

AGES CONFORME TEU DESEJO?

Uma reflexão sobre as relações amorosas segundo Lacan

*Ronaldo Manzi Filho**

RESUMO:

Pretendemos mostrar como, a partir de um diagnóstico de que as relações amorosas em nossos dias cultuam objetos ideais, a psicanálise abre um campo ético por excelência em suas investigações (mais especificamente, a psicanálise lacaniana entre 1959 e 1961). Mostraremos assim como as análises de Lacan buscam localizar o lugar do desejo, que não pode ser ocupado por nada, curiosamente, num lugar atópico – modo de dizer que Sócrates trazia um segredo ao campo do discurso ao assumir a lei do significante. Para tanto, será necessário pensar o que o psicanalista compreende por amor e a relação entre gozo e transgressão.

PALAVRAS-CHAVE: Imaginação. Amor. Coisa. Gozo. Interdição.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Co-organizou os livros *A filosofia após Freud* (Humanitas) e *Paisagens da fenomenologia francesa* (UFPR). Publicou artigos em periódicos especializados, além de diversas traduções de artigos e revisões de livros. Atua principalmente nas áreas da Fenomenologia francesa e da Epistemologia da Psicanálise. Participa do grupo de pesquisa Latesfip (Laboratório de Estudos em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise). Bolsista CNPq.
Rua Heitor Penteado, n. 1797, ap. 13, Sumarezinho, 05437-002, São Paulo – SP. Telefone: (11) 38624096. E-mail: manzifilho@hotmail.com.

De quoi manque-t-il, celui qui aime?
(Lacan, 1960-1961, p. 152)

O diagnóstico lacaniano da relação amorosa nos dias atuais é no mínimo curioso. O psicanalista encontra nos romances de “amor cortês” algo que ainda estaria em operação na organização sentimental do homem em relação ao seu objeto de amor (Lacan, 1959-1960). É no mínimo estranho esse diagnóstico, mas sua argumentação tem um sentido crítico, sem dúvida: os objetos de amor nas relações eróticas contemporâneas seriam objetos de privações; de inacessibilidade (Lacan, 1959-60). Esta relação ao objeto seria algo que nos diferenciaria dos antigos, por exemplo. Enquanto estes acentuariam seu amor na tendência (trágica de sua ambiguidade (Lacan, 1960-61)), nós acentuaríamos no objeto (Lacan, 1959-60, p. 118; ver Freud, 1905, p. 22), ou seja, no ponto de fixação imaginária que daria satisfação parcial da pulsão (Lacan, 1959-60).

No primeiro caso, segundo Lacan, o objeto seria uma *transição* em direção a algo que está para além de qualquer objeto (Lacan, 1960-61). Ao contrário dos antigos, que não estariam presos a um ciclo alienante do desejo ligado ao imaginário, nossa relação seria marcada pelo reino imaginário; nosso objeto de amor seria um objeto fantasmático, com a superestimação narcísica do sujeito suposto no objeto amado (Lacan, 1960-61); nossa civilização cultuaria objetos “idealizados”. Enfim, os vínculos sociais estariam numa esfera onde a identificação entre os sujeitos seria guiada por imagens idealizadas, marcados por uma lógica própria do imaginário de projeções e introjeções: o narcisismo.

Esta temática certamente é cara à psicanálise e abre um campo ético por excelência em sua reflexão, uma vez que, se há a primazia da relação objetual, então não é o “modo de relação” que estaria em jogo na nossa relação com o outro (apesar de sempre pressuposto). O interessante, no entanto, é que seria exatamente este modo relacional o problema central da ética para Lacan (1959-60): é isto que estaríamos buscando ao nos dirigirmos para o ponto “mítico” que é articulado nos termos de relação objetual (p. 109). Trata-se de “algo” que orienta nossa relação objetual (a causa da paixão humana mais fundamental (p. 116), mas “algo” que não se pode alcançar no nível empírico. Uma “Coisa” (*das Ding*) que não se consegue assimilar na identificação com o outro por “sua natureza estrangeira, *Fremde*” (p. 64-65).

