

## O amor entre repetição e invenção<sup>1</sup>

*Jacques-Alain Miller*

Agradeço o convite da Comissão do Campo Freudiano na Argentina para ditar o seminário bienal por ocasião das Segundas Jornadas Nacionais do Campo Freudiano. Esse seminário é a continuação daquele ditado por meu colega e amigo Éric Laurent em Córdoba nas Primeiras Jornadas Nacionais do Campo Freudiano e, certamente, precede às Terceiras Jornadas, que ocorrerão dentro de dois anos em uma cidade do interior do país e incluirão um terceiro seminário. Esse é o aspecto regular, serial, automático de nossas atividades. Nossa atividade como analistas tem um aspecto regular, serial, automático, quase burocrático, como dizia Lacan. Mas há outro aspecto: a *tiquê*, o encontro. Por isso, quero agradecer especialmente a presença de vocês hoje, participantes, público, cujo interesse pela investigação psicanalítica permitiu manter essas jornadas apesar das circunstâncias excepcionais que esse país atravessa. Quem, como eu, recorda a atmosfera portenha naqueles dias em que o povo argentino reencontrava o funcionamento democrático das instituições políticas, não pode deixar de ter o coração oprimido. Quero transmitir-lhes o testemunho de minha solidariedade pessoal e uma mensagem de preocupação e amizade de meus companheiros franceses e do restante da rede internacional do Campo Freudiano. A comunidade psicanalítica, essa comunidade dividida - seja a da Associação Internacional, a do Campo Freudiano ou a de nenhum dos dois -, necessita da contribuição argentina à psicanálise e, mais, da paixão argentina pela psicanálise. Passemos agora ao seminário.

Há dois momentos do tratamento que são padronizados, típicos, pelo menos formalizáveis: a entrada e a saída. Do meu ponto de vista, o mesmo ocorre em um seminário: sei por qual porta entrar, sei por qual sair, mas entre ambas há mais de um caminho. Entra-se pela porta do amor e se sai pela do passe. Mas quero antecipar o caminho desse seminário. Seu princípio e seu final, até onde posso adiantar hoje, devem se sobrepor ao princípio e ao final de uma análise. Cada análise é diferente, a tal ponto que anunciarei uma tese aceita, que me limitarei a radicalizar um pouco: ter conduzido um tratamento não serve para nada, em certo nível, para dirigir outro. Não apenas não serve para nada, mas, de algum modo, é preciso esquecer um para conduzir outro. Esta é a tese de Freud: cada tratamento deve ser conduzido pelo analista como se fosse o primeiro. Sabemos isso a partir da prática. Nesse sentido, a experiência analítica é verdadeiramente uma experiência. O que quer dizer "uma experiência" senão que não sabemos como se desenrolará depois? Uma experiência é como entrar pela primeira vez em uma casa escura.

A experiência em nosso campo responde à lógica do não-todo. Isso significa que há apenas esse analisante, aquele, aquele outro, ou seja, uma série que não faz um todo. Apesar de que à noite, no fim-de-semana ou no final do mês conta-se, soma-se o dinheiro. A partir do que ocorreu não se pode saber, dali em diante, o que ocorrerá. Não só a diferença do que ocorrerá entre dois tratamentos, mas inclusive em um mesmo tratamento, o que constitui a abertura da experiência analítica. Nesse nível, uma estrutura clínica não passa de uma conjectura, uma antecipação. Podemos representá-la de maneira muito simples: desenho três elementos semelhantes com apenas um segmento de reta e, depois, três pontos, que significam etcétera. Esse esquema tão simples já pode representar que não existe  $x$  que não seja assim. Não existe nenhum  $x$ :  $\exists x$ ,

que não cumpra a função  $\Phi x$ , porém o que está debaixo dos três pontos não constitui um todo.

$$\frac{||}{\exists x} \quad \frac{||}{\Phi x} \quad \dots$$

Temos aqui uma série. Não podemos dizer que haja um elemento distinto dos outros, mas ao mesmo tempo, esses três pontos impedem o fechamento desse todo que, assim, permanece aberto. Isso deve ser lido do seguinte modo: em psicanálise, o etcétera é irreduzível, independentemente do número de elementos.

