que ressalta então Lacan, é infrutífera, no plano prático, a elucubração acerca da essência originária do gozo, a única salvação, que no texto citado se apresenta na forma da metáfora, é aquilo que também, linhas atrás, está descrito como Ficção. As ficções são um modo de relativizar o conteúdo das verdades pronunciadas, fazendo ressaltar nelas o que têm de útil ou, como descreve Lacan (1972-73a), no que servem “para que haja o devido gozo” (p. 80). É desse ponto sensível que Miller (1997-98) parece querer se valer para a sua interpretação bifurcada do sintoma em Lacan – sintoma ficção e sintoma real –, muito embora sejam construções auxiliares, conforme se poderá entender mais claramente quando Lacan, no mesmo seminário XX e também em *O Aturdido* (1973), as reunir sob o termo Fixação: “Recorrer ao nãotodo, ao ahomenosum [*hommoin sun*], isto é, aos impasses da lógica, é, ao mostrar a saída das ficções da Mundanidade, produzir uma outra fixação [*fixion*] do real, ou seja, do impossível que a fixa pela estrutura da linguagem” (Lacan, 1973, p. 180).

A proposta colocada por Miller, quando apresenta a mudança de perspectiva da teoria lacaniana acerca do sintoma, focalizando o seu ponto de partida no texto freudiano de 1925 é, sem dúvida, enriquecedora, no sentido de resgatar da pena de Freud aquilo que ele parece não ter enunciado do modo mais claro. A despeito de que, ainda no capítulo sobre a inibição, primeiro do texto *Inibição, sintoma e angústia*, seja verificável a força daquilo que é da ordem do sentido ou da ficção, quando se trata dos determinantes desses fenômenos que influenciam o corpo nas suas funcionalidades, e que aparecem como sintoma nas fobias, é possível ler, com relação à angústia que os acompanha, a seguinte ponderação, que tem por efeito deslocar a compreensão da sua manifestação, de um componente homeostático, circular, como o do funcionamento de um sistema termodinâmico, para uma expressão a posteriori do eu, que recoloca sua origem num real – muito embora ela precise ser elaborada pelos instrumentos do simbólico – e com relação à qual a conclusão teórica concorrerá para um “*Non liquet*”:

Mas o afeto de ansiedade, que era a essência da fobia, proveio, não do processo de repressão, não das catexias libidinais dos impulsos reprimidos, mas do próprio agente repressor. A ansiedade pertencente às fobias a animais era um medo não transformado de castração. Era portanto um medo realístico, o medo de um perigo que era realmente iminente ou que era julgado real. Foi a ansiedade que produziu a repressão e não, como eu anteriormente acreditava, a repressão que produziu a ansiedade (Freud, 1925, pp. 110-111).

Miller argumenta, acerca da importância de tratar do tema do parceiro-sintoma, que o mesmo se impõe pela via da clínica, posto que é um assunto sempre mais proeminente este da relação com o cônjuge, que, esteja ele ausente ou presente, aponta invariavelmente para a dimensão do parceiro que é aquele do sujeito. Trata-se, quanto a esta proeminência, ainda de acordo com o autor, inclusive de um fato relacionado à cultura, circunscrita sob a designação “*época do Outro que não existe*”, a qual reenvia ao próprio título do curso, em que os desenvolvimentos acerca do parceiro-sintoma surgem, próximo de sua conclusão. “E como o Outro não existe”, reforça Miller (1996-97), “é recuperado com o parceiro, que existe ou, em todo caso, que se faz existir de todas as maneiras possíveis” (p. 439, tradução nossa)<sup>52</sup>.

Esse último recorte é certamente significativo quanto à necessidade de ressaltar o valor da pesquisa em torno das parcerias sintomáticas, posto que é junto a elas que se podem ver reagruparem-se os elementos antes pertencentes a comunidades tradicionais, cujos laços se viram degradados ao sabor da época que, conforme ressalta Miller (1996-97), é caracterizada pela perda da importância do Ideal em favor do gozo ( $I < a$ ). Afirmar a proeminência de *a* sobre a perspectiva dos ideais aponta para aquilo que Lacan (1970) denominara, em *Radiofonia*,

---

<sup>52</sup> *Y como el Otro no existe, se lo recupera con el partenaire, que existe o, en todo caso, que se hace existir de todas las maneras posibles.*

ascensão do objeto *a* ao zênite do social. Se, nesse contexto em que o Outro do ideal definitivamente se demonstra inexistente, o sujeito busca proporcionar, para si mesmo, dele um substituto, nada mais à mão do que este parceiro amoroso, cuja procura rouba a cena, apontando para um certo tipo de familiarismo, reeditado de modo espantoso após um período no qual fora mais importante a liberdade sexual. Desse modo, é o par amoroso que se estabelece, mais do que antes, como “comunidade fundamental” (Miller, 1996-97, p. 440, tradução nossa)<sup>53</sup>.

Certamente que essa comunidade fundamental, que se produz a partir do par que compõem os dois parceiros-sintoma, difere do par que se podia esperar encontrar em outros momentos da cultura, ou bastaria, para dizer alguma coisa a seu respeito, fixar a atenção sobre o que os saberes milenares produziram a este respeito, inclusive em termos de fórmulas de funcionamento ou, se é possível dizer desse modo, formas de uso desses arranjos a dois. Miller (1996-97) toca nessa diferença, sem fazer-lhe explícita menção, ao diferenciar, após haver percorrido, num curto espaço de aproximadamente duas páginas, todo o desenvolvimento de Lacan a respeito da parelha analítica, os termos *savoir-faire* (saber fazer) e *savoir-y-faire* (saber fazer com). Se parece claro para o primeiro a presença de um saber referencial, que se toma do Outro quase ao modo de uma técnica – e, nesse ponto, não há como não aludir a uma certa ritualística perversa, a figurar como um teatro cujo cenário não deve sofrer variação –, quanto ao segundo, esse tipo de enquadre parece menos relevante. O *savoir-y-faire* parece mais próximo da noção de uso, que serve para o estabelecimento da expressão “usos e costumes”. Acerca dessa distinção, esclarece ainda Miller (1996-97):

Enquanto se estava com o Outro, tesouro do significante, não se necessitava do uso. Alguém se referia a esse Outro para saber o que significavam as palavras. E depois, quando as palavras funcionam, que não é exatamente como no dicionário, recorre-se ao amo da verdade, que pontua e elege o que elas significam. Mas quando o Outro não existe, quando a contingência do dicionário não se eleva ao estatuto de norma absoluta, quando se crê mais ou menos no amo da verdade – mais menos do que mais –, quando se trata muito mais de ele diz isto e eu digo outra coisa, somente resta o uso (p. 444, tradução nossa)<sup>54</sup>.

Eis o ponto em que se percebe o valor problemático do parceiro-sintoma, uma vez que a sua visada é de um conagraçamento com a perspectiva do gozo, elemento que se reconhece pelo seu distanciamento com vistas ao laço social, dado que é autoerótico e redundante em sua

<sup>53</sup> *En esta recomposición comunitaria que exige el desarraigo triunfante, la pareja es la comunidad fundamental.*

<sup>54</sup> *Mientras estaba el Otro, tesoro del significante, no se necesitaba del uso. Uno se refería a ese Otro para saber lo que significaban las palabras. Y después, cuando las palabras funcionan, que no es exactamente como en el diccionario, se recurre al amo de la verdad, que puntualiza y elige lo que ellas significan. Pero cuando el Otro no existe, cuando la contingencia del diccionario no se eleva al estatuto de norma absoluta, cuando se cree más o menos en el amo de la verdad – más menos que más –, cuando se trata más bien de que él dice esto y yo digo otra cosa, solo queda el uso.*

ação, desprovida de limites – “Começa com as cócegas e termina com a labareda de gasolina” (Lacan, 1969-70/1992, p. 68). Nesse sentido, a ideia de Lacan, que se ancora no recurso a uma fixação outra, relativa ao bom uso do gozo, reivindica uma outra teoria do laço amoroso e de seus elementos, que a conceituação do parceiro-sintoma retira dos impasses próprios ao registro do real.

O que se vê acentuar na teoria freudiana a partir da segunda tópica, em especial com a publicação de Inibição, sintoma e angústia, é justamente a influência do sintoma na dinâmica da satisfação pulsional. Ao permitir a satisfação que por outra via não se efetuará, o sintoma deve ser incorporado ao eu, produzindo por sua ação os próprios limites dessa instância que, sem o atalho sintomático, estaria entregue à corrente pulsional que se descobre sem limite, induzindo o sujeito na via do mais-além do princípio do prazer. Por meio desse persistente esforço de satisfação, a pulsão, ao se tornar potencial geradora de desprazer, traz para o primeiro plano a urgência da defesa, o que concorre para que seja um fato de necessidade a existência de sintomas. Desse fato de necessidade, torna-se, a partir de Lacan, mais lógico associar a presença do sintoma, ao modo de contraponto, à pulsão, por influência da linguagem. Dá-se tal oposição, uma vez que, na impossibilidade de saciar a exigência pulsional, que não se esgota pela via do sentido, o significante, que instituirá como uma regra esse tipo de demanda, deixa escapar um resto de seu clamor na forma de mais-de-gozar, delimitado por meio do pequeno *a*, tomado, dado tal contexto, por “núcleo do sintoma” (Miller, 1997-98, p. 89).

Ao se perguntar então pela origem dessa dinâmica de sintoma e pulsão, tem-se a atenção atraída pelo mais além que caracteriza a exigência daquela última, em sua natureza. Que se trata, na exigência insaciável que a define, ponto em que se desembaraça do ritmo natural da manutenção das funções vitais, de uma origem que se relaciona com a linguagem, parece, desde já, inquestionável. A dinâmica da pulsão apresenta afinidades com a estrutura da cadeia significante. Importante na extensão desse modo de compreender a exigência da pulsão é que, a despeito da mítica origem na experiência primitiva do infans que, privado do objeto que sacia suas necessidades, aprende a dirigir sua demanda ao Outro, descobre-se que é a própria demanda que comanda o circuito que governa a satisfação das necessidades, a linguagem vindo, para o ser que fala, antes de qualquer necessidade que lhe seja alheia – o que justifica que, para ele, falar constitua, como tal, o seu próprio ser.

A satisfação primordial, que em Freud poderá ser substituída pela satisfação alucinatória – *halluzinatorischen Wunschbefriedigung* (Freud, 1917/2006) –, via por excelência dos sonhos, naquilo que são definidos como realizações de desejo – *Wunscherfüllung* (Freud, 1900/2006) –

, em Lacan, ao ser substituída pela demanda de amor, passa a ser sustentada exclusivamente pelo significante. É uma pista que se pode considerar presente, já em seu momento, nos trabalhos de Freud, a despeito da indubitável importância desse ponto nos ensinamentos de Lacan. Muito embora Freud afirmasse, por ocasião do seu Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos (1917), que o sono faz regredir o eu até a “etapa da satisfação alucinatória dos desejos [*halluzinatorischen Wunschbefriedigung*]” (p. 229), afirmava também ali, claramente, que a alucinação se distingue da realização onírica dos desejos, uma vez que esta, mais consistiria em tornar conscientes fantasias inconscientes carregadas de desejo [*Wunschphantasien*], o que certamente não é idêntico ao que se pode denominar como reais satisfações de desejo [*die reale Erfüllung des Wunsches*]. Argumenta ainda Freud, ao insistir sobre essa diferenciação:

O estado de sono não deseja conhecer coisa alguma do mundo externo; não se interessa pela realidade, ou só se interessa na medida em que o abandono do estado de sono – o despertar – se acha em causa. [...] As catexias [*Positionen*] neles obedecem ao desejo de dormir (Freud, 1917, p. 240).

Conforme se viu, a ideia exposta por Freud (1917), acerca da distinção entre a realização de desejos no sonho e a satisfação alucinatória, a qual introduz por ocasião do Projeto (1895), pode dialogar de forma estreita com as concepções de Lacan, instaladas num regime que confere todo valor às interações simbólicas. Debatendo acerca dessas mesmas concepções, trazidas pela leitura da teoria freudiana dos sonhos, Lacan (1954-1955/ 1985) pôde afirmar: “Há, com efeito, desejos que nunca encontrarão outra satisfação senão através do fato de serem reconhecidos, isto é, confessados” (p. 268).

Essa satisfação, que pede somente pela anuência do Outro da linguagem, é a forma princeps da concepção lacaniana do par sujeito-Outro, cuja moeda é o reconhecimento, paga devida à abdicação do gozo por parte do sujeito-escravo, de certo modo análoga à que se dá na luta de morte com o Amo hegeliano. Restaria descobrir qual o destino da satisfação que é perdida em termos sensíveis, a qual, por via da linguagem, não se permite contemplar.

Se as necessidades do ser que fala estão implicadas, como antes afirmado com Lacan (1972-73a), em outra satisfação, satisfação que responde à demanda de amor, é importante não deixar de perceber que há um mais além da satisfação das necessidades, que é também sensível nos fenômenos da perversão (Miller, 1997-98). Esses ditos fenômenos respondem por um certo tipo de desvio da satisfação das necessidades, fixando-se num extremo de especificidade, naquilo que concerne o objeto, cuja particularidade se estabelece cedo, ao modo de um gozo primitivo traumático. Se tanto a perversão quanto o amor estão na via do mais-além, é possível



associá-los numa mesma classe de fenômenos, que portam, ao mesmo tempo, uma face de prazer e outra de desprazer, cabendo ao sujeito se defender desta última pela via do estabelecimento de um sintoma.

É, sem dúvida, interessante seguir o percurso traçado por Miller (1997-98) quanto ao estabelecimento, no ensino de Lacan, dos desenvolvimentos que permitirão associar sintoma e modo de gozo à estrutura do parceiro do ser falante, sujeito da psicanálise. Ao longo da década de 1950, a teoria lacaniana, no lugar do mais-além do princípio do prazer, alojava o simbólico. Somente a partir do seminário VII este mais-além é deixado ao registro do Real, em que está presente a definição do objeto perdido e jamais reencontrado – definição lacaniana de “a Coisa”, que, para ele, traduz o *das Ding* do texto freudiano do Projeto. Essas considerações culminam na concepção do inconsciente cuja estrutura é de ficção, responsável por uma certa “mentira sobre o mal” (Lacan, 1959-60, p. 94).

A exploração lacaniana da Coisa em Freud deixará, como insiste Miller (1997-98), marcas notáveis, em sua teoria, quanto ao que concerne ao mais-além. Se num primeiro momento, a divisão que deixava o simbólico do lado do mais além, separado do libidinal, visava a acentuar sua transcendência com relação ao campo das necessidades, implicando uma relação estreita com a morte – evidente no destaque conferido à máxima que enuncia ser a palavra o equivalente da morte da coisa –, após o seminário da Ética, ao enfatizar o conceito de Coisa como um mais-além inacessível, Lacan reuniria o simbólico e o libidinal, ocorrência que é tanto mais patente quando se recorre à elaboração freudiana acerca da pulsão, cuja influência sobre a libido leva-a a ser regida, no humano, segundo as regras de sua gramática. Ao mesmo tempo, esse novo arranjo deveria reaproximar o princípio do prazer e o princípio de realidade – que, a título de ênfase, Miller (1997-98) grafa no seu curso como uma só palavra –, conformando, em consequência, o gozo à dimensão do real.

O absoluto da divisão entre significante e gozo será atenuado de modo progressivo, até que, chegado o momento do último ensino, já não tenha sentido que o acesso ao gozo se deva realizar por meio da transgressão, uma vez que, subvertida a configuração que tornava inacessível o espaço do mais-além, aquilo com o que se passou a deparar, desde então, caracterizava-se mais como impossível lógico. A via para esse entendimento se abria pela construção realizada pelo seminário O Avesso da Psicanálise, no qual se demonstrava a existência de uma relação primitiva, nata, entre saber e gozo.

Há no saber uma intenção oculta que desrespeita a vontade do sujeito e gera uma repetição que aponta na direção da perda de gozo. A entropia, então produzida pela articulação  $S_1$ - $S_2$ , equivale a um pequeno desvio que se leva a cabo na direção do gozo, mas nunca na de qualquer forçamento ou transgressão, como assinala Lacan (1969-70): “entrar de fininho não é transgredir” (p. 17). Tal raciocínio enseja, por parte de Miller, a seguinte conclusão: “com seu seminário *O Averso...* [Lacan] mostra que no lugar da transgressão está o trabalho [do significante] (Miller, 1997-98, p. 229, tradução nossa)<sup>55</sup>.

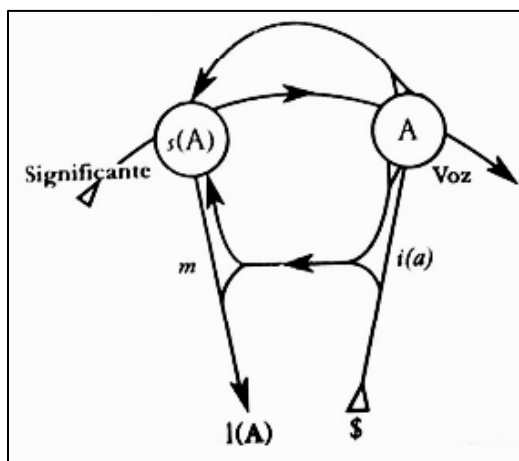
Propõe Miller (1997-98) que, desse “trabalho do significante”, o que resulta é uma disjunção entre o gozo e o Outro. Tal conclusão se baseia na dissociação do significante e do Outro, que se faria necessário explicar. A formulação lacaniana fundamental quer que, no Outro, se superponham o conjunto dos significantes e a identidade imputada ao parceiro. Este parceiro, que seria o lugar-tenente do Nome-do-Pai, como ponto de basta da cadeia significante, conferiria sentido ao enunciado do sujeito e o conformaria de acordo com os seus Ideais, tal como se pode depreender da célula elementar do grafo do desejo. Acontece que, à medida em que a cadeia significante passa a ser implicada no funcionamento libidinal, ela passa a se constituir à distância do Outro que, cada vez mais, se corporifica e se torna real. Com a associação feita por Lacan entre gozo e significante é necessário que o Outro também se distancie do gozo. Dadas estas consequências, é importante pensar como se reformula a noção de Outro para Lacan. Tome-se novamente a estrutura do grafo – restringindo-se ao primeiro piso, conforme representado por meio do Grafo 2, no escrito *Subversão do sujeito* (Lacan, 1960/1998, p. 822). Na concepção que se introduz, por meio do seminário XVII, pode-se substituir o significado vindo do Outro pelo sentido gozado, e o Outro, tesouro dos significantes, pelo Outro que é lugar do gozo do ser falante, o que equivale a chamá-lo sintoma – parceiro-sintoma.

Tratar o Outro como sintoma, esclarece Miller, é pensá-lo como buraco da significação, como mais-além. Segue-se, na formulação de Miller (1997-98), a pergunta acerca de como resolver o problema da relação entre o Outro e o sintoma, que ele resume por meio da seguinte fórmula:  $A \diamond \Sigma$  (em que  $A$  representa o Outro, e  $\Sigma$  o sintoma). Uma das maneiras de resolvê-lo é propor a sua equivalência:  $A \equiv \Sigma$ . A tomada do Outro na conta de um buraco, como se vê, combinará mais com a sua proposição como Outro barrado ( $A/$ ).

---

<sup>55</sup> [...] con su seminario *El reverso...* muestra que en el lugar de la transgresión está el trabajo.

Figura 2 – Grafo do desejo – grafo 2



Fonte: Lacan, 1960/ 1998, p. 822

Seguindo as formulações acima descritas, dá-se que, quanto mais adquire o Outro materialidade na forma de corpo, menos se pode afirmar a sua existência. É o sentido próprio da adivinhação proposta por Lacan, no seminário XVII, e que Miller (1997-98) reproduz: “O que é que tem um corpo e não existe?” Resposta: “o Outro com maiúscula” (p. 235). Como se explica uma tal proposição? Se se quer considerar que o Outro é, conforme à primeira teorização da Lacan a esse respeito, a referência do campo simbólico, dar-lhe um corpo é equivalente a apor sobre ele uma barra, conforme foi apresentado acima. Isso o torna inconsistente ou, no que tange às suas finalidades ideais, inexistente.

O Outro sexuado torna-se aquele em que o sujeito busca o seu objeto complementar, cuja presença permite investi-lo na condição de parceiro. Essa nova acepção do sujeito, relativa ao mais-de-gozar, não se faz por meio da consideração de um sujeito vazio e de um Outro puramente significativo, ao que se torna necessário “que um e outro sejam [...] viventes e sexuais” (Miller, 1997-98, p. 272, tradução nossa)<sup>56</sup>. Esta promoção da parceria entre os viventes no lugar do sujeito e do Outro conduz o ensino de Lacan, na década de 1970, no sentido da revalorização do ser. O ser, num segundo momento, é aquele *parlêtre* que carrega consigo o corpo, distinto, portanto, do sujeito que se apresentava como falta-a-ser. A presença do corpo é, porém, todo o embaraço quanto à relação sexual, cuja definição foi dada por Lacan em fórmulas e contextos diversos. A única via aberta ao estabelecimento de relação com o Outro, assinala Miller, é uma via não pulsional e que se denomina amor. Esta via busca o ser do Outro e chega-se a dizer, mesmo, que o amor é o que funda o Outro – deixando abertamente de lado o corpo e privilegiando a palavra. O amor, porém, como arranjo significativo que é, apresentará,

<sup>56</sup> [...] es necesario que uno y otro sean seres vivientes, vivientes y sexuales.

também ele, a sua face de gozo, na forma da devastação. A devastação é a outra face do amor, o sem limite que é próprio do que, na concepção lacaniana do feminino, se coloca como lógica do não-todo. Dá-se tudo em nome do amor, porém nunca o suficiente: “A devastação e o amor têm o mesmo princípio, a saber, A maiúsculo barrado, o não-todo no sentido do sem limite” (Miller, 1997-98, p. 297, tradução nossa)<sup>57</sup>.

Há uma relação deveras explícita entre o não localizado do binário amor/devastação e o não localizado do sexo da mulher, que é toda a angústia do pequeno neurótico freudiano que, se não se resigna aos desígnios da lei edípica, porá, no lugar daquilo que não vê, o fetiche que lhe forçará o juízo, a despeito da prova recebida pelos sentidos.

É escusado reiterar que a localização é, decerto, a via masculina do parceiro sexuado, a que se detém no sintoma. Enquanto o masculino estabeleceria uma relação de necessidade com o limite, o feminino, tal como o asseguram os retratos psicológicos fornecidos pela cultura, manteria com o limite uma relação contingente que estaria, é o caso de ressaltar, na dependência do amor (Miller, 1997-98). Ilustra uma tal afirmação a formulação freudiana, tomada, de acordo com o que informa, logo a seguir, Miller, de empréstimo a Hanns Sachs, segundo a qual: “em mulheres que tiveram muitas experiências amorosas não parece haver dificuldade em encontrar vestígios de suas catexias de objeto nos traços de seu caráter” (Freud, 1923b/2006, p. 42).

No polo masculino, por sua vez, o exemplo extremo do papel do limite é dado pelo retrato, também como o anterior, paródico, daquilo que se conhece da relação de amor homossexual entre homens. Como se trata, numa perspectiva androcêntrica, do encontro com o limite representado pelo Um, sempre o mesmo, em todos os parceiros, resultaria em tal circunstância um enlace sexual não dependente da palavra de amor:

Faz-se através de um reconhecimento, de certa forma mudo, que dá ao conjunto esse ar de confraria, confraternidade conspiradora, que foi amplamente desenvolvido, e que está clinicamente fundamentado, precisamente, neste reconhecimento de sinais entre os parceiros. Pode-se fazer o amor sem falar, e esta vertente está na linha do objeto fetiche (Miller, 1997-98, pp. 315-16, tradução nossa)<sup>58</sup>.

Como dessas caricaturas fique a impressão, decerto equívoca, de que haveria para o homem o gozo, e para a mulher o amor, Miller (1997-98) recorre a um modo alternativo de

---

<sup>57</sup> *El estrago y el amor tienen el mismo principio, a saber, A mayúscula tachada, el no-todo en el sentido del sin límite.*

<sup>58</sup> *Se hace a través de un reconocimiento, en cierta manera mudo, que da a la red ese aire de cofradía, de confraternidad conspiradora, que fue ampliamente desarrollado, y que está clínicamente fundamentado precisamente en este reconocimiento de señales entre los partenaires. Se puede hacer el amor sin hablar, y esta vertiente está en la línea del objeto fetiche.*

enunciá-lo, valendo-se de afirmação que se encontra em Lacan (1960), de que, do lado feminino, ocorre a particularidade de se encontrarem amor e gozo entrelaçados de modo indissociável e no mesmo objeto. O gozo masculino, por sua vez, não teria necessidade de passar pelo amor.

Portanto, ao se propor uma fórmula algébrica do parceiro amoroso, de acordo com cada uma das posições sexuadas, resultam duas diferentes grafias. Uma delas seguiria a fórmula da fantasia, própria do que foi designado por Miller (1997-98) parceiro do desejo –  $\$ \diamond a$  – enquanto a outra, que denotaria a tentativa de velar o pequeno  $a$ , por meio de um suplemento de saber, se escreveria  $\$ \diamond A/$ , e estaria do lado feminino.