Uma “Coisa” que representa um “Vazio”, um “Nada” (Lacan, 1959-60, p. 146) na existência humana: “o objeto verdadeiro, autêntico, do qual se trata quando dizemos do

objeto, não é de modo algum conhecido, transmissível, trocável. Ele está no horizonte em torno do qual gravita nossos fantasmas” (p. 285). É exatamente por isto que Lacan definia o desejo como *desejo puro*, um desejo que não pode nomear qualquer objeto, marcando uma pura negatividade do sujeito: um desejo que está em relação à falta, pois “o desejo é uma relação de ser com falta. Essa falta, é falta a ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta ser através do que o ser existe” (Lacan, 1954-1955, p. 280).

Mas dizer de uma falta pela qual o ser existe não significa afirmar que tal se dá por uma perda empírica de um objeto. Não se trata, tal como em Freud ou na leitura de Klein, da perda de um objeto materno, “do corpo mítico da mãe” (Lacan, 1959-1960, p. 127). Trata-se de uma perda que marca o lugar do sujeito como sujeito da falta que é condição para constituição dos objetos de desejo do homem. É um “objeto perdido” que jamais foi perdido e jamais será reencontrado (Lacan, 1959-1960, p. 72). É por isto que a falta marca toda a reflexão moral para Lacan. Quer dizer, a falta instauraria um lugar do desejo que não poderia ser “preenchido” por nenhum objeto, nos condenando a um processo metonímico, que descreveria nossa relação fantasmática com os objetos ou constituindo uma alienação fundamental do homem (Lacan, 1959-1960, p. 340; ver Lacan, 1955-1956).

A consequência é que, no nível do princípio do prazer (que descrevia Freud) não poderíamos encontrar plena satisfação de nossos desejos, porque este princípio nos levaria de significante a significante (Lacan, 1959-1960, p. 143), condenando-nos a derivar infinitamente nesta cadeia, onde sempre escaparia “algo” velado que conservaria nosso distanciamento da plena satisfação de nosso desejo (Lacan, 1959-1960, p. 72). Como se Lacan estivesse afirmando que o desejo não tem lugar em nenhum lugar, *fosse atópico*, numa zona de *no-man's land*, de entre-duas-mortes (como veremos) (Lacan, 1959-1960, p. 102).

É esse o “segredo de Sócrates” que Lacan descrevia no início da década de 60: ao instaurar a episteme, Sócrates instaura o valor absoluto da *função do significante* na consciência (Lacan, 1959-1960, p. 176). E é nesse segredo que Sócrates não estaria em lugar nenhum: ele instaura a atopia do desejo no próprio discurso, num discurso infinito que remete a ele mesmo, metonímico, que é inclassificável, não situável. Como se ele quisesse afirmar que a função do significante na consciência não tivesse nenhum lugar. Por que ele não hesita diante da morte? Por que entrar no jogo interno dos significantes? Para o psicanalista, a resposta a essas perguntas é esse o *segredo de Sócrates*: ele assume a lei dos significantes:

o passo sem dúvida essencial de Sócrates é assegurar a autonomia da lei do significante (...). Mas a novidade da análise na medida em que

aquilo que lhes ensino concernente à revolução freudiana esteja correta, é justamente isto, que algo pode se sustentar na lei do significante, não somente sem que isto comporte um saber, mas excluindo expressamente, se constituindo como inconsciente, quer dizer, como necessitando em seu nível a eclipse do sujeito, para subsistir como cadeia inconsciente, como constituinte ao que lhe há de irreduzível, em seu fundo, na relação do sujeito ao significante (Lacan, 1959-1960, p. 143).