Eu disse "conjectura". De qual conjectura se trata? Por exemplo, a causa é uma conjectura, já que esta se inscreve no lugar mesmo do etcétera, do que falta nesse esquema. De tal maneira que posso escrever, no lugar do "etcétera", o significante do objeto *a*.

$$\frac{a}{\text{etcétera}}$$

Esse é o sentido mesmo do descobrimento de Hume sobre a causalidade. Há pouco, falamos de Hobbes, agora, de Hume. E foi o ponto de partida de Kant em sua primeira *Crítica*, a *Crítica da razão pura*. Podemos traduzir em nossa linguagem o sentido dessa descoberta: a causa como tal não é redutível ao significante. Minha proposição é: *a*, esse significante de Lacan, traduz em termos de objeto o "etcétera" que se descobre no nível do significante. Isto é, esse *a* escreve o não redutível ao significante como tal. Trata-se na verdade de algo muito simples; a dificuldade decorre talvez de não termos pensado assim antes. Mas para simplificar desse modo, é necessário um trabalho. Não farei mais do que deduzir e ilustrar agora algumas consequências desse esquema.

Primeiro ponto: na trajetória de um tratamento, a causa pode ser identificada com o que resta a dizer. Nesse esquema, esses elementos são significantes. Esse algo que resta a dizer, nesse nível, pode ser definido como objeto a em cada momento, como aquilo que resta dizer. Isso significa tomar o objeto a diretamente em seu estatuto de "etcétera", como o que ainda não foi dito.

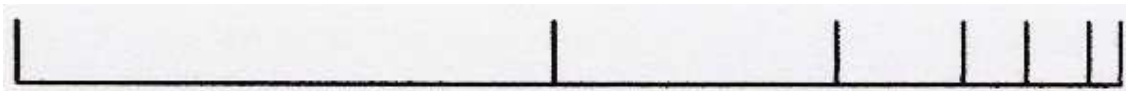
Segundo ponto: encontramos aqui um não-todo. Por não estar completo, o "etcétera" permanece. Encontramos um não-todo que pode parecer um todo apenas se for suplementado com o objeto a. Não podemos dizer que ele *complemente*. Poderíamos dizer desse modo, se se tratasse de um significante que seria o último. Como não se trata disso, não falamos de complementação, mas de suplementação, e podemos escrever que o Outro, A, apenas parece um todo pela suplementação do não-todo com o objeto a. Pela suplementação do não-todo, que escreverei  $\underline{A}$  e a sob a barra, como suplemento, permite ao Outro aparecer como um todo.

$$\frac{\underline{A}}{a} \quad A$$

Terceiro ponto: se pensamos o campo analítico a partir de algo tão simples, é possível dizer que cada vez que se interrompe uma sessão isso se produz. O que chamamos experiência analítica se apresenta de fato sob a forma de sessões, de unidades de sessão, de elementos temporais. E sempre elas são interrompidas no momento em que restaria algo a dizer. A questão é se isso que resta a dizer toma, ou não, a forma do que chamamos objeto a. A meu ver, a partir desse esquema podemos pensar a controvérsia na comunidade analítica sobre a duração da sessão. Polêmica que talvez esteja apenas começando: nesses últimos anos, o progresso do ensino de Lacan no mundo provoca certa reação

naquela comunidade, reação, às vezes, de difamação da prática inspirada por Lacan. A polêmica, portanto, se prolongará. A duração da sessão não é pura questão técnica: uma duração fixa, dirigida a partir do relógio, supõe que haja um todo do significante, que seja possível contabilizar tudo, supõe um esforço para impedir que apareça o objeto *a*. O tempo fixo supõe que a experiência analítica toda se desenrole no nível do significante, termo que nem é levado em consideração pela Internacional. Em troca, a duração variável das sessões responde à estrutura do não-todo, ao Outro barrado: em cada final de sessão está em jogo o objeto *a*, sob a forma do "etcétera".

