

O DESEJO DO ANALISTA COMO O NOME DE UM AMOR MAIS DIGNO QUE A SOLIDARIEDADE SOCIAL*

Paula de Paula

Psicóloga e psicanalista. Doutora em Psicologia Social pela PUC-SP. Especialista em Saúde Mental Pela ESMIG. Professora do Instituto de Psicologia da PUC Minas (Betim) e coordenadora do Núcleo de Referência em Psicologia (NUPSI) do curso de Psicologia da mesma universidade.

E-mail: pauladepaula@uol.com.br

Resumo: Este artigo analisa o risco que os psicólogos que trabalham nas políticas públicas e no Terceiro Setor correm de manter as desigualdades sociais, cristalizando posições subjetivas de submissão e carência diante do Outro. Apresenta as consequências do neoliberalismo globalizado ao transformar o Terceiro Setor em campo do empreendedorismo social, inaugurando uma nova forma de relação do Estado com o capital privado através das Parcerias Público-Privadas (PPP's). Apresenta diferentes significados para o conceito de solidariedade vindos da filosofia, da sociologia e da psicanálise para apontar a condição paradoxal de a solidariedade ser moralmente equivalente aos interesses pessoais e de grupo. Traz a contribuição da psicanálise freudo-lacaniana para advertir que a vontade de ajudar os outros, valorizada como um elemento constitutivo da cidadania responsável, esconde algo de dominação e obscenidade. Apresenta uma arqueologia do amor na obra de Lacan, relacionando-a com a noção de gozo para escapar da idealização de um amor puro para o analista. Como nossa pesquisa não se destina apenas a ser um dito para ser entendido, apresentamos um escrito que segue a fórmula do discurso do analista para mostrar que a operação analítica produz um “novo amor” em uma dimensão ético-política distinta de solidariedade social. O texto pretende apontar uma interpretação política do “desejo do analista”, como o nome de um amor “mais digno” que a solidariedade social. Essa política torna possível o surgimento de algo novo dentro das coordenadas do sistema capitalista que tem a solidariedade social com objetivo de minimizar os danos sociais causados pelo sistema. Neste ponto, a política da psicanálise pode interessar à política da cidade.

Palavras-chave: solidariedade; amor; política; desejo do analista; psicanálise lacaniana.

* Artigo desenvolvido a partir da tese defendida em 2011 no programa da Psicologia Social da PUC-SP, no núcleo de pesquisa Psicanálise e Sociedade, sob orientação do Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho.

Abstract: The article analyzes the risk that psychologists working in public policies and in the social field take to keep social inequalities, crystallizing the subjective position of submission facing the State. Presents the consequences of globalized neoliberalism to transform the social field in the social business, ushering in a new relationship between the State and private capital through of the Public-Private Partnerships (PPP's). Presents different meanings to the concept of solidarity coming from philosophy, sociology and psychoanalysis to point the paradoxical condition of solidarity being morally equivalent to personal and group interests. Brings the contribution of Freudian-Lacanian psychoanalysis to warn that the desire to help others, valued as a constitutive element of responsible citizenship hide something of domination and obscenity. Presents an archeology of love in the work of Lacan, linking it to the notion of enjoyment to escape the idealization of a pure love for the analyst. As our research was not aimed just be a saying to be understood, we present a writing which follows the formula of the discourse of the analyst to show that the analytic operation produces a "new love " in an ethical- political dimension distinct from social solidarity. The text pretends to aim a policy interpretation of "analyst's desire" as the name of a more "dignifying love" than social solidarity. This politic makes possible the appearance of something new inside the coordinates of the system capitalist that pleads for social solidarity with the aim to minimize the social damage caused by them. In this point, the politics of Psychoanalysis may interest city politics.

Keywords: solidarity; love; politics; analyst's desire; Lacanian psychoanalysis.

Desde que a psicologia decidiu comprometer-se com a transformação da realidade brasileira, posicionando-se a serviço do interesse da maior parte dos brasileiros, os psicólogos passaram a trabalhar em todos os campos dos direitos humanos. Embora atuemos hegemonicamente nas políticas públicas de saúde e de assistência social, também trabalhamos em projetos e programas que advêm do Terceiro Setor, conhecido como o campo do empreendedorismo social. Tanto faz estar inserido em políticas de Estado ou em serviços no Terceiro Setor, espera-se que o psicólogo não alie sua intervenção às práticas assistencialistas que impossibilitem a mudança de posição subjetiva das pessoas beneficiárias desses serviços. É preciso que esteja esclarecido do risco de não desarticular o sistema que mantém as desigualdades sociais, porque cristaliza posições subjetivas de submissão e carência.

O psicólogo não é apenas mais um militante dos Direitos Humanos (DHs), pois deveria ser da natureza de ser fazer, recuperar o lugar da singularidade no universal da política, que, como efeito do discurso da ciência, homogeneiza os cidadãos com o seu “todos iguais perante a lei”. No Brasil, sofremos todos a decepção de vermos leis tão modernas, frutos da Constituição de 1988, como o Sistema Único de Saúde (SUS), o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), o Sistema Único de Assistência Social (Suas) e outras, ser transformadas em letras quase mortas. O problema é que, em nosso país, o significativo “público” significa “assistido” e funções régias do Estado, tais como a saúde, educação e assistência social, que são direitos constitucionais, servem para discriminar e segregar, definindo uma zona de exclusão do laço social, revelando a verdade de que nem todos os brasileiros estão sob a égide dos DHs.

Neste ponto, é preciso lembrar que se Lacan (1966/1998, p. 873) diz que “o sujeito sobre o qual a psicanálise opera é o sujeito da ciência”, isso implica que, quando estamos no campo das políticas públicas, o discurso não é o da ciência, mas, sim, o da religião. Os usuários dessas políticas costumam permanecer cativos de uma lógica religiosa que é a de viver dependendo da providência divina ou da beneficência do Estado.

Embora o Brasil nunca tenha desfrutado, de fato, do Estado de bem-estar social, ideologia da qual se declinou nas grandes potências mundiais após a década de 1990, vimos nossa sociedade se organizar de boa vontade em organizações não governamentais (ONGs) e em ações de voluntariado, sensibilizada pela grande mídia acerca da importância das doações em dinheiro para o financiamento de projetos sociais que minimizem as mazelas de nossa profunda desigualdade social. Em 1997, o Estado definiu sua opção neoliberal quando passou a dividir suas responsabilidades de assistência nas políticas sociais com o Terceiro Setor, com a abertura para o seu crescimento, a partir da Medida Provisória n. 1.591, que criou as Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIPs). A Lei federal n. 9.637/98 inaugurou uma nova forma de relação do Estado com o capital, por meio das Parcerias Público-Privadas (PPPs), reforçando a privatização dos serviços públicos.

Coincidentemente, o apelo à solidariedade social, que sempre ocorreu, em especial, por ocasião de crises humanitárias emergenciais, prestada às vítimas de catástrofes naturais e de guerras, curiosamente se instalou em nosso cotidiano no Brasil. A partir de 1990, “projetos sociais” destinados às camadas pobres da população foram

compartilhados com organismos internacionais, tais como Unicef e Unesco (só para citar os mais conhecidos), transformando a solidariedade em estratégia de campanhas de marketing para a arrecadação sistemática de recursos financeiros para sua manutenção.