Em poucas palavras: a Coisa nos “barraria” ao lugar do objeto enquanto objeto do gozo (Lacan, 1959-1960, p. 239), devido ao “poder do imaginário” de velá-la (p. 212). É por isto que Lacan sempre afirma que a Coisa é sempre representada por outra coisa (Lacan, 1959-1960, p. 143). Ou ainda, ao dizer que esta Coisa nos indica um lugar Vazio de significantes, afirma um lugar Real que está no intermédio do Simbólico e do Imaginário. Entendemos assim a tese de Lacan: a lei moral enquanto estruturada pelo simbólico, presentifica o real como tal (enquanto pode ser garantido pela Coisa) (Lacan, 1959-1960, pp. 28; p. 92). Como nos diz Boothby, o enigma do desejo só pode ser compreendido na relação do objeto imaginário com a Coisa Real (Boothby, 2000, p. 215).

Entretanto, o resultado daquela “barragem” à Coisa (que nos condenaria à cadeia fantasmática metonímica) traria “perturbações graves” no indivíduo (Lacan, 1959-1960, p. 110) se não fosse por uma certa plasticidade da nossa pulsão (*Triebe*) (Lacan, 1959-1960, p. 113) para “responder” a uma certa “exigência libidinal”. Quer dizer, o próprio processo metonímico que se desloca ao infinito (como na má dialética hegeliana), sempre traz uma satisfação parcial da pulsão mesmo não alcançando a Coisa. Isto significa que, mesmo que nós entremos neste mundo fantasmático, haveria uma satisfação parcial da pulsão devido a uma lógica de substituição que “elevaria” o objeto ao nível da “Coisa” (Lacan, 1959-1960, p. 133) – como se o objeto tomasse o *valor de incorporação* do significante que guia o desejo (Lacan, 1959-1960, p. 339).

Ora, é essa satisfação parcial que o sujeito visa inconscientemente no amor: o *agalma*, o objeto *a*, que o sujeito projeta num objeto – o que Lacan denomina como o pivô, o centro, a chave do desejo: “se o objeto lhe seduz, é porque lá nele, escondido nele, há o objeto de desejo, agalma” (Lacan, 1960-1961, p. 176). Entretanto, este objeto do desejo culmina para cada um numa fronteira, num ponto limite, considerado como a metonímia do discurso inconsciente: o fantasma. “É na medida em que o sujeito se identifica ao fantasma

fundamental que o desejo como tal toma consistência (...)” (p. 202). O fantasma, este objeto que amamos é, segundo o psicanalista, o que pode ser o objeto do desejo do outro ao qual nos identificamos. “Trata-se do que Freud nos anuncia como sendo o essencial do enamoramento (...). A saber, o reconhecimento do fundamento da imagem narcísica, na medida em que ela faz a substância do eu ideal” (p. 190).

É com esses olhos que Lacan irá definir o amor: amar é dar o que não se tem (Lacan, 1960-1961, p. 46), ou, de um modo mais claro: amar é não adequar o desejo a seu objeto, uma vez que, aquilo que quem ama visa, jamais poderá corresponder ao que o amado possa ter. Amar, nesse sentido, é assumir uma falta de *não se sabe o quê*, que outrem supostamente teria para oferecer. Por outro lado, este outro, aparece como uma figura emblemática: como aquele que assume que *tem não se sabe o quê*, escondido em seu ser, que o faz ser amado. Trata-se assim, para Lacan, de um *não se sabe o quê*: que um visa e o que o outro esconde (Lacan, p. 53).

O sujeito amado é assim um objeto que recobre os fantasmas do sujeito que ama (Lacan, 1960-1961, p. 61) – um objeto sobrevalorizado que representa o desejo do sujeito. Consequentemente, o objeto amado não é senão uma coisa que representa a Coisa, no deslizamento infinito do desejo. E é exatamente por isso que Sócrates não ama Alcebiades: ele sabe que não pode dar a este o que lhe é demandado. Sócrates sabe que “este objeto [que é visado nele], objetivo e fim para cada um, limitado sem dúvida porque o todo está para além, não pode ser concebido senão para além do fim de cada um” (Lacan, 1960-1961, p. 247). Por isso afirmar que “nada está mais afastado da mensagem de Sócrates que *tu amarás teu próximo como a ti mesmo*, fórmula que é, notavelmente ausente na sua dimensão de tudo o que ele diz” (p. 186). E daí também a fórmula socrática de: ocupe-se de sua alma.