Quarto ponto: tomemos a perspectiva da estrutura em psicanálise. Em linguística, naquela que inspirou Lacan, a estrutura era significante, toda significante. Ao contrário, em psicanálise, a estrutura não é apenas significante: ela inclui o "etcétera" sob a forma do objeto *a*. Se não fosse pelo objeto *a*, a psicanálise sucumbiria ao paradoxo de Zenon.



O paradoxo de Zenon surge do esforço para demonstrar que tudo é significante. Uma versão do paradoxo é: dado um ponto de partida e um ponto final, devo fazer a metade do caminho, mas antes devo percorrer a metade da metade de tal maneira que sempre me restam três pontos, uma parte que não pode ser recoberta. O paradoxo de Zenon apresentado como definição de uma linha é um esforço para totalizar o significante, esforço que se descobre infundável. Ninguém pode chegar ao ponto final, ninguém pode terminar a não ser com a condição de separar-se da última meta, de cortá-la do resto da linha. Nesse sentido, o objeto *a* torna a análise finita: o *a* pode ser separado da cadeia significante. O

objeto *a* é o que finalmente suplementa a cadeia significante e seu valor muda de acordo com a trajetória do tratamento analítico. Sessão após sessão, o valor próprio do objeto *a* muda segundo o dito anterior. Nisso, a posição do analista pode ser decifrada de dois modos: primeiro, a partir do não-todo, escrito  $\mathbb{A}$ , e segundo, como objeto *a*. Como utilizei até agora apenas meios puramente significantes para introduzir o objeto *a*, posso definir  $\mathbb{A}$  como uma insistência lógica, ou seja,  $\mathbb{A}$  é apenas a repetição dessa divisão, a repetição do significante. Isso permite entender porque Lacan, no final dos anos 60, chegou a dizer que o objeto *a* tem estatuto de consistência lógica. O que cria uma dificuldade se não fizermos surgir o termo correspondente, insistência lógica, e se não reconstruirmos essa articulação. Isso é ilustrado tanto no nível de uma sessão como no do tratamento inteiro - se podemos falar de "tratamento inteiro" - e, também, no nível da categoria clínica. Em psicanálise, uma estrutura clínica é um não-todo, já que inclui o objeto *a*. Uma estrutura clínica é um não-todo suplementado pelo objeto *a*.

Quinto ponto (deixarei de numerá-los): o Outro. Por que dizemos Outro, com maiúscula? Porque se trata de um termo universal. Queremos dizer, precisamente, que vale para todos e que não há outro senão ele. Dizemos "o Outro" como dizemos "a linguagem" ou "a estrutura da linguagem". Seguramente se discute sobre o estatuto universal da estrutura da linguagem. Lacan escolheu reduzi-la ao mais simples, à diferença entre significante e significado. Essa discussão não importa aqui. A linguagem tem estatuto universal em comparação com as línguas, no plural: nem todo mundo fala espanhol, nem todos falam inglês, apenas um em cada quatro - minha filha, por exemplo - fala chinês. Dizemos "o Outro", como dizemos "a linguagem" em comparação com as diversas línguas. Mas, por que há línguas, no plural? Essa sempre foi uma pergunta. Foi necessário