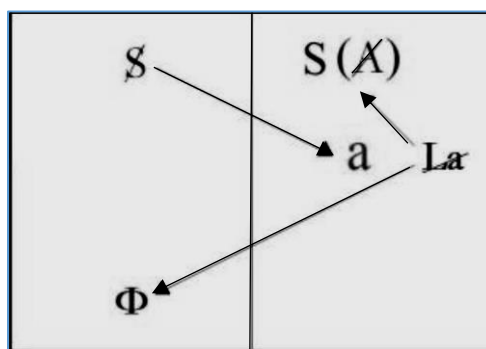
#### 4 APORÉTICA DO PARCEIRO HOMOSSEXUAL

A ideia, quando se trata de parceria homossexual, como se entende, classicamente, em psicanálise, desde Freud (1910), no tratamento que dá ao caso de Leonardo, e ainda no texto já explorado de 1922 (Alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranoia e no homossexualismo), enseja a pergunta quanto a se tratar, no par homossexual, de um laço que, do ponto de vista do parceiro-sintoma, elegeria como seu correspondente um parceiro especular ou eu-ideal. Complemento das virtudes narcísicas que o amante esperaria ver contempladas em si próprio, um parceiro corresponderia, para o outro, à sua própria imagem, da qual se enamoraria, supondo tratar-se de um outro que não ele mesmo, ao modo do mito de Narciso. Pode-se também, seguindo essa lógica e pensando, como já se fez anteriormente, a mãe como objeto de que o homossexual no contexto do Édipo não abre mão, pensar que seja a mãe mesma, outro parceiro desse sujeito, que, ainda seguindo Freud (1922), investe o objeto de amor idêntico a si mesmo, somente ao supô-lo objeto de investimento de sua mãe, de modo que, nesse contexto, elege-o enquanto satisfaz o anelo da sua parceira edípica, dando a ela a criança/falo que ele mesmo não teria sido. Esse arranjo, se por um lado o mantém vinculado ao Outro materno de modo incontestado, por outro, dá-lhe a possibilidade de uma satisfação sexual no plano da realidade, ao passo que sustenta uma dinâmica ternária, deslocando o falo de si para o objeto, com o qual se associa de modo a não ser aspirado completamente pela causa da mãe.

Essa lógica de parceria certamente não se parece em nada com a lógica do não-todo, e se distancia, desse modo, de um arranjo feminino, no sentido que Lacan postula ao ensinar que é nessa via que se inscreve este último. A lógica da parceria homossexual, vinculada que estaria à presença do falo, remete muito mais à esfera do masculino, uma vez que só se admite poder ser inscrita, mediante a presença desse Outro de exceção, figurado pela mãe – não pode conceber a existência de um Outro em falta,  $S(A/)$  –, ao que, ainda adicionalmente, impõe em sua parceira amorosa um tipo de associação restrita a um que represente o  $\Phi$  da perfeição narcísica. Se se admite que o laço amoroso dos homossexuais é, como tal, “homo”, esta admissão supõe uma lógica que vincula  $S$  e  $\Phi$ , todos do lado masculino da tábua da sexualidade. Cabe ressaltar que este  $\Phi$  não quer dizer órgão masculino, mas aquilo que suporta o homem como significante  $S_1$ . Tal ressalva é importante, posto que, obviamente, se se compreende a lógica da divisão sexual como não restrita àquela que corresponde ao sexo anatômico, haverá, arranjos que, concebidos a partir da ideia de homossexualidade como identidade genital dos parceiros, serão, por essência, “hétero”.

Feitas as considerações quanto ao que aqui se pretende definir como homo ou hétero, deve-se então tentar verificar a hipótese do parceiro homo, postulada linhas atrás. Um problema que, sem dúvida, há que ser considerado, é aquele que Lacan assim distingue, no contexto do seminário XX: “Esse  $\$$  só tem a ver, enquanto parceiro, com o objeto  $[a]$  a ser inscrito do outro lado da barra. Só lhe é dado atingir seu parceiro sexual, que é o Outro, por intermédio disto, de ele ser a causa de seu desejo” (Lacan, 1972-73a, p. 108).

**Figura 3 – Tábua da sexuação**



**Fonte: Adaptado de Lacan (1972-73b, 13-04-1973)**

Não questionado o vínculo necessário entre  $\$$  e o objeto  $a$ , que como bem exprime Lacan, mais adiante, enquanto matema da fantasia, traduz de algum modo o tipo de relação em que o sujeito se engaja mesmo com a realidade, aí incluído o parceiro do amor, o que dizer de uma lógica em que aos dois parceiros interessa vincular-se para fazer frente ao Outro feminino, modo de não ceder quanto ao gozo fálico, por meio da escolha, no amor, de um semelhante tão igual a si próprio que só pode se dirigir, seja ao anseio por perfeição, seja à vinculação não essencial com um outro que porte o traço universal de uma fraternidade? Mantendo esses questionamentos em suspenso, e pensando ainda na via que eles impõem supor, de uma correspondência entre o  $\text{ἴδιος}$  (*ídios*) – próprio, pessoal – e o  $\text{ὁμός}$  (*homós*) – o semelhante, o mesmo –, que se passe a verificar no que a experiência humana dos amores homossexuais pode ensinar a esse respeito. Seria a correspondência antes proposta verificável, estando o modo de instalação do parceiro homo todo ele vinculado ao gozo masculino de  $\Phi$ , “gozo do idiota”, como bem assinala Lacan (1972-73a)?

Nos termos que propõe Miller (1998-99/2011), da circunstância que instala, entre sujeito e Outro, a evidência da não-relação, faz seu aparecimento então, no lugar do Outro do Outro, a figura do Um (Miller, 1998-99). Este Um a que se refere Miller é o Um sozinho, e é desse modo, Outro do Outro, assim como o Outro é, de modo recíproco, o Outro do Um. Sendo Outro



do Outro, o Um, caracterizado como gozo, é completamente sozinho e independente, em si mesmo, do Outro.

Colocando em cena a distinção entre diferentes versões do gozo Um, Miller (1998-99) as denomina, respectivamente, gozo do corpo, gozo fálico, gozo da palavra (ou do bla bla bla) e gozo sublimatório. Essas figuras que, em certa medida, parecem controversas, se consideradas as concepções clássicas, mesmo no horizonte da psicanálise lacaniana – especialmente quanto ao gozo da palavra e o dito gozo sublimatório –, apontam, de modo radical, para a fórmula segundo a qual todo gozo não é outra coisa que gozo do Um sozinho.

Para que se considere especificamente o gozo fálico, que aqui figura como questão, quando se trata dos arranjos das parcerias homossexuais, é por tomar a afirmação de Lacan, quando do seminário XX, ao pé da letra, que Miller (1998-99) o aborda, do mesmo modo, por meio do que se denomina gozo do idiota:

Depois o definiu [o gozo fálico] como gozo do idiota, do solitário, porque se estabelece na não relação com o Outro. O gozo masturbatório sempre inquietou os psicanalistas e Lacan fixou seu lugar como uma das figuras príncipes do gozo Um (p. 272, tradução nossa<sup>59</sup>).

Que o gozo fálico, representado pela forma estabelecida em uma heráldica do órgão masculino, figure como o gozo próprio deste lado da divisão sexuada, e que se o denomine, em concordância com Lacan, gozo do idiota, passa pela constatação, derivada da observação psicanalítica, de que o órgão goza sozinho (Naveau, 2017). Optar pela finitude de um gozo que, no interior da necessidade, não se abriria para o contingente, e, portanto, faz-se ilimitado, mas ilimitado na repetição do mesmo, aí estaria o segredo da lógica do gozo masculino do idiota, que não permitiria o advento do encontro com o desejo do Outro, que lhe faria enigma. A partir desse entendimento, compreende Naveau (2017) o tal gozo nos seguintes termos:

O termo idiotia, que Lacan utiliza, denuncia, na verdade, o fato de o gozo ser autoerótico. Em outras palavras, o que é idiota é que o sujeito masculino, no nível mesmo de sua divisão, se satisfaça em ser completado pelo gozo de uma parte do corpo próprio. O autoerotismo deságua, assim, no tautoerotismo, ou seja, reproduz o mesmo ganho de gozo. O fato de o parceiro do homem ser a reprodução do mesmo ganho de gozo dá uma conotação homossexual ao gozo masculino. Em suma, seu gozo é dele, o homem, e, parece dizer Lacan, isso não vai mais longe do que a finitude desse limite (Naveau, 2017, p. 143).

Retomando a exploração do par amoroso que introduz este trabalho, para verificar a noção de parceiro-sintoma em seu contexto, é de Verlaine, separadamente, cuja biografia se consegue percorrer sem lapsos maiores – posto que de grande parte da vida adulta de Rimbaud,

---

<sup>59</sup> *Después lo definió como goce del idiota, del solitario, porque se establece en la no relación con el Otro. El goce masturbatorio siempre inquietó a los psicoanalistas y Lacan fijó su lugar como una de las figuras príncipes del goce Uno.*

pouco se tem notícia, haja vista a sua errância pelo oriente, muito menos documentada – que se fará, a princípio, objeto de análise.

Criminoso por essência, ainda que antes de qualquer crime, esse sujeito invariavelmente culpado e invariavelmente revoltado, chamado Verlaine, assim o descreve um de seus biógrafos: “ O mais cordato dos homens quando sóbrio, tornava-se, a um só tempo, irritadiço e querelante sob a influência da bebida” (Thorley, 1914, p. 20, tradução nossa)<sup>60</sup>. Se esse temperamento contraditório e, pode-se dizer, ambivalente, foi sua característica por toda a vida, a proximidade de Rimbaud – seu “esposo infernal” – com seu temperamento arredo, levou-o, durante o período de sua convivência, a atuar todas essas tendências, em grande medida represadas quando à distância do parceiro.

A influência de Rimbaud não se restringe ao domínio da biografia, mas avança pela obra poética de Verlaine. A publicação de *Romance sans paroles*, que marca o rompimento de Verlaine com a tendência retórica cara à estilística parnasiana, em favor de uma abertura ao místico e à musicalidade da língua, sofrem, sem dúvida, a influência de Rimbaud. Quando da publicação da obra, o poeta insiste que se faça presente uma dedicatória ao jovem parceiro, já, a essa altura, distante (Thorley, 1914).

Pode-se, partindo das pistas biográficas, bem como da produção escrita deixada por Verlaine, supor que, em certo sentido, a parceria com Rimbaud revele o segredo de sua poesia, assim como os traços mais recônditos de sua personalidade em conflito. Primitivamente aliado de uma mãe excessivamente condescendente, Verlaine se vê constrangido a fazer figura de bom menino, não obstante seja tomado, todo o tempo, por um afã de liberdade que chega à aleivosia, com relação ao jugo do amor materno que o investia como criança perfeita, investimento que talvez, como anteriormente se viu, tivesse a intenção de ocultar que se tratava do aborto que fracassou – posto que, diferentemente das outras, esta criança vingou.

Verlaine, portanto, devia ser bom filho, assim como bom marido. Na relação com Rimbaud, talvez o tenha apaixonado o narcisismo intransigente do adolescente, decididamente desafiador e mal-criado, o que Verlaine normalmente só se conseguiria revelar por influência do álcool. Seu parceiro Rimbaud, porém, por não lhe ser, como o era sua mãe, condescendente, e tocá-lo em seu sintoma, fez dele o pecador infame. Colheu, em decorrência dessa posição, assim como da extrema susceptibilidade de Verlaine, um ferimento à bala que precipitou a prisão e subsequente conversão de Verlaine, como se se tratasse de um santo ou de um místico.

---

<sup>60</sup> ... the mildest of men when sober, became at once fretful and querulous under the influence of drink.

Thorley (1914) afirma, acerca desse período: “O isolamento que se seguiu em Mons, e a calma forçosa e frugalidade sadia, se era cruel, rotina da prisão, foi, talvez, o período mais feliz, subsequente a uma infância mimada, que o poeta jamais viveu” (p. 36, tradução nossa)<sup>61</sup>.

A maior expressão do sentido de pecado (Thorley, 1914) que realizava essa verdade descoberta por influência de Rimbaud, e a necessidade implícita de redenção, encontrariam expressão no soneto “Les faux beaux jours” (1873), como sugerem, ao final, os seus dois tercetos:

*... O palis, et va-t'en, lente et joignant les mains.*

*Si ces hiers allaient manger nos beaux demains?*

*Si la vieille folie etait encore en route?*

*Ces souvenirs, va-t-il falloir les retuer?*

*Un assaut furieux, le supreme, sans doute !*

*O, va prier contre l'orage, va prier<sup>62</sup>.*

Todo o sadismo e a fúria, que são parte do sintoma de Verlaine, encontram expressão na figura de Rimbaud, ele mesmo “*enfant terrible*”, que lhe revela esse outro que não cabia na admiração devotada pela sra. Verlaine, ao mesmo tempo que o torna o poeta do simbolismo francês – príncipe dos poetas, como passa a ser designado. A relação com Rimbaud permitiu a Verlaine, ainda que por meio de um amor em si mesmo fracassado, o benefício do acesso a uma solução sintomática do seu gozo, que termina por ser convertido em poesia.

Após o período do encarceramento e da conversão de Verlaine, um novo enlace amoroso acontece na vida do poeta, certamente com resultado diferente do que decorreu do tumultuado período ao lado de Rimbaud. Não obstante, as características do parceiro guardam certa semelhança, ainda que superficial, com aquelas de Rimbaud. O jovem companheiro de Verlaine era também muito jovem, com 19 anos – 16 a menos em relação a Paul – e tinha sido seu aluno, quando aquele exerceu funções de ensino na Inglaterra. Tratava-se de Lucien Létinois, cuja morte prematura resultou na publicação, por parte de Verlaine, de uma antologia com 25 poemas a ele dedicados. Ao lado de Létinois, Verlaine – como já se verificou quando de sua

---

<sup>61</sup> *The seclusion that followed at Mons, and the enforced calm and frugality of the wholesome, if heartless, prison routine, was, perhaps, the happiest period, subsequent to a spoiled childhood, that the poet ever knew.*

<sup>62</sup> Visando apreender o sentido dessas estrofes, traduzimo-las assim, livremente: Oh pálida se vá, lenta e juntando as mãos/ Se este ontem trouxe nosso belo amanhã? / Se a velha loucura estava ainda a caminho? / Essas lembranças, urge outra vez matá-las? / Um assalto feroz, o supremo, sem dúvida! / Vá rezar contra a tempestade, vá rezar.

ligação com Rimbaud – viu-se outra vez atraído “para longe de uma vida de segurança estabelecida e diligência rentável, para a mesma errância sem objetivo, que já se havia provado destruidora” (Thorley, 1914, p. 49, tradução nossa)<sup>63</sup>. Resultado disso é que, outra vez, Verlaine quando em dificuldades, recorrerá à generosidade de sua mãe, sempre solícita para com ele.

Quando em “*Les mémoires d’un veuf*”, dedica-se a satirizar Hugo, Verlaine parece se mostrar ingrato e facilmente seduzido pelo ataque juvenil contra a autoridade. Esse traço de ingratidão chama atenção quando se considera a boa vontade demonstrada pelo célebre escritor no momento em que intervém a favor de Verlaine, ainda não tão célebre, no processo decorrente do incidente de Bruxelas – quando dispara com um revolver contra Rimbaud –, que o levaria à prisão. Num artigo de 1885, intitulado *Lui toujours – Et assez*, cujo título parece ser referência ao primeiro verso do poema *Lui*, de Hugo (1829), dedicado a Napoleão, e que se inicia pela expressão “*Toujours lui ! Lui partout !*”, Verlaine comenta acerca da morte de Hugo, ocorrida naquele mesmo ano. Contrariamente ao tom heroico que consta da ode de Hugo a Napoleão, o texto de Verlaine é claramente irreverente com relação ao poeta, como se faz ressaltar pela observação ali presente de que Hugo teria morrido demasiado tarde – “*Hugo est mort trop tard*”. Chama atenção, de modo particular, nesse texto, o modo como Verlaine critica a apreciação da obra de Hugo a respeito do amor e das mulheres. Esta teria sido, de acordo com Hovasse (1996), a resposta de Verlaine, passada mais de uma década, ao conselho recebido de Hugo, quanto ao “retornar ao verdadeiro<sup>64</sup>”:

É porque Hugo não falou nunca de amor senão de modo banal ou no homem que (pelo menos é o que testemunham seus escritos) foi toda a sua vida, quanto às mulheres, um simples Paxá. “Tu me aprazes, tu me cedez, eu te amo. Tu resistes a mim, vai-te embora. Tu me amas pelo meu nome, talvez pelo meu físico esquisito, por minha cara fechada? Tu és um anjo ». Nem temor, nem esperança, nem dor, nem satisfação. A alegria do galo e seu magnífico canto depois (Verlaine, 1886, p. 71, tradução nossa).<sup>65</sup>

Algo acerca dessa característica reenvia o observador à ideia já exposta acerca do seu sintoma, instalado na proximidade de uma disputa obsessiva em face do pai, tomado como se deixa perceber, na posição de parceiro impotente da mãe, de onde talvez provenha a inspiração

<sup>63</sup> *Whatever the motive, the attraction, as in the case of Rimbaud, was a disastrous one, for it lured him away from a life of settled security and profitable diligence, to the same aimless wandering that had already proved his undoing.*

<sup>64</sup> Em resposta a um pedido de Verlaine, então preso, para que interviesse junto à sua esposa, Mathilde, Hugo escreveu a seguinte mensagem: “*Mon pauvre poète, Je verrai votre charmante femme et lui parlerai en votre faveur, au nom de votre doux petit garçon. Courage et revenez au vrai*” (citado por Hovasse, 1996).

<sup>65</sup> *C’est qu’Hugo n’a jamais parlé d’amour que banalement ou en homme qui (du moins c’est ce dont témoignent ses écrits) fut toute sa vie envers les femmes un simple Pacha. « Tu me plais, tu me cèdes, je t’aime. Tu me résistes, va-t’en. Tu m’aimes pour mon nom, peut-être pour mon physique bizarre, pour ma tête faite ? Tu es ange. » Ni crainte, ni espoir, ni douleur, ni joie. Le bonheur du coq et son chant de cuivre après.*

para o pseudônimo que o designa por ocasião de “*Les poètes maudits*”, Pauvre Lelian – anagrama do seu próprio nome.

A relação de dependência com relação à sua mãe, até o final parece ter sido, ao mesmo tempo, uma relação de extrema hostilidade quando em face das menores frustrações. Tal é o caso do episódio de 1885, quando após uma breve separação, provocada, em parte, ao que se sabe, pela conduta extravagante de Verlaine, que, à despeito da sua conversão, retornara aos seus abusos etílicos e às orgias, o poeta retorna em busca da mãe, conforme descreve Thorley (1914):

“[...] ele voltou novamente a Coulommès [ rincão dos parentes de seu falecido Lucien], talvez esperando que a inesgotável boa natureza de sua mãe a fizesse voltar. Desapontado quanto a essa esperança, ele se dirigiu à casa do sr. Dane [onde estava abrigada a sua mãe], com raiva e ressentimento, elevados ao ponto de ebulição pelo usual abuso de bebidas fortes. Seguiu-se uma cena na qual Verlaine, com violência física, tentou obter provisões suplementares de sua mãe, e fez acompanhar sua agressão, uma faca na mão, de ameaças de morte” (p. 55, tradução nossa)<sup>66</sup>.

Sobre os últimos anos de Verlaine, o biógrafo assim os descreveu: “Alternando entre bares e hospitais, uma presa fácil para as velhas harpias dos Boulevares, um ingênuo quanto às adulações dos jovens inexperientes e rebeldes [...]” (Thorley, 1914, p. 56, tradução nossa)<sup>67</sup>.

#### 4.1 O Parceiro Homo e o Parceiro Hetero

Pensar o parceiro-sintoma na perspectiva da homossexualidade impõe a reflexão nos termos do que Lacan denominou *hommosexuel*, ao sugerir que toda sexualidade implica, quando da ótica do casal, reunir-se no amor a um parceiro narcísico e, neste sentido, despistar a alteridade assustadora do hétero - Outro sexo. Nesse sentido, tal arranjo seria possivelmente análogo ao que se passa do lado feminino, quando se crê na existência do um que é modelo de seu sexo, essência que pretende fazer face a uma alteridade que, como tal, é indecível, e não alcança a formação de um conjunto.

---

<sup>66</sup> ... he was back again at Coulommès, perhaps hoping that the inexhaustible good nature of his mother would have led her to return. Disappointed in this hope, he turned to the house of M. Dane, with anger and resentment whipped up to boiling point by the usual surflux of strong drink. A scene ensued in which Verlaine, with physical violence, attempted to obtain further supplies from his mother, and accompanied the aggression, knife in hand, with threats of death.

<sup>67</sup> Alternating between bars and hospitals, an easy prey to outworn harpies of the Boulevards, a dupe to the adulations of callow and rebellious youth.

Reproduz-se na perspectiva homossexual, portanto, se assim se pretende avançar na formulação sobre a especificidade desse parceiro, o vínculo com  $\Phi$  maiúsculo. Se este vínculo, na histeria indica a tentativa de responder à pergunta por “o que é uma mulher”, no registro do parceiro homossexual pode, por analogia, traduzir uma pergunta acerca do filho, o que em sua essência ele é, enquanto representação do falo materno.

Essas perguntas indicam que, nesse contexto, faz-se mister distinguir esse tipo de par do que se conhece das parcerias masculino-feminino, não obstante este não esteja excluído, considerando a perspectiva singular de cada caso. Se, porém, toda forma de parceria amorosa reproduzisse um estilo do enlace masculino-feminino, isso redundaria, talvez, na admissão da necessidade da relação sexual, esta que não cessa de não se escrever. O não cessa de não se escrever é, conforme assinala Lacan (1972-73a), o modo que articula o necessário e o impossível, do qual ele ressalta: “Aí está o correlato de não haver relação sexual, e o que é substancial da função fálica” (p. 81).

Pensar o modo como se escreve ou não a necessidade de relação sexual, ponto fundamental para poder entender se há algo de específico quanto ao parceiro-sintoma na homossexualidade, implica retomar, mais amiúde, a distinção que, secular do ponto de vista da filosofia, concerne de modo particular à teoria do último ensino de Lacan – a relação entre o Mesmo e o Outro:

[...] se se podem opor o homem e a mulher é muito mais como o Mesmo e o Outro – para utilizar nesta oportunidade os recursos que encontramos em Platão –. E por isto então o homem não seria diferente (Outro) da mulher, senão que, pelo contrário, o homem é o Mesmo, ao passo que a mulher é Outra (Miller, 1989/2011, p. 103, tradução nossa)<sup>68</sup>.

Trata-se aí de uma indicação bastante precisa. Encontra-se, realmente, no diálogo Sofista um debate que conduz Platão até essa distinção, do Mesmo e do Outro – *ἕτερος* (*héteros*) a que se refere Miller. Aí Platão retorna à questão do ser, questão que vê surgir do fato de que se possa supor que este ser a outro ser se una. Entende-se, por meio do que se desdobra no interior dessa elaboração, que, se há um ser e outro ser, é que o ser é múltiplo, ou que, na verdade, o não-ser é ser. Eis novamente o filósofo enredado nos ensinamentos de Parmênides e dos eleatas, para quem deve o ser ser e o não-ser não ser.

Importante, para os fins do debate que aqui tem lugar, é que, embora se possa contemplar como tal a temática do ser e do um, é quanto ao ser em relação que se interessa Platão no Sofista,

---

<sup>68</sup> ... si se pueden oponer el hombre y la mujer es más bien como lo Mismo y lo Otro – para utilizar en esta oportunidad los recursos que encontramos en Platón –. Y por esto entonces el hombre no sería diferente (Otro) de la mujer, sino que, por el contrario, el hombre es el Mismo mientras que la mujer es Otra.

questão que suscitará a necessidade de definição de um estatuto do outro, tal como um estatuto do mesmo. Ao longo do texto, enquanto Teeteto e o Estrangeiro eleata se esmeram por inteirar-se dos procedimentos relativos à arte do sofista, Platão, por meio de seu diálogo, aprofunda a crítica, que é própria da fase tardia de sua obra, aos pressupostos da metafísica grega clássica, tal como já se vira anteriormente com relação ao diálogo Parmênides. Se o sofista produz simulacros, debatem os referidos interlocutores, e se esses simulacros, como cópias do ser verdadeiro, remetem ao não-ser e ao irreal, isto implica que se pense que de algum ser seja esse não-ser o portador, problema que atinge igualmente a nomeação.

Que tudo se preste à associação, ou que nada se preste a ela, é alternativa que conduz a dificuldades insolúveis. Se um nome ou imagem não se reúne a um ser, que fazer da representação desse ser? E se tudo se prestar à associação com tudo, que dizer da reunião do movimento com o repouso e do repouso com o movimento, posto que não se concebe um movimento imóvel ou um repouso móvel? Há, portanto, aquilo que se presta e aquilo que não se presta à associação. A possibilidade de associação permite pensar que as coisas se distinguem entre o que é o mesmo e o que é o outro.

A ideia do outro leva o ser até a fronteira do não-ser. Se o outro é, o ser que é só pode, enquanto distinto com relação ao outro, não ser. Diz-se, desse modo, que o ser é, somente por exclusão do outro. Eis o impasse daquele que, precisando dar garantias do ser, terá que recusar o outro em favor do mesmo, ainda que o ser só garanta a sua autenticidade recusando o outro, e que o mesmo, que com o ser concordaria, se mostre suspeito de inautenticidade. Se o outro, para ser outro, deve recusar toda conjunção com o um, qualquer relação implicará o privilégio do mesmo, ao tempo em que ressaltará a exclusão do outro. O outro é sempre o não-ser com relação a um ser, mas, em si mesmo, é ser, pois do absoluto não-ser nada pode ser dito, de acordo com aquilo que ensina Parmênides. Tal como ao não-ser, ao ser é retirada a sua condição de absoluto, estabelecendo-o, daí por diante, por meio de suas relações e oposições (*ἀντίθεσις* – *antíthesis*):

Assim, ao que parece, quando uma parte da natureza do outro e uma parte da natureza do ser se opõem mutuamente, esta oposição não é, se assim podemos dizer, menos ser que o próprio ser; pois não é o contrário do ser o que ela exprime; e sim, simplesmente algo dele diferente (Platão, Sofista, 158 a-b).