Esse tipo de estratégia não é nova na história do capitalismo e apenas reedita os objetivos do movimento solidarista francês do século XVIII, repetindo o sintoma do sistema capitalista em sua versão neoliberal globalizada, que privilegia a saúde da economia em detrimento da saúde das pessoas. Analisamos esse apelo à solidariedade social, muito recorrente em nossos dias, como uma confissão velada do Estado neoliberal, que, privilegiando os interesses do capital, sempre deixará faltar recursos para as políticas sociais.

Sem anular a importância política das ONGs e dos movimentos sociais de onde elas vieram, é necessário reconhecer que o Terceiro Setor tem usado da ciência e da tecnologia para defender uma propalada capacidade de criar soluções inovadoras e criativas para os problemas sociais de caráter local. A solidariedade que daí emana não é contrária à linguagem utilitária e capitalista que se organiza para maximizar os recursos, minimizando custos operacionais das “empresas sociais, mas enriquecendo os empresários”.

Estamos de acordo com Žižek (2005, p. 14), quando alerta para o fato de que a luta pela hegemonia ideológica e política sempre se apropria de termos que são espontaneamente vivenciados como apolíticos pelas pessoas comuns. O autor observa que não é de se admirar que o nome do mais forte movimento dissidente no comunismo do Leste Europeu na década de 1980 fosse “Solidariedade”. Žižek (2005) afirma que “Solidariedade” foi o candidato perfeito, pois sua operacionalidade política apelava para a alusão da unidade simples e fundamental entre os seres humanos que deviam, naquele momento, unir-se para além de todas as diferenças partidárias. A solidariedade é, portanto, um significante da plenitude impossível da sociedade, um significante situado, por assim dizer, na própria fronteira que separa o político do pré-político.

Tal como mostra Westphal (2008), a solidariedade aparece no século XIX como um sintoma social do capitalismo, com a função de tamponar a verdade do sistema, que é a de produzir uma fratura na promessa liberal de universalizar a liberdade e a

igualdade burguesas. A solidariedade visa a corrigir a incessante produção de pobreza e de desigualdade social, de maneira a manter a neurose universal (submersa na fantasia humana) de que a comunidade igualitária exista.

Ora, não podemos negar que a “solidariedade” se tornou a maior grife social. Parece ser um conceito que está acima de qualquer suspeita, tendo imunidade partidária, pois progressistas e conservadores o utilizam sem culpa e a seu favor. Fala-se de Alfabetização Solidária, Comunidade Solidária, Universidade Solidária, Economia Solidária, Empresa Solidária, Ação Solidária, apenas para citar algumas iniciativas mais conhecidas. Entretanto, o que ela significa exatamente? O perigo do consenso é significar tudo e nada, ao mesmo tempo.

Selli e Garrafa (2006) fazem um estudo sobre como a solidariedade aparece teorizada para diversos autores. A solidariedade aparece para Kropotkin como natural e espontânea, como obrigatória e desejada para Gide, primária e secundária para Mauss, mecânica e orgânica para Durkheim (1987). Em sua versão atual, é nomeada por Selli e Garrafa (2006, p. 249) como crítica e democrática, embora não considerem o quanto as intenções nobres do cidadão que doa e trabalha voluntariamente para ajudar o próximo contribuem para com aqueles que lucram com as desigualdades sociais e que não têm escrúpulos ao se apossar das melhores doações, antes mesmo que elas cheguem ao seu verdadeiro destinatário.

Por isso, temos interesse em colocar a solidariedade social em suspenso enquanto não fique claro sobre qual é sua potência e seu limite para fazer mudar as coordenadas conjunturais de uma lógica econômica que provoca a desigualdade social. Ferreira (1975, p. 675) apresenta os seguintes significados para o verbete “solidariedade”:

1. Qualidade de solidário; 2. Laço ou vínculo recíproco de pessoas ou coisas independentes; 3. Adesão ou apoio à causa, empresa, princípio, etc. de outrem; 4. Sentido moral que vincula o indivíduo à vida, aos interesses e às responsabilidades dum grupo social, duma nação ou da própria humanidade; 5. Relação de responsabilidade entre pessoas unidas por interesses comuns de maneira que cada elemento do grupo se sinta na obrigação moral de apoiar o(s) outro(s); 6. Sentimento de quem é solidário; 7. Dependência recíproca; 8. Vínculo jurídico entre os credores duma mesma obrigação, de maneira que cada um deles tem compromisso com o total da dívida, de sorte que o credor pode exigir o pagamento integral ou a prestação do objeto daquela obrigação.

Segundo Westphal (2008), na linguagem jurídica, os devedores são ditos solidários se cada um puder responder pela totalidade da soma que tomaram emprestado

coletivamente. Isso tem suas relações com o vocábulo “solidez”, de onde a palavra provém, pois um corpo sólido é um corpo em que todas as partes se sustentam e em que as moléculas são mais solidárias do que nos estados líquidos ou gasosos, de tal sorte que tudo o que ocorre com uma repercute na outra. Ser solidário, nesse sentido, é pertencer a um mesmo conjunto e partilhar, conseqüentemente, quer se queira ou não, de uma mesma história.

Westphal (2008) lembra de duas outras fontes para o conceito de solidariedade: 1) a ideia de unidade pagã-republicana (do grego *homonoia* e do latim *concordia*) e amizade civil (do grego *Philia* e do latim *amicitia*); e 2) a ideia bíblico-cristã de fraternidade (*fraternitas*) e amor ao próximo (*caritas*).

No que se refere a *Philia*, temos a contribuição de Platão, no diálogo *Protágoras*, e de Aristóteles, em *Ética a Nicômaco* (VIII-IX). Para Platão, a *Philia* é um princípio central da vida social e, sobretudo, um conceito político. Para Aristóteles, a amizade é um sentimento recíproco que une os membros de uma comunidade, considerando-os *betairos*, ou seja, “aquele que pertence ao grupo”. Aristóteles diz que sem amizade uma sociedade sucumbe à tragédia e/ou à tirania.

Podemos encontrar a teorização da *Philia* em Freud quando sustenta que o amor ao Pai é dom fundante das estruturas de parentesco e das trocas sociais. A diferença é que Freud não a vê como capaz de garantir a união entre os irmãos, tal como pensa Aristóteles. Freud escreveu *Totem e tabu* para explicar que uma comunidade de irmãos, ou seja, uma sociedade fraterna, funda-se mediante um ato de violência: o assassinato do pai déspota. Freud (1912-1913/1996, p. 174) conclui que só há sociedade com base na cumplicidade de um crime comum a seus membros e que a função social do sacrifício ao pai, reside no estabelecimento de “um vínculo sagrado que cria e mantém ativo um elo vivo de união entre os adoradores e seu deus”.

Freud (1921/1996), em “Psicologia de grupo e a análise do ego” ensina que a solidariedade só se realiza quando existe “uma importante qualidade emocional comum”. O autor tem como paradigma a igreja e o exército e destaca a existência de dois eixos estruturais: um eixo vertical, em torno do qual se organiza a relação dos membros da massa com o líder, e um eixo horizontal que representa o laço entre os membros/irmãos.