inventar um mito, o de Babel, para dar conta de porque nem toda a espécie humana fala a mesma língua. Já os animais de diversas espécies se comunicam sem problemas de tradução; acredito que um cão francês não tem que aprender espanhol para falar com um cão argentino. Sonhou-se com uma língua universal. Não retomarei a infeliz história do esperanto e de todos os projetos de línguas universais que existiram nos séculos XVII e XVIII, por ocasião da emergência da física matemática. O discurso da ciência é o que mais se aproxima de uma língua universal, com a dificuldade de ser uma língua que não é falada. É uma linguagem, uma articulação. Em nossos dias, há certa tendência de falar inglês que, entretanto, não pode equivaler a uma língua universal. Por que há línguas? Minha resposta é: porque a estrutura da linguagem, essa estrutura supostamente universal, é incompleta como tal. Na estrutura da linguagem, como estrutura significante, há um elemento descompletante, destotalizante. Esse elemento pode ser escrito como  $\$$ , como  $(-\phi)$  e, positivamente, como  $a$ , três versões desse elemento destotalizante da estrutura da linguagem. "Destotalizante" não soa muito bem, talvez pudéssemos chamá-lo, com um nome próprio, "elemento zenoniano". No caminho em que avançamos, podemos dizer que  $a$  é a causa da pluralidade das línguas, o segredo do mito de Babel. A linguagem, por sua estrutura, deixa sempre algo a dizer. Na própria estrutura da linguagem há algo que não tem nome. Desse modo, em "Subversão do sujeito...", Lacan faz surgir o lugar do gozo, quando diz que algo aparece como faltando no mar dos nomes próprios<sup>2</sup>. Por isso ele inventou o signo  $a$ , que não é o nome próprio daquilo que se trata.

No Brasil, nas Segundas Jornadas Nacionais do Campo Freudiano, ouvi uma comunicação de Jorge Forbes, que propunha uma versão do passe como o abandono do nome próprio. Por estrutura, o nome de  $a$  falta sempre, na medida

em que a não é significante. Todos sabem que a não é significante. Trata-se de deduzir a consequência disso: é preciso inventar sempre o nome de a, e as línguas se pluralizam como tentativas diversas de dizer a. Embora não vá entrar agora nesse tema, ele exige explicar a consistência de um povo, já que um povo é o conjunto de pessoas que falam a mesma língua. Isso coloca muitos problemas porque os limites do povo não se superpõem exatamente aos limites da língua, mas trata-se, do ponto de vista analítico, da consistência de um povo. Deixarei de lado esse problema difícil que levou, por exemplo, Heidegger a péssimas consequências. Tomarei as coisas no nível da experiência analítica.

Podemos dizer que cada sessão desbasta o a, que, em cada uma a adquire consistência, como se adquirisse mais densidade. Podemos dizer que a é o resultado do desbaste da Coisa - que é a base primária, a matéria prima que só conhecemos por meio do objeto a - pela operação do significante. O paradoxo de Zenon nos dá uma imagem disto: como a cada vez esse espaço se reduz, o objeto a adquire cada vez mais densidade. É nesse sentido que o objeto a adquire consistência no final tanto de cada sessão, quanto do tratamento. Com uma palavra tomada de Freud - não direi dessa vez de onde - podemos falar da meta interna da palavra. A expressão de Freud é "meta interna". Esse desbaste do objeto a, ou seja, da Coisa que, pela operação do significante, se densifica, é o que chamamos construção da fantasia. Ou seja, traduzimos como fantasia a relação do não-todo significante com seu suplemento. A famosa fórmula da fantasia,  $\$ \diamond a$ , é a tradução subjetiva da relação do não-todo com seu suplemento. Tentei encontrar um nível no qual a fórmula da fantasia poderia ser deduzida. Ou seja, tomar  $\mathbf{A}$  como um termo mais primário. Esse é meu caminho hoje.

## **O Outro do amor**



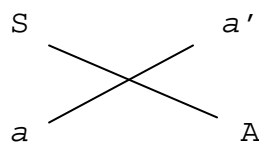
Pois bem, o Outro, A, é igual para todos. Para ele um é um qualquer. Na segunda Contribuição de Freud à "Psicologia da vida amorosa"<sup>3</sup>, esse é o nível do *Allgemein*, o universal. Por isso a é o que merece ser dito. O Outro é anônimo, é igual para todos. O peculiar de cada um, o que responde à invenção de cada um está no nível do a. Daí Lacan dizer, como título de um de seus seminários, "De um Outro (*Autre*, com A maiúscula) ao outro (*autre*, com a minúscula do objeto a)". O "o" da peculiaridade convém muito mais ao a do que ao Outro de todos. O objeto a é o que particulariza cada um, porque se situa no lugar da suplementação. Onde existe  $\mathbb{A}$  é necessária a invenção, porque nada há a descobrir senão o vazio de  $\mathbb{A}$ . Por isso, ao invés de descobrir se deve inventar. A palavra "invenção" só tem sentido como termo binário relativo a "descobrir".