Ao que se segue aquela que, em concordância com Brun (1985), é a proposição essencial do diálogo:

Há uma associação mútua dos seres. O ser e o outro penetram através de todos e se penetram mutuamente. Assim, o outro, participando do ser, é, pelo fato dessa participação, sem,

entretanto, ser aquilo de que participa, mas o outro, e por ser outro que não o ser, é, por manifesta necessidade, não-ser. O ser, por sua vez, participando do outro, será pois, outro que não o resto dos gêneros. Sendo outro que não eles todos, não é, pois, nenhum deles tomado à parte, nem a totalidade dos outros, mas somente ele mesmo; de sorte que o ser, incontestavelmente, milhares e milhares de vezes não é [...] (Platão, Sofista, 259 a-b).

Essa dialética entre o Mesmo e o Outro, para que seja devidamente esclarecida nos termos que são propostos por Lacan, deverá ser relida com base nos três registros da teoria lacaniana, Real, Simbólico e Imaginário, que são os que se evidenciam, igualmente, nos anéis que compõem o nó borromeano (Milner, 2006). Tomando por horizonte o Real, registro em que somente a asserção “há” governa as definições em que se assentam os Mesmos e o Outros, que em seu domínio distinguem-se pelo que sempre retorna ao mesmo lugar, da parte do Mesmo, e pela heterogeneidade absoluta do lado do Outro, Milner (2006) pretende indicar que, por seu simples proferimento, já se entra no campo do Simbólico, bem como no do Imaginário, nos quais a presença do ser suscita o estabelecimento das semelhanças e dissemelhanças, responsáveis por implicar a possibilidade de relação. “Reconhecemos”, adverte o autor, “aí esse movimento invencível que anima o Sofista e a Lógica” (Milner, 2006, p. 15).

É pois, na suposição da existência do semelhante, que o significante Mesmo tão bem evoca, que ocorre a instituição do laço, sob os auspícios do registro Imaginário. É que na ordem do Real não ocorre, nem semelhança nem dissemelhança, posto que nesse registro, mesmo o Outro não denota exatamente alteridade, mas ausência absoluta de relação, indicada na figura denominada por Platão de *Héteros* (Milner, 2006). Nesse sentido, o Outro do Real é a figura mais extremada do que se pode designar como Outro sexo, e induz a que se possa desembaraçar da crença no ser que, de fato, já se mostrara problemática entre os gregos, como se viu com Platão: “De modo que é a mesma coisa supor que há um real do sexo, que há um Outro sexo e que do sexo nenhuma relação resulta” (Milner, 2006, p. 21).

Quando porém, se pretende estabelecer laço, é ao Outro Imaginário que se faz apelo, enquanto este é, no interior do imaginário das propriedades, o limite do Mesmo. Estabelecer propriedades é o que se discerne como pressuposto do Mesmo e do Outro no campo imaginário, e como tal esse movimento importa para que se possam inscrever as regras dos laços, conforme especifica Milner (2006):

É, pois, do lugar da vida como tal que se articula esse mandamento que Gide isolava como um “é preciso representar” e que poderíamos soletrar diversamente, já que nele se enraízam as regras de todo laço – leis, entrevistas, uniões, reconhecimentos; na passagem da necessidade pela qual só há laço imaginário ao mandamento “é preciso consentir no que faz laço”, facilmente se reconhece a emergência do Supereu, que preside, enquanto Comendador, a tudo o que, entre os seres falantes, garante uma relação (pp. 9-10).



De volta ao texto lacaniano, parta-se agora do que já foi suficientemente apontado acerca daquilo que todo amor traz consigo de essência narcísica, de busca pelo semelhante, e, se se quiser, de universalmente homossexual. É exatamente o que aponta Lacan (1973) quando cunha, para maior coerência da sua afirmação, o significante *hommosexuel*, com dois emes. Ao lado disso, está dada a afirmação da mulher enquanto Outra, na proposição segundo a qual “chamamos heterossexual, por definição, aquele que ama as mulheres, qualquer que seja seu próprio sexo” (Lacan, 1973, p. 467). A lógica héteros, do lado feminino, que está relacionada com a lógica do não-todo, que figura do seu lado, faz a impossibilidade de gozar da mulher, afirma Lacan, posto que seu gozo a divide, tornando patente a divisão entre Ser e Um que o Parmênides de Platão tão bem demonstrou. Fica-se, pois, às voltas com o gozo do falo, obstáculo de estrutura à realização da relação sexual. Que o gozo do falo possa incluir o fetiche do órgão ( $\phi$ ), não parece retirar o valor da hipótese aí contemplada. Que se faça simulacro, que se represente, que se insira um postigo sob o vestido de baile (Lacan, 1960); impor a presença do fetiche sobre aquilo que talvez ao outro falte é também uma via de se representar o parceiro como  $\Phi$ . Desse modo, não se estaria, no campo das parcerias homossexuais, sempre muito mais às voltas com esse falo que com aquilo que compete ao Outro sexo? Esta pergunta ocupa um lugar à medida em que sugere a existência de um tipo, em conformidade com os aspectos salientados pela clínica e pela cultura, que poderia condensar um traço que está definido, no interior da teoria lacaniana, como universal: “Em suma, flutua-se em torno da ilhota falo, na medida em que nela se busca trincheira do que nela se trincha” (Lacan, 1973, p. 468).

#### 4.2 Sobre a lógica do semelhante na Ética de Aristóteles

O semelhante ama o semelhante, eis um enunciado que já pode ser encontrado entre os gregos. Aristóteles o repete mais de uma vez, nesses termos, na Ética a Nicômaco. Este texto do século IV ac serve a Lacan em 1973, quando se dedica a comentá-lo, no seminário XX, ao longo de mais de uma lição, e em particular naquela em que está introduzindo a tábua da sexuação, quando trata a Ética de Aristóteles nos seguintes termos:

O que eu disse há pouco da coragem, da paciência da alma em suportar o mundo, é o verdadeiro correspondente do que faz Aristóteles desembocar, em sua procura do bem, no seguinte: que cada um dos seres que estão no mundo só pode se orientar para o maior dos seres ao confundir seu bem, seu próprio bem, com aquele mesmo com o qual radia o Ser Supremo. O que Aristóteles evoca como  $\phi\lambda\acute{\iota}\alpha$ , isto é, o que representa a possibilidade de um liame de amor entre dois desses seres, pode também, ao manifestar a tensão para o Ser Supremo, se revirar daquele

modo que exprimi – é pela coragem em suportar a relação intolerável ao ser supremo que os amigos, os φίλοι, se reconhecem e se escolhem (Lacan, 1972-73a, p. 114).

Lacan qualifica essa ética de ex-sexo (*L'hors-sexe*), e diz, de modo semelhante ao que se viu acima, que sua transa é hommossexual (« *L'élaboration dont elle résulte est hommo avec deux m, hommossexuelle, comme cela est parfaitement lisible dans l'histoire* », Lacan, 13 de março de 1973<sup>69</sup>). Essa construção neológica que remete ao francês *Homme* (homem), mas também pode indicar o termo latino *Homo* (*hommo*), implica que se pense três coisas: 1) ela aponta para uma lógica universal, humana, e *tous les hommes* (todos os homens) se portam desse modo, quando se trata de amor; 2) em decorrência do primeiro argumento, deduz-se que a fórmula ratifica a afirmação de Freud (1905), a qual indica que toda libido é de natureza masculina, e o único modo de estabelecer a relação de amor é o modo *homme*, masculino, ou, como também enuncia Lacan (1973), a “*norme mâle*” (p. 480); 3) todo sexo ou, melhor dizendo, toda tentativa de acesso ao Outro sexo, é, como bem indica a maiúscula do termo Outro, *hétero*, e como dele pouco ou nada se diz, resta o saber da alma, o almor, que enquanto saber do mesmo, só pode resultar que seja todo ele ho(m)mo-sexual. Acerca disso, o que a leitura da ética de Aristóteles teria para ensinar?

Uma leitura relativa ao tópico da *philia*, conforme aproveitado por Lacan (1972-73a), pode nortear algum entendimento acerca do uso desse texto, como pode ser reconhecido no contexto da teoria lacaniana. Este termo, *philia*, que se traduz em português pelo substantivo amizade, está no centro de dois dos livros (VIII e IX) da *Ética a Nicômaco* – que se compõe de dez livros – e faz parte da tentativa empreendida por Aristóteles de conceituar uma forma de sociabilidade conforme aos destinos políticos então propostos para a pólis, com vistas a atingir o seu bem coletivo. Parte mesmo, no início da obra, da concepção de Bem universal, no sentido de distingui-la da que se fazia presente no interior da teoria das Ideias de Platão. Trata-se, nesse contexto, de “um [certo] bem” – ἀγαθόν τι (*agathon ti*) –, o que, conforme assinala Wolf (2007), aponta para um bem que “é a cada vez aquilo a que cada coisa aspira” (p. 24). Este um bem – ἀγαθόν (*agathón*) – é colocado lado a lado com o seu superlativo, ἀριστος (*áristos*), o sumo bem, instância à qual se dirige a política.

O sumo bem, defende Aristóteles, é aquele que é buscado por si mesmo, e não com vistas a outra coisa. Denomina-o, a esse absoluto, felicidade ou bem-aventurança – εὐδαιμονία (*eudaimonía*). A via para o sumo bem, não obstante, é estreita e tem por orientação a mediania, conforme se demonstra nos sucessivos exemplos trazidos por Aristóteles ao longo do texto. Se

---

<sup>69</sup> A elaboração de que ela resulta é hommo, com dois m, hommossexual, como é perfeitamente legível na história.

o sumo bem só se alcança pela estrada do meio, o mal, afirmará Aristóteles, “pertence à classe do ilimitado” (Livro II, 6), do que decorre que é muito mais fácil errar do que atingir a excelência. Note-se que a excelência, no que compete às relações entre os homens, para Aristóteles, aponta para a *philia*. Se a *philia* é o modo de amar fundamental dentro da Ética, o amor como tal é tratado pelo autor como tipo excessivo, hipérbole da amizade (Ética a Nicômaco, IX, 10) – o que se mostra distante do ideal do meio-termo apregoadado ao longo de todo o texto.

Entre a reunião de afinidades dos semelhantes e a confrontação de opostos, a noção aristotélica de *philia* optará pela primeira. Um amor recíproco, que deseja o bem do outro no interesse dele próprio, eis a definição completa da *philia*, sendo mais relevante a atividade do amar do que a passividade do ser amado, a *philia* distinta do *phileton*. Pôde-se, ao reconhecer tal distinção, anotar, quanto ao amor, que se tratasse de um sentimento, ao passo que, quanto à *philia*, denominava uma disposição de caráter, haja vista, neste plano, a importância da escolha, ainda que fundada em traços individuais, submetidos, por esta definição, à soberania da vontade.

O fato de que Aristóteles, num tratado acerca da ética, dedique dois livros inteiros à questão da amizade é fato digno de nota, justificado por se tratar, quanto à *philia*, de uma *areté* (virtude), assim como de um elemento de relevância para a definição do bem viver. Se por ocasião do Lisis, Platão utilizara a definição de *philia* mais livremente, para designar relações entre pessoas, bem como entre pessoas e coisas, Aristóteles, por marcar a necessidade de que haja na *philia* reciprocidade, será menos abrangente em sua definição.

Tomados os pressupostos ressaltados por Aristóteles, pode-se dizer que há diferentes formas de *philia*, conforme se baseiem no interesse pelo aprazível, pelo útil ou pelo bem. Nas duas primeiras, tomadas como formas acidentais de amizade, os parceiros se unem em vista de um objeto útil ou de um prazer comum, capaz de reuni-los em unidade. Quanto à última, pode-se afirmar que um amigo se reúne ao outro visando ao bem, por causa do ser mesmo do amigo. Não obstante ressalte a função do amar, que é atividade, sobre o ser amado, fim passivo, de modo curioso Aristóteles toma, em mais de um lugar ao longo do texto, o amor das mães por seus filhos, no que elas se deleitam em amá-los por eles mesmos, como exemplo fundamental de *philia*. Tal afirmação parece contradizer o seu conceito, de acordo com o que vinha sendo delimitado, uma vez que esse tipo de amor não supõe como necessária a qualidade da reciprocidade. Justifica-se, porém, de um outro ponto de vista, uma vez que, no amor pelos filhos, o que parece estar em causa é uma espécie de amor de si próprio.

A contradição que caracteriza o fato de definir o amor materno como ilustração da *philia* se resolve no texto quando Aristóteles passa a lançar mão, a certa altura, em seu lugar, do amor do pai. Para o filósofo, é o ser masculino que é responsável pela transmissão da forma à sua descendência, de modo que, se o homem é representado em sua forma por sua parte racional, amando um ser que dele recebeu a sua forma, é a si mesmo, em verdade, que ama (Wolf, 2007).

As observações acima são importantes, posto que uma das características fundamentais da *philia* é a igualdade, a qual exigirá, assim, tornar o amigo um outro eu mesmo. Critério importante para a definição de *philia*, sobre a exigência de certa semelhança entre os parceiros, Aristóteles assinalaria: um amigo afasta o outro do mal, do erro. Amando-se a si mesmo, cada um vem a se tornar um bem para o amigo. E, ainda que diferentes, os amigos buscarão um estado intermediário, que os conduza em direção ao bem, e assim os torne semelhantes.

A igualdade apregoada por Aristóteles como pressuposto para o estabelecimento da *philia* se irá revelando mais e mais distante do concreto de uma identidade imediata entre os parceiros envolvidos e, por outro lado, torna-se óbvio, como já pareciam denotar de início a admissão de uma amizade que visava ao útil, assim como ao prazer, que ali a igualdade tomava por base, menos a comunidade de caracteres individuais, e mais a investidura narcísica dos objetos. Parte desse entendimento se pode extrair da alusão, após a referência ao vínculo entre mãe e filho, àquele outro vínculo, existente entre benfeitor e beneficiado. Ademais de se mostrar muito aproximada da tese de Platão, por exemplo, em Lisis (amar os rapazinhos com amor filosófico), terá, não obstante, uma justificativa que em parte diverge desta, ao explicar que o benfeitor ama no seu protegido a sua benfeitoria, que identifica como se fosse obra sua, manifestação em ato daquilo que o dito benfeitor seria, ele mesmo, em potência. Decorre daí a questão que Aristóteles se coloca acerca do se tornar amigo de si mesmo, o que virá corroborar por meio da afirmação: “o extremo da amizade é comparado ao amor que sentimos por nós mesmos” (IX, 4).

Que o amor por si próprio é o máximo da *philia*, mostra-se coerente com todo esse arrazoado descrito pelo filósofo, de modo que, se o melhor amigo de um homem é aquele que lhe deseja o bem por causa dele mesmo, mais além do útil ou do apazível, que melhor amigo de um homem do que ele mesmo? Disso decorrem as afirmações de que os amigos corresponderiam a uma só alma e de que amizade seria igualdade. Assim, desejar a consciência do ser do amigo corresponderia a desejar a consciência de si próprio, o que faria com que mesmo o homem feliz não pudesse prescindir da existência de amigos.

Tal afirmação corrobora aquela que está presente na *Ética a Eudemo*, de acordo com a qual se deseja viver porque há desejo de conhecer, e há desejo de conhecer porque se deseja tornar a si mesmo objeto conhecido, definido de acordo com alguma compleição:

Assim, sentir seu amigo é necessariamente, de qualquer forma, sentir-se a si mesmo; conhecê-lo é como conhecer a si mesmo. É, então, numa grande alegria que se justifica a razão de que se goze com seu amigo, mesmo dos divertimentos mais vulgares, e de que se se encontre em sua companhia, porque nós desfrutamos sempre dele mesmo ao desfrutar das coisas com ele. Mas é uma alegria ainda maior provar juntos os prazeres mais requintados e divinos. A causa dessa felicidade é que é sempre mais doce contemplar-se a si mesmo através de um homem de bem, melhor ainda que você mesmo. Por vezes, é um simples sentimento, às vezes um ato, às vezes qualquer outra coisa que reúne os corações (*Aristóteles, Ética a Eudemo, 1235, 14, tradução nossa*)<sup>70</sup>.

Ressalte-se aqui a ideia expressa pelo trecho citado, segundo o qual é ainda mais gratificante contemplar a si mesmo num outro homem, que pode ser melhor do que você mesmo. Isso recoloca a definição da *philia*, por meio da experiência do amor narcísico, naquela da contemplação do sentido fálico de si mesmo, em que interessa amar aquilo que se deseja ser, mais particularmente, o que se deseja ser no desejo do Outro.

### 4.3 Eleição do Parceiro-Falo

Retorne-se aqui aos discursos que Platão registrou no Banquete, e que foram já anteriormente explanados no interior desta dissertação. Ali se conta a respeito de Aquiles e da escolha de destino que realiza diante da circunstância da morte de seu amante Pátroclo – trata-se, como se viu, do discurso de Fedro. O amado que segue o amante em seu destino, mesmo fatal, eis o que de tão nobre é valorizado pelos convivas do banquete – e, do mesmo modo, recompensado pelos deuses – no interior desse mito. Aquiles, que de *eromenos* se converte em *erastes*, vai junto ao seu amante.

Por ocasião do seminário XXI (Lição de 12 de fevereiro de 1974), Lacan reproduz, a partir de Aristóteles, este princípio que, na pena deste último, ganha contornos de natureza lógica. Denomina-o, na esteira do filósofo, *συνεῖναι* (*suneinai*) – ir junto –, este que bem poderia

---

<sup>70</sup> *Ainsi, sentir son ami, c'est nécessairement en quelque sorte se sentir soi-même ; c'est comme se connaître soi-même que de le connaître. C'est donc un très-vif bonheur qu'approuve la raison, que de jouir, avec son ami, même d'amusements vulgaires, et de se trouver en sa compagnie, puisque nous le sentons toujours ainsi lui-même en sentant les choses avec lui. Mais c'est un bonheur bien plus vif encore que de goûter ensemble des plaisirs plus relevés et plus divins. La cause de cette félicité, c'est qu'il est toujours plus doux de se contempler soi-même dans un homme de bien, meilleur encore que vous. Parfois, c'est un simple sentiment, tantôt un acte, tantôt quelqu'autre chose qui réunit les cœurs.*

ser o fim último do amor, em sua natureza homossexual, e que ele descreve como: é preferível ser amado por um parceiro e que ele não concorde em lhe conceder seus favores, a ter um parceiro condescendente, mas que, mesmo o sendo, não ame (Lacan, 12-02-1974).

A passagem explorada por Lacan (1973-74) diz o seguinte:

Se então todo amante, por força de seu amor prefere que seu amado esteja disposto a conceder-lhe os seus favores de modo a satisfazê-lo (A), sem fazer o mesmo (C [Γ]), de preferência a conceder seus favores de modo a satisfazê-lo (D [Δ]) sem estar inclinado a concedê-los (B), está claro que A é de uma natureza tal que passa a ser preferível à opção de ver o amado lhe conceder favores. Portanto, no amor, ter [do amado] o retorno da afeição dada é preferível a manter relações sexuais com o amado e, conseqüentemente, o amor visa mais a afeição do que o sexo; e se a afeição é o principal alvo do amor, é também o fim deste. Por outro lado, as relações sexuais não são, de modo algum, um fim, ou não o são exceto em vista de receber afeição (Aristóteles, Analíticos anteriores, 68 b 1-5).

A lógica do amor definida por Aristóteles não comporta a ideia de consentimento do amado para com o amante, no sentido de que o desejo entre ambos não é recíproco, ao modo de uma não concordância no plano do eros, que denota, conforme bem ressalta Lacan, em seu comentário, a insistência da não-relação sexual. Se se admite a ideia de que o amor é digno de ser considerado apenas onde vigem a igualdade e a reciprocidade, é que se trata mesmo de um muro (amuro), muro que integra a difícil equação aristotélica tomada por Lacan em seu comentário, de acordo com a qual estar disposto a ceder ao amante [χαρίζεσθαι – *kharizesthai*] pode corresponder, na verdade, a não lhe ceder o próprio corpo.

Atenção, pois, ao que a seguir emenda Lacan! Ele ressaltará, no comentário ao texto de Aristóteles, que de acordo com o argumento do filósofo, tem mais valor o *Kharizesthai* – dispor-se a ceder seus favores ao *erastes*, ou seja, fazer-se amar – que o *suneinai*. Esse *suneinai*, que também se refere, como pode sugerir esse trecho de Aristóteles, ao “dar-se a”, Lacan o traduz, como lhe parece próprio, por “deitar-se, ter relações sexuais com” (*se coucher avec*). Ao se seguir escandindo esses termos de Aristóteles, verifica-se que o uso que se reconhece para o termo *Kharizasthai*, por exemplo, em Platão, interroga aquele ali por ele feito, pois alude à cessão, por parte do *eromenos*, de favores corporais ao seu *erastes*. Pausânias, no Banquete, diferenciando os maus amantes dos bons, diria a respeito dos primeiros: “São estes, com efeito, os que justamente criaram o descrédito, a ponto de alguns ousarem dizer que é vergonhoso o aquiescer [χαρίζεσθαι] aos amantes [...]” (Platão, Banquete, 182 a). Acerca do uso do termo *kharizesthai* no discurso de Pausânias, Dover (1989) observa:

A palavra *kharizesthai* é usada frequentemente no discurso de Pausanias em Pl. Smp (e.g. 182a) para denotar a entrega de um jovem a ou a gratificação por um *erastes* (cf. Smp. 217a, 218d); esta entrega pode também ser denotada por *hupourgein*, ‘prestar um serviço (a...)’ e *huperetein*, ‘servir... como um subordinado’ [...]

[...] *Hupourgein* também é usado no discurso de Pausânias em Platão (*Smp.* 184d), para a submissão de um *eromenos* àquilo que quer um *erastes* (pp. 44-45, tradução nossa)<sup>71</sup>.

*Kharizesthai*, é importante ainda lembrar, como aponta Dover (1989), é aquilo que Alcibíades intenta, convencido do desejo de Sócrates por ele enquanto *eromenos*, dispensar-lhe. E está, conforme se depreende do texto do Banquete, relacionado ao domínio dos prazeres corporais, como bem assinalou Dover (1989):

Ele, assim sendo, cria, com crescente indiscrição, oportunidades para que Sócrates (cujo comportamento ele espera que siga o padrão normal do *erastai*) lhe peça por favores corporais: ele dispensa o escravo que o acompanha quando encontra Sócrates (217 a-b), ele convida Sócrates para lutar (217 b-c) e para jantar (217 c-d), ‘para tudo no mundo, como se eu fosse um *erastes* com planos a respeito de um *paidika*’ (p. 157, tradução nossa)<sup>72</sup>.

A respeito desta cena, Allouch (2011) comenta o seguinte:

Lacan não se pergunta, e eu não saberia dizer se Aristóteles não está a ponto de introduzir o cálculo na famosa cena sob o manto entre Sócrates e Alcibíades. Sócrates efetuou a configuração eleita por Aristóteles, a saber  $A \Gamma$ , na qual o amado está disposto a acordar em seus favores mas não o faz? (p. 409, tradução nossa)<sup>73</sup>.

Dessa maneira, a oposição entre *suneinai* e *kharizesthai* parece superficial, ao denunciar um subterfúgio que se fragiliza ao se reconhecer que ao  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , na esfera do gozo dos corpos, o que faz obstáculo responde pelo real da não-relação, o que impõe que, no que escreve Aristóteles, Lacan possa descobrir que o que se opõe ao *suneinai* é, não o *kharizesthai*, mas a *philia* (Allouch, 2011).

Acerca do uso do termo grego  $\phi\iota\lambda\iota\alpha$  [*philia*], Dover (1989) assinala que se trata do termo utilizado para designar o amor em geral, e pode dizer respeito ao amor entre pais e filhos, entre amigos, assim como o amor que envolve o intercuro sexual, conforme se verifica, desde Homero, por meio do uso do substantivo *philotes*. Uma distinção é, não obstante, reconhecida no uso dos termos *philia* e *eros*, o primeiro guardando, em Platão, certa relação com o *paiderastes*, ao passo que haveria, para o segundo, preferencialmente a conotação de um desejar ou amar de forma recíproca [*anterastheis*]. Encontra-se no texto de Dover (1989) uma citação

<sup>71</sup> The word *kharizesthai* is used frequently in the speech of Pausanias in *Pl. Smp.* (e.g. 182a) to denote a boy's surrender to' or 'gratification of' an *erastes* (cf. *Smp.* 217a, 218d); this surrender can also be denoted by *hupourgein*, 'render a service (to ... )' and *huperetein*, 'serve ... as a subordinate' [...]  
[...]*Hupourgein* too is used in Pausanias' s speech in Plato (*Smp.* 184d), of the submission of an *eromenos* to what his *erastes* wants.

<sup>72</sup> He therefore creates, with increasing indiscretion, opportunities for Socrates (whose behaviour he expects to follow the normal pattern of *erastai*) to ask him for bodily favours: he dismisses his attendant slave when he meets Socrates (217ab), he invites Socrates to wrestle (217bc) and to dinner (217cd), 'for all the world as if I were an *erastes* with designs on a *paidika*'.

<sup>73</sup> Lacan no se pregunta, y yo no sabría decir si Aristóteles pensó en ello, pero ello no impide preguntarse si con esas cuatro posibilidades Aristóteles no está a punto de introducir el cálculo en la famosa escena bajo el manto entre Sócrates y Alcibíades. ¿Es que Sócrates efectuó la configuración elegida por Aristóteles, a saber  $A \Gamma$ , donde el amado está dispuesto a acordar sus favores pero no lo hace?

do Fedro de Platão (255d), a qual explicita essa diferença em termos metafísicos: “Ele (sc. o *eromenos*) está apaixonado; mas pelo que, ele não sabe... Ele possui um *anteros* que é a réplica do (sc. o *erastes*) *eros*; mas ele designa isso, e acredita que é não eros, mas amor (*philia*)” (Platão apud Dover, 1989, p. 52, tradução nossa)<sup>74</sup>.