Como se vê, o problema é que este “valor incorporado” (que dá ao objeto um valor de desejabilidade), este valor que permite uma satisfação parcial do desejo (que Lacan denomina de “sublimação”), nos abre também a uma relação de poder com o outro imaginário (que lhe permite ou não privar deste bem) (Lacan, 1959-1960, p. 270; p. 274). Ou seja, há um problema de justificação moral que acompanha toda esta problemática da sublimação.

Sabemos que para os moralistas tradicionais, o prazer se equivale ao bem – basta para isto nos lembrarmos do cálculo de prazer/desprazer de Jeremy Bentham, por exemplo (Bentham, 1789). Mas no arcabouço clínico o diagnóstico é outro: estar a serviço do bem equivaleria à renúncia do homem ao seu desejo (Lacan, 1959-1960, p. 367); ou ainda: fazer as coisas pelo nome do bem ou pelo nome do bem do outro seria como ceder a uma

catástrofe interior (Lacan, 1959-1960, p. 368). O erro de Bentham seria o mesmo de Creonte para o psicanalista: um “erro de julgamento” (querer o bem de todos) (p. 301)¹.

A indignação de Freud ao mandamento bíblico “ame teu próximo como a ti mesmo” nos aponta isto: isto é o mesmo que barrar o acesso ao gozo – a via mais cruel (Lacan, 1959-1960, p. 229). Isto porque o gozo contém uma agressividade inconsciente que, nas palavras de Georges Bataille, é uma violência que busca alcançar seu gozo (Lacan, 1959-1960, p. 215). Ou seja, o gozo é um “mal”, porque contém o mal do próximo (p. 217) ou mesmo uma certa marca de “crime” que não é acessível ao outro imaginário (p. 278) (porque o homem só se satisfaria pela agressão, pela exploração do outro, fazendo do outro objeto de prazer). Com isso Lacan pode dizer com todas as letras que “o desejo não é um bem em nenhum sentido do termo” (p. 82) – a realização do desejo está o mais distante da posse de qualquer bem, e mais próximo da destruição, na dispensa de qualquer bem. Com isso compreendemos porque o psicanalista destaca o papel do analista nestes termos: “eu não estou lá, no fim das contas, para seu bem, mas para que ele ame” (p. 25).

É essa transgressão da Lei, essa ruptura total com a forma, a tradição, a religião que está em jogo quando Lacan descreve a entrada de Alcebiades no *Banquete*. Aliás, Lacan nos lembra como, nas descrições dos comportamentos dos deuses gregos, estes sempre estão em cena sob uma certa transgressão: estupros, assassinatos, traições... O que Lacan está nos indicando na verdade, pressupõe um jogo entre gozo e transgressão, algo que encontramos, por exemplo, nestas linhas de Georges Bataille: “o interdito jamais aparece, humanamente, sem a revelação do prazer; nem jamais o prazer sem o sentimento do interdito” (Bataille, 1957, p. 119). A argumentação de Lacan parte do “único mito sustentável” na época moderna (Lacan, 1959-1960, p. 207) (aliás, só possível numa época em que deus está morto) (Lacan, 1959-1960, p. 209): o assassinato do Pai descrito em *Totem und Tabu* de Freud. O palco trágico deste assassinato, inversamente do que poderíamos pensar, não nos abre a via ao gozo, mas reforça a interdição da Lei (Lacan, 1959-1960, pp. 207-208).

É como a “festa” descrita por Roger Caillois (que Lacan conhecia bem): tem como função a transformação do indivíduo (por meio do escape do excesso), mas também

¹ Bentham age como se seguisse uma utopia moderna: o direito à felicidade seguindo um cálculo de prazer/desprazer nos vínculos sociais. O problema é que ele toca em algo caro a Mill (ver Mill, 1861, pp. 69-94): a junção dos interesses de todos (o universal) com o interesse particular de cada um. A pergunta é óbvia: seria possível um Estado justo a partir deste cálculo de prazer/desprazer? A universalidade da lei garantiria a promessa de felicidade para todos? Para alguém como Menger, por exemplo, este princípio artificial de interesses só tem sentido segundo a satisfação das necessidades de todo homem (ver Menger, 1871, pp. 94-113). E o problema ainda é óbvio: qual é a necessidade de todos os homens?