Isso permite dizer que as estruturas clínicas são modos típicos de suplementar  $\mathbb{A}$ . Foi o que Lacan fez de várias maneiras. Se interpretamos  $\mathbb{A}$  como desejo do Outro ou de um Outro, é possível, e Lacan o fez, apresentar a fobia, a obsessão e a histeria como invenções clínicas do sujeito. A fobia como modo de instituir uma muralha contra esse abismo do Outro barrado. A obsessão como modo de negar o desejo do Outro, ou seja, inventar um Outro não barrado, o que implica rechaçar o sujeito como barrado e querer-se sem *fading*, querer ser de pedra, para continuar com a metáfora do desbaste. A histeria como modo de identificar-se como sujeito com a falta do Outro, o que implica assumir-se como sujeito barrado. Como  $\mathbb{A}$  é interpretado como vontade de gozo do Outro, e não apenas como desejo do Outro, isso permite apresentar o fetichismo como uma forma de erigir um objeto encobridor e, mais geralmente, a perversão como um modo de identificar-se com esse objeto. Na psicose, na paranoia, o sujeito está sem defesa, sem

outra defesa senão seu delírio, à mercê da vontade de gozo do Outro.

Talvez haja outra invenção clínica, a que chamamos "passe". Creio que é possível dizer que, nele, Lacan buscou localizar um novo modo de responder à  $\mathbf{A}$ . Isso define a trajetória desse seminário. O acesso a esta modalidade, o passe, está condicionado pelo amor, ou seja, pela entrada em análise. Dizer "o amor" é mais amplo e podemos conservar esse termo. Esse acesso supõe primeiro: a condição de interpretar  $\mathbf{A}$  como saber suposto do Outro, interpretá-lo como inconsciente. Segundo: a identificação do sujeito com a barra do Outro, a saber, sua histerização. Terceiro: necessita a suplementação de  $\mathbf{A}$  - ou seja, o inconsciente - por  $a$ , representado pelo analista. Esses três pontos seguramente fazem do analista um elemento que de certo modo tapa o furo do Outro. Em função desses pontos, a transferência pode ser considerada como resistência. A partir desse ponto se pode alimentar a fantasia de uma interpretação sem analista. Há todo um desenvolvimento da filosofia contemporânea que precisamente comenta essa fantasia de uma interpretação infinita, sem analista, quer dizer, assume o paradoxo zenoniano como interpretação significante infinita. É verdade que ao apresentar a experiência analítica devemos dizer que, de certo ponto de vista, o analista pode aparecer como objeto fetiche e que o amor de transferência apresenta às vezes certo aspecto de fetichismo de transferência.

Lacan, em seu primeiro ensino, deu conta disso reduzindo a transferência à sua dimensão imaginária.



Nesse esquema simplificado, o Lacan de "Intervenção sobre a transferência"<sup>4</sup> situa claramente a transferência como uma interrupção imaginária do processo simbólico do tratamento. Nesse momento ele não dispunha desse esquema, mas isso é muito bem traduzido por ele. Ele propõe a transferência como um obstáculo imaginário, como um momento de inércia que interrompe o processo simbólico da elaboração de saber no tratamento. A transferência como resistência é uma interpretação muito negativa da transferência, na qual o analista apenas tapa o processo simbólico.

a-a'

**A**

Desse ângulo, a interpretação imaginária da transferência pode ser definida pelo fato de que, na análise, **A** está encoberto pela relação imaginária, o que é certamente incompleto, porque não introduz o valor significante do Ideal do Eu. Vou me limitar a essa interpretação imaginária da transferência, uma das interpretações possíveis.

O próprio Freud, em "Introdução do narcisismo"<sup>5</sup>, distingue o amor narcisista do amor anaclítico, ou seja, o amor à pessoa da qual se depende. Podemos localizar isso nesse esquema: localizamos o amor narcisista no eixo imaginário (a-a') como amor a si mesmo; o amor anaclítico, que não supõe um outro semelhante, mas um outro do qual se depende, deve ser situado no outro eixo (AS). A partir dessa distinção freudiana, podemos não nos satisfazer com a definição imaginária, narcisista, do amor. Na realidade, em "Introdução do narcisismo", Freud opõe o amor a si mesmo, narcisista, ao amor anaclítico, amor ao Outro como tal. Essa distinção freudiana é construída a partir da oposição entre o si mesmo e o Outro, ou seja, de maneira velada, a

partir da oposição entre o a imaginário do Estádio do espelho e o Outro. Além disso, Freud, em outro lugar, define dois estatutos do apego ao Outro. Trata-se, por um lado, do *Hilflosigkeit*, do desamparo e por outro, de *Abhängigkeit*, da dependência. E, isto é muito importante, o que produz no sujeito *Angst von der Liebesverlust*, angústia da perda do amor. Já vemos em Freud, na oposição entre o apelo por causa do desamparo e o apelo por dependência do amor, a oposição lacaniana entre necessidade e amor ao Outro. A angústia da perda do amor é, por sua vez, "o Outro me quer?", e angústia pela perda mesma do sujeito, a pergunta: "pode me perder?". Isso é a tradução lacaniana do *Liebesverlust* de Freud.

O que é o Outro do amor? Temos, por um lado, o outro do amor como a imaginário e, por outro, o Outro. Mas esse Outro do amor tem duas caras. Uma delas se situa do lado do *Hilflosigkeit*, do desamparo. Desse lado, o da necessidade, trata-se do Outro que tem, aquele que pode satisfazer a necessidade. Um Outro supostamente completo, que possui bens para dar, que dá o que tem. Do lado da *Abhängigkeit*, isto é, da dependência do amor, trata-se, como mostra Lacan, do Outro que não tem. Isso é propriamente o amor, o que concerne ao Outro enquanto privado daquilo que dá. O amor não é propriamente uma questão de ter, mas de ser. O amor tem então essas duas caras: a cara do Outro que tem e a cara, mais fundamental, do Outro que não tem. Isso é ilustrado pelo mito de Eros, cujos pais foram Poros e Penia: o rico, aquele com recursos, que tem, e ela, aquela que não tem.

"Amor" pode qualificar ambas as vertentes ou apenas uma, a do não ter, em função da distinção entre desejo e gozo. "Amor" tem esses dois empregos. Para escrever apenas uma de suas vertentes, podemos fazê-lo mediante a comparação entre necessidade, desejo e gozo. Isso se traduz em Lacan, do lado do sujeito, como a oposição entre dois

tipos de demanda: a demanda como tal, dirigida ao Outro que tem, e a demanda de amor propriamente dita, que se dirige ao Outro que não tem. Entre ambas, Lacan localiza o desejo e sua condição absoluta, isto é, a como mais-de-gozar. Portanto, o Outro do amor deve ser escrito  $\mathbb{A}$ . Cada vez que há propriamente amor, podemos buscar a presença, a instância do Outro barrado ( $\mathbb{A}$ ), ou seja, privado do que dá.

Na mulher, a perversão se constitui do lado do amor. Esse é o sentido do exemplo de Freud da jovem homossexual que, decepcionada pela falta de amor do pai, começa a lhe demonstrar o que é amar: para amar não é preciso ter. É completamente diferente da perversão no homem, constituída do lado do gozo e em detrimento do amor. Na homossexualidade masculina o Outro deve ter. No fetichismo e em outras perversões trata-se de fazer como se o Outro tivesse.

Faço uma digressão. Esse é o problema de Spinoza na maior parte da *Ética*: ele não pode imaginar que Deus nos ame por não poder imaginar um Deus como  $\mathbb{A}$ . O Deus de Spinoza é um Outro completo, puramente simbólico. Poderíamos tentar fazer uma clínica da posição de Spinoza, buscar essa posição subjetiva que permite subtrair desse Deus todo, desejo, gozo e amor. Se definimos a realidade como perfeição, na qual não há falta, decidimos a favor do puro simbólico e estamos liberados dos três. É claro que Lacan sonhou com a *Ética* de Spinoza. Sabemos, por informações biográficas recentes, que já aos treze ou catorze anos ele traçava o plano da *Ética* nas paredes de sua casa. A epígrafe de sua tese é uma frase de Spinoza. No último capítulo do *Seminário 1*, diz: "Admirável Spinoza, mas Kant é mais verdadeiro"<sup>6</sup>. Este foi o caminho de Lacan, de Spinoza a Kant. É verdade que Spinoza, no final da *Ética*, reintroduz o amor, sob a forma do *amor intellectualis Dei*. Ou seja, um amor que ao mesmo tempo

seria gozo total, beatitude. O admirável dessa posição é que nela a captura do simbólico poderia ocorrer sem perda, sem sacrifício. Kant é mais verdadeiro quando mostra, na *Ética*, o sacrifício do "patológico" que implica uma perda fundamental, e assume a forma do imperativo categórico.

Se **A** é entendido como a referência do amor, podemos deduzir que é natural amar uma mulher, já que em sua castração imaginária, ela encarna o Outro barrado. Mas, para amar um homem, é preciso castrá-lo imaginariamente. Por isso, em "A significação do falo", Lacan nos mostra que, do lado da mulher, "[...] o Outro do Amor como tal, isto é, enquanto privado daquilo que ele dá, é mal discernido no recuo onde vem substituir o ser do mesmo homem cujos atributos ela tanto estima"<sup>7</sup>, o texto em francês diz "quer" (*chérir*). No amor da mulher pelo homem, que parece dirigido a um Outro que tem, secretamente há uma duplicação que faz desse mesmo homem que tem um homem castrado. Sempre que existe amor, há por trás essa castração. Na homossexualidade masculina acontece o mesmo: para gozar de um homem, é necessário que ele tenha e isso pode ocorrer sem nenhuma referência ao amor, de maneira anônima, desde que o Outro tenha. Quando, na homossexualidade masculina, se estabelece uma relação propriamente amorosa, não uma relação de gozo anônimo, sempre podemos buscar na clínica a castração imaginária do Outro. Isso ocorre quando outro homem é utilizado como mulher e, nesse caso, encontramos também a castração imaginária que ele impõe ao Outro, encarnado por aquele que realiza a penetração. Apesar de ser utilizado como mulher, o sujeito, em sua fantasia, realiza a castração imaginária do Outro. Isso, no caso de haver amor. E é preciso dizer que a Judith de Freud realiza não apenas um ato de vingança, mas também produz a condição fundamental do amor, a castração imaginária.

Na experiência analítica, a regra de abstinência se impõe como fundamental, não só como condição de trabalho, da associação livre, mas também como condição da transferência. Voltando ao esquema L, é claro que Lacan não se restringiu a definir a transferência no eixo imaginário. Sua teoria do sujeito suposto saber traduz o deslocamento do conceito de transferência sobre o eixo simbólico. Sua teoria do sujeito suposto saber como pivô da transferência traduz seu esforço para dar conta da transferência no nível simbólico. Como articular a transferência no eixo imaginário ( $a-a'$ ) com a transferência no eixo simbólico (AS)? A transferência, como relação simbólica com o Outro, é deslocada e encoberta no nível imaginário como relação com o mesmo. Assim, o sujeito suposto saber é o significado da relação subjetiva com o simbólico, e o amor é sua resposta imaginária. Essa é a interpretação habitual. Mas creio que há uma articulação muito mais profunda: o Outro barrado dá lugar à invenção. Desse modo, o amor lacaniano - se assim podemos chamá-lo -, em sua originalidade em relação ao amor freudiano, é invenção. Em Freud, ao contrário, toda a teoria do amor busca mostrar que o amor é repetição. Costuma-se citar essa frase de Lacan: "Um novo amor", que ele toma do poema de Rimbaud. Em psicanálise, a novidade de Lacan, a boa nova lacaniana é que há novos amores possíveis. O Édipo freudiano significa que amor é repetição. Isso aponta às contribuições de Freud à "Psicologia da vida amorosa": quando amamos, apenas repetimos, pois encontrar o objeto é sempre reencontrá-lo e todo objeto de amor é substitutivo de algum objeto fundamental, prévio à barreira do incesto. Tudo isso demonstra o amor como repetição. A vertente mais original do amor lacaniano é, ao contrário, que o amor é invenção, ou seja, elaboração de saber. O amor é um modo de se dirigir ao  $a$ , a partir do Outro do significante. Na teoria do amor, esse é o papel das palavras de amor, das cartas de