Quando Lacan (1964/1985, p. 257) comenta nesse texto de Freud o capítulo sobre o estado amoroso e a hipnose, aproveita para mostrar que o esquema sobre a hipnose é, ao mesmo tempo, a fórmula da fascinação coletiva. Em “Televisão”, Lacan

(1973b/2003, p. 536) cita Aristóteles, exatamente para chamar atenção quanto à economia psíquica da sujeição amorosa que conflui sempre na servidão voluntária e naquilo que podemos denominar “o campo das perversões políticas”.

Em suma, a solidariedade é, a princípio, o fato de uma coesão, de uma interdependência no interior de uma “comunidade de interesses” ou de destino. Enfim, parece-nos que a psicanálise reitera o que todas as outras teorias postulam, ou seja, não existe solidariedade entre desiguais e, portanto, do ponto de vista moral, a solidariedade vale tanto quanto valem os interesses.

Uma observação pouco comum de se fazer sobre a solidariedade diz respeito a mecanismos coletivos associados a comportamentos destrutivos e mortíferos como a xenofobia, o racismo e as discriminações de todo gênero. Isso acontece, também, na economia, quando cartéis da indústria ou dos serviços se unem para consolidar seu monopólio ou sua exploração em relação aos concorrentes ou aos consumidores. É também de solidariedade que compactuam os membros de toda organização estruturada no terror que exigem uma fidelidade obrigatória baseada na violência entre si, grupos popularmente nomeados “máfias” ou “gangues”, que se “solidarizam” para agredir, assaltar ou roubar. Por último, não podemos esquecer que o conceito também cabe quando os políticos legislam em causa própria, aumentando seus próprios soldos em detrimento de toda uma classe de trabalhadores, que não alcança um valor para o salário-mínimo que permita viver com dignidade.

Essas questões se impõem no horizonte de formação do psicólogo, que precisa saber como contribuir com sua profissão para a transformação da realidade social, pois, caso contrário, cederá facilmente às promessas do Terceiro Setor, que está aí para lhe oferecer emprego, dentro das condições econômicas definidas globalmente para manter o sistema capitalista.

Essa reflexão alerta para o fato de que toda a ação humana, por mais bem intencionada que seja, não deve ser realizada sem uma reflexão ético-política, pois corremos o risco de nos colocar a serviço de práticas assistencialistas, autoritárias e pouco transformadoras, se não problematizarmos as causas econômicas do problema. Essas práticas “solidárias” não interrompem o ciclo repetitivo de dar/receber sem que seja possível retribuir, muito pelo contrário, elas podem até estimulá-lo. Sob a óptica da psicanálise, a repetição desse jogo observado no campo social está a serviço da pulsão de morte, o que significa sustentar a estrutura mortífera das desigualdades sociais.

É claro que, quando pensamos em democratizar a psicologia para os brasileiros que estão abaixo da linha de pobreza, tal como Freud (1919/1996, p. 210) expressou seu desejo no V Congresso Internacional de Psicanálise, quando disse que havia chegado a hora de se tomar consciência da comunidade, não somos ingênuos para dizer que se trata apenas de dar-lhes psicoterapia. Temos clareza de que a psicologia brasileira precisa aprofundar sua relação com o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) e com a história da política do Estado brasileiro, mas acreditamos na contribuição da psicanálise freudo-lacanianiana, pois ela nos ajuda a esclarecer o que há de dominação e obscenidade escondido na vontade de ajudar os outros, principalmente quando trabalhamos em contextos estranhos aos da classe média.

Nesse ponto, vale perguntar, a partir do que nos ensina a psicanálise, se existem traços identificatórios comuns entre a classe de pessoas que pratica a “solidariedade” com os milhões de brasileiros excluídos em relação a seus direitos sociais básicos. Mesmo argumentando que o traço comum entre as pessoas que praticam ações solidárias seja buscar a justiça social, não podemos garantir que a justiça de uns seja a mesma que a de outros. Os doadores “puros” não sabem que sua solidariedade encobre os sentimentos de culpabilidade ou de piedade que sentem pela situação dos desfavorecidos e sabem menos ainda que ela não contribui em nada para mudanças no sistema.

Vale ressaltar, também, que a prática do voluntariado social abre um espaço abissal entre quem dá e quem recebe, pois, afinal, quem recebe está sempre no lugar de uma vítima, um dependente, um humilhado e, portanto, a doação não deixa de ser uma forma de dominação, pois vem da potência de quem pode dar. A inclinação para ajudar o outro, valorizada como um elemento constitutivo da cidadania responsável, provoca uma gratidão sem limites porque é dívida impossível de ser honrada pelos beneficiários.

As relações de dependência pessoal que esse tipo de solidariedade favorece correm o risco de aprisionar o pobre numa situação de inferioridade, vítima de um sistema que não tem solução. Em outros termos, é portadora de um dispositivo de hierarquização social e manutenção das desigualdades, apoiada nas redes sociais de proximidade que podem exprimir-se por meio de escolhas aparentemente anódinas, mas que não liberam o sujeito do lugar de objeto diante do Outro.

Quando psicólogos estão trabalhando nas políticas públicas e em projetos sociais do Terceiro Setor em um país que mantém uma desigualdade de estrutura, como é o caso do Brasil, é preciso pensar bem em como agir “sem solidariedade” e sem estar no lugar de alguém que pode dar algo a um outro menos favorecido.

Não podemos esquecer o alerta de Lacan (1960/2005, p. 39) a respeito do perigo de se utilizar “do altruísmo, seja ele educativo ou familiar, filantrópico, totalitário ou liberal”, porque o egoísmo se satisfaz muito bem com certo altruísmo, aquele mesmo que se coloca no nível do útil, já que é da natureza do bem ser altruísta (LACAN, 1959-1960/1991). Levando Lacan a sério, temos que considerar que a solidariedade assim utilizada está no campo da “gestão do necessário” ou do “serviço dos bens”, posição bastante coerente com a maneira como vem sendo chamada atualmente pela grande mídia.

Comte-Sponville (1997) alerta que talvez estejamos diante de um equívoco semântico quanto ao uso da palavra solidariedade, já que estamos em um campo onde nem a generosidade, que é, para ele, a virtude do dom, parece ser a palavra mais adequada. O autor utiliza o argumento de que ninguém se acha generoso ao alimentar os filhos ou cuidar deles para que tenham uma boa vida, pois, nesse caso, o que rege a ação dos pais é o amor. No campo do amor, estamos em situação enigmática se considerarmos que Lacan (1959-1960/1991, p. 228) nos diz que “é uma questão muito diferente a de saber o que significa num encontro a resposta, não da beneficência, mas do amor”.

Em sua “Nota italiana”, Lacan (1973a/2003, p. 315) fala de “um amor mais digno do que a profusão do palavrorio que ele se constitui até hoje”, como exigência para um tipo de analista que não esteja gozando de sua posição de saber. Visto que o ser humano é, antes de tudo, um ser falante, e que o gozo fálico é, ele próprio, equivalente ao gozo da palavra, gozo este nomeado por Lacan *blá-blá-blá*, o analista deve renunciar a ele.