Portanto, insiste Dover (1989), o que o *erastes* espera despertar no *eromenos* é menos o *eros* e mais o amor, que diz respeito à “admiração e gratidão dirigidas ao *erastes*” (p. 53). Desse modo, o amor (*philia*) sentido pelo *eromenos* com relação ao *erastes* é que o levaria a ceder seus favores (sexuais) a este último, que os deseja apaixonadamente. Haveria, desse modo, amor de ambos os lados, porém o *eros* estaria somente do lado do *erastes*, ao que Dover (1989) recorda o que no Lisis de Platão se comenta a respeito do amado que pode, ainda como tal, odiar o seu amante. Eis, na conversão do *eromenos* em *erastes*, o que teria tornado admirável o ato de Aquiles.

A ideia de Aristóteles no Analíticos anteriores, porém, conforme se viu, parece ser, na verdade, a mesma que já exprimira Lacan (1972-73a), a partir da ética a Nicômaco, quando se referia ao amor como intercâmbio de almas. Este amor faz unidade no plano da alma, mas interdita qualquer intento de reunião dos corpos. Retomando, pois, o *suneinai*, ele seria, por sua vez, correlato da cópula, de outro modo impossível, entre os corpos em sua dimensão real, e localizaria, tornando homólogo, o gozo, por meio do ὁμοίός [o similar]. Esse similar garante o amor, homossexual que é, como tributário da emergência do verdadeiro no interior do real. Ele é representado pelo falo, barreira que ratifica a não existência da relação sexual – sua causa e sua máscara (Lacan, 12-02-1974).

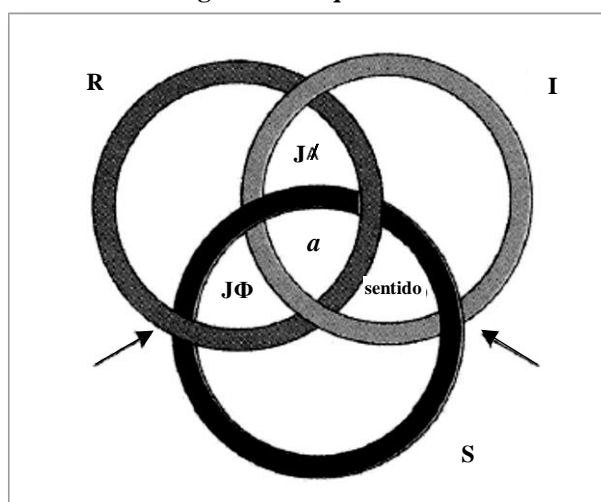
Dessa forma, na origem do simbólico estaria o Um do gozo fálico (Lacan, 21-05-1974). A linguagem impõe algo diverso de uma simples homofonia do dizer – « *Ce que le langage en quelque sorte sanctionne, c'est le fait que dans sa formalisation il impose autre chose que la simple homophonie du dire* » (Lacan, 21-05-1974). Ao intentar emitir a verdade que divide em duas metades distintas o ser falante, qual é a divisão do sexo, é por meio da escritura que, desse modo, se encontra na linguagem o seu real. Aí estaria o gozo fálico como situado na interseção entre simbólico e real, conforme está descrito no diagrama do nó borromeano (Lacan, 1975-76, p. 70).

---

<sup>74</sup> *He (sc. the eromenos) is in love; but with what, he is at a loss to know... He possesses an anteros (anteran means 'be a (sc. hostile) rival in eros) which is a replica of (sc. the erastes') eros; but he calls it, and believes it to be, not eros but love (philia).*



Figura 4 – Esquema RSI



Fonte: Lacan (1975-76/2007, p. 70)

Como tributário da noção de falo, Lacan localiza o gozo, principalmente em sua vertente masculina, asseverando que, quanto a ele, é suficiente, para realizar o amor, a existência do gozo – e é por isso, emenda Lacan, que ele – O homem – não o compreende bem. É desse modo que, do lado do homem, o amor pode se dar sem o dizer, posto que esse Um do falo faz, para ele, às vezes de signo: “Se para O homem isso pode se dar sem o dizer, porque o gozo cobre tudo, compreende-se que justamente não há, quanto a ele, problema no que concerne ao amor” (Lacan, 12-02-1974, tradução nossa)<sup>75</sup>.

Designando o gozo fálico, por referência ao sentido, como gozo semiótico, Lacan esclarece que é essa característica que o faz problemático quando reunido ao corpo. Ao qualificar o gozo fálico de gozo semiótico, Lacan pretende marcar o estranhamento que lhe causava a identificação de tal gozo com a figura do *Phallus* masculino, que qualifica de grotesca. Reconhece, não obstante, o fato curioso de que essa forma receba o privilégio de figurar como suplência ao sentido sexual, que no plano da natureza não existe, bem como não se pode escrever, no plano da lógica:

É na medida em que o gozo fálico ...e aí digamos que eu faça dele órgão, eu o suponha encarnado por aquilo que no homem a ele corresponde como órgão ...é desse modo que esse gozo toma esse acento privilegiado... privilegiado de tal modo que ele se impõe em tudo o que é de nossa experiência, nossa experiência analítica... é em torno disso – e porque não é mais que em torno disso – em torno do indivíduo, ele mesmo sexuado, que o suporta, é tal como esse gozo é privilegiado que toda a experiência analítica se ordena (Lacan, 21-05-1974, tradução nossa)<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> *Si pour L'homme ça va sans dire, parce que la jouissance couvre tout, y compris que justement il y a pas de problème concernant ce qu'il en est de l'amour.*

<sup>76</sup> *C'est pour autant que la jouissance phallique... et là, disons que je la fais organe, je la suppose incarnée par ce qui dans l'homme y correspond comme organe ...c'est pour autant que cette jouissance prend cet accent privilégié... privilégié telle qu'elle s'impose dans tout ce qui est de notre expérience, notre expérience analytique ...c'est là autour - et parce que ce n'est que là autour - autour de l'individu lui-même sexué qui le supporte, c'est pour autant que cette jouissance est privilégiée que toute l'expérience analytique s'ordonne*

A conjunção entre o gozo fálico e o que se encarna no órgão é problematizada em lição subsequente, conforme acima descrito, nesses termos:

Que imaginariamente – por causa disso – esse gozo que vocês veem que, ao apresentá-lo como fálico, eu o teria qualificado de maneira equivalente como semiótico, certamente, é evidentemente porque me parece, sem dúvida, grotesco imaginar esse falo a partir do órgão masculino. É, apesar de tudo, desse modo que, nos fatos que revelam a experiência analítica, ele é imaginado. E é certamente também o signo que existe, neste órgão masculino, algo que constitui uma experiência de gozo que é distinta das outras. Não somente que é apartada das outras, mas que – quanto aos outros gozos – o gozo que é, de minha parte, mais fácil de imaginar, a saber que um corpo, meu Deus, é feito para que tenhamos o prazer de levantar um braço e depois outro, e depois de fazer ginástica, e de saltar, e de correr, e de se atirar, e de fazer tudo o que quisermos, bem. É realmente curioso que seja em torno desse órgão que nasça um gozo privilegiado. Pois o que nos mostra a experiência analítica é, a saber, que é ao redor dessa forma grotesca que se põe a girar esse modo de suplência que eu qualifiquei como o que, no dizer de Freud, é marcado pelo privilégio, se podemos dizer, do sentido sexual... (Lacan, 11-06-1974, tradução nossa).<sup>77</sup>

#### 4.4 Gozo fálico e *sinthoma*

O sexo corporal da mulher, ressalta Lacan por ocasião do seminário XX, para o homem nada quer dizer, no sentido de representar um gozo que lhe seja específico, uma vez que não se pode nomeá-lo. Essa constatação é nitidamente freudiana e assegura, neste sentido, o primado do falo, elemento exterior a ambos os sexos, que permite reunir o homem ao seu parceiro sexual, muito embora se relacione sempre a ele mesmo e nunca ao seu parceiro, Outro cujo gozo é inalcançável. O gozo sexual, como tal, é gozo fálico e, desse modo, dependente de uma lógica significante (Castanet, 2014). O gozo que o homem alcança é, portanto, tão somente gozo do órgão, e mais do que isso, do “órgão elevado à potência do significante, o falo” (Castanet, 2014, p. 96, tradução nossa)<sup>78</sup>. Tomado, portanto, aqui, como consistência, para o falo, no que diz respeito à sua universalidade, ainda restaria uma pergunta, visto que se impõe sua presença também do lado daqueles que do dito órgão são, como tais, privados. Se como significante o

---

<sup>77</sup> *Que imaginaiement - à cause de ça - cette jouissance dont vous voyez qu'en vous la présentant comme phallique, je l'aie qualifiée de façon équivalente comme sémiotique, bien sûr, c'est évidemment parce qu'il me paraît tout à fait grotesque de l'imaginer ce phallus, dans l'organe mâle. C'est quand même bien ainsi que dans le fait que révèle l'expérience analytique, il est imaginé. Et c'est certainement aussi le signe qu'il y a, dans cet organe mâle, quelque chose qui constitue une expérience de jouissance qui est à part des autres. Non seulement qui est à part des autres, mais qui - les autres jouissances - la jouissance qu'il est ma foi tout à fait facile d'imaginer, à savoir qu'un corps, mon Dieu, c'est fait pour qu'on ait le plaisir de lever un bras et puis l'autre, et puis de faire de la gymnastique, et de sauter, et de courir, et de tirer, et de faire tout ce qu'on veut, bon. Il est quand même curieux que ce soit autour de cet organe que naisse une jouissance privilégiée. Car c'est ce que nous montre l'expérience analytique, c'est à savoir que c'est autour de cette forme grotesque que se met à pivoter cette sorte de suppléance que j'ai qualifiée de ce qui, dans l'énoncé de FREUD, est marqué du privilège, si on peut dire, du sens sexuel...*

<sup>78</sup> [...] *órgano llevado a la potencia del significante, el falo.*

falo deve designar, por assim comparecer, o conjunto dos efeitos de significado, chegando a se apresentar, na esfera do comércio sexual, como razão do desejo (Lacan, 1958b), razão que se estabelece na continuidade da lógica significante da demanda, não haveria do falo algo de inaudito, situado para além da demanda, e que no simbólico somente se poderia expressar mediante o chamado gozo fálico –  $J\Phi$  – que se delimita, em sua natureza, como furo no real?

O gozo fálico, portanto, como já observado, viria a determinar a não existência da relação sexual, dele resultando a falta que, no campo do Outro, quanto ao seu gozo, é estrutural, e que Lacan representou como  $S(A/)$ . “A relação sexual não une tal homem e tal mulher, [mas] uniria a mãe a um sujeito castrado” (Castanet, 2014, p. 97, tradução nossa)<sup>79</sup>. No que o autor esclarece a emergência do gozo fálico como relativa à castração, também permite-se apontar que uma relação com esse Outro primordial é o que resta de possibilidade para um homem em associação com o sexo feminino, traço presente, quer na degradação da vida amorosa ressaltada por Freud, quer nas eleições homossexuais, nas quais a mãe, como mulher única, conforme já tomado em conta largamente neste trabalho, determina a busca de si mesmo no parceiro homo, com quem se repete a relação que a castração interdita: “ $A/ \equiv \Phi$ . Nisso é que a função fálica ‘supre a relação sexual’ impossível” (Castanet, 2014, p. 97, tradução nossa)<sup>80</sup>.

Nesse aspecto, há íntima relação entre o gozo fálico, com sua natureza simbólica, e o imaginário que se vincula ao instrumento ou órgão fálico, representado por  $\phi$  (*phi* minúsculo):

O gozo do sentido [...] [*jouis-sens*], por outro lado, está no lugar do gozo que conviria à relação sexual, quer dizer, ao gozo do Outro, se ele existisse. O gozo do Outro, objetivo, sadiano, é somente elucubração. Quer dizer que, para o ser falante, o gozo não pode ser-lhe significado senão falicamente. Não existe outra significação que não seja fálica. Isso não quer dizer que o ser não se encontre confrontado com outros gozos, mas, para significá-los, integrá-los aos jogos significantes, não lhe resta mais que o gozo fálico. Aplicar a linguagem aos gozos produz indefectivelmente gozo fálico (Castanet, 2014, p. 107, tradução nossa)<sup>81</sup>.

Quanto à função do falo nas relações entre os sexos, Lacan fará com que, mencionando o seu artigo de 1958 (Significação do falo), girem em torno de um ter e de um ser a ele relativos. Essa dialética de ter ou ser o falo, ao mesmo tempo em que dá realidade ao sujeito nesse significante – é-se ou tem-se o falo – tem também como consequência, irrealizar as relações a

<sup>79</sup> *La relación sexual no une tal hombre a tal mujer, uniría la madre y un sujeto castrado.*

<sup>80</sup> *Se escribe:  $A/ \equiv \Phi$ . Es en eso que la función fálica “suple la relación sexual” imposible.*

<sup>81</sup> *El goce del sentido (goce sentido) (« juis-sens »), en cambio, está en lugar del goce que convendría a la relación sexual, es decir al goce del Otro si existiera. El goce del Otro, objetivo, sadiano, es solo elucubración. Es decir que, para el ser hablante, el goce no puede serle significado sino falicamente. No existe otra significación que no sea fálica. Eso no quiere decir que el ser hablante no se encuentre confrontado con otros goces, pero, para significarlos, integrarlos a los juegos significantes, no le queda más que el goce fálico. Aplicar el lenguaje a los goces produce indefectiblemente goce fálico.*

serem significadas, de modo a torná-las, por sua intervenção, todas relações com o falo, ou a partir dele. Essa perda da realidade das relações, que darão ensejo a seu tratamento por meio da comédia – comédia dos sexos – ocorre pelo que se deverá substituir, por intermédio de um parecer, o ter que se deve, de um lado, proteger, e de outro, a falta que se quer mascarar, circunstâncias que culminam na projeção das manifestações ideais de cada sexo, assinala Lacan (1958b), na referida comédia.

O órgão, na forma do pênis, elevado enquanto falo ao estatuto de significante, na forma do falo, dá o tom do embaraço dessa definição, especialmente quando se trata de sujeitos do sexo masculino. Não havendo relação sexual – e aí, no seminário XIV, Lacan (1966-67/2008) insistirá, mesmo, que não há ato sexual – o que se verifica não é que haja conjunção entre uma essência masculina e uma essência feminina, mas, como já apontado por Lacan, em *A significação do falo* (1958b), há relações com esse elemento terceiro, o falo, cujo valor será aí considerado quanto à sua lógica. Desse modo se permite explicar a afirmação de Lacan, segundo a qual: “Com efeito, é bem porque há sexualidade [ou discurso do inconsciente acerca do sexo] que não há ato sexual” (Lacan, 12-04-1967).

O ato, Lacan (1969/2003) o conjuga com a certeza ao enunciar que todo ato é aquilo que quer dizer, ou seja, o ato profere uma certeza ou a funda. Quanto ao sexo, portanto, ele não existe, porque se se dá instaura uma fenda, portanto uma vacilação, como registra a divisão do sujeito no interior da fórmula da fantasia ( $\$ \diamond a$ ). Logo, fica evidente a alegação de Lacan, proferida por meio de duas fórmulas, quais sejam:

Primeira: não existe ato sexual – subentenda-se: que tenha peso para afirmar no sujeito a certeza de que ele é de um sexo. Segunda: só há o ato sexual, implicando: do qual o pensamento tem razão de se defender, já que nele o sujeito se fende (Lacan, 1969, p. 326).

A partir dessas considerações, desenvolve-se, ao longo da lição antes citada do seminário *A lógica do fantasma* (1966-67), a noção de uma distribuição sexual baseada no valor de gozo. Toma-se o exemplo do garanhão que é levado ao estábulo para garantir que haja certa quantidade de cruzas. O valor, portanto, está fundado na função sexual, e não na essência, ao que, apelando para o terceiro da função sexual como o falo – “parte de um gozo que não é escolhido senão por seu caráter bem manipulável [...], o gozo peniano” – faz-se dele, na sua posição de fetiche, “o único ponto de interseção necessário em toda ideologia sexual” (Lacan, 12-04-1967). O gozo, nesse sentido, passa a ser tomado a partir de sua caracterização jurídica, que remete à ideia de possessão, dando, de modo variável, quando se trata do homem, um *homme-il*, e do lado da mulher uma *homme-elle*. Sendo assim, a mulher se torna, como assinala

Lacan, “o lugar de transferência deste valor subtraído no nível do valor de uso, sob a forma de objeto de gozo” (Lacan, 12-04-1967). Quanto ao *homme-il*, este desaparece, extraído como tal de seu valor de uso. O homem como “valor peniano”, ressalta Lacan, circula ainda muito bem, mas de modo clandestino, na homossexualidade masculina:

Não devemos omitir que, se o homele (*Homme-il*) não é reconhecido no estatuto do ato sexual, no sentido em que ele é na sociedade, fundador, existe uma Sociedade Protetora... do homele. É mesmo o que se chama a homossexualidade masculina... (Lacan, 12-04-1967).

O universo, assinala Lacan (1972-73a), como flor de retórica que é, o que remete à possibilidade da mestria, ou, aproveitando o equívoco do idioma francês, *m'êtrise*, “está ali onde, de dizer, tudo tem sucesso” (p. 77). Há um gozo que, aparelhado pela linguagem, faz universo, ou seja, faz totalidade (universo, do lat. *Universu*, todo, inteiro). E é por meio desse universo, desse aparelho de mestria, que do dizer tudo alcança no sentido de “fazer ratear a relação sexual da maneira do macho” (Lacan, 1972-73a, p. 77). A indicação se dá, nesse trecho, sem dúvida de maneira bastante alusiva para que se possa traduzi-la ao modo da sentença: o universo da linguagem, que aparelha o gozo da realidade, tudo alcança no sentido de fazer ratear a relação sexual do modo macho –  $\forall x \Phi x; \exists x \Phi x$  – não alcançando outro modo de escrita da não-relação que este, quando interessado em ser a partir da mestria concedida pela aparelhagem significante, a qual unifica, totaliza, sob o signo da exceção, a saber, aquele que submete o falo como tal à sua vontade de gozo.

Baseado nesta argumentação, Lacan (1972-73a) parece sugerir, na sequência, que para que se possa realizar a relação, que não há, faz-se necessário que ela rateie. Fica essa proposição mais evidente quando ele insiste, a seguir, que se tudo tem sucesso, com não-tudo também se passa dessa maneira, posto que, para haver possibilidade de pensar a relação, é necessário que, de algum modo, isso falhe – “A rata, ela é o objeto” (Lacan, 1972-73a, p. 79).

Há, desse modo, o gozo que é preciso, e o gozo, o outro, o não fálico, que deve por bem ratear. Para o gozo que é preciso, o gozo fálico, a ele servem as palavras, quer dizer, elas nos levam ao que concerne ao gozo que é preciso ter. Lacan avisa a seguir, valendo-se do equívoco entre os significantes *faillir* [faltar, falhar] e *falloir* [ser necessário, ser preciso], que se conjugam em certos tempos de maneira idêntica, que esse gozo que é preciso se traduz pelo que aí há de um gozo que não se deve. Diz-se, desse modo, que o gozo fálico é da ordem do necessário – o que não cessa de se escrever – enquanto que é correlato da inexistência da relação sexual. Portanto, o gozo que não se deveria – entende-se que aí se trate do outro gozo, do gozo não-todo –, para garantir que tudo corresse melhor, seria condição que ele não se desse:

*Alors maintenant je reprends au niveau du texte. C'est « la jouissance qu'il ne faudrait pas » que j'ai cru dire conditionnel. Ce qui nous suggère pour son emploi la protase, l'apodose, c'est « s'il n'y avait pas ça, ça irait mieux » (Lacan, 1972-73b, lição de 13-02-1973).<sup>82</sup>*

E daí a dedução que se segue é que o gozo não convém à relação sexual, exatamente pelo fato de que deve falar, ao menos o gozo que é preciso, o único, assevera Lacan, que é o gozo fálico, posto que do Outro nada se pode dizer, está na ordem de um recalque primordial – de modo que, “se houvesse outro, não deveria, não teria que ser aquele [o que não se deve]” (Lacan, 1972-73a, p. 81). Enuncia Lacan (1972-73a) desse modo, a seguir, a sua definição que designa fundada num utilitarismo que antes definira – “as velhas palavras, as que já estão em serventia, é no para o quê elas servem que é preciso pensar” (p. 80) – a conclusão do que aí vem tratando: “Por causa de ele falar, o tal gozo, ela, a relação sexual, não há” (p. 83).

Considere-se, não obstante, como essencial, o fato de que esse gozo fálico se apresente fora do corpo, e desse modo ex-sista ao imaginário de sua consistência. Levando-se em conta essa constatação, é certo que há uma perspicácia na homossexualidade masculina, na forma descrita por Lacan como sociedade protetora, e, de certo, é flagrante que tal caráter se ofereça à verificação nas formas de parceria de caráter fluido, em que o silêncio da satisfação pulsional sobrepuja a loquacidade própria à demanda de amor que se dirige, mais amiúde do lado feminino, ao Outro sexo inapreensível pela linguagem. A pergunta que espera para ser respondida talvez diga respeito às parcerias amorosas estáveis entre homossexuais que, a despeito de que em certa medida, pela entrada em cena do amor, possam vir a agregar em seu seio um elemento feminino, como um vínculo a  $S(A/)$ , levam a pensar em relações às quais presida o gozo fálico, equivalente a  $S(A/)$ , que simboliza na tábua da sexuação o gozo Outro, quanto ao papel de suprir a ausência de relação sexual, mas distinto, conforme assinala Lacan, na medida em que:

Em meu seminário Mais, ainda, levantei-me contra a substituição desse  $\Phi$  pelo significante ao qual não pude dar outro suporte senão uma letra complicada da notação matemática, a saber,  $S(A/)$ .  $S$  de  $A$  barrado é uma coisa bem diferente de  $\Phi$ . Não é com isso que o homem faz amor. No final das contas, ele faz amor com seu inconsciente, e nada mais (Lacan, 1975-76, p. 123).

A equivalência, porém, é marcada do ponto de vista da exterioridade de ambos, não obstante fique claro que, enquanto o  $\Phi$  apresenta uma materialidade, em razão de sua origem

---

<sup>82</sup> Citado conforme a versão consultada em francês (1972-73b), uma vez que parece, nesta versão, evidenciar com mais clareza o ponto aqui explorado. Na versão brasileira, encontra-se como segue: “Retorno agora, no nível do texto. É o gozo que não se deveria – condicional. O que nos sugere, para seu emprego, a protase, a apódese. Se não houvesse isso, seria melhor – condicional na segunda parte” (Lacan, 1972-73a, p. 81).

simbólica, S(A/), grafado no interior da teoria que concerne aos nós – a partir do seminário RSI – como JA/, em sua localização real, diz-se inexistente:

[...] evidentemente, é completamente sensível e compreensível que Deus nos aconselhe a não amar senão a seu próximo e não de modo algum a limitar-se à sua próxima, pois se se fosse a sua próxima ir-se-ia simplesmente ao fracasso (é o princípio mesmo do que chamei há pouco de arquirratada cristã); esse gozo do Outro, é aí que se produz o que mostra que tanto o gozo fálico é fora do corpo quanto o gozo do Outro é fora da linguagem, fora do simbólico, pois é a partir daí, a saber, a partir do momento em que se capta o que há - como dizer - de mais vivo ou de mais morto na linguagem, ou seja, a letra, é unicamente a partir daí que temos acesso ao real (Lacan, 1974a/2002).

O gozo fálico é, como se viu, definido diversas vezes por Lacan como o que permite constatar a presença do real na experiência analítica, levando a que se prosterne diante dele o próprio Freud, talvez pelo fato de que esse gozo permita revelar aquilo sobre o que a experiência do gozo Outro, do lado feminino, por ser como se disse, fora da linguagem, nunca deixou escapar uma só palavra. Sua constatação é tomada pela experiência *sui generis* do falasser masculino com o órgão fálico, conforme Lacan a resgata do relato do pequeno Hans, nesses termos:

Vejam o Pequeno Hans, quando ele se descobre sensível à associação a um corpo – nomeadamente masculino na ocasião, definido como macho – associação a um corpo de um gozo fálico. Se o Pequeno Hans se lança na fobia, é evidentemente para dar corpo [...] ao embaraço que tem com esse falo [...]. O Pequeno Hans, em sua angústia, princípio da fobia... princípio da fobia e que, nesse sentido, ele a tem para dar conta dessa angústia, se podemos dizer pura, se ela chegou a acomodá-lo a esse falo que, no final das contas, como para todos aqueles que se encontram de posse disso que eu um dia qualifiquei de penduricalho... bem, é necessário que se acomode, ou melhor, que se seja casado com este falo. Quanto a isso o homem não pode nada. A mulher – que não existe – ela pode sonhar em ter um, mas o homem, ele é afligido por isso. Ele não tem outra mulher que isso (Lacan, 17-12-1974, tradução nossa)<sup>83</sup>.