amor. Amor é o esforço para dar um nome próprio a a, encontrar o a no olhar de uma mulher e poder dar a isso, como Dante fez, um nome próprio e construir em torno disso uma obra literária. Fazemos Encontros Internacionais: um Primeiro, um Segundo, um Terceiro. Para Dante, era suficiente um primeiro encontro e um segundo, porque existe a retroação. Repetimos os encontros porque, para nós, o objeto é perdido; para Dante, dois encontros bastavam. O que é encontrar, como Dante, a amante única? Não se trata do a imaginário, mas sim do seu olhar, mais precisamente de uma piscadela, "parpadiós"<sup>8</sup>, poderíamos dizer, porque, imediatamente quando ela pisca, surge Deus, surge em Dante a ideia do Outro completo. Ele passa a imaginar Beatriz casada com Deus. Deus volta sempre na história de amor. Podemos dizer que Freud tirou a poesia do amor, mas ele a reintroduziu com Eros. Freud, no prefácio à quarta edição dos "Três ensaios..."<sup>9</sup>, disse que seu Eros coincide com o do divino Platão. O exemplo de Dante, retomado por Lacan, nos introduz à clínica das flechadas, tão importante para delinear as condições do amor. Em francês, o equivalente de "flechada" é "golpe de raio". Talvez essa expressão permita perceber melhor seu caráter divino, pois trata-se do raio de Júpiter.

Amanhã, apresentarei a clínica das flechadas, sob o título "Minha garota e eu". A primeira "flechada" da história foi a de Adão e Eva, sobre a qual falarei amanhã.

*Tradução: Angélica Cantarella Tironi*

---

<sup>1</sup> Essa conferência foi publicada primeiramente em Miller, J.-A. (1991 [1989]). *Lógicas de la vida amorosa*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, pp. 5-18 e depois em Miller, J.-A. (2009[1989]). *Conferencias Porteñas: desde Lacan*, (2). Buenos Aires: Paidós, pp. 15-27.

<sup>2</sup> Lacan, J. (1998[1960]). "Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano". In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 834.



---

<sup>3</sup> Freud, S. (1996[1912]). "Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor. (Contribuições à psicologia do amor II)". In *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, vol. XI, pp. 181-195.

<sup>4</sup> Lacan, J. (1998[1951]). "Intervenção sobre a transferência". *Op. cit.*, pp. 214-223.

<sup>5</sup> Freud, S. (1996[1914]). "Sobre o narcisismo: uma introdução". *Op. cit.*, vol. XIV, pp. 75-108.

<sup>6</sup> Lacan, J. (1986[1953-1954]). "O conceito da análise". In *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

<sup>7</sup> Idem. (1998[1958]). "A significação do falo. Die Bedeutung des Phallus". *Op. cit.*, p. 702.

<sup>8</sup> N.T. Jacques-Alain Miller faz um jogo entre *parpadeo* (piscadela) e *parpadiós*, para dizer que, naquele momento, Beatriz se torna para Dante uma deusa, um Outro completo.

<sup>9</sup> Freud, S. (1996[1905]). "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade". *Op. cit.*, vol. VII, p. 127.