Portanto, quando nos encontramos face a face com o público das políticas públicas, que são os pobres, é preciso se perguntar que contribuição a psicanálise lacaniana pode dar acerca de um amor que não confine o outro no lugar de objeto do Estado, mesmo que, a princípio, esteja ali como beneficiário de uma política social. A crítica política ao papel do saber técnico “psi” nos alerta contra modelos de intervenção que

não apostem na mudança de posição desses usuários, promovendo um saber novo, advindo do trabalho amoroso realizado com eles. Entretanto, se vamos falar de amor, é bom esclarecer os vários nomes do amor.

As dimensões do amor

Para abordar as dimensões do amor, vamos acompanhar a análise que Lacan realiza no seminário “A transferência” e no seminário “Mais, ainda”. Ele começa abordando o discurso de Pausânias em *O banquete* que é justamente um exemplo de amor interessado, porque gira em torno da aquisição e da posse de um bem. Esse tipo de amor faz Lacan (1960-1961/1992, p. 56) dizer, de acordo com uma verdade evangélica, que “o reino dos céus é proibido aos ricos”. Lacan (1960-1961/1992, p. 62) observa que o amante faz com o amado “uma associação de nível mais elevado”, ou seja, é o tipo de amor que só deve investir em quem é digno de ter acesso aos objetos desejados.

Lacan também utiliza o diálogo *Fedro*, de Platão, onde encontramos três histórias de amor. A história de Alceste, que toma a decisão de morrer no lugar de seu marido, Admeto, dando mostras de um amor além dos laços de sangue, já que nem os pais do marido se prontificaram a tal sacrifício. Lacan (1959-1960/1991, p. 324) observa que os deuses foram cativados por seu ato, concedendo-lhe, por isso, o retorno à Terra. A história de Orfeu, que teria sido devolvido do Hades sem atingir seu objetivo de buscar sua mulher. Em seu caso, os deuses lhe mostraram apenas o fantasma de sua mulher, mas não ela própria, porque o tocador de cítara não demonstrou um desejo decidido de “morrer por ela” e tramou entrar vivo no Hades. O terceiro caso é o de Aquiles, que é visto como mais complexo que os dois precedentes, porque o herói dá o exemplo de um amor verdadeiramente desinteressado quando decide vingar a morte do amigo Pátroclo e põe em risco a própria vida “por nada”.

Lacan (1960-1961/1992, p. 55) observa que o amor se dá “quando o amado se comporta como se espera que se comporte o amante” e diz em outro ponto que “o desejado é o desejante no outro”, coisa que só pode acontecer “se o próprio sujeito for colocado como desejável” (LACAN, 1960-1961/1992, p. 345). Há um verdadeiro milagre nessa impensável transformação de objeto de amor em sujeito do amor, tal como acontece na metáfora usada por Lacan (1960-1961/1992, pp. 47-59) da mão que se estende à acha em chama, quando sai de lá outra mão que vai ao encontro daquela que inicialmente fez a procura.

Sabemos que o amante deseja o objeto, mas quer suscitar no outro o milagre de se fazer também desejado. No entanto, o desejo do amante nunca promove uma resposta no outro que permita supor uma simetria ou movimento inversamente proporcional. É importante marcar que, quando Aquiles passa de amado (*eromenos*) a amante (*erastes*), seu amor não se compara ao movimento inicial feito por Pátroclo. Aquiles não podia mais esperar nada, já que Pátroclo estava no lugar que é o da morte e, portanto, Aquiles não podia se substituir a ele tal como fez Alceste por Admeto. Aí se encontra a desapareição da possibilidade mesma de recompensa, desvelando a natureza dessa falsa ou ilusória resposta da transformação simétrica do amado em amante. O ato de Aquiles não dará ao amante o objeto que ele buscava no amado, porque o retorno que Aquiles faz de amado a amante, é a escolha não de uma morte que tem um objetivo final (*telos*), mas de outra morte que tem a ver com o destino do homem. A dimensão dessa morte excede e transpassa tudo o que se pode designar como bem, pois Aquiles escolheu perder a própria vida sem vislumbrar nenhuma recompensa a respeito de reaver seu bem.

A dimensão real do amor

A pureza do amor fora de toda utilidade, interesse, recompensa e punição, fora de toda a perspectiva do sacrifício, também é realizada em certas experiências místicas. A partir dessa perspectiva, somos obrigados a enfrentar o significado subjacente da solidariedade abordado por Westphal (2008), que está ligado a fraternidade e caridade, destacando a potência que os cristãos dão ao amor agápico. A palavra *caritas* com etimologia do grego clássico, é derivada do verbo *agapen* que significa acolher com amizade e/ou amar. Segundo Comte-Sponville (1997, p. 291) ágape é o amor universal e desinteressado de Deus, já que, como perfeição e potência, Ele não precisaria criar nada. Seu amor não é um *mais* de ser, de alegria ou de potência, é exatamente o contrário: uma renúncia a todo poder. Essa renúncia justifica a loucura de amor do ato criador, pois pelo ato criador, Deus negou a si mesmo, fazendo existir outra coisa além d'Ele.

Graeber e Lanna (2005) chamam a atenção para a dificuldade de explicar o amor cristão, motivo pelo qual se tornou um fantasma para os antropólogos ocidentais,

já que anula todo o fundamento econômico da justiça distributiva. A ideia de uma caridade absoluta, que não requereria qualquer retribuição destrói a lição fundamental de Mauss que é a universalidade da reciprocidade¹.

Simone Weil (apud COMTE-SPONVILLE, 1997, p. 305) não estabelece nenhuma diferença entre o amor agápico e a justiça. É um amor liberado da injustiça do desejo, que é Eros, e da amizade (*Philia*). É um amor universal, pois sem preferência ou escolha, um amor sem limites e mesmo sem justificativas egoístas ou afetivas, que não vê a renúncia como sacrifício. Nygren (1978, p. 83) diz que, quando se revela um amor e bondade espontâneos, a ordem do direito fica obsoleta. Para Lacan (1959-1960/1991, p. 336), Antígona seria a imagem da caridade pura se conferíssemos à palavra caridade uma dimensão bruta. Em referência a essa heroína, Lacan (1959-1960/1991, p. 312) dirá que o puro não conhece nem temor nem piedade.

É como se o “puro” fosse a prova viva da capacidade imotivada de amar, de doar e de perdoar, sem ver sacrifício em fazer nada disso. Georges Bataille (apud BASS, 2001, p. 90) nos ajuda a entender o aspecto desinteressado desses atos quando analisa que o sacrifício não pode ser reduzido a uma troca. Se esses atos “puros” fossem concebidos apenas do ponto de vista econômico, ou seja, implicando uma renúncia pulsional em função de um interesse superior, tal como é teorizado por Freud, estaríamos rebaixando seu valor ou transformando-os numa “baixeza ou numa profanação”. Para Bataille, o sacrifício, cuja etimologia é *sacra-facere*, fazer os atos sagrados ou tornar as coisas sagradas, perderia toda especificidade se fosse reduzido a um processo de troca, impossibilitando a distinção entre o sagrado e o profano.

Bataille (apud BASS, 2001, p. 91) pensa a pureza do sacrifício como negativo de tudo que excede qualquer interesse e, portanto, qualquer obra. O sacrifício está para ele no horizonte do que nomeou como *soberania*. O paradoxo é que sacrifício só pode ser entendido negativamente porque o discurso significativo não o informa, colocando em jogo a questão do sentido. À medida que o discurso dá significado ao sacrifício,

1 Dumont (1977, p. 153), na trilha de Marx, encontra uma “afinidade profunda entre o Estado democrático moderno e a religião cristã”. Isso é assim porque o Estado democrático, de um lado, e o cristianismo, de outro, são expressões diferentes da mesma coisa, a saber, uma certa etapa do desenvolvimento do espírito humano”, na qual Cristo seria o mediador entre os homens e a divindade, enquanto o Estado, o mediador entre os homens e sua não divindade.

o que é soberano é visto como servidão. Para Bataille, “o que é soberano, por definição não serve”, ou seja, para ser soberano, é preciso que o homem esteja remetido à sua verdade íntima, expondo-se e expondo-a, a de que ele próprio não é nada.

Le Brun (2002, p. 327) lembra que, a respeito do sacrifício, da felicidade, da alegria e do amor, encontramos um limite a respeito do dom, porque, afinal, o que está no limite é sempre a vida, que, por princípio, não nos pertence. Derrida (2003) faz uma distinção entre um perdão “puro” e um perdão pragmático usado em processos de reconciliação terapêutica. O autor nos adverte de que o verdadeiro perdão está na dimensão subjetiva e, por isso, não pode ser intermediado por nenhuma instituição e apenas pode ser concedido pela vítima, na singularidade de um face a face. Para Derrida (2003), o perdão puro é ilimitado, sem padrões, sem moderação ou propósito, não passa pelos interesses da política e nem pelas normas do direito. O perdão “puro” é excepcional e extraordinário e, por isso, força o impossível. Considerado uma espécie de loucura, pode ser comparado a pura hospitalidade, ela também absolutamente desinteressada, irrestrita e incondicional. A pureza está no ato de perdoar o imperdoável, ao contrário do que acontece na prática social, onde um perdão é decidido com base em um compromisso ou negociação.

No nível da política o perdão se ancora no que se denomina o “direito da graça” concedidos aos chefes de Estado. Esse tipo de perdão é um exemplo da prerrogativa de misericórdia que incorpora o princípio transcendental da soberania conferido ao monarca. Mas o “direito da graça” é, precisamente, como seu nome indica, da ordem do direito, embora aluda a um poder que está além das leis. O monarca absoluto de um direito equivalente ao de Deus pode indultar um criminoso, ou seja, em nome do Estado, ele pode conceder um perdão que transcende o direito. Sabemos ser esta a ideia mesma da soberania, que, no entanto, nunca é completamente incondicional, porque o soberano exerce seu direito em função de uma interpretação ou de um cálculo que está condicionado a interesses que são sempre particulares.

Quando um chefe de Estado perdoa crimes de guerra contra os direitos humanos, assim o faz como estratégia política, fundamentada em uma economia utilitarista e, por isso, não pode se equivar ao que Derrida diz ser um perdão digno desse nome. Para Derrida, o perdão “puro” é sem poder, portanto, sem soberania. Quando comparamos a soberania da qual fala Bataille, percebemos que ela não é intermediada

por ninguém, é uma soberania que está na dimensão subjetiva e singular. Assim, o perdão teorizado por Derrida é um perdão que não interessa a nenhum Estado, nem a ninguém, ou seja, é um perdão que “não serve para nada”.

Sobre esses atos de pureza encontramos obscuridade de sentido, porque a inteligência e o pensamento discursivo do homem desenvolveram-se em função de uma lógica utilitária, ou seja, uma lógica do interesse (BATAILLE apud BASS, 2001, p. 91). Lacan (1960-1961/1992, p. 345) também vai nesse sentido quando interpreta que um amor puro passa por uma demanda incondicional que não tem a ver “com desejo disso ou daquilo, mas desejo, simplesmente”. Para abordar a pureza, Lacan (1959-1960/1991, p. 324) mostrou que o herói da tragédia, longe de ser sem paixão, passava por todas as paixões para se sustentar inteiramente aí. O apoio que Antígona recebe de Lacan (1959-1960/1991, p. 342) acerca de uma teoria do “desejo puro” como “puro desejo de morte como tal” coloca, no primeiro momento, desejo e gozo em um mesmo patamar.

Nós reencontramos até o seminário “Le non-dupes errent” a distinção que tinha estruturado a reflexão sobre o amor desde Santo Agostinho, entre o *uti* (o útil, o uso, a beneficência, o bem) e o *frui* (o prazer, meu gozo e o amor)². O termo gozo, do ponto de vista jurídico, designa a fruição de um bem que, por um lado, é distinto da posse e, por outro, visa, também, ao que está em jogo nessa zona na qual os direitos, os nomes, os títulos é que colocam as regras em uma ação moral. Podemos exemplificar a distinção do útil e do gozo pensando na nossa condição humana, pois desfrutamos da vida embora ela não nos pertença. Paradoxalmente quando a tomamos com liberdade total como sendo nossa propriedade e podendo fazer dela o que quisermos, pode ser que escolhamos morrer, ou seja, exatamente perdê-la, visando a alcançar a eternidade, ou apenas para terminar com o sofrimento.

É com essa distinção que Lacan (1972-1973/1985, p. 11) abre o seminário “Mais, ainda”, destrinchando a noção de gozo para articulá-lo às questões do amor. Lacan (1972-1973/1985, p. 11) aborda o gozo, assinalando fundamentalmente o alcance

2 O verdadeiro sentido do *uti* agostiniano reside na utilização de alguns bens em vista da fruição do Bem supremo que é Deus. O indivíduo se coloca como senhor dos bens que utiliza, não se deixando escravizar por eles, mas se utilizando deles segundo sua livre vontade. Agostinho insiste que o homem faça bom uso de todas as coisas, exercendo seu domínio sobre elas por meio da vontade livre. O mais alto grau de liberdade é reconhecer que somente Deus merece ser fruído e amado em si mesmo. As demais coisas devem ser consideradas como um bem por causa dele, o Criador de todos os bens. O *uti* e o *frui* constituem duas possíveis formas de o homem ordenar o querer e o amor de sua vontade. Cf. BOEHNER e GILSON (1995, p. 194).

jurídico e não hedonista dessa noção e, de acordo com o esquema agostiniano, diz que: “o gozo é o que não serve para nada”. Segundo Le Brun (2002, pp. 45-46), “não servir para nada” é o fundamento para pensar uma posição logicamente possível para a “pureza” dos atos humanos, ou seja, quando estão no nível do total desinteresse ou total inutilidade social. O autor nos chama atenção para o fato de teologicamente não ser possível explicar por completo a natureza da graça/do dom. Isso porque, se concordarmos, com Nygren (1978, p. 119), o amor da criatura em relação a Deus nunca é totalmente imotivado, à medida que no limite, queremos que Ele nos ame. Portanto o amor imotivado que recebe o nome de ágape é somente o amor de Deus por nós. Por outro lado, nossa relação de amor por Deus é *pistis*, que em grego significa fé, de maneira que temos então: amor de Deus e fé da criatura, o que significa que o gozo de Deus está na dimensão do impossível.

Se Lacan no final do seminário “A ética da psicanálise” toma Antígona como a encarnação do “desejo puro”, quase nos fazendo crer que o psicanalista podia tomá-lo como exemplo, no seminário 11, Lacan (1964/1985, p. 260) dirá que o desejo do analista não é um desejo puro. Diz isso para nos alertar de que o psicanalista não é um santo, pois a psicanálise é impura e não pode cair nos riscos de idealização subjacente nos termos “psicanálise pura”, ou mesmo “didática pura”.

Bass (2001, p. 51) observa que Lacan quase escreveu sua “Crítica do desejo puro” ao analisar em seu texto “Kant com Sade” que a especificação da lei moral de Kant “não é outra coisa senão o desejo em estado puro, aquele mesmo que termina no sacrifício propriamente falando de tudo que é objeto de amor em sua ternura humana” (LACAN, 1963/1998, pp. 776-777). Eis porque Lacan pôde dizer que Sade é a verdade de Kant, porque, tanto em um como em outro, a submissão à Lei comanda o sacrifício do objeto patológico.

Lacan (1960-1961/1992, p. 278) aproveita a releitura das três tragédias de Claudel no seminário “A transferência” para analisar a temática do Pai que, na Antiguidade, era a do Rei, a do divino e da autoridade do Deus dos textos bíblicos, contrapondo ao pai da modernidade, que é um pai morto, sem a mesma potência simbólica. Penso que Lacan visou a mostrar que a falta de consistência do Outro presente em nossa época nos obriga a encontrar respostas para a função do amor indo para além da resposta dada por Freud.

Para laicizar, ou melhor, exorcizar o “velho e bom Deus”, Lacan (1972-1973/1985, p. 93) mostra que o lugar de um Deus definido como ser e como Um, tal como é

concebido na filosofia, só existe por uma questão de fé. Em Lacan (ibid., p. 62), o Outro é teorizado como o lugar da fala, “Deus é propriamente o lugar onde se produz o *Deus-ser – o deuzer – o dizer*”. Esse neologismo criado por Lacan une dentro de um mesmo significante o Deus tradicional e o efeito de linguagem sobre o sujeito, a saber, no momento mesmo que o sujeito se ponha a dizer coisas, tão logo faz subsistir o Deus sob a forma do Outro. Por um nada, o dizer faz Deus ser, e, enquanto se disser alguma coisa, a hipótese de Deus estará lá no lugar do grande Outro (ibid., p. 65). Essa face de Deus é, portanto, o Outro que se encarna na “lógica, a coerência inscrita no fato de existir a linguagem e de que ela está fora dos corpos que por ela são agitados” (ibid., p. 19).

Para desfazer a ideia de que o Outro lacaniano pode vir a se equivaler ao Deus dos cristãos, devemos partir do aforismo de que “o Outro não existe”, que, levado ao extremo por Lacan (1975-1976/2007, p. 123) quer dizer que “o grande A é barrado porque não há Outro do Outro”, o que é absolutamente distinto da posição do crente que acredita em Deus (ibid., p. 92).

A propósito dos místicos e em particular as mulheres místicas, ou daqueles que tal como São João da Cruz se colocaram ao lado de uma posição feminina, Lacan (ibid., pp. 86 e 102) fala de uma “outra satisfação”. Segundo Lacan (ibid., p. 87), a “outra satisfação” é “um gozo para além do falo” e aponta para a impossibilidade de se dizer tudo - S(A/). O gozo feminino não ajuda em nada a mulher a dizer algo sobre ele, pelo contrário, Lacan (ibid., p. 82) observa que pode ser que ela “não solte nenhuma palavra, talvez porque não o conheça”. Fica entendido que o “gozo do Outro” deve ser entendido como o gozo do Outro sexo, do sexo que é Outro em relação ao falo, ou seja, do feminino.

Embora desse gozo nada possa ser dito, ainda assim ele é experimentado. Essa é, portanto, a definição mesma dos místicos, aqueles que experimentam a ideia de que deve haver um gozo que seria mais além. Lacan se oferece como outro exemplo desse gozo, que é vivido por ele na transmissão da psicanálise. Por isso, quando indica aos seus auditores que leiam a literatura dos místicos, recomenda que se deva acrescentar “os *Escritos* de Jacques Lacan, porque é da mesma ordem” (LACAN, ibid., p. 103).

O amor que fundamenta o ato do analista

A posição do analista não é de um santo que tem a seu lado o Deus todo poderoso para fazer o “Bem” ao necessitado. Aos olhos de Lacan (1973b/2003, p. 519) “o santo é o rebotalho do gozo”, não faz caridade³, não suporta a miséria do mundo e apenas se presta a bancar o dejetivo. Em lugar de se consagrar ao altruísmo por meio do qual se satisfaz o egoísmo humano, o santo realiza, mediante essa operação, o que a estrutura impõe: “permitir ao sujeito do inconsciente tomá-lo como causa de desejo”. Essa dignidade atribuída por Lacan ao dejetivo foi extraída, sem dúvida, da recomendação do jesuíta espanhol Baltasar Gracian⁴, para quem a virtude cardinal do herói, chave de toda a santidade para Lacan, deve ser, então, a arte da prudência, que implica o domínio de três artifícios: o silêncio, a ausência e o parecer⁵.

Portanto é bom dizer que não é qualquer santo que serve para Lacan fazer essa aproximação com o psicanalista. Por isso, quando o papa Bento XVI pede aos fiéis, em sua encíclica de 2005, que tomem São Martinho como o exemplo de santo a seguir é curioso observar que esse é justo aquele que Lacan, no seminário 7, critica a propósito da tentação utilitarista de dividir seu manto com o pobre que encontrou no caminho.

Entretanto, se a posição do analista como causa de desejo é a condição necessária para dar consistência ao discurso, na medida em que se encontra excluída dos seus efeitos de significação, é por isso que Lacan (1973b/2003, p. 519) diz que a psicanálise pode ser uma saída do discurso capitalista. Como Lacan (1972-1973/1985, p. 20) diz que o amor é o signo de uma mudança de discurso, parece que é dele e não de solidariedade que precisamos para fazer barreira ao capitalismo. O amor, pontuando um corte na situação, lança em circulação a possibilidade de construção de uma nova verdade.

Segundo Guyomard (1996, p. 95), parece que o enigma do desejo do analista permaneceu intacto para Lacan até o final de sua obra. Como explicar o desejo que faz o psicanalista dedicar-se, em princípio sem benefício de gozo, e portar para um outro a

3 No texto em francês, Lacan escreve: “Plutôt se met-il à faire le déchet: Il décharite”.

4 Segundo André (1995, p. 157-158) Gracian aborda em seus três ensaios: “O herói”, de 1637, “O discreto”, de 1646, e “O oráculo manual e a arte da prudência”, de 1647, o ponto central de horror que um homem de qualidade é obrigado a driblar e enfrentar, que é a inveja. Para esse jesuíta, a prudência seria a arte de enganar o gozo escópico, presente em toda mirada do Outro.

5 De acordo com André (1995, p. 158), em relação ao primeiro temos o estilo lacônico ou oracular que eleva à pontuação a essência mesma da palavra. O segundo artifício – a ausência – é a arte de tornar-se mais presente sabendo eclipsar-se e, o terceiro – o parecer – é o mais sutil.

causa de seu desejo? O amor que sustenta o ato analítico não está marcado pelo gozo fálico que está em jogo no laço social contemporâneo, que é o de ter poder sob todas as suas formas (política epistêmica, artística, etc.), aditivado com o de ter os objetos de consumo fetichizados pelo mercado.

É por isso que o desejo do analista não pode ser o desejo do falo, pois o falo é a medida pela qual se introduzem as diferenças relativas. A diferença pura, a qual Lacan (1964/1985, p.160) faz alusão, intervém quando o sujeito confrontado com o significante primordial acede pela primeira vez à posição de sujeição a ele. Esse é um momento privilegiado, no qual é possível constatar efeitos de transmissão, não de um traço, não de um saber, senão de uma falta. Essa falta resultante de uma operação de esvaziamento de sentido, é oferecida como dom e fica disponível para a identificação nesse lugar. É necessário dizer que esse momento não se corresponde com nenhuma cronologia e nada permite predizer se tal momento vai ser único ou múltiplo, nem quando irá ocorrer.

Se Lacan parece hesitar em dar à relação que o sujeito tem com os objetos o nome de amor, é porque nela o que se constitui é muito mais uma forma de gozo do que propriamente uma relação de amor, na medida em que aí a dimensão do Outro está elidida. Podemos dizer que o amor é signo daquilo que falta, mas que traduz algo de opaco na significação fálica. O amor nunca se traduzirá em um objeto que possibilitaria a complementação do outro.

Lacan diz que a posição do analista é a de um mais-de-gozar que não entra na contabilidade e encarna a beleza e o efeito de uma mente em branco, o que dificulta a qualquer um que no encontro com um analista saiba dizer do que se trata. Podemos dizer que o amor pensado como dom ativo visa ao outro, não na sua especificidade narcísica, mas visa ao outro em seu ser, ou seja, é um amor que se situa no plano simbólico. Essa dimensão afasta a perspectiva freudiana de que o amor é sempre narcísico, quer dizer, visa a si mesmo no outro.

O axioma lacaniano da não relação sexual impõe ao amor outra função, a de suplência para essa inexistência por meio da fala em direção ao outro. Como signo de gozo e como sintoma, o amor substitui o real do que não existe como suplência da relação que falta entre os sexos, mas que significa a radical diferença entre os homens.

No discurso do analista como vemos no matema abaixo encontramos essa pequena letra, o **a** minúsculo, no lugar que Lacan chamou como sendo do agente e também do semblante. O analista, fazendo do **a** semblante, vai permitir que na medida em

que contingentemente ocupe esse lugar, estabeleça em transferência essa suposição de saber sobre o objeto, isto é, que vai se supor habitado por aquilo que é a marca da causa no dizer analisante: seu agalma. É a título de ser seu portador e não ter outro ser mais do que esse, que o amor de transferência marcará as coordenadas de uma análise, questionando a natureza desse amor e, com isso, o saber em jogo.

$$\frac{a}{S2} \rightarrow // \frac{\$}{S1}$$

Entretanto, fazer semblante disso significa também fazê-lo desse saber. Saber que em sua suposição implica, de um lado, o amor, mas, do outro, o gozo. O bem na psicanálise tem a ver com o desejo conjugado com o gozo. A abstinência do analista é a de gozar e de saber, de modo que o desejo do analista não foge, nesse ponto, à afirmação de que só o amor “permite ao gozo condescender ao desejo” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 197).

Em consequência disso, a operação analítica situa o amor suposto do lado do analisante e requer o amor “mais digno” do lado do analista para que se constitua nele o desejo de analista, desejo do qual caíram os objetos de seus fantasmas. Vamos dizer que esse amor na dimensão real devém do giro no discurso, que permitirá ao analisante, às vezes, situar-se, identificar-se com esse lugar vazio.

Dizer “amor no real” nos obriga a dizer que não se trata de amor pelo analisante, o que poria o analista em lugar de erastes. Não se trata de nenhuma demanda de amor e nem se trata do bem do analisante. Trata-se precisamente de todos os “não se trata disso”, como condição de possibilidade para que o quarto de giro se produza. A emergência deste amor só é possível se o lugar que o objeto *a* ocupa sofrer o esvaziamento necessário. Um dos efeitos produzidos é o de incidir nos destinos da pulsão que liberada dos objetos que a fixaram no fantasma, fica habilitada para realizar em seu percurso o contingente de seu objeto, podendo fazer surgir a significação de um amor fora dos limites da lei (LACAN, 1964/1985, p. 260).

Lacan (1962-1963/2005, p. 190) diz que há semelhanças entre o desejo do analista e o desejo de ensinar, alertando-nos imediatamente para o equívoco de se pensar esse ensino como o de um professor que é aquele que ensina seguindo uma partitura feita por outro (S1). Se assim fosse, estaríamos nos referindo ao discurso universitário, onde o saber ocupa o lugar de agente suportado por um “Eu/ mestre” em S1.

$$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Para Lacan (ibid., p. 191) a posição de quem ensina um verdadeiro saber novo é a mesma da do analisante, porque tanto um quanto o outro tem que falar e dizer sobre o que não sabe. Esse dizer de ambos não está articulado a um saber preconcebido, mas a uma satisfação do sujeito do inconsciente. Nesses casos o outro não tem nada a ouvir, no sentido de que nada tem a compreender. Esse é o regime designado por Lacan no discurso da histórica.

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$$

Lacan lembra que pode ocorrer que no equívoco de quem ensina, algo possa dar certo, se acaso quem estiver na posição de aluno estiver causado em seu desejo de saber. Para se ter a condição única de um ensino que seja digno desse nome, teríamos que colocar o saber (S2) ocupando o lugar de verdade e, assim, teríamos feito 1/4 de giro, estando, portanto, no nível do discurso do analista.

$$\frac{a}{S2} // \frac{\$}{S1}$$

Lembremos que, em todos os quatro discursos lacanianos, há uma ruptura de continuidade que os impede de fechar o circuito, como é da lei de sua construção. A essa ruptura de continuidade atribuímos uma função crucial, uma vez que ela mostra o discurso analítico articulado em torno de um corte, em torno de uma desconexão da relação do significante ao significante (S1 // S2).

Se há sempre algo interrompido na relação do significante ao significante, S1 seria apenas o começo do saber esperado em S2, que é, no entanto, apenas suposto. Um saber tem sempre que se contentar em começar, mas não se pode assegurar que se chegue a algo determinado. No fundo, S1, precisamente por ter o sentido do Um, espera um Dois, pede-o e ao mesmo tempo deve saber que ele pode não vir. Daí o ceticismo de Lacan (1975-1976/2007, p. 133), quando responde à questão que lhe fizeram sobre as esperanças de revolução na China. Sua resposta traduz perfeitamente a posição de S1 em relação a S2, a saber: “Eu aguardo. Mas não espero nada”.

Segundo Miller (2007/2009, p. 97), essa frase é a fórmula da política lacaniana, pois, se não espero nada, não corro o risco de decepcionar-me e nem de deixar o outro com a dívida de não ter correspondido à expectativa que se pudesse ter dele. Miller (2007/2009, p. 161) lembra que a frase também é levada a sério por Lacan em relação ao passo de seu ensino.

Como nossa pesquisa não visou apenas a ser um dizer que se compreenda, mas visou, também, a apresentar um escrito que sirva para mostrar o amor que move o analista em seu ato. Lacan (1975-1976/2007, p. 126) diz que para se inventar algo novo, precisa-se de uma ideia que se sustente em uma escrita do real. Para isso, apresentamos um matema que segue a fórmula do discurso do analista.

$$\begin{array}{ccc}
 \text{A (amor)} & \longrightarrow & \text{P (problemas)} \\
 \frac{a}{S2} & & \frac{\$}{S1} \\
 \text{E (ensino)} & \parallel & \text{L (Lacan)}
 \end{array}$$

Propomos, então, colocar o amor situado no plano simbólico no lugar de agente. Esse é um amor sem limites, que não tem finalidade a não ser a de servir como signo da emergência de algo novo. Ele não é um sentimento, não é compreendido nos limites do narcisismo, mas dá o tom de uma ética e de uma política que sustenta a radical diferença entre as pessoas, apostando, ainda assim, que seja possível viver em comum.

Propomos colocar as pessoas e os problemas individuais ou coletivos, sejam eles públicos ou privados no lugar de sujeito do discurso, porque nosso exercício clínico é sempre o de dar voz ao outro enquanto sujeitos de desejo. Propomos colocar Lacan e seu ensino como S1 no lugar da produção (em baixo à direita), pois foi aí que ele próprio se colocou quando dizia que ensinava o que não sabia, apostando que só assim um saber novo pudesse advir.

Por outro lado, a formalização de novos enunciados (S2) sobre a psicanálise, advindos do forçamento do real da clínica terá que ser colocada embaixo e à esquerda onde o saber coincide com a verdade desde discurso, que é a de ter que começar sempre e indefinidamente para fazer valer sua atualidade. De acordo com Lacan (1972-1973/1985, p. 27), “há emergências do discurso do analista a cada travessia de um

discurso a outro e o amor é o signo de que trocamos de discurso”. Foi isso que Lacan fez durante toda a sua vida em seus seminários, transmitindo a psicanálise para não deixá-la morrer, dando provas de seu amor ao inconsciente.

Considerando que o real é desprovido de sentido, só o próprio psicanalista pode dizer que sentido dá a sua escolha como sujeito, algo que o faz ser absolutamente singular de todos os outros psicanalistas, pois um analista é *sinthoma* de uma análise. No meu caso, foi preciso dar provas de uma intuição produzida no final de minha análise, que me fez decidir usar de minha posição de professora universitária na formação em psicologia, como um lugar de transmissão da psicanálise. Para isso, foi necessário percorrer o ensino de Lacan atrás de argumentos que me possibilitassem falar academicamente do amor, pois é ele que orienta meu desejo como analista.

A psicanálise libera o sujeito das amarras que sempre o levam ao que repete seu próprio sofrimento e sua insistência de destruição. Sua relação com a verdade não está separada da queda das ilusões comuns, apesar dos analistas também terem seus ideais e suas paixões. O fato de terem passado por uma análise os leva a encontrar o que Lacan chama de “novo amor”. É a questão de como se deparar com a inconsistência do Outro e, ainda assim, “fazer laço”, levando esse (des)encontro em consideração. A psicanálise não prega uma ética solipsista ou cínica, pois qualquer solução particular produzida pelo sujeito analisado o amarra ao Outro social.

Lacan, no seminário 20, toma o amor como aquilo que poderia fazer mediação entre os “um-sozinho”. Ele diz que para estabelecer uma relação entre os significantes que se encontram disjuntos e dispersos, a psicanálise demanda que se ame o inconsciente, visando a fazer existir não a relação sexual, mas a relação simbólica entre os significantes. Embora o amor não se sustente sem uma parte de identificações recíprocas, Lacan diz que, depois de ter atravessado as identificações e a nostalgia de dois fazer Um, o amor se realiza na conquista de um “Dois”.

Como o amor é o real, o que não é científico, estando no nível da invenção, do pensamento, gostaria de terminar com a questão que concerne a um “amor mais digno” que a solidariedade social. Não acredito que os profissionais que trabalham nesses serviços possam fazer algo novo com a solidariedade a não ser gozar da condição de carência do outro, embora possam não saber disso. Se os psicólogos não estiverem advertidos de seu desejo inconsciente, não vejo como as políticas públicas poderão avançar no sentido de provocar a subversão do usuário de objeto das políticas para sujeito de desejo.

Referências

- ANDRÉ, S. Ser um santo. In: BRISSAC, M.-P. C. et al. *Conoce usted a Lacan?* Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 1995.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009.
- BASS, B. *O desejo puro*. Trad. Ana Lucia Lutterbach Rodrigues Holck. Rio de Janeiro: Revinter, 2001.
- BATAILLE, G. *A parte maldita*. Lisboa: Fim de Século, 2005.
- BENTO XVI. *Deus é amor*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- COMTE-SPONVILLE, A. *O pequeno tratado das grandes virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DERRIDA, J. *El siglo y el perdón seguida de fe y sabre*. Buenos Aires: Flor, 2003.
- DUMONT, L. *Homo aequalis*. Paris: Gallimard, 1977.
- DURKHEIM, E. *Da divisão social do trabalho*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- FERREIRA, A. B. H. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 14. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- FREUD, S. (1912-1913). Totem e tabu. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIII.
- (1919). Linhas de progresso na terapia psicanalítica. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XVII.
- (1921). Psicologia de grupo e a análise do ego. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XVIII.
- GRAEBER, D. e LANNA, M. Comunismo ou comunalismo? A política e o “ensaio sobre o dom”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 48, n. 2, p. 501-523, jul./dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012005000200003>. Acesso em: 1º out. 2010.
- GUYOMARD, P. *O gozo do trágico: Antígona, Lacan e do desejo do analista*. Trad. Vera Pinheiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- (1959-1960). *O Seminário, Livro VII: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- (1960). Discurso aos católicos. In: *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- (1960-1961). *O Seminário, Livro VIII: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- (1962-1963). *O Seminário, Livro X: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- (1963). Kant com Sade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- (1964). *O Seminário, Livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- (1972-1973). *O Seminário, Livro XX: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

- GUYOMARD, P. (1973a). Nota italiana. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____ (1973b). Televisão. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____ (1975-1976). *O Seminário, Livro XXIII: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- LE BRUN, J. *Le pur Amour: de Platon à Lacan*. Paris: Seuil, 2002.
- MILLER, J.-A. (2007). *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- NYGREN, A. Erôs et agapé: la notion chrétienne de l'amour et ses transformations. Trad. Pierre Jundt. Paris: Aubier, 1978.
- PLATÃO. *O Banquete*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____ *Protágoras*. Trad. Jorge Paleikat. São Paulo: Globo, 1945.
- SELLI, L. e GARRAFA, V. Solidariedade crítica e voluntariado orgânico: outra possibilidade de intervenção societária. *História, Ciências, Saúde: Manguinhos*, Rio de Janeiro, n. 2, v. 13, abr./jun. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702006000200003>. Acesso em: 12 ago. 2009.
- WESTPHAL, V. H. Diferentes matizes da ideia de solidariedade. *Katálisis*, Florianópolis, n. 1, v. 11, p. 43-52, 2008. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/4757/4037>>. Acesso em: 20 jan. 2010.
- ŽIŽEK, S. Multiculturalismo ou a lógica cultural do capitalismo multinacional. In: DUNKER, C. e PRADO, J. A. (Org.). *Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker, 2005.

Recebido em 17/12/2011; Aprovado em 31/1/2011.