Por ocasião do seminário O sintoma (1975-76), Lacan reconsidera, ao longo de diversas passagens, a sua concepção de falo que, conforme já antes apresentado, no seu papel de função, escrito em caracteres maiúsculos, conforme consta da tábua da sexuação ( $\Phi$ ), localiza-se no encontro do simbólico com o real. Incidência do simbólico que produz furo no real, ou já pedaço de real que invade o plano do simbólico, o falo e sua função figuram como marco que sinaliza a interrupção da lógica da necessidade, premissa do regime de natureza no

---

<sup>83</sup> Voyez « le Petit Hans », quand il se trouve que se rend sensible l'association à un corps - nommé mâle dans l'occasion, défini comme mâle - l'association à un corps, d'une jouissance phallique. Si le Petit Hans se rue dans la phobie, c'est évidemment pour donner corps [...] à l'embaras qu'il a de ce phallus. Le Petit Hans, dans son angoisse, principe de la phobie... principe de la phobie et en ce sens qu'à la lui rendre cette angoisse si l'on peut dire pure, qu'on arrive à le faire s'accommoder de ce phallus dont, en fin de compte, comme tous ceux qui se trouvent en avoir la charge, celle que j'ai un jour qualifiée de « la bandoulière » ...ben, il faut bien qu'il s'en accommode, à savoir qu'il soit marié avec ce phallus. Ça c'est ce à quoi l'homme ne peut rien. La femme - qui n'ex-siste pas - elle peut rêver à en avoir un, mais l'homme, il en est affligé. [Rires] Il n'a pas d'autre femme que ça.

interior do circuito da satisfação, ao tempo em que apontam para a presença da castração. É como tal que está descrita essa faceta, que é da natureza da função fálica, no que faz face à cadeia significante do inconsciente, descrita no interior do seminário citado em termos de: “A criação [que] se reduplica pelo falatório do falasser” (Lacan, 1975-76, p. 14).

O que especifica, portanto, a natureza, indica Lacan (1975-76), é o fato de ser não uma. Isso quer dizer que não é privilégio do homem se posicionar exteriormente a uma lei da relação sexual tomada como natural, e talvez sua especificidade seja mais precisamente estabelecer uma lei por fora da natureza, por meio do significante, a qual possa especificá-lo quanto ao seu modo de estabelecer relação, em razão de uma ética.

Abre-se, desde então, a via para que a verdade possa advir como produto de um *savoir-faire*, por meio do qual um significante índice 1 é erigido. Uma vez composto o  $S_1$ , é necessário que haja um dois, elemento excepcional ao 1, que tenta tornar o real todo – todo Um.

Lacan passa, então, a contemplar a via herética trilhada por Joyce – herética no sentido de que a escolha é *haeresis*, necessária para poder aceder à verdade. Nesse sentido, afirma Lacan, Joyce é herético, pois supre com sua arte a firmeza fálica que não pôde herdar. Essa invenção de si vai certamente na via do gozo fálico, enquanto este responde pela nomeação. Nesse sentido, Lacan (1975-76) assinala: “é sempre assim. O falo é a conjunção do que chamei de esse parasita, ou seja, o pedacinho de pau em questão, com a função da fala” (p. 16).

A existência, ou, como assinala Lacan, ex-sistência, essa existência exterior do real com relação ao simbólico e ao imaginário, só existe num contexto de limitação. O real, portanto, só ex-siste mediante a ação de retenção, que é aquela que produzem o imaginário e o simbólico, o primeiro deles fazendo-o por meio da consistência, ao passo que no segundo, o real se estabelece com relação a um furo.

O gozo fálico, na conjunção do simbólico com o real, coexiste com o sentido no espaço comum que se abre entre imaginário e simbólico. Aqui, o gozo do falo, Lacan o distingue claramente do gozo peniano, dizendo que este último adviria do imaginário como gozo do corpo, gozo do duplo, gozo da imagem especular (Lacan, 1975-76). Se existe gozo fálico, assinala Lacan, é que no falasser se pode conjugar a fala com um gozo parasitário, que é o gozo dito do falo. O gozo do falo é dito parasitário porque escapa à lei, no plano da consciência, e institui um funcionamento que faz furo nas determinações da vontade, dando no sujeito/falasser, a impressão de um outro regime, acima da lei, o qual contrabalança tudo aquilo que concerne



ao sentido, pois o parasita, esse pauzinho (*petit bout de queue*), encerra em seu funcionamento a falha do sentido que diz respeito ao gozo, mais além das coordenadas do imaginário.

Segue Lacan (1975-76), na sua pesquisa sobre Joyce, a pista daquilo que diz respeito à construção da própria identidade desse personagem, que, ao não recebê-la de um Outro legítimo – recorde-se o quanto Lacan ressalta da indignidade do pai de Joyce, por exemplo – precisa recriá-la, decifrando o que denomina como o seu enigma. Criar, portanto, um nome próprio seria o modo de produzir algo como um monumento –o falo? –, do qual se goza como da síntese de uma enunciação que ultrapassa os limites do nome e parasita o corpo de um sujeito que deve escolher um significante que estabilize esse gozo, forcluindo os demais. Esse motivo é que dá a definição do que se chama aí de gozo fálico, depositado na balança em oposição ao gozo-sentido.

A via do gozo fálico, portanto, aponta para o que Lacan distingue em termos de emendar o nó por meio de um artifício, ao qual, partindo do caso de Joyce, dá o nome de *sinthoma*. Essa emenda do gozo fálico se faz entre o simbólico e o real parasita do gozo. Essa emenda torna esse gozo possível, enquadra-o no seio daquilo que identifica o sujeito enquanto tal, e que denominamos com Lacan  $S_1$ , do que se seguem as suas implicações do ponto de vista do imaginário, na forma do gozo sentido (*j'ouïs sens*).

Lacan (1975-76) define, então, o falo, enquanto o que é suporte da função do significante, como o real que verifica que o falso-furo da cadeia borromeana é real. Tornar o falso-furo real seria, propriamente falando, a essência da cadeia borromeana. Isso se pode estabelecer ao associar a sua figuração, enquanto espaço delimitado pelo círculo, que para distinguir um furo, posto que o próprio espaço contido pelo círculo dá, por si mesmo, a ideia de furo, é necessário um outro círculo, delimitando um falso-furo. O falo, portanto, verifica o furo, estabelecendo os critérios do significado em termos de fálico e não-fálico.

O gozo fálico, portanto, sendo algo exterior ao corpo, é como tal a este anômalo. É ao mesmo tempo, como se viu, razão que determina a essência do que se denomina não-relação sexual, fazendo com que surja, por seu intermédio, o sintoma como irrupção do contingente, do que torna o gozo estranho ao ser falante.

A partir do seminário XXI, como ressalta Schejtman (2013), Lacan é levado a localizar a escritura nodal do sintoma, não mais entre simbólico e imaginário – localização própria do sintoma metáfora – mas entre simbólico e real, o que concorre para a concepção de um sintoma-letra, tal como se verifica pelos seus efeitos de gozo. Propõe-se, então, duas possibilidades de

inscrição do sintoma no nó: a primeira delas, descrita em A Terceira (1974a), como avanço do real sobre o simbólico; e a seguir o inverso, que se verificará mais propriamente por ocasião do seminário XXII.

Na primeira abordagem, o sintoma é o que avança do real em oposição ao discurso do Mestre, representando o que não anda bem, o que estorva a ordem universal de sentido, própria ao discurso do Mestre ( $S_1$ - $S_2$ ). Nesse avanço, tratar-se-ia, justamente, da irrupção do gozo fálico – “essa anomalia em que consiste o gozo fálico” (Schejtman, 2013, p. 48) – no que o gozo fálico ( $J\phi$ ) vem a ser o elemento que denuncia a não existência da relação sexual, a qual desarruma a homeostase do discurso do Mestre. Schejtman (2013) ressalta que aqui o gozo fálico adquire natureza traumática.

O inconsciente como tal, na sua dimensão de cadeia significante – portanto distinto do que Lacan conceberá a certa altura como da ordem do inconsciente real – produz efeitos de significação fálica. O inconsciente enquanto homossexuado é, ele mesmo, falocêntrico (Schejtman, 2013), haja vista que enche o mundo de significação fálica –configurada na forma masculina do todo e da exceção.

Parece claro, não obstante, que fundar um tipo lógico distinto, no plano da sexuação, para enunciar as parcerias da modalidade homo, muito embora apresente-se coerente com a compreensão que se deduz de inúmeras ocorrências da clínica como da teoria psicanalítica, esbarra nas objeções que o próprio Lacan já apontara quando de sua proposição, conforme já antes assinalado. Sua afirmação categórica, segundo a qual, “esse  $\$$  só tem a ver, enquanto parceiro, com o objeto  $a$  inscrito do outro lado da barra” (Lacan, 1972-73a, p. 108), coloca para a teoria do parceiro-sintoma, a necessidade de pensá-lo, quando vindo do polo masculino, a partir das coordenadas da fantasia ( $\$ \diamond a$ ).

A relação considerada anteriormente, que se dá exclusivamente com o falo –  $\$ \diamond \Phi$  – possivelmente não serviria para tornar claras as modalidades de gozo em cada uma das posições sexuadas, posto que, como já se viu, a relação do falasser com o Falo, o que ela constitui é, mais propriamente, obstáculo para o acesso ao parceiro enquanto Outro sexo. Sendo assim, há que se considerar que, a despeito de que não haja relação sexual, nada impede, assevera Miller (1997-98), “que se formem parcerias nas quais um para o outro é meio de gozo” (p. 411, tradução nossa).<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> [...] *que se formen parejas en las que uno para el otro es medio de goce.*

Miller apresentará aquilo que define como próprio ao modo de gozo do falasser masculino como o orgasmo fora do corpo, relacionado ao gozo fálico, que para ele se torna Outro, especificidade que o diferencia do falasser feminino, incapaz que este é de localizar esse gozo, a despeito de que se localize no corpo próprio, uma vez que esse próprio corpo é, para este último, Outro (Miller, 1997-98).

Tomando-se em conta a diferença entre esta relação que se estabelece com o falo, e que de algum modo é universal – ressalvada a particularidade de que, quando se está do lado masculino, tê-lo é condição necessária, resultando em que vá buscá-lo, seja no parceiro homo, seja na mulher fálica; ao passo que do lado feminino, trata-se de sê-lo – e aquela que se faz com o objeto *a*, instalado do lado do parceiro, pode-se pôr em questão, a partir do que do lado do falo faz obstáculo à relação sexual, a possibilidade de instaurar a relação a partir do parceiro meio-de-gozo. Certamente que em não todas as parcerias assim constituídas se facultaria o acesso à dita relação-sexual – e é neste aspecto que Lacan (1975-76) afirma que, uma mulher, para todo homem, é um *sinthoma*.

#### 4.5 Homossexualidade e *sinthoma*

Dizer que uma mulher é para o homem um *sinthoma* coloca, porém, um problema, quando se retoma o que, dois parágrafos acima, na mesma lição daquele seminário, Lacan afirmara: “Na medida em que há *sinthoma*, não há equivalência sexual, isto é, há relação” (Lacan, 1975-76, p. 98). A equivalência a que Lacan se refere aí diz respeito ao ponto de reparação em uma cadeia, conforme se dê no ponto onde rateia ou em outro ponto que não seja o mesmo da falha. A correção fora do ponto onde se produziu a falha possibilita a equivalência, quando se intenta inverter a posição dos círculos constituídos, o que não se dá quando a reparação ocorre no ponto em que se deu o erro, ocorrência que a torna singular.

É na medida em que não há equivalência, insiste Lacan, que há relação, posto que onde há a equivalência, ou seja, onde o outro sexo não está suportado pelo *sinthoma*, não há relação sexual. Tal dedução tem por consequência o que, no ensino de Lacan, torna-se uma constatação surpreendente: “Há, portanto, ao mesmo tempo, relação sexual e não há relação” (Lacan, 1975-76, p. 98).

É necessário, quanto a este ponto, que se coloque a seguinte pergunta: será que uma mulher é sempre *sinthoma* para todo homem, ou também ocorre que seja sintoma (sem th)? A questão se faz pertinente, pois Lacan, que já havia antes apresentado proposição semelhante, em seu seminário anterior, valendo-se do termo *symptôme*, enuncia: “Para aquele que é estorvado pelo Falo: ‘o que é uma mulher?’ É um sintoma!” (Lacan, 25-01-1975, tradução nossa)<sup>85</sup>. Schejtman (2013) propõe, para tal distinção, o seguinte comentário:

Assim, a proposta lacaniana de uma mulher como sintoma de um homem pode ser declinada atendendo ao par que destacamos: algumas enodam como *sinthome*, outras desencadeiam propriamente como sintoma. Mas, enfim, deve-se dizer que poucas vezes a divisão é tão clara. Sendo que *la donna è mobile*, não há nenhum inconveniente em encontrar em apenas uma delas a dupla vertente destacada (Schejtman, 2013, p. 325, tradução nossa)<sup>86</sup>.

É no contexto do comentário a que se dedica Lacan, quanto às relações entre James Joyce e sua mulher, Nora, que ele apresenta, por ocasião do seminário XXIII, a ideia de uma relação sexual que existe, e que no caso específico de Joyce e Nora ele a designa como uma curiosa, esquisita relação sexual – “*un drôle de rapport sexuel*”. Evoca, para bem caracterizá-la, a figura da luva virada do avesso, e acrescenta que “a luva virada do avesso é Nora” (Lacan, 1975-76, p. 81). Segue considerando que para Joyce haveria somente uma única mulher, e que fazer de Nora a sua mulher eleita é possível somente ao preço da maior das depreciações – “ela [enquanto Nora] não serve absolutamente para nada” (p. 82). Sua relação, porém, era tão exclusiva, que se fez sempre entre eles demasiado problemática a ideia de ter filhos. Lacan (1975-76) acrescenta, neste ponto, que “não apenas é preciso que ela lhe caia como uma luva, mas que ela o cerre como uma luva” (pp. 81-82).

Miller (2010) apresenta seu comentário em relação a esse ponto, explicando que a existência da relação sexual neste seminário de Lacan poderia ser elucidada, tão somente, uma vez que se dá no contexto em que o Outro cedeu espaço para a prevalência do imaginário do Um-corporal, pela via duma alteridade interna ao falasser, o que redundaria na concepção da dupla *sinthoma* e devastação. É, então, nessa lógica própria ao Um-sozinho, que com sua fantasia se inventa um parceiro à sua medida – esta é a forma como parece proceder Joyce, conforme se deduz do conteúdo de sua correspondência com Nora, na qual se surpreende o seu

---

<sup>85</sup> *Pour qui est encombré du phallus : « qu'est-ce qu'une femme ? » C'est un symptôme!*

<sup>86</sup> *Así, la propuesta lacaniana de una mujer como síntoma de un hombre puede declinarse atendiendo al par que destacamos: algunas anudan como sinthome, otras desencadenan propiamente como síntoma. Pero, en fin, hay que decir que pocas veces la partición es tan clara. Siendo que la donna è mobile, no hay ningún inconveniente en encontrar en una sola de ellas la doble vertiente destacada.*

esforço para fazer dela a luva que lhe calçaria de modo perfeito. Ainda de acordo com Miller (2010):

A mulher faz *sinthoma*, o homem faz *devastação*, é assim que Lacan salva a relação sexual, mas indexando-a a uma alteridade que é interna à estrutura do falasser. É por isso que ele inventa uma geometria da relação sexual, completamente diferente do espaço concêntrico do imaginário. Ele inventa que a geometria da relação sexual é, sobretudo, a do reviramento da luva, a partir da especial adequação que Joyce sentia em relação à sua esposa - "ela me cabe como uma luva" (p. 117).

Certo é que as divergentes afirmações de Lacan acerca do tema, mais do que apresentarem aos que o resgatam pela leitura, a uma distância de algumas décadas, a história da evolução de uma teoria, com seus rearranjos e retificações frequentes em todo o curso do seu ensino, sugerem, particularmente nesse ponto, questões outras.

Tome-se o *parceiro-sintoma* como recurso em face da não-relação sexual. Se visa ao arranjo do tipo *sinthoma*, é certo que a esperança que ele abriga é a da possibilidade de fazê-la, a relação sexual, existir. Seria esse também o intento do que se conhece como *parcerias homossexuais*? A resposta certamente não será unívoca, ainda mais se se levarem em consideração todas as recentes demandas por legalização das famílias compostas por casais homoafetivos. Não obstante, se ainda se pretender distinguir uma lógica especificamente *homo*, diversa com relação a uma lógica *hétero*, dentro das *parcerias homoafetivas*, talvez a pergunta se mantenha.

Uma alternativa à tentativa levada a cabo ao longo do início deste capítulo, que como contraponto da teoria, propõe a distinção de uma lógica de *parceria* que se denominou "*homo*", diz respeito à manutenção da universalidade da proposta de Lacan tal como se apresenta no texto do seminário XX, e de acordo com a qual a  $\$$  só responde o objeto *a*. Esse pequeno *a* representa aquilo de que se supõe gozar no corpo do parceiro, definido imaginariamente por meio de um fetiche que eleva ao lugar de causa um pedaço isolado do corpo do outro, valorado para além do seu valor de uso. Ressalte-se ainda que, mais além do órgão fálico, condição que reiteram Freud como Lacan, e de cuja presença não se prescinde normalmente na homossexualidade masculina, esse fetiche possivelmente virá a abranger outros elementos desse parceiro, que, a título de exemplo, iriam das formas anatômicas às vestimentas de couro, em concordância com a natureza fetichista do gozo masculino.

O embaraço quanto à definição desse modo de *parceria-sintomática*, numa circunstância *homo*, parece também estar presente nas experiências da clínica psicanalítica. Ao resgatar as variáveis edípicas próprias aos homossexuais, conforme o apresentara Lacan no seminário As

formações do inconsciente (1957-58), Castanet (2016) sintetiza a consequência, no plano da identificação fálica, para aquele que será o sujeito homossexual, nos seguintes termos: “Uma consequência clínica se deduz disto: por meio de tal identificação com a mãe, o falo imaginário resulta positivado mediante uma dupla negação, o que se escreve  $-(-\phi)$ . Há ‘recuperação do  $\Phi$ , dirá Lacan’” (p. 151, tradução nossa)<sup>87</sup>.

Tal teoria está claramente em concordância com o tratamento que se dá à homossexualidade, em vínculo estreito com a perversão, de modo que essa positivação, que transforma o negativo da ausência de pênis da mãe em positivo, assemelha-se às vias que levam à construção do objeto fetiche, como véu que não denuncia outra coisa que aquilo que fora a *Verleugnung* descrita por Freud. Nesse contexto, acrescenta Castanet (2016), “a presença do sexo viril no corpo do parceiro se converte na prova verificada de que a mãe não está castrada e, ao mesmo tempo, está, já que sem cessar é necessário assegurar-se da presença do órgão” (p. 152, tradução nossa)<sup>88</sup>.

O estatuto que adquire o falo no corpo materno seria o de um falo morto ou coagulado, e que pode ser representado ao modo de *phi* minúsculo zero ( $\phi_0$ ) (Castanet, 2016). Em decorrência desse falo morto que passa a fazer parte do ternário imaginário, lócus da identificação do sujeito, não se esperariam, por ocasião das experiências de encontro entre parceiros assim identificados, mais que a sucessão impessoal de encontros com “meios de gozo peniano”, situação verificável em larga medida quando se aborda a frequência em saunas, clubes de sexo ou dispositivos virtuais destinados a encontros, dos quais se desdobram práticas, em geral, silenciosas e de pouca extensão no tempo.

A fórmula  $\phi_0$ , Miller (2015a) a apresenta em seu comentário do texto de Lacan sobre a Juventude de Gide (Sobre o Gide de Lacan), em que parte do comentário de que, uma vez que Madame Gide não simbolizara o desejo através do falo, fato que redundaria, para o seu desejo feminino, numa fórmula a ser escrita como  $A/()$ , sem a presença do  $\phi$ , que representaria a função própria desse desejo, o gozo do órgão para o jovem Gide teria permanecido desenganchado da metáfora paterna, e logo desimplicado do desejo, solto a vagar pelo mundo (Miller, 2015a). Morto diante da mulher única do amor, tornava-se, em contrapartida, liberado, quando se tratava da interação com os meninos. Tendo faltado na relação de Gide com sua mãe,

<sup>87</sup> Una consecuencia clínica se deduce de esto : por medio de tal identificación con la madre, el falo imaginario resulta positivado mediante una doble negación, lo cual se escribe  $-(-\phi)$ . Hay “recuperación del  $\Phi$ ”, dirá Lacan.

<sup>88</sup> La presencia del sexo viril en el cuerpo del partenaire se convierte en la prueba verificada de que la madre no está castrada y, a la vez, lo está, ya que sin cesar es necesario asegurarse de la presencia del órgano.

a simbolização do falo como fundamento do desejo, seria na relação imaginária – “face a face com o semelhante” – que restaria ao sujeito sustentá-lo, como solução para “superar a negação do gozo” (Miller, 2015a, p. 20).

Não obstante pertençam essas marcações teóricas à época do primeiro ensino de Lacan, em que, ainda, como descrito acima, o aporte freudiano relativo à perversão parecia fazer peso demasiado sobre a perspectiva teórica daquele autor, Castanet (2016) assegura que se trata de uma perspectiva ainda atual e de importância para iluminar a clínica, ao que ressalta a nuance própria da homossexualidade, ao afirmar novamente, retomando Laurent que: “Tanto na neurose como na perversão, a identificação fálica é crucial. Porém, na homossexualidade [...] o ponto de identificação é com o falo morto” (Laurent apud Castanet, 2016, p. 153, tradução nossa)<sup>89</sup>.

Como representativo da forma de apresentação exposta no texto de Castanet (2016), veja-se o caso do analisante por ele denominado Renaud. Homem de meia-idade, Renaud, que de uma preferência inicial por mulheres, após os trinta anos de idade, passa a ser “atormentado por uma paixão (amorosa e sexual) exclusiva por jovens homens” (Castanet, 2016, p. 35, tradução nossa)<sup>90</sup>, pretende que em suas relações com os rapazes, possa amar o menino que um dia fora, antes que este tivesse sucumbido à escolha de vida que lhe impuseram seus pais. Ele busca, via de regra, homens jovens, de modos femininos, bonitos e de vocação artística, de modo a poder “viver através deles as eleições que não [assumi] em seu momento”; “em espelho, dá forma à sua vida através do outro rapaz” (p. 42, tradução nossa)<sup>91</sup>. “No momento do encontro dos corpos”, acrescenta Castanet (2016), “é ativo; tomar sexualmente a um rapazinho, diz, ‘me permite também estar em seu lugar’” (p. 42, tradução nossa)<sup>92</sup>.

O relato do autor acerca do caso é, deveras, mais amplo, e desenvolve outras variáveis singulares próprias ao sujeito Renaud. Para os fins dessa discussão, porém, parece ser suficiente o recorte breve que foi apresentado no parágrafo anterior. O que deseja Renaud? Por trás do traço fetichista que faz com que eleja o mesmo belo jovem, todas as vezes, para amar, aparece a marca do desejo homo: deseja amar o rapazinho que ele mesmo fora, possuir a si mesmo através do corpo do parceiro, torná-lo aquilo que ele mesmo, um dia, desejou ser. Essa escolha

---

<sup>89</sup> *Tanto en la neurosis como en la perversión, la identificación fálica es crucial. Pero en la homosexualidad [...] en punto decisivo es la identificación con el falo muerto.*

<sup>90</sup> *[...] está atormentado por una pasión (amorosa y sexual) exclusiva por hombres jóvenes.*

<sup>91</sup> *En espejo, da forma a su vida a través del otro muchacho.*

<sup>92</sup> *En el momento del encuentro entre los cuerpos, es activo; tomar sexualmente a un muchachito, dice, “me permite también estar en su lugar”.*

de objeto sexual, avançando na via de uma relação que propunha um reparo, ali onde na cadeia se fez lapso, fracassa no ponto em que, embora a parceria se estabeleça, não é possível haver relação. O relato da descrição feita por Renaud, por meio do qual Castanet (2016) ilustra a fórmula de seu gozo sexual – “um menino morto aguarda a eternidade” (p. 153, tradução nossa)<sup>93</sup>, é sem sombra de dúvida, quanto a este aspecto, didática:

[...] a ereção de seu jovem parceiro não deve cessar nunca, a fim de que lhe demonstre que ele causa, sem pausa, o desejo; desse modo, ele mesmo se terá tornado eterno. Chegará inclusive a rechaçar sua própria ereção para deixar seu desejo por fora da castração (Castanet, 2016, p. 153, tradução nossa)<sup>94</sup>.

Outro dos casos descritos no livro de Castanet (2016) parece interessante para o registro da discussão que aqui se afigura: é o caso de Jean Genet (1910-1986). O autor consegue apontar, quanto a este sujeito, significativo modo de ilustrar aquilo que Lacan insistia em afirmar por ocasião de *O Aturdido* (1973), quando em sua abertura afirmava: “Que se diga fica esquecido por trás do que se diz em o que se ouve” (p. 448). Para Genet, esse enunciado se escreveria da seguinte forma: “O determinante não é que Genet se cale, mas que o dizer, no coração de todo dito, sempre é silencioso” (Castanet, 2016, p. 114, tradução nossa)<sup>95</sup>.

Conforme anteriormente assinalado, não há possibilidade de exceder esse gozo simbolicamente patenteado, que constitui o registro próprio do gozo fálico, a não ser ao preço do silêncio do que se dispersa pela superfície extensa do corpo. Desse modo, também no que diz respeito a Genet, não haveria em sua literatura, notoriamente envolvida pelo fascínio provocado pelas formas fetichizadas do órgão fálico, mais do que a insistência do dizer do sexo, que como tal ex-siste a todo e qualquer dito.