para que as interdições habituais sejam reforçadas e para que as proibições novas sejam impostas (ver Caillois, 1939, p. 126). A lição é clara: mesmo com o Pai (ou Deus) morto, o gozo é interdito (Lacan, 1959-1960, p. 217). O que nos fica claro na retomada deste mito e a relação entre a lei e a transgressão que organiza os significantes que suportam as antinomias de algumas relações psíquicas (Lacan, 1959-1960, p. 177).

O que está em jogo aqui pode ser descrito em outros termos: “(...) o desejo do homem, longamente anestesiado, adormecido pelos moralistas, domesticado pelos educadores, traídos pelas academias (...)” (Lacan, 1959-1960, p. 374) parece só ser acessível ao atravessarmos a “muralha” da Lei. O que isto quer dizer senão que a experiência da satisfação do desejo exige uma experiência de transgressão? Quer dizer, a Lei marca um lugar para a Coisa (um lugar interdito) que daria Forma ao desejo.

Este mesmo desejo de transgressão nos leva a um certo paradoxo da Lei: ela instaura o desejo e, ao mesmo tempo, lhe interdita. Mais ainda: é a partir da transgressão (do “crime” propriamente dizendo) que Freud nos descreve a origem da Lei: a morte do Pai. É como se fosse na tragédia da ação humana que se inscreveria a origem do valor de desejabilidade (Lacan, 1959-1960, p. 361), mas que se inscreveria como “barrado” desde sua origem devido à assunção do sujeito do *Nom-du-Père* (do pai assassinado) (p. 357) como suporte da Lei (enquanto imperativo)². Lacan toma também a análise Claude Lévi-Strauss: haveria uma lei fundamental que instauraria a cultura e nos separaria da natureza: a lei da interdição do incesto introduziria ao mesmo tempo uma nova relação do inconsciente com a Coisa (Lacan, 1959-1960, p. 83), uma demanda inconsciente que surge com a própria proibição.

Vemos assim que é a “forma da lei” que circunscreve a desejabilidade. Não podemos esquecer de Emmanuel Kant neste momento e a afirmação do *das Gute* como amor à Lei. Quer dizer, o imperativo kantiano conta apenas com o problema formal da ação do homem em respeito à sua universalidade a um “Soberano Bem”. Isto possibilitava a Kant pensar a questão do Bem em relação à Lei. Mas para Lacan algo fica desproporcional aqui quando levamos em conta que este imperativo pode ser aproximado do “direito ao gozo do corpo do outro” sadeano (Lacan, 1959-1960, p. 96). Os personagens de Sade seguem um princípio análogo de universalidade, mas em relação “ao desejo recalcado em Kant”: “ao *Tu*

² Trata-se de assumir algo que assegura o sujeito na ordem simbólica na presença constante do real (ver Dews, 1987, p. 107).

deves de Kant, se substitui facilmente o fantasma sadeano do gozo erigido como imperativo” (p. 364).

Ambos parecem erigir uma correlação entre Lei e ação – como se o sujeito kantiano e o sujeito sadeano fossem apenas instrumentos da Lei ou da universalidade (não por menos a apatia como pressuposto indispensável da virtude para ambos – há uma incondicionalidade e indiferença tanto no desejo sadeano como no imperativo kantiano em relação ao objeto empírico – máxima moral com pretensões universais). Lacan encontra aí uma identificação entre o sujeito da ação e a universalidade da Lei que são incompatíveis. Ora, é por esta universalidade que se manifesta a Coisa, porque “(...) sem a lei, a Coisa é morta” (Lacan, 1959-1960, p. 101), mas é na transgressão da mesma universalidade da Lei que se poderia ultrapassar o princípio do prazer. Não há outro bem que aquele que pode servir para pagar o preço do acesso ao desejo (Lacan, 1959-1960). Não é porque os personagens sadeanos agem perversamente que estão no campo da realização do desejo – seria a Lei que estaria gozando por intermédio do sujeito.

Um dos exemplos de Lacan mais claros no *Seminaire VII*, que demonstra a ultrapassagem do princípio de prazer, é o de Antígona. Segundo o psicanalista, ela nos faz ver o ponto que define o desejo (Lacan, 1959-1960, p. 290), onde há um clamor insuportável, para além dos interditos que nos mantém na universalidade da Lei. Certamente não é só a persistência de Antígona que nos fascina nesta tragédia, segundo Lacan, mas o efeito da travessia daquilo que ele denomina a “segunda morte”. Ela estaria seguindo um desejo puro, fixando sua vista para a Coisa que não pode ser expressa por nenhum significante.

Em suma, ela revela a verdade do desejo inconsciente numa zona onde “não há mais vida”: onde os significantes tendem a um não-sentido e onde qualquer cálculo perde sua significação (Lacan, 1959-1960, p. 67). Quer dizer, Antígona parece alcançar a Coisa que os interditos não nos deixam enxergar: o “triumfo da morte” ou do “ser-para-morte” (Lacan, 1959-1960, p. 361) – um lugar onde não há mais identidade do sujeito no campo simbólico (ela não está mais na cadeia fantasmática metonímica). Antígona age assim como o “soberano” de Carl Schmitt: seria possível encontrar um lugar de “suspensão” da cadeia significante onde o sujeito estaria condenado às relações fantasmáticas com o outro: Antígona é não-idêntica a si mesma, ela é inumana (p. 306).

É nesta “segunda morte” que o homem, segundo Lacan, aspira se aniquilar para se inscrever nos termos do ser (Lacan, 1960-1961, p. 120) – se destruir num ato que lhe eterniza. Mas sob qual “comando” o sujeito age nesta segunda morte senão num *não sei o*

quê? É esse o lado trágico que Lacan tanto destaca e que está presente na tragédia edípica: Édipo não sabe por que matou seu pai e dormiu com sua mãe (Lacan, 1960-1961). E é por aí também, nesta “segunda morte” (ou morte simbólica), que se tornaria possível a satisfação da pulsão, através de uma des-alienação do imaginário pela confrontação do sujeito com sua posição de negatividade (a algo que não poderia mais estar submetido às ligações de representação). É isto que ele nos mostra ao indicar como Antígona “esposa” o Nada (Lacan, 1959-1960, p. 357), renunciando e suspendendo o bem e o poder de punição da lei. Na verdade, é esta a pretensão do fim da clínica neste momento da obra de Lacan: levar o sujeito a buscar algo para além daquela conduta de repetição fantasmática; levar o sujeito a sair do regime simbólico e fantasmático da formação alienante de identidade do eu.

Nesse sentido, Lacan irá afirmar que o desejo se localiza “entre-duas-mortes”, introduzindo assim “(...) um reparo na tradição ética, na reflexão sobre os motivos e as motivações do Bem” (Lacan, 1960-1961, p. 15). Podemos concluir que Lacan age como se fosse necessário pensarmos *por quais meios é possível operar honestamente com o desejo para preservá-lo no ato*, ao mesmo tempo criticando uma relação do reino imaginário com o problema do *ocularcentrismo*: Antígona alcança um lugar inacessível ao olhar (Lacan, 1959-1960, p. 85). O que isto nos diz senão uma crítica ao *ocularcentrismo* descrita por exemplo por Martin Jay? Quer dizer, uma crítica do olhar enquanto uma “metáfora”, seja da alienação do sujeito ao reino imaginário, seja, seguindo outras tradições, da instituição da vigilância (como em Michel Foucault), ou ainda da instauração de uma sociedade do espetáculo (como em Guy Debord)...

Referências

BATAILLE, Georges. (1957). *L'Érotisme*. Paris: Les Editions de Minuit, 1970.

_____. (1949). *La Part Maudite*. Paris: Les Editions de Minuit, 1995.

BENJAMIN, Walter. (1921) “Critique de la Violence”. In:_____. Oevres I. Traduit par Gandillac; Rochlitz; Rusch. Paris: Gallimard, 2000.