Em seu livro sobre o artista, Sartre (1952/1967) faz, logo de saída, observações a respeito da relação de Genet com a consciência de um estado seu, descrito como mortificado – o que o aproximaria de algum modo do Renaud, antes descrito –, e tais observações fazem referência ao seu nascimento como um vagabundo, rebento de um menino morto que conhecera, como tal, o paraíso. Genet duraria para viver nesse instante fatal em que “se vive sua morte, se morre sua vida” (Sartre, 1952, p. 9)<sup>96</sup>. Ele não se dignaria “a prestar atenção às circunstâncias de sua vida, a não ser à medida em que parece[sem] repetir o drama original do paraíso

<sup>93</sup> *Un niño muerto aguarda la eternidad.*

<sup>94</sup> [...] *la erección de su joven partenaire no debe cesar nunca, a fin de que se demuestre que él causa, sin pausa, el deseo; de ese modo, él mismo se habrá vuelto eterno. Llegará incluso a rechazar su propia erección para dejar su deseo por fuera de la castración.*

<sup>95</sup> *Lo determinante no es que Genet se calle, sino que el decir, en el corazón de todo dicho, siempre es silencioso.*

<sup>96</sup> [...] *se vive su muerte, se muere su vida [...]*



perdido” (Sartre, 1952, p. 12, tradução nossa)<sup>97</sup>. Acrescenta ainda Sartre: “Suas obras estão cheias de meditações sobre a morte; a singularidade destes exercícios espirituais consiste em que quase nunca concernem à sua morte futura, seu existir-para-morrer, mas a seu estar-morto, sua morte como acontecimento passado” (Sartre, 1952, p. 10, tradução nossa)<sup>98</sup>.

Genet teria selado o seu destino na mitologia de sua infância, a qual inventara, em associação à figura mítica de uma mãe que ele não conhecera e que, alçada à dignidade de Deusa Mãe, determinaria o lugar exercido por todas as mulheres no entendimento do sujeito. A consequência disso seria que:

Genet ignora as garotas; ao contrário, povoa suas obras com mulheres culpáveis, cujos filhos morreram, e que carregam um luto triunfante. E se às vezes se encontram entre elas quadragenárias enamoradas, são também mães, mães incestuosas e sacrílegas, pois se fazem trabalhar por amantes jovens que poderiam ser seus filhos (Sartre, 1952, p. 16, tradução nossa)<sup>99</sup>.

Em *Diário de um Ladrão*, Genet (1949/1986) descreve, na sequência dos detalhes de uma batida policial em que é apreendido de seus bolsos um tubo de vaselina que servia às suas práticas sexuais, e que o tornaria objeto de mofa por parte dos gendarmes, o encontro com uma velha mendiga, que supunha recém-saída da prisão, e assinala como fantasiou que aquela mulher pudesse ser a sua mãe:

“É uma ladra”, pensei. Ao afastar-me dela, uma espécie de sonho agudo, vivo dentro de mim e não na beira do meu espírito, me levou a pensar que talvez fosse minha mãe que eu acabava de encontrar. Nada sei dela, que me abandonou no berço, mas esperei que fosse aquela velha ladra que mendigava de noite.

“Se fosse ela? ”, perguntei a mim mesmo enquanto me afastava da velha. [...]

“Eu me contentaria em babar sobre ela”, pensava eu, transbordando de amor. ‘Em babar sobre os cabelos dela ou vomitar-lhe nas mãos. Mas eu haveria de adorá-la, esta ladra que é minha mãe (pp. 19-20).

Tomando-se como produto indesejável dessa mulher que teria sido a sua mãe, Genet teria encarnado, desde o nascimento, a essência daquele que é “o mal-amado”, indigno de ser e de possuir o que quer que fosse. Desse modo, como assinala Sartre (1952), “se, mais tarde, ante

<sup>97</sup> [...] no se digna prestar atención a las circunstancias de su vida sino en la medida en que parecen repetir el drama original del pasado perdido.

<sup>98</sup> Sus obras están llenas de meditaciones sobre la muerte; la singularidad de estos ejercicios espirituales consiste en que casi nunca conciernen a su muerte futura, su existir-para-morir, sino a su estar-muerto, su muerte como acontecimiento del pasado.

<sup>99</sup> [...] Genet ignora a las muchachas; al contrario, puebla sus obras con mujeres culpables cuyos hijos han muerto y llevan un duelo triunfante. Y si a veces se encuentra en ellas enamoradas quadragenarias, son también por amantes jóvenes que podrían ser sus hijos.

os belos jovens que o fascinam torna a sentir essa estranha impressão de ser mantido à distância é porque ela não o teria abandonado nunca” (p. 17, tradução nossa)<sup>100</sup>.

Como argumente que se trata, quer na sua escolha pelo roubo, quer na sua opção pela homossexualidade, de uma interiorização, por parte de Genet, daquilo que lhe fora transmitido de fora pelos outros, Sartre (1952) fará a afirmação de que, tomada a origem da escolha sexual daquele de modo análogo à que apontara Beauvoir para as mulheres, ao se fazer objeto para os outros e para si mesmo antes de que se constituísse como sujeito, Genet, “objeto por excelência, se far[ia] objeto nas relações sexuais e que seu erotismo se aproximar[ia] do erotismo feminino” (p. 47, tradução nossa)<sup>101</sup>.

Intentando a decifração do segredo da homossexualidade passiva de Genet, Sartre alude à necessidade de que aquele se torne amante, uma vez que não é possível, segundo desenvolve, que seja, por sua vez, amado. Não obstante o uso dos termos defina que se trata aí de uma outra abordagem, é à dinâmica dos amantes gregos, sem dúvida, a que se é remetido nesta elaboração sartriana, do amante que, em sua necessidade extrema de receber amor, resolve dá-lo, mas o dá, tão somente, ao seu semelhante, a este belo objeto que admira e que se faz, por sua beleza, digno do amor: “adora a todos esses meninos belos e cruéis que o dominam sem misericórdia, submete-se servilmente a seus desejos, faz-se libertino; já que não pode ser amado, será o amante”(Sartre, 1952, p. 91, tradução nossa)<sup>102</sup>. Tratando a constituição da sexualidade desse personagem como decorrência de uma poderosa alienação à palavra do Outro, Sartre (1952) afirmaria ainda que “Genet, sexualmente, é a princípio um menino violado” (p. 93, tradução nossa)<sup>103</sup>.

Há, ao que parece, claramente a alusão a um apelo a ser feito ao Falo ( $\Phi$ ), como veículo para a identificação com o Ideal de seu eu na homossexualidade de Genet, conforme é a análise que dela faz Sartre. É ao se situar como I em meio a uma constelação de insígnias, conforme lhe teria solicitado, de modo reverso, o Outro da sua demanda, que o sujeito pode obter no espelho uma miragem do eu-ideal. Ressalta-se, portanto, o papel de  $\Phi$ , que como assinala Lacan (1960-61), se refere ao símbolo que se acrescenta ao lugar onde se produz uma falta significativa, a qual só se dá a perceber no momento em que se levanta a pergunta acerca do

<sup>100</sup> *Si, más tarde, ante los bellos jóvenes que le fascinan vuelve a sentir esa extraña impresión de ser mantenido a distancia es porque no le ha abandonado nunca [...]*

<sup>101</sup> *[...] objeto por excelencia, se hará objeto en las relaciones sexuales y que su erotismo se aproximará al erotismo femenino.*

<sup>102</sup> *[...] adora a todos esos niños bellos y crueles que le agobian sin misericordia, se somete servilmente e sus deseos, se hace libertino; ya que no puede ser el amado, será el amante.*

<sup>103</sup> *Genet, sexualmente, es al principio un niño violado.*

próprio ser, enquanto se constitui com relação ao desejo do Outro. Viria, portanto, em auxílio a este processo de subjetivação, a imagem do outro, à qual o sujeito se identifica e que se cristaliza, como bem observa Lacan (1960-61), na forma do eu-ideal. E que a insígnia seja de natureza abjeta, como o referido tubo de vaselina, isso não impede que de sua presença se possa contemplar de alguém o próprio ser, em sua nobreza:

O tubo de vaselina, cuja destinação é bastante conhecida de vocês, terá feito surgir o rosto daquela que, durante um sonho realizado [...] foi a mãe mais querida. [...] Sobre essa mesa, era o pavilhão que dizia às legiões invisíveis o meu triunfo sobre os policiais (Genet, 1949, p. 20).

Na esfera do amor, como já foi discutido, pode-se surpreender a mesma espécie de lógica, na qual a figura desejada do amado é recoberta de todas as ficções a ele impostas pelo ideal do parceiro, que se torna, em si mesmo, falo. Acerca desse ponto, Lacan tentou tornar claro o seu argumento, no comentário que fez do quadro de Zucchi, *Psique Sorprende Amore*:

[...] No quadro, é Psiquê quem está iluminada, e como lhes ensino há muito tempo, com referência à forma grácil da feminilidade, no limite entre o púbere e o impúbere, ela é quem é, para nós, a imagem fálica. E ao mesmo tempo se vê encarnado que não é a mulher nem o homem que, em última instância, são o suporte da ação castradora, mas esta própria imagem, na medida em que é refletida – refletida sobre a forma narcísica do corpo (Lacan, 1960-61, p. 303).

Sobre sua função no nível da lógica homossexual, Lacan observa que a polaridade  $\Phi$ - $\phi$  se coloca de maneira peculiar, a despeito de parecer, do mesmo modo, elucidativa para esta mesma função, de maneira geral:

É nesse momento que designo expressamente como perverso que nos aproximamos da instância do falo. O fato de que o falo que se mostra tenha por efeito produzir também no sujeito a quem ele é mostrado a ereção do falo não é uma condição que satisfaça, no que quer que seja, alguma exigência natural.

É aqui que aparece aquilo a que chamamos, de maneira mais ou menos confusa, a instância homossexual. E não é à toa que, neste nível etiológico, seja sempre no nível do sexo masculino que o apontamos. É na medida em que o resultado, em suma, é que o falo como signo do desejo se manifesta como objeto do desejo, como objeto de atração para o desejo. É nessa base que reside sua função significante, e é assim que ele é capaz de operar neste nível, nesta zona, neste setor, onde devemos ao mesmo tempo identificá-lo como significante e compreender aquilo que ele é, assim, levado a designar (Lacan, 1960-61, p. 324).

Retornando ao comentário de Sartre sobre Genet, verá aquele, portanto, que este personagem deverá se valer da mediação dos seus semelhantes para poder se realizar em seu ser, de modo que: “Fazer-se manejar passivamente pelo Outro para se converter em objeto ante seus próprios olhos: tal é o seu desejo” (Sartre, 1952, p. 95, tradução nossa)<sup>104</sup>. Desse modo, a leitura de Sartre (1952), consideradas as particularidades expostas pelo caso, vai, apesar de dar ênfase a certa “feminização” por parte do sujeito Genet na sua relação com seus parceiros,

<sup>104</sup> *Hacerse manejar pasivamente por el Otro para convertirse en objeto ante sus propios ojos: tal es su deseo.*

ratificar a particular relação que se estabelece nessas parcerias com o  $\Phi$ , enquanto possibilidade de dizer algo sobre si mesmo por meio de seu sexo:

[...] cada um dos homens aos que Genet se entrega se converte no representante variável e imperfeito desse Outro idêntico que Genet quer ser para si. Amado essa bela indiferença de todo seu corpo e toda sua alma, o menino abandonado realiza seu sonho impossível de ser amado. Pois posto que ele é o Outro, é ele, ele somente, o amado no Outro (Sartre, 1952, pp. 100-101, tradução nossa)<sup>105</sup>.

De início verificada como um tipo de gozo “masoquista e passivo” (Castanet, 2016, p. 112), a homossexualidade do escritor sofre, em determinado momento, importante transformação, o que leva Castanet (2016) a afirmar que ela, desse modo, não seria Una. Um encontro de consequências traumáticas iria colhê-la naquilo que o autor nomeia de uma “hemorragia especular” (Castanet, 2016, p. 126). Dir-se-á, quanto a isso, que Genet avançou, de uma homossexualidade em ponto morto, para uma outra que, despedindo-se da paixão pelo duplo narcisista, acessou a consciência da solidão invariável de cada homem. Antes “capturada pela pompa fálica e pela glória do narcisismo” (Castanet, 2016, p. 118), terá, a partir de então, de superar a mortífera solidão da imagem do espelho, permitindo-se o encontro com outra solidão. Acerca desta circunstância, Genet assim se teria exprimido: “tive a revelação [na cena traumática descrita] de que todo homem vale por outro” (Genet apud Castanet, 2016, p. 127, tradução nossa)<sup>106</sup>.

A cena evocada é a do encontro dentro de um vagão, em 1953 – portanto após à publicação da biografia escrita por Sartre –, entre Jean Genet, já célebre por seus romances, nos quais descrevia com lirismo as circunstâncias do crime e da homossexualidade masculina, e um velho assustador, sujo, feio e ignóbil, cujo olhar o mobiliza e o torna presa de um afeto de tonalidade triste. De acordo com Castanet (2016), por meio desse encontro rompeu-se o véu fálico que encobria a imagem do objeto – *i (a)* – sucedendo-se a isso a perda da própria identidade imaginária do escritor. O surgimento do olhar por trás da imagem descompletara a sua consistência imaginária: “[...] a imagem como ‘Onipotência’ é atacada, reduzida, temperada. O corpo perdeu, como tal, algo de seu agalma fálico; passou da unidade plena,

---

<sup>105</sup> [...] cada uno de los hombres a los que Genet se entrega se convierte en el representante variable e imperfecto de ese Otro idéntico que Genet quiere ser para sí. Amado esa bella indiferencia de todo su cuerpo y toda su alma, el niño abandonado realiza su sueño imposible de ser amado. Pues, puesto que él es el Otro, es él, él solo el amado en el Otro.

<sup>106</sup> [...] tuve la revelación de que todo hombre vale por otro.

inflada pela identificação com a imagem, ao vivo afetado pelo significante” (Castanet, 2016, p. 132, tradução nossa)<sup>107</sup>.

A revelação encontrada por Genet no vagão em que viajava em 1953 foi responsável por uma mudança essencial no modo como experimentou, daí por diante, a sua sexualidade, certamente, ainda de matiz homossexual, mas na qual a decadência do tecido imaginário que reveste o ser do esplendor ou da abjeção, dá lugar a uma universalidade do elemento humano que sobrepuja toda sorte de sobrevalorização no plano erótico. Em decorrência disso, no aspecto das relações amorosas, como assinala White (2003):

Antes Genet teve seu caso amoroso mais sofrido, com Decimo; depois, o mais feliz, com o equilibrista Abdallah, talvez exatamente porque suas necessidades fossem menos tirânicas, seu apego mais frouxo. Antes, seus amantes eram os bandidos ou prostitutas; depois seriam artistas [...]. Antes ele escrevia sobre si mesmo, o individualista diabólico; depois tornou-se o poeta dos despossuídos do mundo (pp. 462-463).

O que parece se verificar como consequência do trauma em Genet, que é a experiência descrita do encontro no trem, é que, ali onde antes ia o artista se fiar quanto à consistência de seu próprio ser, isto é, na imagem do outro que o desejava, agora nada mais encontraria que simulacros, posto que a castração, a partir de então, se universaliza, e, ainda que tardiamente, procede a uma inflexão do seu amor homossexual, vinculado essencialmente a um erotismo de caráter narcísico, no sentido de um amor hom(m)ossexual, *philia*, em sentido próprio, que dirige a todos os “despossuídos do mundo”. Que haja contentamento na nobreza desse novo amor a que foi alçado o sujeito desde a revelação do trem, como parece indicar White (1993), não é, certamente, suficiente para dissipar a nostalgia do momento prévio, o qual parecia pleno de uma ora irrecuperável felicidade narcísica: “Nessa época de minha vida, raras vezes me coloquei a questão dos outros. Não, minha atitude durante muito tempo seguiu sendo narcisista. Essa era minha felicidade. O que estava em jogo era minha felicidade” (Genet apud Castanet, 2016, p. 139, tradução nossa)<sup>108</sup>.

Forma renovada de apego ao seu velho mito de redenção, sua nova visada acerca do mundo e dos semblantes que pretenderá denunciar por meio de suas obras de teatro (e.g. O balcão), ou pelo engajamento em movimentos políticos por direitos (como no caso da questão da independência da Argélia ou da sua aproximação, na década de 1970, com os Panteras

<sup>107</sup> [...] la imagen como « Omnipotencia » es atacada, reducida, atemperada. El cuerpo como tal perdió algo de su ágalma fálico; pasó de la unidad plena, inflada por la identificación con la imagen, a lo vivo afectado por el significante.

<sup>108</sup> En esa época de mi vida, raras veces me planteé la cuestión de los otros. No, mi actitud durante mucho tiempo siguió siendo narcisista. Ésa era mi felicidad. Lo que estaba en juego era mi felicidad.

Negras), acusam ainda a presença do elemento apontado por Sartre (1952) como uma espécie de salvação pelo amor. De acordo com Millot (2004): “Talvez seja nesse apego ao mito da redenção (*‘père-version’* por excelência) que convém situar sua fidelidade à posição primeira e a derradeira muralha de seu gozo” (p. 97).

#### 4.6 *Père*(versão) generalizada e homossexualidade

Que se caia presa da ideia de salvar o pai, não impede que, na manutenção de seu legado, se avance pela via que é capaz de demonstrar, acerca dele, aquilo que é a consequência maior de sua presença, que é a castração que transmite. Tome-se, ainda que na lógica homossexual como sendo portadora do mandato paterno, na sua radicalidade, a autorização que estabelece quando do Édipo, em seu terceiro tempo, e suceder-lhe na posição de desejante se torna uma possibilidade aberta para todo e qualquer filho.

Se por um lado, então, há a resistência, por parte do desejo homossexual, em confrontar o não, que é apanágio da lei paterna, no que se alça a mãe fálica em seu representante; e se elege o semelhante como parceiro na via da sustentação desse objeto *sui generis*, que tentando tamponar o desejo do Outro, expõe-lhe a carência; há, por outro lado, a invariabilidade de sua relação com esse objeto causa do desejo, que deverá ocupar o lugar do que sobra da operação da demanda, visto ser impossível cerrar como luva completamente o Outro (A/) em seu desejo.

Retorna-se assim ao raciocínio, segundo o qual, sendo pois impossível alcançar de modo pleno o Outro em seu gozo, resta sempre a alternativa de alojar o gozo de seu corpo no objeto parcial, pequeno *a*. Decorre desse fato que o ato de amor, como já se observou, seja a perversão polimorfa do macho (Lacan, 1972-73a), e que do Outro, se se pretende tomá-lo na dimensão do seu gozo, só será bem sucedido aquele que ali encontrar esse objeto, o que universaliza a dimensão *héteros* para tudo o que no sexo concernir ao desejo – tal como para o plano do amor estaria dada, necessariamente, a dimensão *homos*. Essa perspectiva impõe que todo o desejo que se estabeleça entre os seres falantes diga respeito, qualquer que seja o seu sexo anatômico, a uma lógica de tipo masculina.

Que todo o gozo venha a convergir para o privilégio do objeto *a*, mais-de-gozar, concorda com a tese segundo a qual o regime de gozo dos seres falantes, em sua totalidade, corresponde àquilo que se designa por meio do sintagma “perversão generalizada”. Soler (2009)

chama atenção para o fato desta noção corresponder a uma tradução da máxima lacaniana acerca da não existência da relação sexual, que tem a particularidade de permitir torná-la afirmativa. O recurso à perversão generalizada possibilita, portanto, que se negue, por meio dela – de modo a estabelecê-la como realizável – a relação sexual. Conjuga-se, desse modo, muito bem com a dimensão percebida na leitura do relato acerca de Genet, no qual, como se pôde ler, na queda da posição que lhe proporcionava o falo como objeto de adoração, restou-lhe a evidenciação de que aquilo que se compartilha com os outros homens é menos o desejo do que a solidão universal do Um.

A via que segue em direção ao mais-de-gozar limita toda a satisfação ao gozo da fantasia perversa de cada um, tornando, conforme já foi visto, sintomática toda forma de laço com um parceiro. Ressalta-se, conforme propõe Soler (2009), em sua leitura do escrito *Posição do Inconsciente* (Lacan, 1964/1998), uma primazia da expressão sexual do lado do vivente enquanto corpo, que desembaraça a castração da influência do Pai edipiano, trazendo-a para o domínio do real do corpo, em que a detumescência do órgão atualiza a máxima latina *post coitum omne animal triste*. O que passa a interessar, portanto, na busca por gozar dos objetos parciais, é a restauração daquilo que é abandonado no contexto dessa perda primitiva de gozo, abordada por Lacan (1964) por meio do seu mito da lamela.

O mito de Lacan trata a libido como um órgão, que ele designa como irreal, de modo a poder distingui-lo do imaginário, e concentra suas coordenadas de funcionamento no plano do autoerotismo, como “evaginação em vaivém”, por meio da qual a libido escoará mais além do corpo próprio. Esse mito, que é elaborado no texto na sequência daquele descrito por Aristófanes, acrescenta à consequência do corte divino a perda de uma parte de ser jamais reencontrada, que, se do ovo faz nascer o homem, faz surgir também um *Hommelette* (Lacan, 1964). A libido, portanto, em Lacan, vira órgão não para que adquira o suporte imaginário da anatomia do corpo, mas para que se lhe possa suprir de um mito que contemple, por meio do sentido, o inotido de seu funcionamento real. A restauração dessa perda via os objetos pulsionais dá ensejo a que se realize o encontro com o parceiro, como se isto simulasse o reencontro com o objeto desaparecido: “Do lado do vivente [...] não há acesso ao Outro do sexo oposto senão através das chamadas pulsões parciais, onde o sujeito busca um objeto que lhe reponha a perda de vida que lhe é própria, por ele ser sexuado” (Lacan, 1964, p. 863).

Se somente há acesso ao parceiro, no contexto da prática sexual, por meio da pulsão parcial, o gozo do ato sexual, entende-se com Soler (2009), que “é o mesmo que aquele do sintoma, é o gozo perverso, com o que ele conota de fragmentação e insuficiência” (p. 123,

tradução nossa)<sup>109</sup>. Como se dá que esta limitação da relação sexual, no plano do objeto, é decorrência de uma castração que procede da influência do Pai, quando se considera que o próprio gozo deste último acabará por ser submetido ao sintoma, nos termos da *père-version* (versão do pai), fica óbvia a necessidade de inclusão do gozo do pai enquanto sujeito, também no domínio da perversão generalizada. Lacan (1974-75) assim o atesta:

Um pai não tem direito ao respeito, senão ao amor, a menos que o dito, o dito amor, o dito respeito, seja – vocês não crerão no que vão ouvir – *père-versamente* orientado, quer dizer, que faça de uma mulher objeto (*a*) que causa o seu desejo. Mas o que esta mulher (*a*)-colhe disso, se eu posso me exprimir desse modo, não tem nada a ver com a questão.

Isso do que ela se ocupa, é de outros objetos (*a*) que são as crianças, junto a quem o pai, contudo, intervém, excepcionalmente, no melhor dos casos, para manter na repressão, no justo meio-Deus [mi-Dieu] se vocês me permitem, a versão que lhe é própria da *père-versão*, única garantia de sua função de pai, a qual é a função, a função do sintoma tal como eu o escrevi antes, como tal (Lacan, 21-01-1975, tradução nossa)<sup>110</sup>.

O Édipo, como modo de saber fazer com o sexual, mito caro ao ocidente moderno, talvez demandasse uma nova leitura. Deffieux (2015), o toma por “semblante edipiano que se prende à família patriarcal, na sociedade vienense do fim do século XIX” (p. 4, tradução nossa)<sup>111</sup>. Tal semblante proporcionava a concepção de uma identidade sexual estável, vinculada à função paterna, bem como à função fálica. Desse modo, a noção introduzida por Lacan em RSI (1974-75), da *père-version*, como acima citado, se adequaria a esta revisão da noção de Édipo, implicando que a função paterna também passasse a depender, mais além da lei simbólica, do modo de gozo do pai. A proeminência descrita do modo de gozo teria, como tal, influência na escolha homossexual, a qual seria possível perceber como um modo singular de se desembaraçar do sexual (Deffieux, 2015).

Tratando, do modo como indica Lacan (1975-76), o gozo fálico como gozo do poder<sup>112</sup>, Soler (2009) trata de associá-lo, o que é também uma possibilidade de verificá-lo, mais além do plano da sexualidade, em todas as esferas do discurso, com o mais-de-gozar, a partir do gozo do ter, que se associa à posse dos objetos fetiche. Essa tendência, pode-se apontar, realça a ideia

<sup>109</sup> [...] *la jouissance de l'acte sexuel est la même que celle du symptôme, c'est la jouissance perverse, avec ce qu'elle connote de fragmentation et d'insuffisance.*

<sup>110</sup> *Un père n'a droit au respect, sinon à l'amour, que si le dit, le dit amour, le dit respect, est - vous n'allez pas en croire vos oreilles - père-versement orienté, c'est-à-dire fait d'une femme, objet(a) qui cause son désir. Mais ce que cette femme en « (a)-cueille », si je puis m'exprimer ainsi, n'a rien à voir dans la question!*

*Ce dont elle s'occupe, c'est d'autres objets(a) qui sont les enfants auprès de qui le père pourtant intervient, exceptionnellement, dans le bon cas, pour maintenir dans la répression, dans le juste mi-Dieu si vous me permettez, la version qui lui est propre de sa père-version, seule garantie de sa fonction de père, laquelle est la fonction, la fonction de symptôme telle que je l'ai écrite là, comme telle*

<sup>111</sup> *L'Œdipe est un semblant freudien qui collait à la famille paternaliste dans la société viennoise de la fin du XIXe siècle.*

<sup>112</sup> “É o lugar do que é em consciência designado pelo falasser como poder” (Lacan, 1975-76, p. 55).



de solidão do gozo e vai na via oposta àquela que é dita *hommossexual*, a via do amor. Soler (2009) aponta, então, que parece se tratar, no apelo ao gozo fálico, de um jeito curioso de se evitar a confrontação com a solidão do Um por meio do investimento do ato, justamente no lugar em que ele falha:

O ato não dá acesso ao Outro, especialmente do lado homem. Há o gozo fálico, que é o gozo solitário, um, e depois há o mais-de-gozar. Que a não relação se afirme pelo sucesso do ato, e não pelo seu fracasso, poderia jogar um pouco de luz, permitir uma interpretação de certas falhas do ato sexual, de modo que possamos pensar que, seja com as falhas do ato, seja com sua evitação, busca-se evitar o encontro com a solidão do gozo (Soler, 2009, pp. 125-126, tradução nossa)<sup>113</sup>.

A autora comenta, a propósito desta observação, acerca do fenômeno dos “*sexless*”. Mas, como se nota, é possível estender a sua proposição para o terreno das parcerias que, como antes se propôs, se restringiriam ao laço com  $\Phi$ , se se as interpreta, no campo da homossexualidade, de acordo com a sugestão de Quinet (2013), para quem seguiriam tendência semelhante:

Há também um tipo de prática homossexual que, longe de constituir um casal ou uma parceria erótica, é feita de encontros fortuitos e anônimos, nos quais o sujeito só se interessa pelo pênis não importa de quem, situando, assim, essa situação inteiramente do lado do todo fálico ( $\$ \rightarrow \Phi$ ) (p. 138).

Ao mesmo tempo em que, no contexto da homossexualidade, nas parcerias está dada a busca pelo parceiro meio de gozo, o qual se alcança pela via do fetiche, permanece, por outro lado, o desejo de satisfazer a demanda narcísica, que insiste na procura de um parceiro que seja talhado num molde fálico. Se é possível afirmar a prevalência de um ou outro modo de parceria no contexto da homossexualidade, é uma proposição que segue adiante como pergunta. Para ela, em face da profusão de relatos que seguem alimentando a controvérsia teórica, somente parece possível, no momento, emitir a seguinte declaração: *non liquet!*

---

<sup>113</sup> *L'acte n'accède pas à l'Autre, spécialement du côté de l'homme. Il y a la jouissance phallique, qui est la jouissance solitaire, une, et puis il y a le plus-de-jouir. Que le nonrapport s'affirme par la réussite de l'acte, et non par son échec, pourrait jeter une certaine lumière, permettre une interprétation de certains échecs de l'acte sexuel, parce qu'on pourrait penser que bien des échecs de l'acte, voire son évitement, cherchent à éviter la rencontre avec la solitude de la jouissance.*



## 5 CONCLUSÃO

A pesquisa acerca do amor homossexual, considerada a partir do ponto de vista da psicanálise, que permitiu distinguir traços da lógica presente em arranjos sintomáticos próprios às parcerias homoafetivas, abriu caminho para o levantamento de questões essenciais à teoria freudiana da sexualidade, tornada indispensável ao desenvolvimento da disciplina, após o radical aprofundamento em que foi tomada pelo ensino de Jacques Lacan. Mais do que interpretar os fenômenos da homossexualidade a partir da teoria estabelecida por Freud e por Lacan, o esforço empreendido por este trabalho possibilitou, como bem ficou demonstrado no que tange ao gozo fálico, que a própria homossexualidade e os modos de parceira que engendra, são capazes de questionar a psicanálise em pontos que a ela são cruciais, especialmente no que concerne à questão do Parceiro-sintoma.

Partiu-se da ilustração de um amor homossexual, no sentido que o termo recebeu da psiquiatria do século XIX – pois existe um sentido que é reelaborado por Lacan, que chega a universalizá-la, a homossexualidade, tornando-a coisa do homem (*homo*) ou da humanidade –, caso de amor que foi contemporâneo desse momento, em que a disputa instalada entre a lei do Estado e os indivíduos sujeitos de direito criou o homossexual, entidade cuja vocação seria conciliar a feição individual do desejo com a primazia da identidade.

Se o comum das atuais teorias da homossexualidade, no rastro do que lhe legou a teorização freudiana, apregoa a liberdade de desejar e bem assim de amar, o certo é que no enredo do caso de amor aqui apresentado, os esforços do inquieto e jovem Rimbaud para atingi-la ao lado de Verlaine parecem ter sido de balde, e ainda que ele fugisse para o longínquo oriente, os determinantes do que se poderia chamar seu modo particular de gozo mantiveram-no para sempre ancorado ao ponto em que o fixaram suas soluções edípicas. O destino de Verlaine também não parece ter sido outro, a despeito de seus esforços por se tornar um bom burguês e até mesmo um homem “santo”. Quanto ao amor, parece ter sido este – tenham os poetas conseguido ou não o reinventar – o responsável por proporcionar a esses parceiros a grandiosidade que os transformou, por meio de sua arte, em poetas, ainda que “malditos” – como queria o próprio Verlaine –, imortais.

O relato do enlace dos dois poetas, que efetivamente pouco tempo durou, aponta, desse modo, para o elemento que, qualquer que sejam as anatomias dos parceiros, sendo por essência hétero, torna impossível que haja relação sexual, como apregoa Lacan. O elemento de inércia subjetiva que está implicado na história de cada uma dessas duas personagens vem, adicionalmente, verificar que homossexual é mesmo o inconsciente.

A descoberta de uma homossexualidade que adquire universalidade, na pena de Freud, leva o autor, assim como aconteceria com Lacan, décadas mais tarde, a recorrer às narrativas míticas e elaborações filosóficas dos antigos gregos, que a reputam de importância substancial nas suas discussões éticas, conforme expressa um sem número de escritos de Platão e Aristóteles. Para Freud, o fato de os amores homossexuais terem diferente valor, se comparados os gregos antigos e os ocidentais modernos, é que, ao contrário do que se dava com aqueles, para esses últimos, a pulsão sexual tendo perdido importância, torna-se preciso compensá-la pela valorização dos méritos do objeto – no que se deixa de lado o fato de que, sem dúvida, entre os gregos, os objetos deveriam também ser tão especiais quanto a própria Beleza, como já o ensinara Diotima.

Mas as observações de Freud não se aferram demais aos preconceitos de sua época, seja aos da hegemonia do pensamento médico, seja aos dos grupos defensores da causa identitária, e, contra Ulrichs, ele pôde afirmar, em 1905, a inexistência de uma homossexualidade inata. A chave para o entendimento da gênese da homossexualidade estaria no complexo de Édipo, como já indicavam as pesquisas de Ferenczi e, especialmente, de Sadger, que constatariam, entre os pacientes homoeróticos, tendências infantis acentuadamente heterossexuais, qual se ressalta, por exemplo, quanto ao peculiar tipo de relações estabelecidas entre homens homossexuais e os representantes do sexo feminino. A relação entre os falasseres sexuados, ainda que de sexos opostos, é sempre, do ponto de vista da psicanálise, problemática.

O valor problemático conferido ao sexual está relacionado à proeminência do Falo, e é sob os auspícios desse significante particularíssimo que Freud retoma a discussão quando, de Hans, afirma que era homossexual como todas as crianças podem ser. Lacan interpreta o caso como redundando na impossibilidade, para o mesmo Hans, de que venha a tomar posse do falo, ao que elegerá para si a identificação com o Ideal do eu materno, ou seja, com o falo admirado pela mãe, cujos traços deverão também ser encontrados em seus objetos ou filhos, como ressalta do relato de Freud, ponto que faz a ligação dele com Leonardo da Vinci, paradigma freudiano da homossexualidade masculina.

Este modelo da gênese da homossexualidade é, ele também, uma primeira teoria coerente acerca do amor entre os parceiros do mesmo sexo. Perseguindo e amando outros rapazes como ele, o que o homossexual exercita é a sua fidelidade à única mulher legítima, assinalaria Freud, qual seja, a sua própria mãe.

Que o outro do amor seja correspondente de si próprio, eis a partir de que se passa a ler, segundo a lógica do caso de Leonardo, o conceito freudiano de inversão (*Wendung*). Transformar o ódio (pelo rival – seja ele o pai ou a outra criança) em amor, ou o amor pelo outro em amor por si próprio, eis os modelos de inversão (*Wendung*) que estão presentes na leitura freudiana da homossexualidade, e que não guardam qualquer relação com uma ortopedia das práticas sexuais segundo ideias de heteronormatividade, posto que é a mesma *Wendung* que permite o amor sublimado pela humanidade. Essa *Wendung* estaria, não obstante, na origem do drama do desejo homossexual que, como assinala Lacan, no outro, está eternamente à procura de um desejo que é o seu próprio.

O desejo que dá voltas em torno de si mesmo poderia ser associado ao modo narcisista de amar. Pode-se considerar seu potencial subjetivante e, bem assim, salvador, capaz de exercer essa identificação com o objeto no lugar do Ideal do eu, tal como é o caso de Gide, ou o que, ao final, se viu com relação a Jean Genet, cuja fantasia era ser a prostituta que sobrevivia para chorar o martírio do seu amante condenado. A solução amorosa pretende, certamente, desvencilhando-se dos embaraços inerentes ao desejo no registro edípico, oferecer-se como solução que pode suplantar a dialética do objeto fálico, universalizando a demanda de acordo com a fórmula que o faz consistir em dar o que não se tem.

Nesse sentido, solicitar a presença do atributo peniano no parceiro, mais do que apelar para uma solução atinente ao domínio imaginário do corpo, trata-se de verificar a sua presença enquanto valor simbólico, enquanto poder – que no jogo do amor pertencerá para sempre à mãe. Muitas vezes, como assinala Lacan, seu interesse estará dirigido a confirmar, nesse parceiro, representante do sexo paterno, a sua ausência.

Na teorização acerca do amor, a distinção entre anaclítico e narcísico parece demonstrar um predomínio da presença de um sujeito ativo no segundo, enquanto com relação ao primeiro é o desejo materno que exerce a sua eficácia, fazendo do sujeito masculino, naquela situação, um dependente do amor que lhe seria devido pelo fato de ser um portador do órgão fálico. Se o anaclítico avança com relação ao narcísico é que, enquanto está ativamente à busca de si próprio em todos os objetos, o modo de amor narcísico constitui um circuito fechado e inextinguível no

plano da demanda, ao passo que, no tipo de relação que se faz por apoio, a despeito de certa sujeição à figura do Outro, seu funcionamento se abre ao inesperado, e as surpresas que sobrevêm servem para provocar fraturas sobre a demanda de satisfação de um sujeito, bem como na imagem embalsamada do seu objeto de amor.

A diferença, porém, talvez não fique tão bem explicitada na distinção desses dois tipos de investimento de objeto, para cuja clareza é necessário apelar à diferenciação lacaniana entre necessidade, demanda e desejo. O desejo, que não se deixa apreender por completo pela significantização da necessidade por meio da demanda, fará sua aparição nos intervalos entre os significantes componentes de uma cadeia. Se o amor, por um lado, tenta fixar um Outro, de acordo com o próprio interesse, como par de uma proporção que se estabelece consigo mesmo, ele oculta que em sua base insiste um objeto que não se deixa apreender, vindo por esse viés ratificar a afirmação de que amar consiste em dar o que não se tem... a quem não quer, conforme é o complemento dado à máxima, por ocasião do seminário XII<sup>114</sup>.

É como tal que amar, na concepção de Santo Agostinho, é, desejando o bem do outro, zelar pelo seu próprio bem. Ama-se, desse modo, o próprio amor, e o amor de si próprio é a medida de todos os demais amores. Uma outra concepção medieval – extática – visava a separar o bem de si mesmo do amor como ascese dirigida à perfeição. Se nesta última forma está implicado o feminino mais radical, que é um Outro de cujo gozo nada se pode saber, o amor em seu primeiro modo, o da teoria física, fundado que estava na ética de “macho” de Arsitóteles, diria mais respeito ao registro do gozo fálico, enquanto aquele que unifica e nomeia, denunciando a verdade do amor como um arranjo entre iguais.

No plano do amor grego, como bem reconheceu Freud, era o postulado do desejo que encaminhava o entendimento de que o amor é função do desejante, *erastes*, que busca no seu amado aquilo que lhe falta, dando a este aquilo que não tem, e que está no plano do saber e da divina filosofia. Seu desejo será atraído na direção do belo que se contempla no *eromenos*. O par *eromenos/erastes* constitui em si uma autoridade moral cujos ditames não será digno recusar. E se, no seio dessa relação, importa sempre ativamente desejar, o discurso do Banquete, especialmente aquele articulado por Fedro, demonstraria que, mais além das distinções entre o que é *eromenos* e o que é *erastes*, é mais essencial que se componha com eles a metáfora do amor. É esta metáfora que permite que cheguem Aquiles e Pátroclo a se tornarem uma unidade

---

<sup>114</sup> « *L'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas.* » (Lacan, 17-03-1965).

de dois polos intercambiáveis, como o prova o gesto de amor louvado pelos deuses, posto que excede a fantasia particular em favor da entrega do próprio destino àquele do bem-amado.

Há, de acordo com Lacan, na visada do amor platônico, uma direção no sentido do ser que, da aspiração pelo belo, alça-se à identidade com o mais amável Ideal do eu. Seria necessário a irrupção desorganizadora de Alcibíades, “homem do desejo”, para que a verdade do amor se demonstrasse em seu viés de desejo, por meio do agalma. Fazer do Outro, cujo mistério de seu sexo não se entrega facilmente ao amante que deseja, um outro que responde à sua demanda, de modo a formar com ele um só, revela uma face do amor que implica dissimular a razão do desejo, que se destina mais à solidão do que ao vínculo fraterno.

O que deseja o amante é gozar daquilo de que carece, ao que se afirma, com Platão, que ele ama o que lhe é familiar. Logicamente, haverá conflito, uma paixão invejosa entre amante e amado, e ainda mais à medida em que este ofereça, quanto às investidas daquele, alguma resistência. São desse feitio as censuras que Alcibíades dirige a Sócrates diante da audiência do Banquete.

O amante pode, desse modo, ser uma má companhia, exercendo sobre o amado uma proteção invejosa que o fragiliza. Ao cabo de algum tempo, cessado o interesse desse amante, será ele o perseguido por aquele amado, que já não deseja – modo derrisório de exercício da metáfora amorosa louvada no Banquete. O amor legítimo, portanto, Platão defenderá no Fedro que seja o amor do iguais – ainda que um amor de *Paidēra* –, em cujo horizonte esteja a filosofia, apropriada para conferir ao homem a imortalidade.

Nos termos do amor filosófico, conviria então que o amado se entregasse ao amante, realizando o fantasma daquele, convertendo-se em seu Ideal, seu deus particular. Eis que a única entrega nobre seria aquela que conta com um pressuposto narcisista. Estabelecer a unidade que enlaça o Ser e o devir, eis agora a que serviria o amor platônico. Nos termos do Lísis e do Fedro, o amor é o vínculo de união entre amante e amado, que se faz sob os auspícios do ideal, do Bem e da Virtude. A união com o amado permite ao amante reatar os laços com a perfeição originária que o engendrou, com o deus que um dia foi – e no desejo da mãe que o concebeu, com sua majestade o bebê.

O Um, cujo acesso Eros pode facultar, se estabelece como Ser, mas somente ao preço de que seja, ao mesmo tempo, também múltiplo. Sua distinção torna-se assim menos absoluta do que aquela da tese eleática, induzindo a que se pense num Um que é, e ao mesmo tempo não é. O Um, portanto, não é, no sentido em que não se identifica a si mesmo. Deve, porém,

participar do ser, uma vez que, se o Um não é, nada mais pode ser. Tais observações concernem ao diálogo Parmênides, que concentra em seu interior uma aporética do Um.

Nada se pode ajuizar acerca da essência do Um; apenas, quanto a ele, se pode repetir que há. Há, de acordo com tal demonstração, inequívoca oposição entre o Um e o Ser. Haveria, portanto, menos o Um que “do Um”, conforme é a tradução literal do aforismo lacaniano *Il y a de l'un*.

Pela quarta hipótese do Parmênides tem-se que, se o Um é, todos os demais devem participar da unidade. Deduz-se, portanto, que é possível dizer não importa o que, posto que, se participam do um, não são, por isso, de todo um, não são presas da loucura do Um todo, ou loucos do todo, como enuncia Lacan a respeito das mulheres. Estão, não obstante, como estas, vinculados ao Um, pois esta vinculação, que no plano da sexuação aponta para a função fálica, é a própria possibilidade do dizer. O Um não se alcança, quer na perspectiva masculina, quer na feminina, e sua colocação em primeiro plano guarda relações com o que, na psicose, Lacan denominou empuxo à Mulher.

Em alusão à teoria lacaniana do sujeito, pode-se dizer que este, em seu ser, definido por meio da identificação com a causa perdida do desejo do Outro, ratificará a hipótese da participação (*méthesis*) aludida por Platão, ensejando por meio do amor, a cada instante, alcançar a identidade, sempre parcial, com esse objeto que constantemente se furta desse lugar que ocupa no desejo do Outro.

Foi com o auxílio dos neoplatônicos que Lacan leu e interpretou o diálogo Parmênides, e deles absorveu a ideia que consiste em fazer preceder à ontologia uma henologia, hierarquia que, entre os neoplatônicos, implica a compreensão do Um enquanto princípio fundador da existência. Com base numa relação que se constrói com o saber, as almas dos amantes, do mesmo modo como se viu em Platão, retornam, por meio do amor – enlace de almas que deve transcender a singularidade do objeto – ao Bem que é o Um primordial. O amor dos neoplatônicos deve se desembaraçar das diferenças, em nome da perfeita unidade. Com Damascio, neoplatônico tardio, a noção de princípio passará a se escrever como aporia. A origem dessa aporia consiste no fato de o princípio impor ao Todo o seu limite, o que torna a definição mesma de Todo contraditória. O limite superior é o Um inefável ou sem essência, sendo, pois, diferente, nesse sentido, do Um que reúne a multiplicidade dos elementos e que é o Um com substância, chamado por Damascio de mônada.



Com Pseudo-Dionísio Areopagita este Um seria descrito como a Mônada de todas as mônadas, condição para a existência do universal e do múltiplo, que não existe a não ser enquanto participa do Um, a despeito de que o Um do múltiplo não participe, ao que se restringe, em sua essência, ao princípio de tudo e ao fim a que tudo retorna. Tratar-se-ia, pois, de uma causa que não seria nem sensível nem inteligível, e que estaria mais além de toda afirmação, bem como de toda negação.

Lacan parece, não obstante, recusar o lugar do mais além transcendente visado pelos neoplatônicos, e seu recurso ao Um que é diferente de si mesmo, próprio à segunda hipótese do Parmênides, desdobra-se na sua longa elaboração em torno do *Il y a de l'un*. “Campo do uniano”, pode-se esperar do Um a completude que tornaria esse Outro do corpo sexuado, o Outro sexo, o Um inefável da perfeição ambicionada pelos neoplatônicos. Mas, basta o simples concurso de um reordenamento em anagrama para descobrir que a verdade desse uniano é o tédio (*ennui*) do Um que goza sozinho.

Nada responde, portanto, ao Um unificante no Eros, cujo ideal, adverte Platão por meio de Diotima, é o belo amado que permanece intocado pelo seu amante. É que não copulam os dois corpos de modo a se fundirem em um só, cada qual buscando no outro seu próprio gozo fantasmático. Esse gozo fantasmático, para que funcione como axioma do gozo do sujeito, dependerá da influência do Outro do significante, capaz de introduzir, por meio do  $S_1$ , a essência do Um do gozo que, de outro modo, é pura (e estúpida) existência. Torna-se o ser Um, mas não se consegue apreender do Um o seu ser.

O  $S_1$  que nomeia o gozo do sujeito ficará, não obstante, sempre aquém da apreensão do Um que resta, apesar de vazio, excedente na aritmética do sujeito, e ele, quanto mais intenta suprir, por meio do saber, o entendimento sobre a essência desse Um do gozo, mais dele se distancia, ao produzir, por tal expediente, uma cadeia significante, e a promover o advento de um existente sem essência. Essa é a via de Cantor, conforme indicou Lacan, que intenta representar o infinito por meio de um artifício de saber, o qual aponta para um Outro do saber suposto, enquanto deixa permanecer o Um de sua existência esvaziado, suposto apenas, na definição do que na sequência é, de início, sempre  $S_2$ .

O Um aí considerado é o Um sozinho, e mesmo, como disse Miller, Um apagado, que corresponde ao Outro do Outro, que não existe. O Outro, lugar da verdade do gozo, é, pois, o “Um-de-menos” real, ao qual os amantes tentam substituir por um Um diverso, que venha do campo do imaginário. O amor, dessa forma, tenta introduzir um ser no lugar do Um, que é, por

essência, Outro. Verificar essa tentativa permite reconhecer que, na vontade de síntese que o amor impõe entre dois diferentes seres de gozo, existe o raciocínio que é, como tal, homo(erótico), e que se produz ensejando escamotear a estranheza do gozo do parceiro – inclusive também a do gozo próprio – sob o manto de uma finalidade ideal. O termo grego *paidiká*, com sua ambiguidade entre a tradução de criança e amado/predileto (*eromenos*) indica o quanto se trata no amor de aplicação de uma pedagogia no que concerne ao gozo.

A questão da essência do Um, ao apenas se resolver pela consideração do traço diferencial, permite que ele supere a lógica da classe, presa da repetição do mesmo atributo, pela do conjunto, na qual o um ausente, permite unificar todos os demais elementos, cada qual agrupado por sua particularidade e por sua distinção com o Outro que é sua condição de existência,  $\exists x. \overline{\Phi x}$ .

Haveria para a homossexualidade a prevalência de uma lógica da classe, definida pela obrigatoriedade do unário, que, como Um, implica a universalidade da proibição das mulheres, em conformidade com a interdição do Outro, que acata, ainda que por intermédio da autoridade materna. O Um da homossexualidade seria aquele da mônada, instituída pela universalidade do atributo fálico do órgão, estratégia considerada em favor da circunscrição do vazio que o Um do gozo recoloca a cada deslocamento da cadeia significativa, sem conseguir colmatá-la. Sua fórmula é, porém, de eficácia suficiente para que Freud a julgue a mais compatível com os laços grupais.

Desse modo, o homossexual mantém o pai em seu lugar, ainda que enfraquecido. É ele defensor absoluto da interdição por aquele instituída. Se assume como tal a derrocada do pai, por outro lado, cabe ao sujeito homossexual, mais do que a qualquer outro, no plano da escolha sexual, autorizar-se por si mesmo.

O Um do amor, exigência que provém do Outro, a quem se destina a demanda de amor, torna incompleto o mesmo Outro, posto que a existência do amor supõe a consideração da reciprocidade. A demanda infinita, dirigida a este Outro que não se alcança, só poderá ser por fim contemplada quando da introdução do falo como seu representante. Signo da castração, o falo simboliza a falta-a-ser ( $-\phi$ ), que o sujeito simboliza como pode, por meio do mito.

Fixando o gozo, a presença do signo fálico impõe para o sujeito que àquele ele ceda. Quanto ao homossexual, cederia ele também sobre o mesmo ponto, sua mitologia sendo composta da presença do falo hostil no corpo materno. Desse modo, a fantasia viria em apoio à rivalidade que existiria, e que seria possível apontar entre os parceiros homossexuais – seja a

partir das recomendações de Platão, seja pela leitura dos infortúnios da associação entre Verlaine e Rimbaud, com dezenas de séculos de distância entre elas –, e endereçaria o observador à compreensão do que, num tal sujeito, muitas vezes insistiria, quando no encontro com aquele que é portador do órgão, na revelação de sua castração – de modo idêntico, talvez, ao que se reapresentaria, quanto a si mesmo, para o próprio sujeito. Como, não obstante, prevaleça, como é próprio do sujeito masculino na sua relação com o desejo, a confusão entre falo e pênis, é este último que continua a ser exigido pelo homossexual no seu parceiro.

Se o falo encerra, ao seu modo, a ênfase da relação sobre o órgão e seu funcionamento, é como tal que, ele mesmo, é a causa imediata do fracasso da relação sexual. O homossexual, que pretende se bater pelo encontro do falo que se tem como órgão no parceiro que elege para si, o que pretende, conforme se viu, é, na unidade, garantir o falo da mãe – parceiro que, como objeto sexual, não lhe estará disponível.

Pode-se pretender, uma vez localizada a eleição sexual do que se chama sujeito homossexual do lado masculino – haja vista que seria questionável, do ponto de vista da leitura lacaniana da sexuação, falar a respeito de uma homossexualidade feminina –, interrogá-lo, quanto à condição de escolha do seu parceiro, a partir do que Lacan formalizou do desejo do homem como  $\Phi(a)$ . Este  $a$ , respondendo pelo imaginário do objeto na fantasia – sua ficção ou seu semblante – importa que a sua presença garanta o encontro com  $\Phi$  e seu esplendor como parceiro. Que neste lugar de  $a$  se apresente  $\varphi$ , é próprio para que se evite o feminino incerto –  $S(A/)$  –, que responde pela demanda de amor. Não resta dúvida, neste ponto, de que no plano da homossexualidade se imprimam as condições mais propícias à instalação de um regime de parceira amorosa. Caberia, não obstante, perguntar se o teor dessas parcerias não estaria, de modo prevalente, centrado sobre o que foi por Lacan denominado “almor”.

Já que o gozo se conjuga com sua perda, na forma do mais-de-gozar, cabe ao sujeito, por meio da ficção, vertê-lo em semblante, de modo que possa compor com esse semblante, para ele, um signo. O pequeno  $a$ , sua presença na relação sexual faz  $(a)$ muro, sobre o qual se instalam os signos que concorrem para que o gozo do corpo do Outro não seja signo do amor. O amor vincula a mônada de gozo à dialética do desejo, e é, portanto, rebento do arranjo signifiante que introduz a falta e que, ao mesmo tempo, tenta compensá-la por meio do apelo que se apresenta quando um sujeito demanda ser amado.

A ideia de uma parceria em que vigorem as posições complementares de menos (-) e mais (+) reedita, no seio da teoria psicanalítica, o mito da origem de Eros, no enlace contingente,

descrito por Sócrates, entre Poros e Pœnia. Pœnia, protótipo da mulher pobre e que demanda o amor como salvaguarda diante da castração, denuncia a natureza do amor, frente à divisão dos sexos, como artifício que se presta essencialmente à feminização. Esta feminização implica consentir na perda narcísica ou num se deixar morrer um pouco, quando se trata de abrir mão da mônada primitiva de gozo, que tem funcionamento autoerótico.

Por outro lado, a interpretação pela via do investimento libidinal anaclítico pode, mais além do que consistiria em manobra defensiva do falasser que teme perder, contabilizando do outro o que pode reivindicar como ganho narcísico, fazer do laço amoroso um vínculo com seu mais-de-gozar, de que o parceiro nada mais seria do que o envoltório contingente – parceiro-sint(h)oma.

O parceiro meio-de-gozo investe o Outro como parceiro capaz de mediar o acesso do sujeito à função fálica. Este parceiro meio-de-gozo guarda relações estreitas com o modo masculino de desejar. O Outro laciano incorpora, assim, o papel de ser o lugar do gozo do ser falante, não mais simplesmente parceiro do reconhecimento, mas, agora, parceiro-sintoma. Sexualiza-se, pois, o grande Outro; faz-se-lhe a benesse de um corpo, de tal modo que passe a ser inconsistente. Abre-se a via para que uma nova faceta do gozo seja revelada na sua relação com o Outro, que é o local da demanda, qual seja, aquela por meio da qual ele avança sobre o funcionamento simbólico próprio ao amor, e, convertendo essa demanda num expediente de caráter ilimitado, conduz o sujeito à devastação.

Neste ponto, a sexualidade masculina cedo apela para o limite, estabelecido no imaginário pela ereção de um fetiche. Para tanto, a paródia do desejo homossexual satisfeito em meio à confraria poderia servir de ilustração, ao se repetir com séries do mesmo parceiro, unificadas pela presença do traço contido no órgão. Esta imagem acentua a ideia de um fazer o amor sem palavras, o que corresponderia à radicalização do traço fetichista masculino.

Vinculada à necessidade da exceção fálica, a parceria homossexual funciona tal como o modo masculino do enlaçamento amoroso. Busca-se no parceiro narcísico, mais do que qualquer outro elemento, o  $\phi$  que equivale à perfeição da sua imagem, e que, conseqüentemente, denotaria  $\Phi$ , no desejo do Outro. Haveria, porém, mesmo entre parceiros com o mesmo sexo anatômico, associações mais afins com o que se conhece de um padrão heterossexual. Estaria, pois, a forma da parceria dita homo, vinculada, em sua totalidade, ao gozo masculino, restrito, de modo a evitar, sob a forma do *ídios*, qualquer sorte de perda?

Partindo dessa pergunta, deduz-se que haja identidade entre gozo fálico e gozo do idiota, considerado este último como apresentação privilegiada do gozo do Um sozinho. Apresentar-se-ia ilimitado este modo de gozo, mas implicado numa carência de limite que é a da busca incessante do mesmo, centrada, essencialmente, sobre um modo autoerótico de satisfação. O tipo das relações estabelecidas entre Verlaine e os seus protegidos, que aí podem ser inscritas, servem como ilustração.

A alteridade que se busca eliminar, neste caso, pode-se especificá-la como aquela que está presente no Outro corpo, que o significante não é capaz de cernir completamente, e de quem se intenta gozar do modo narcísico, isto é, de maneira hom(m)ossexual. No plano homossexual, portanto, erigir um falo invulnerável, objeto de amor que se satisfaz por sua completude, é o que se almeja indo em direção a  $\Phi$ , mais do que em qualquer outro contexto. Nesta perspectiva, o Mesmo e o Outro não podem se apresentar como complementares, mas sim, de modo essencialmente disjunto, e, intentando uma divisão própria à lógica da sexuação, pode-se dizer que, enquanto o homem é o Mesmo, a mulher é, por sua vez, Outra.

Parece então que, quando se considera a perspectiva da homossexualidade, quanto mais se verifica que a sua configuração é do *Hommo*, muito mais se está do lado do falo  $\Phi$  – considere-se ou não a importância do fetiche do órgão – que zela pela coerência do Mesmo, ao se colocar de lado o estranho, próprio do Outro sexo.

Se a referência a Aristóteles for como tal considerada, o próprio amor (*eros*), que na modernidade suplantou todas as formas de sentimento humanas numa escala positiva de valores, será tomado na conta de um excesso, menos afim com a concepção de Bem, a qual condiz com a estrada do meio, horizonte próprio da *philia*. Se a *philia* supõe igualdade, assim como reciprocidade, amar o amigo é amar a si mesmo, e, desse modo, tornar-se, para o seu amigo, um bem, afastando-o do erro. O benfeitor ama, de acordo com Aristóteles, no seu protegido, aquilo que é a obra da sua própria benfeitoria.

O que significa dizer que a *philia* tem por visada o desembaraçar-se do sexo? Em referência a esta determinação, podem-se constatar as voltas que Aristóteles tece ao redor do seu conceito, até que chegue à afirmação de que, quanto às relações sexuais, não sendo a finalidade do amor, mais valeria obter do amado o retorno da afeição, que a entrega do seu corpo sexuado. Desse modo, ir junto com, ou dar-se ao amante, valeria menos, em sua equação de valores, do que fazer-se amar, dispondo-se aos favores do amante. Fica-se disposto a ceder, mas não se cede completamente ao desejo do parceiro. Certamente que Aristóteles já estava

diante da impossibilidade de fazer existir a relação sexual, e a sua concepção do amor seria a primeira expressão do muro que se ergue entre o amante e seu amado, motivo dessa contradição em que é denunciado Sócrates no Banquete, por um Alcibíades ébrio – tanto de vinho, quanto de desejo (que ora era desejo por Agatão, interpreta Sócrates) – e insultado pela atitude daquele, que, tão dignamente, resistira à sua sedução.

Portanto, o amado esperaria do amante, menos o *eros* do que a *philia*, mas seria julgado divino que o *eromenos* passasse a desejar o *erastes* tal como se fosse dele, também, a paixão que o primeiro declarava. Há um núcleo de desejo erótico em toda a conceituação grega acerca do amor – *philia* – e ele reaparece, sempre e de maneira reiterada, apesar de todas as restrições impostas pelos costumes, que querem garantir o privilégio, nas relações entre os homens, da divina filosofia. Sua dificuldade fica definida nos arredores do falo, que como obstáculo a que se faça a relação sexual, mascara, por meio do gozo do órgão, a sua impossibilidade.

O gozo sexual não tem outra via pela qual se representar na cadeia significativa, além daquela do gozo fálico. Este gozo, muito embora sendo de natureza significativa, apresenta-se, do ponto de vista do imaginário, por meio da forma intumescida do órgão, produzindo o embaraço que é próprio da condição dos detentores do dito atributo, por sua incapacidade de acessar, por essas vias, o dito Outro gozo, também denominado feminino, sobre o qual mesmo as mulheres nada conseguem dizer. O embaraço também se estende ao próprio manejo do órgão, posto que seu gozo, enquanto regido pelo falo, dá-se por fora do domínio do sujeito.

Já não se faz possível, então, afirmar, pela simples presença ou ausência do dito órgão, se um sujeito se avizinha do quadrante masculino ou do feminino, de modo que, muito cedo, Lacan enunciaria a não existência do ato sexual, enquanto declaração da certeza do sexo do lado do ser falante. É no que o falo se torna função, ultrapassando o seu lugar no imaginário corporal, de modo a constituir uma variável que confere valor àquele que o detém. Confundem-se essas noções, não obstante, no seio do que Lacan denominou “Sociedade protetora” do homem em seu valor peniano – *homme-il* –, que é a homossexualidade masculina. A perspicácia da estratégia homossexual é, como se observa, possibilitar, se não que haja relação, que se garanta a certeza e a universalidade do dizer sobre a identidade sexual, ainda que se continue gozando em silêncio – “*Sumus enim sodomitae/ Igne tantum perituri*”<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> Porque somos sodomitas/Somente o fogo pode nos consumir (Proust apud Lacan, 1973-74, lição de 09/04/1974, tradução nossa).

O falo encontrado no corpo da mãe, morto ou, parafraseando Gide, embalsamado, na forma de  $\varphi_0$ , daria o modelo do fetiche que condiciona o desejo do homossexual ao objeto ( $a$ ) que espera encontrar pendente no corpo de seu parceiro. Mais além disso, porém, no nível da identificação, é a esse falo morto materno que precisa fazer referência, e este é mais que um objeto parcial, é um falo que se deseja totalizante –  $\Phi$ .

Conforme, porém, diferencie Lacan de modo enfático, gozo peniano de gozo fálico, o encontro que na visada da sexualidade masculina é prenhe de sugestões, em especial quando de sua importância elevada no contexto da homossexualidade, levanta questões que, como se pode constatar, não admitem respostas categóricas e revelam a necessidade de aprofundamentos teóricos, posto que não é irrelevante que o encontro desse objeto no corpo do parceiro coincida com o desejo de saturar a falta materna, o que o levaria a eleger, para seu parceiro, o ídolo que contemplará, do lugar que é o de sua mãe, no espelho de seu próprio narcisismo.





## Referências

- Abbagnano, N. (2007). *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Allouch, J. (2011). *El amor Lacan*. Córdoba: Ediciones Literales.
- André, S. (1995). *A impostura perversa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Areopagita, P.-D. (1996). Teologia mística. *Mediævalia: textos e estudos*. Porto, 10, 10-26).
- Aristóteles. (1996). Ética a Nicômaco. In Aristóteles, *Os pensadores: Aristóteles* (pp. 118-320). São Paulo: Nova cultural.
- Aristóteles. (2005). Analíticos anteriores. In Aristóteles, *Órganon*. E. Bini (Trad.). (pp. 111-250). São Paulo: Edipro.
- Aristóteles. (s.f.). Théorie de l'amitié (Livre VII). In Aristóteles, *Morale a Eudeme*. Recuperado a partir de <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/eudeme7-12.htm>
- Balint, M. (1947). On genital love. In M. Balint, *Primary love and psycho-analytic technique* (pp. 128-140). Nova York: Da Capo Press, 1986. (Publicado originalmente em 1947).
- Baronian, J.-B. (2009). *Rimbaud*. Porto Alegre: L&PM.
- Bezerra, C. C. (2006). *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes.
- Brun, J. (1985). *Platão*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Carré, J.-M. (1926?). *Vida de Rimbaud*.
- Castanet, H. (2014). *La Perversión*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Castanet, H. (2016). *Homoanalizantes - Homosexuales en análisis*. Buenos Aires: Grama.
- Damascius Le Diadoque. (1898). Les premiers principes. A. E. Chaignet (Trad.). Recuperado a partir de <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/damascius/table.htm>
- D'Angelo, L. (1997, outubro). Freud et l'homosexualité fin-de-siècle. *La cause freudienne: Revue de Psychanalyse*, pp. 14-18.
- Deffieux, J.-P. (2015). Les atermoiements du désir: L'homosexualité au-delà du carcan de l'Œdipe. Recuperado a partir de <https://www.lacan-universite.fr/wp-content/uploads/2015/05/2DEFFIEUX.pdf>
- Dover, K. (1989). *Greek homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press.

- Ferenczi, S. (1911). *L'homoérotisme : nosologie de l'homosexualité masculine*. Recuperado a partir de: <http://psycha.ru/fr/ferenczi/1914/homoerotisme.html>. (Acesso em 19 de dezembro de 2017).
- Foucault, M. (1999). *A história da sexualidade I: A vontade de saber* (13ª ed.). Rio de Janeiro: Graal.
- Freud, S. (1897). Carta 75. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira* (Vol. 1, pp. 318-322). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1897).
- Freud, S. (1900). A interpretação dos sonhos. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira* (Vols. 4-5). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1900).
- Freud, S. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira* (Vol. 7, pp. 119-232). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1905).
- Freud, S. (1908). Sobre as teorias sexuais das crianças. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. 9, pp. 187-204). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1908).
- Freud, S. (1909). Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. 10, pp. 11-133). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1909).
- Freud, S. (1910). Um tipo especial da escolha de objeto feita pelos homens (contribuições à psicologia do amor I). In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira* (Vol. 11, pp. 167-180). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1910).
- Freud, S. (1910). Leonardo Da Vinci e uma lembrança de sua infância. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. 11, pp. 67-142). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1910).
- Freud, S. (1912). Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (contribuições à psicologia do amor II). In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira* (Vol. 11, pp. 181-196). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1912).
- Freud, S. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 81-108). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1914).
- Freud, S. (1915a). Os Instintos e suas vicissitudes. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira* (Vol. 14, pp. 115-144). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1915).

- Freud, S. (1915b). *As pulsões e seus destinos: edição bilingüe*. (P. Tavares, Trad.) Belo Horizonte: Autêntica, 2013.(Publicado originalmente em 1915).
- Freud, S. (1916-17). Conferência XXII: Considerações sobre desenvolvimento e regressão. Etiologia. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 16). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1916).
- Freud, S. (1917 [1915]). Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. 16, pp. 223-242). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1917).
- Freud, S. (1918 [1917]). O tabu da virgindade. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. 11, pp. 197-216). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1918).
- Freud, S. (1920). A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira* (Vol. 18, pp. 155-184). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1920).
- Freud, S. (1921). Psicologia de grupo e análise do ego. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. 18, pp. 77-154). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1921).
- Freud, S. (1922/1924). Über Einige Neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität. In S. Freud, *Gesammelte Schriften* (Vol. 5, pp. 387-399). Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Freud, S. (1922). Alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranóia e no homossexualismo. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. 18, pp. 233-248). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1922).
- Freud, S. (1923a). A dissolução do complexo de Édipo. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira* (Vol. 19, pp. 189-199). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1923).
- Freud, S. (1923b). O Ego e o Id. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 15-80). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1923).
- Freud, S. (1926 [1925]). Inibições, sintomas e ansiedade. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. 20, pp. 79-172). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1926).
- Freud, S. (1937). Análise terminável e interminável. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira* (Vol. 23, pp. 223-270). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1937).

- Freud, S. (1939). Moisés e o monoteísmo: três ensaios. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. 23, pp. 13-150). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1939).
- Freud, S. (1940 [1938]). A divisão do eu no processo de defesa. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. 23, pp. 290-296). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1939).
- Freud, S. (1950 [1895]). Projeto para uma psicologia científica. In J. Salomão (Trad.), J. Strachey (Ed.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. 1, pp. 333-454). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Publicado originalmente em 1950).
- Genet, J. (1949). *Diário de um ladrão*. Rio de Janeiro: Rio Gráfica, 1986. (Publicado originalmente em 1949).
- Gide, A. (1947) *Corydon*. Paris: Gallimard.
- Gilson, É. (2007). *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso editorial: Paulus.
- Hovasse, J.-M. (1996, 23 de Novembro). *Verlaine-Hugo*. Recuperado a partir de: <http://groupugo.div.jussieu.fr/Groupugo/96-11-23hovasse.htm>
- Kaufmann, P. (1996). Ágalma. In P. Kaufmann. *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis: el aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1953-54). *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud* (3a ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. (Publicado originalmente em 1953-54).
- Lacan, J. (1954-55). *O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. (Publicado originalmente em 1954-55).
- Lacan, J. (1955-56). *O seminário, livro 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. (Publicado originalmente em 1955-56).
- Lacan, J. (1956-57). *O seminário, livro 4: As relações de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. (Publicado originalmente em 1956-57).
- Lacan, J. (1957-58). *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. (Publicado originalmente em 1957-58).
- Lacan, J. (1958a). Juventude de Gide ou a letra do desejo. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 749-775). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Publicado originalmente em 1958).
- Lacan, J. (1958b). A significação do Falo. Em J. Lacan, *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 692-703). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Publicado originalmente em 1958).
- Lacan, J. (1958-59). *O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016. (Publicado originalmente em 1958-59).

- Lacan, J. (1959-60). *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. (Publicado originalmente em 1959-60).
- Lacan, J. (1960). Subversão do sujeito de dialética do desejo no inconsciente freudiano. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 807-842). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Publicado originalmente em 1960).
- Lacan, J. (1960-61). *O Seminário, livro 8: A transferência* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010. (Publicado originalmente em 1960-61).
- Lacan, J. (1961). Observações sobre o relatório de Daniel Lagache: "Psicanálise e estrutura da personalidade". In J. Lacan, *Escritos* (pp. 653-691). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Publicado originalmente em 1961).
- Lacan, J. (1961-62). *L'identification*. Recuperado a partir de <http://staferla.free.fr/S9/S9%20L'IDENTIFICATION.pdf>
- Lacan, J. (1962-63). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (Publicado originalmente em 1962-63).
- Lacan, J. (1964). Posição do inconsciente. En J. Lacan, *Escritos* (págs. 843-864). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Publicado originalmente em 1964).
- Lacan, J. (1964-65). *Problèmes cruciaux*. Recuperado a partir de <http://staferla.free.fr/S12/S12%20PROBLEMES.pdf>
- Lacan, J. (1966-67). *A lógica do fantasma*. Recife: Centro de estudos freudianos do Recife, 2008. (Publicado originalmente em 1966-67).
- Lacan, J. (1968). O engano do sujeito suposto saber. In J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 329-340). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. (Publicado originalmente em 1968).
- Lacan, J. (1968-69). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. (Publicado originalmente em 1968-69).
- Lacan, J. (1969). A lógica da fantasia: resumo do seminário de 1966-67. In J. Lacan, *Outros escritos* (págs. 323-328). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. (Publicado originalmente em 1969).
- Lacan, J. (1969-70/1992). *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Publicado originalmente em 1969-70).
- Lacan, J. (1970). Radiofonia. In J. Lacan, *Outros Escritos* (pp. 400-447). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. (Publicado originalmente em 1970).
- Lacan, J. (1970-71/ 2009). *O seminário, livro 18*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. (Publicado originalmente em 1970-71).

- Lacan, J. (1971-72a). ...*Ou Pire/ Le savoir du psychanalyste*. Recuperado a partir de <http://staferla.free.fr/S19/S19...OU%20PIRE.pdf>
- Lacan, J. (1971-72b). *O seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. (Publicado originalmente em 1971-72).
- Lacan, J. (1972-73a). *O seminário, livro 20: Mais ainda* (2 ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. (Publicado originalmente em 1972-73).
- Lacan, J. (1972-73b). *Encore*. Recuperado a partir de <http://staferla.free.fr/S20/S20%20ENCORE.pdf>
- Lacan, J. (1973). O Aturdido. In J. Lacan, *Outros Escritos* (pp. 448-497). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. (Publicado originalmente em 1973).
- Lacan, J. (1973-74). *Les non-dupes errent*. Recuperado a partir de <http://staferla.free.fr/S21/S21%20NON-DUPES....pdf>
- Lacan, J. (1974a). Conferência A terceira. *Cadernos Lacan. Porto Alegre: APPOA*, 2002. v. 2, (Publicado originalmente em 1974).
- Lacan, J. (1974b). Televisão. In J. Lacan, *Outros Escritos* (pp. 508-543). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. (Publicado originalmente em 1974).
- Lacan, J. (1974-75). *R.S.I.* Recuperado a partir de <http://staferla.free.fr/S22/S22%20R.S.I..pdf>
- Lacan, J. (1975-76). *O seminário, livro 23: O sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. (Publicado originalmente em 1975-76).
- Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (2001). *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- Meyer, A. (1955). *Le Bateau Ivre: análise e interpretação*. Rio de Janeiro: Livraria São José.
- Miller, J.-A. (1966). La sutura. In J.-A. Miller, *Matemas II* (2ª ed.). (pp. 53-65). Buenos Aires: Manantial, 2008. (Publicado originalmente em 1966).
- Miller, J.-A. (1985-86). *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós, 2010. (Publicado originalmente em 1985-86).
- Miller, J.-A. (1986-87). *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 2012. (Publicado originalmente em 1986-87).
- Miller, J.-A. (1989). *Los divinos detalles*. Buenos Aires: Paidó, 2011. (Publicado originalmente em 1989).
- Miller, J.-A. (1993). Sobre o Transfinito: em direção a um novo significante. *Opção Lacaniana*, pp. 1-5.
- Miller, J.-A. (1995). *A lógica na direção da cura*. Belo Horizonte: Seção Minas da Escola Brasileira de Psicanálise do Campo Freudiano.

- Miller, J.-A., & Laurent, E. (1996-97). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós, 2010. (Publicado originalmente em 1996-97).
- Miller, J.-A. (1997-98). *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós, 2008. (Publicado originalmente em 1997-98).
- Miller, J.-A. (1998-99). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 2011. (Publicado originalmente em 1998-99).
- Miller, J.-A. (2010). *Perspectivas do seminário 23 de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Miller, J.-A. (2011a). *Lectura del seminario 5 de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Instituto clínico de Buenos Aires/Paidós.
- Miller, J.-A. (2011b). L'Être et l'Un. *Orientation Lacanienne*. Paris.
- Miller, J.-A. (2015a, julho). Sobre o Gide de Lacan. *Opção lacaniana online nova série*. Recuperado a partir de [http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_17/Sobre\\_o\\_Gide\\_de\\_Lacan.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_17/Sobre_o_Gide_de_Lacan.pdf)
- Miller, J.-A. (2015b, novembro). Sobre o Gide de Lacan. *Opção Lacaniana online nova série*. Recuperado a partir de [http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_18/Sobre\\_o\\_Gide\\_de\\_Lacan\\_Parte\\_II.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_18/Sobre_o_Gide_de_Lacan_Parte_II.pdf)
- Millot, C. (2004). *Gide, Genet, Mishima: inteligência da perversão*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Milner, J.-C. (2006). *Os nomes indistintos*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Naveau, P. (2017). *O que do encontro se escreve: estudos lacanianos*. Belo Horizonte: EBP Editora.
- Nunes, C. A. (1973). Líside. In *Marginália Platônica* (pp. 127-136). Universidade Federal do Pará.
- Pasqua, H. (1996). L'Être comme πολλά chez Platon. Les enseignements du «Parménide» et du «Sophiste». *Revue Philosophique de Louvain.*, pp. 7-18. Recuperado a partir de [http://www.persee.fr/doc/phlou\\_0035-3841\\_1996\\_num\\_94\\_1\\_6971](http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1996_num_94_1_6971)
- Platão. (1972). O Banquete. In Platão, *Diálogos*. J. Souza (Trad). (pp. 7-59). São Paulo: Abril Cultural.
- Platão. (1972). Sofista. In Platão, *Diálogos*. J. Paleikat, & J. Costa, (Trads.). (pp. 135-203). São Paulo: Abril Cultural.
- Platão. (1974). Parmênides. Em Platão, *Diálogos*. C. Nunes, (Trad.). (Vol. VIII, pp. 5-86). Universidade Federal do Pará.
- Platão. (2000). *Fedro ou da Beleza*. P. Gomes, (Trad.). (6a ed.). Lisboa: Guimarães Editores.

- Platão. (2015). *Lísis*. In Platão, *Diálogos de Platão: Cármides, Lísis*. C. Nunes, (Trad.). (3ª ed.). (pp. 117-177). Belém: ed.UFPA.
- Plotino. (1998). Sobre las tres hipóstases principales. In Plotino, *Enéadas V-VI*. J. Igal, (Trad.). (pp. 17-43). Madrid: Editorial Gredos.
- Quinet, A. (2013). A escolha do sexo com Freud e Lacan. In A. Quinet, & M. A. Jorge, *As homossexualidades na psicanálise* (pp. 131-140). São Paulo: Segmento Farma.
- Rimbaud, A. *Lettres d'Arthur Rimbaud a Georges Izambard*. Recuperado a partir de: <http://www.mag4.net/Rimbaud/LettresIzambard.html>. (Acesso em 19 de dezembro de 2017).
- Rimbaud, A. *Lettres de Rimbaud a Verlaine, 4 juillet 1873*. Recuperado a partir de: <http://www.mag4.net/Rimbaud/Documents2.html#lettre>. (Acesso em 19 de dezembro de 2017).
- Rimbaud, A. (1993). *Uma temporada no inferno & Iluminações*. L. Ivo, (Trad.). (4a ed.). Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Rimbaud, A. (1998). *Œuvres: Des Ardennes au désert*. Pocket.
- Robin, L. (1908). *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Felix Alcan Éditeur. Recuperado a partir de <http://www.arcliive.org/details/latliorieplatonOOrobi>
- Rougemont, D. (1988). *O amor e o ocidente*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- Rousselot, P. (1907). *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen age*. Münster: Aschendorffsche Buchhandlung. Recuperado a partir de <http://www.archive.org/details/pourlhistoiredupOOrous>
- Sadger, J. (1915, fevereiro). Neue Forschungen zur Homosexualität. *Berliner Klinik*.
- Sartre, J.-P. (1952). *San Genet: comediante y martir*. Buenos Aires: Losada, 1967. (Publicado originamente em 1952).
- Schejtman, F. (2013). *Sinthome, ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Soler, C. (2009). La perversion généralisée. *La clinique lacanienne*, págs. 117-131. doi:10.3917/cla.016.0117
- Suétônio. (s.d.). *Roma galante: chronica escandalosa da corte dos doze cesares*. Lisboa: João Romano Torres e C.ª Editores.
- Thorley, W. (1914). *Paul Verlaine*. Londres: Constable and company LTD.
- Vaz, H. C. (2014). *Antropologia Filosófica* (Vol. I). São Paulo: Edições Loyola.



Verlaine, P. (1886). *Les mémoires d'un veuf*. Bibebook, 2016. (Publicado originalmente em 1886). Recuperado a partir de <http://www.bibebook.com/search/978-2-8247-1166-9>

White, E. (2003). *Genet: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record.

White, E. (2010). *Rimbaud: a vida dupla de um rebelde*. São Paulo: Companhia das letras.

Wolf, U. (2007). *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo : Edições Loyola.