BENTHAM, Jeremy. (1789). *The Principles of Morals and Legislation*. New York: Prometheus Books, 1988.

- BOOTHBY, Richard. *Freud as Philosopher – Metapsychology After Lacan*. New York: Routledge, 2001.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel. *Lacan – The Absolute Master*. Translated by Douglas Brick. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- BUCCI, Eugênio; KEHL, Maria Rita. *Videologias*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- CAILLOIS, Roger. (1939). *L'Homme et le Sacré*. Paris: Gallimard, 1963.
- DEBORD, Guy. (1967). *La Société du Spectacle*. Paris: Gallimard, 1992.
- DEWS, Peter. *Logics of Disintegration – Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. New York: Verso, 1987.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Cálculo Neurótico do Gozo*. São Paulo: Escuta, 2002.
- FREUD, Sigmund. (1905) “Una teoría sexual”. In: _____. *Una teoría sexual y otros ensayos*. Traducción del alemán por Luiz López-Ballestros de Torres. Buenos Aires, 1952.
- JAY, Martin. *Downcast Eyes – The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.
- LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- _____. (1954-1955). *Le Séminaire II – Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- _____. (1955-1956). *Le Séminaire III – Les Psychoses*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.
- _____. (1959-1960). *Le Séminaire VII – L'Éthique de la Psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- _____. (1960-1961). *Le Séminaire VIII – Le Transfert*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- MENGER, Carl. (1871). *Principles of Economics*. Translated by Dingwall; Hoselitz. Grove City: Libertarian Press, 1994.
- MILL, John Stuart. (1861). *O Utilitarismo*. Tradução de Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- SAFATLE, Vladimir. Atravessando a Modernidade dobrando os joelhos – Benjamin, Freud, Bataille e o diagnóstico moderno de desencantamento do mundo. *Cult*, ano 9, n. 106. São Paulo: Bregantini, 2006.
- _____. Espetáculo e Imagem de Si. *Carta na Escola*, Vol. 13. São Paulo: Confiança, 2007.
- _____. “Depois da Culpabilidade: figuras do supereu na sociedade de consumo”. In: DUNKER; AIDAR. *Žižek Crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker, 2005.

SCHMITT, Carl. (1922). *Political Theology – Four Chapters on the concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

**ACTS ACCORDING TO YOUR DESIRE? – A REFLECTION ON LOVE
RELATIONS ACCORDING TO LACAN**

ABSTRACT:

We intend to show how, from a diagnostic of the amorous relations in our days that makes a cult of ideal objects, the psychoanalysis opens an ethical field par excellence in its investigations (more specifically, Lacan's work between 1959 and 1961). We will show then how Lacan's analysis pursues to localize the desire's site, that can't be occupied with anything, curiously, in an atopic site – way to say that Socrates brings out a secret to the field of the discourse when he assumed the law of the significant. For that, it will be necessary to think what the psychoanalyst understands by love and the relation between joy and transgression.

KEYWORDS: Imagination. Love. Thing. Joy. Transgression.

**AGISSEZ-VOUS SELON VOTRE DÉSIr? – UNE RÉFLEXION SUR LES
RELATIONS AMOUREUSES SELON LACAN**

RESUME:

Nous recherchons montrer comment, à partir du diagnostic qui les relations amoureuses dans notre jour cultivent des objets idéalisés, le psychanalyse œuvre un champ éthique par excellence dans ses recherches (particulièrement, dans les travaux de Lacan entre 1959 et 1961). Nous montrerons donc comment les analyses de Lacan cherchent localiser le lieu du désir, que ne peut pas être occupé pour rien, curieusement, dans un lieu atopique – mode de dire que Socrate avait un secret dans le champ du discours quand il assume la loi du signifiant. Pour cela, nous devons penser ce que le psychanalyste comprend pour amour et le rapport entre jouissance et transgression.

MOTS-CLES: Imagination. Amour. Chose. Jouissance. Transgression.

Recebido em 14/04/2011

Aprovado em 17/11/2011

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista