

## O amor como semblante

Maria Angela Mársico Maia<sup>1</sup>

Heloisa Caldas<sup>2</sup>

---

O amor como semblante

### Resumo

Este artigo trata o tema do amor referido a uma perda originária que deixa uma marca no corpo. As vicissitudes do amor visariam então uma solução para essa irremediável perda. Privilegiamos três concepções variadas e não excludentes de Lacan sobre o amor que podem ser verificadas nos seminários sobre a transferência, os conceitos fundamentais da psicanálise, o campo de gozo. Inicialmente seu interesse parece se centrar na busca da ancoragem simbólica e significante do amor. Posteriormente, dirige sua atenção para situar o real no objeto de amor e, em seguida, ocupa-se do amor com o estatuto de signo, em que o próprio objeto passa ao registro de semblante. Como registro, o amor se dirige apenas para um vazio, pois o semblante se apresenta onde não existe a relação sexual.

**Palavras-chave:** Amor; Marca; Semblante; Real.

---

Love as a semblant

### Abstract

This paper presents love that is referred to as an original loss which leaves a mark on the body. The vicissitudes of love would then aim to be a solution to this irrecoverable loss. Three different and non-excluding Lacanian approaches to the theme of love were considered. They appear in seminars about transference, fundamental psychoanalytical concepts and the jouissance field. First his interest seems to center on finding symbolic and significant love anchors. Later, he directs his attention to locating the real in the object of love. Then he concerns himself with love as a sign, when the object itself becomes a register of the semblant. As a register, love directs itself to the emptiness, because the semblant appears when there is no sexual relationship.

**Keywords:** Love; Mark; Semblant; Real.

El amor como semblante

### **Resumen**

Este artículo trata el tema del amor vinculado a una pérdida anterior que deja una marca en el cuerpo. Las vicisitudes del amor, aspirarían una solución para esta irreparable pérdida. Privilegiamos tres concepciones variadas y no excluyentes de Lacan sobre el amor, que pueden ser verificadas en los seminarios sobre la transferencia, los conceptos fundamentales del psicoanálisis y el campo del goce. Inicialmente su interés parece centrarse en la búsqueda del anclaje simbólico y significante del amor. Posteriormente, dirige su atención a la localización de lo real en el objeto de amor y a continuación, a cuidar del amor con el estatuto de signo, en la que el objeto en sí mismo es del registro del semblante. El amor está dirigido solamente a un vacío, porque el semblante se presenta en el lugar donde no hay relación sexual.

**Palabras-clave:** Amor; Marca; Semblante; Real.

---

### **Introdução**

Na medida em que para a psicanálise o tratamento se dá sob transferência e esta se apoia no amor, a questão do amor é de suma importância. Desde suas primeiras concepções sobre o amor de transferência e sua relação com o amor em geral, Freud (1915/1988a) assinala que se trata de um engano no qual o sujeito pretende recuperar algo perdido. O tratamento analítico vale-se desse amor para levar o paciente até o irrecuperável dessa perda originária. Lacan (1992) destaca a impossibilidade de alcançar uma complementaridade, formulando-a em termos de "não há relação sexual". No entanto, a perspectiva lacaniana sobre o amor não se mantém a mesma ao longo de seu ensino. Gostaríamos, neste artigo, de pontuar três concepções lacanianas sobre o amor, já que cada uma delas corresponderia a uma problematização referente a cada um dos registros, imaginário, real e simbólico. No **Seminário 8** (1991), nas questões sobre o amor de transferência, teríamos aquela referente ao registro imaginário e à afirmação da necessária inserção do registro simbólico; no **Seminário 11**, Lacan (1988a) parte do simbólico para conceituar a própria suposição de saber inerente à transferência, e no **Seminário 18** (2009) ele apresenta a conceituação de semblante em direção a uma sustentação real para o amor, que irá desenvolver no Seminário 20 (1985).

A partir dessas articulações básicas das teorias freudiana e lacaniana, este artigo procura detalhar essas questões, tratando o tema do amor referido a uma perda originária que deixa uma marca no corpo. O amor buscaria, nesse caso, reencontrar essa marca como uma solução para essa irremediável perda. No entanto, como buscaremos desenvolver no decorrer deste artigo, para Lacan o amor se dirige para um semblante, pois o semblante se apresenta onde não existe a relação sexual.

### **Platão: sobre a marca e o amor**

Um aspecto importante para nosso tema de trabalho se refere ao que Freud já havia nos mostrado sobre o amor como a busca de suprir uma falta que se instala no próprio corpo (Freud, 1905/1989a). Mais tarde ele propõe que o homem ama segundo duas modalidades: ao modo anaclítico ou ao modo narcisista. No primeiro

caso ama-se o outro que nutre e protege; por outro lado, no modo narcisista ama-se o que se é no presente, o que se foi no passado, o que se projeta ser no futuro, ou ainda conforme uma pessoa que foi uma parte de si mesmo (Freud, 1914/1979). Esses dois modos de resposta corroboram igualmente a ideia de que há uma perda que deixou uma marca no corpo para a qual o amor, com suas vicissitudes, tenta encontrar uma solução.

Seguindo a orientação de Lacan (1991), buscaremos trabalhar essas constatações em textos da Antiguidade; sobre o tema, encontramos na filosofia de Platão, especificadamente no diálogo **O banquete** (380 a.C. /1972), marcações fundamentais que giram em torno das questões sobre o amor apresentadas, em suas vicissitudes, nos discursos dos expositores do simpósio de Platão. Devido ao viés que nos interessa trabalhar neste artigo, trataremos apenas do discurso de Aristófanes, em função do mito que ele narra e no qual apresenta questões relativas a uma perda que se dá no corpo. Escolhemos trazer esse mito à discussão com o intuito de fazer notar que, mesmo no ponto em que se pensa tratar de completude, Platão nos mostra que há uma impossibilidade de realização desta. Faremos então um breve relato desse conhecido e explorado diálogo destacando, em nossa leitura, o que ele pode ajudar à nossa reflexão.

O mito narra que, nos primórdios da humanidade, seres andrógynos, autossuficientes em sua unidade, prescindiam da alteridade, o que lhes concedia vigor e prepotência, a ponto de se insurgirem contra os deuses. Zeus e os demais deuses confabularam e encontraram uma solução para torná-los mais fracos: a mutilação de seus corpos, cortando-os em duas metades no sentido vertical. Apolo acrescentou que voltassem o rosto para o lado da mutilação a fim de que, ao se contemplarem cindidos, perdessem a arrogância. Assim, “[...] ansiava cada um por sua metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, no ardor de confundirem-se, morriam de fome e inércia em geral, por nada quererem fazer longe um do outro” (Platão, 380 a.C. /1972, p.29).

Zeus, ao efetuar o corte no andrógyno, fez incidir uma força externa que o fragmenta e, desde então, as partes passaram a aspirar a se reunir para reconstituir um estado anterior. Malgrado no seu intento, esse movimento manteve-se necessário. O corte e a incessante busca de reunião instauraram um indispensável movimento que aspira, desde então, à unidade. Neikos e Eros passaram a introduzir *anima* às partes, tornando tarefa inconciliável retornar em vida à unidade anterior. Restou à emergente natureza humana seguir em frente: em vida esgotar a quantidade, vivendo-a.

Excedendo Zeus em perspicácia, Apolo exigiu a contemplação da mutilação, situando, nesse ato, a natureza humana diante do paradoxo que constitui sua humanização, uma vez que, marcado o corpo, resta às partes a contemplação do corte, e nesse contemplar, o corte se mostra como imagem. Tomado de compaixão, Zeus mudou a localização do sexo de cada parte, colocando-a na frente do corpo, transformando cada parte em macho ou fêmea e possibilitando a união sexual. A partir da união sexual, as duas partes de uma “têssera complementar” (Platão, 380 a. C. /1972, p.30) podem unir-se para conformar o símbolo da unidade de outrora. Surgiu então o amor de um pelo outro, em que predomina a mútua demanda da parte complementar que a cada um falta. Porém, ocorreu também o corte de uma mulher e o corte de um homem e, no amor, cada um demanda se unir a seu igual. Em tais condições, torna-se visível no diálogo de Aristófanes a impossibilidade de complementação, pois cada um não sabe o que demandar, já que, excetuando a si mesmos, nenhum objeto os completaria.

## Sujeito e objeto para a psicanálise

Inicialmente faz-se necessário distinguir que, para a psicanálise, como sustenta Lacan (1988a), “[...] um mito que tem todas as propriedades do mito [...] não explica nada. O mito é sempre [...] uma organização significativa, um esboço, por assim dizer, que se articula para suportar as antinomias de certas relações psíquicas” (Lacan, 1988a,p.178). No que diz respeito aos sistemas filosóficos, o mito servia para construir relações entre o homem, seu corpo e o mundo. Em outras palavras, as questões sobre a sexualidade e a existência eram explicadas por mitos. Ao atribuir ao corpo funções e finalidades, os mitos eram um modo eficaz de adaptar o corpo a seu entorno. A psicanálise constata que há algo não natural para o ser humano, isto é, a relação entre os sexos, que as culturas antigas buscavam fazer existir. Com seu famoso algoritmo “não há relação sexual”, ele enuncia a não existência para o humano de relações de convivência pré-estabelecidas entre os sexos.

Freud (1920/1989b) se valeu do mito chegando a considerá-lo como exemplar do tema da origem da pulsão sexual e de sua variação em relação ao objeto de satisfação, ao que podemos acrescentar exemplar da perda de um objeto que faz parte de si mesmo. Contudo, mesmo que essas questões sobre o amor sejam pensadas pela filosofia, há uma diferença fundamental desse pensamento com o da psicanálise. A filosofia considera o objeto como algo, sempre presente no mundo, que seria preciso conhecer, apreender. Logo, sujeito e objeto teriam origens distintas. Para a psicanálise, o sujeito e o objeto se constituem ao mesmo tempo a partir de uma perda originária (Lacan, 2005).

Lacan (2005) dedicou-se a essa questão em seu seminário sobre a angústia ressaltando que o objeto é perdido quando se separa do corpo do infante. Trata-se, segundo o autor, de uma primitiva “cessão subjetiva” relacionada à angústia do desmame. Há cessão de um pedaço do corpo, objeto *a*, que, paradoxalmente, se torna corpo a partir dessa extração. Momento decisivo em que, na amamentação, quando o seio faz parte da criança, melhor dizendo, é a própria criança, há cessão pela criança do seio ao qual ela está anexada. Na cessão de uma parte de si mesmo a angústia se revela como algo que não engana, apresentando o traumático e o desamparo. Contudo, Lacan sustentou que o sujeito não se desfaz porque pode encontrar seu suporte, exatamente, nesse objeto perdido, que passa a ser a causa de seu desejo.

Nessa via de entendimento, podemos pensar o *constructum* lógico do recalque originário formulado por Freud (1915/1976a) como a base do movimento de desejo. Trata-se de uma primeira fase do recalque em que é negada a um representante psíquico da pulsão a admissão no consciente. Essa negação estabelece a fixação do representante pulsional que permanece imutável em sua ligação à pulsão. Temos assim dois momentos lógicos: no primeiro, a apresentação da imagem de uma marca de satisfação que tem acesso à consciência; no segundo, a fixação dessa imagem mnêmica. Logo, o recalque originário instaura o topos da afirmação de uma negação: uma denegação. Com o recalque originário, o investimento pulsional passa a ter como bússola o movimento de desejo em sua busca de uma apresentação impossível ou de uma falta de representação, um objeto perdido, como nomeia Freud.

Lacan, por sua vez, nomeou esse objeto, que estamos localizando no lugar da perda gerada pelo recalque originário, como objeto *a*. Essa leitura se justifica porque Lacan (2005) articula o objeto *a* ao conceito de desejo. Nesses termos, o desejo visa encontrar, em vão, uma marca mnêmica de satisfação que se tornou fixa. Como o objeto está perdido, esse encontro se faz impossível. Assim,

procurando o idêntico, o sujeito encontra outra coisa. Ele visa encontrar a parte que lhe seria complementar, para enfim alcançar uma suposta plenitude de gozo, porém, encontra apenas um objeto suplementar.

### **O insubstituível como condição do amor**

O tema do amor percorreu o ensino de Lacan e encontrou concepções variadas, que, no entanto, não são excludentes. Privilegiamos três acepções que podem ser verificadas nos seminários em que Lacan tratou os temas da transferência (Lacan, 1992), dos conceitos que ele propôs como fundamentais para a psicanálise (Lacan, 1988b) e do que chamou "o campo do gozo" (Lacan, 1992, p. 77). Podemos dizer que num primeiro momento, que estendemos até o **Seminário 20** (Lacan, 1985), o interesse da Lacan estava investido em buscar uma ancoragem simbólica para o amor e que a partir do **Seminário 20** ele procurou uma sustentação para o amor no registro real.

No primeiro momento, ele investigou a condição do amor expressa por uma compulsão - *Zwang* - que desencadearia automaticamente o desejo sexual e a escolha do objeto de amor. Trata-se de compulsão porque o sujeito estaria submetido a uma marca que encontrou no objeto e que, automaticamente, produziria a escolha desse objeto. O caso do Homem dos Lobos (Freud, 1918/1988b) pode servir de exemplo, quando, ao se deparar com a imagem de uma jovem agachada, por acaso, limpando o chão, foi submetido à excitação sexual e, automaticamente, à escolha da jovem como objeto de amor. Outra ilustração pode ser encontrada no mito de *Don Juan* do qual Lacan se vale em vários momentos de seu ensino: **Seminário 4** (Lacan, 1995), **Seminário 5** (Lacan, 1999), **Seminário 10** (Lacan, 2005), **Seminário 18** (Lacan, 2009), **Seminário 20** (Lacan, 1985).

Convém lembrar que um mito suporta vários comentários coerentes à sua estrutura. Uma das variantes do mito de *Don Juan* versa sobre a possibilidade de ele evidenciar a escolha do objeto de amor em uma série de objetos que portam uma mesma marca. Conforme a ancoragem simbólica para o amor, a presença de uma marca no objeto é mais importante que o próprio objeto, pois ele pode variar a ponto de poder ser qualquer um, desde que comporte a referida marca.

Um pouco mais tarde, no **Seminário 11**, Lacan (1988b) passou a privilegiar o próprio objeto ao invés do significante que o marca. Ele se valeu de sua concepção do objeto *a* como causa de desejo, mola do deslizamento metonímico do amor, e que se faz notar nos objetos de desejo. Melhor dizendo, o amor, na vertente do objeto *a*, diz respeito à falta de representação do desejo ou, ainda, ao furo que se instaura no lugar de uma perda originária e fundadora da condição humana. Aqui, outra variante do mito de *Don Juan* apresenta a utopia de que todas as mulheres são possíveis para amar, não importando a marca que portem. Como diz Lacan (1985): "Vocês não veem que o essencial no mito feminino de *Don Juan* é que ele as tem uma a uma?" (Lacan, 1985, p.19). Portanto, qualquer marca serviria para despertar a compulsão ao amor, já que seria o próprio objeto, entendido como objeto causa de desejo, o fator desencadeante. Não se trata mais de substituição de objetos amados, já que o objeto *a* não é substituível. Como é fácil perceber, Lacan está se valendo de uma lógica contrária àquela da marca significante, de modo que o amor é agora pensado como algo que poderia tamponar a perda originária que gerou a própria capacidade de o sujeito desejar.

Essa lógica é encontrada no estudo de Freud (1915/1976b) sobre o luto e a melancolia no qual ele buscou diferenciar esses dois fenômenos. No que concerne à melancolia, ele elucidou que o objeto não pode ser perdido. Para explicar esse

fenômeno, Freud se vale da analogia à sombra do objeto que recairia sobre o próprio eu, de modo que o eu e o objeto, sendo congruentes, marcariam a impossibilidade de perda. No que toca ao luto, ao contrário, há perda e o eu permanece, durante certo tempo, no movimento de investir e desinvestir libidinalmente o objeto perdido até que a libido possa ser investida novamente em outros objetos de amor. Segundo essa lógica, o desinvestimento do objeto que ocupa o lugar de objeto causa de desejo – objeto *a* – é mais custoso, porque, como vimos, não se trata para o sujeito de uma marca que poderia ser encontrada em qualquer objeto, mas do próprio objeto que causa o desejo do sujeito.

Em contrapartida, é fácil verificar que no reino animal, salvo o animal doméstico, exatamente pelo seu convívio com o ser humano, o objeto insubstituível não é encontrado. No entanto, quando se trata do animal doméstico, essa possibilidade fica patente no luto patológico da morte ou mesmo a separação de seu dono, acarretando por vezes a morte do animal. Cabe ressaltar que, nesse caso, o objeto amado não se encontra no lugar de objeto causa de desejo. Mesmo assim, encontra-se em jogo o lugar vazio de uma perda, que apenas para o ser humano pode ser tamponada pelo recurso ao objeto *a*.

Avançando um pouco mais na perspectiva da possibilidade ou não de substituição do objeto de amor, Freud, em “Psicologia das massas e análise do Eu” (Freud, 1921/1989c), apresentou modalidades de identificação que são de fundamental importância para esse tema. A primeira modalidade trata de uma identificação parcial e limitada em alto grau, visto que toma emprestado para si um único traço da pessoa-objeto. Freud ilustrou-a com dois casos: o primeiro de uma garotinha que acolhe o sintoma de sofrimento de sua mãe, uma tosse martirizante, porque se encontra identificada a ela; enquanto o segundo ele extraiu de sua própria clínica, do conhecido caso de sua paciente Dora que, segundo a mesma lógica, imita a tosse de seu pai.

A segunda modalidade de identificação formulada por Freud diz respeito ao objeto perdido. Ela rege que o investimento libidinal no objeto é abandonado e substituído pela introjeção do objeto no Eu. Freud revelou que essa modalidade de identificação pode ser observada facilmente na criança pequena, como no caso de um garotinho que, desesperado pela perda de seu gatinho, declara que ele é o gatinho e passa a andar e comer como ele. Freud esclareceu que nesse caso há uma analogia ao processo melancólico.

### **O objeto de amor como signo**

No **Seminário 20** Lacan (1985) pensou o amor com o estatuto de signo. Diferente do significante que precisa estar associado a outro significante para manter a função de significação, o signo se apresenta isolado, sozinho. Mas, embora esse aspecto seja importante, Lacan questionou que a função do amor seja a de fazer Um:

“[...] o amor, será que é fazer um só? Eros, será ele a tensão para o um? [...] Há o Um, com este enunciado é que deu suporte ao meu discurso do ano passado, e certamente não para confluir nessa confusão original, pois o desejo só nos conduz à visada da falha, quando se demonstra que o Um só se agüenta pela essência do significante” (Lacan, 1985, p.13-14).

Isso quer dizer que o desejo de ser Um, no amor, decorre da busca do objeto perdido, que na realidade nunca existiu. Portanto, “o amor é impotente, ainda que seja recíproco, porque ignora que é apenas o desejo de ser Um o que nos conduz ao impossível de estabelecer a relação dos [...] dois sexos” (Lacan, 1985, p.14).

Temos então, por um lado, a impotência do amor para fazer Um, ou para fazer existir a relação sexual; por outro lado, temos “a suplência do amor” à relação sexual que não existe (Lacan, 1985, p. 62). Nessa perspectiva, Lacan deixou claro que o amor não tampona o furo constituinte do desejo, onde se aloja o objeto *a* causa de desejo, pois o objeto *a* nada mais é, a partir de então, do que um semblante de ser. O objeto *a* parece apenas fornecer “o suporte do ser” (Lacan, 1985, p. 128).

Essa verificação levou Lacan (1985) a tomar como referência o objeto *a* como semblante, diferenciando as noções de semblante e de ser. Esse posicionamento remete imediatamente a uma discussão relativa ao registro da ontologia, que valorizou, na linguagem, o verbo ser como um uso da cópula que faz Um, o que poderia ser expresso pelo vocábulo “é o que é”. Na ontologia encontra-se, pois, uma doutrina que define o objeto antes que se o experimente. Portanto, trata-se da segurança de um saber anterior à experiência. Ela trabalha com um marco intuitivo e conceitual da objetividade: as determinações gerais do ser de um ente. No entanto, Lacan (1985) enfatizou que a linguagem é um campo mais rico de recursos do que simplesmente aquele no qual se inscreve, no curso dos tempos, o discurso filosófico.

Indo um pouco mais longe nesse argumento, encontramos em Miller (2005) a ponderação de que a ontologia é diretamente ligada à **Coisa**, ao que se poderia dizer dela e, sendo assim, não haveria lugar para se pensar o objeto *a*. Valendo-se do par de termos clássicos, *quididade* e *quodidade*, ele desenvolveu essa questão e discriminou que *quididade* diz respeito ao conjunto das propriedades essenciais do objeto, ao que qualifica o objeto, ao que se pode dizer do objeto, enquanto a *quodidade* é o que o resta do objeto quando dele se subtraiu sua *quididade*. Portanto, ele concluiu que a *quodidade* é algo que se isola, que é apenas um “há”, um “há aí” sem que se possa dizer o que é. O objeto *a* concerne à outra objetividade; é um objeto que não é convocado ante um sujeito da representação, que se representa a si mesmo, ou ao qual se representa algo, como na filosofia, mas é um objeto que é convocado ante um sujeito dividido pelos seus enunciados conscientes e inconscientes.

### **O semblante como condição de amor**

Retomando então o pensamento de Lacan sobre o objeto *a* como semblante, depois desse pequeno percurso que consideramos importante fazer, verificamos que, ao inserir a questão ontológica no campo da linguagem, Lacan (1985) deixou claro que a linguagem é sempre lateral ao referente em seu efeito de significado. Sendo assim, ele chegou a questionar se a linguagem não nos obrigaria a admitir que do ser não tenhamos nada (Lacan, 1985). Nessa ótica, o amor, como ele diz, visa o outro em seu ser, “isto é, aquilo que, na linguagem, mais escapa - o ser que, por um pouco mais, ia ser, ou, o ser que, justamente por ser, fez surpresa” (Lacan, 1985).

Verificamos na experiência analítica a verdadeira natureza do objeto *a*, como semblante de ser, quando este parece apenas fornecer o suporte do ser (Lacan, 1985). Quanto a isso, Miller (2005) nos fez lembrar que, na prática analítica, a falta-a-ser está em primeiro plano e é exigida para qualificar o postulante à análise, uma vez que lhe é pedido que dê testemunho exatamente sobre essa falta, que aparece com frequência sob a forma de queixa. Como foi dito, trata-se de um sujeito dividido, que não representa a si mesmo em suas queixas, mas que está representado por um significante que pode vir a ser desvelado no percurso de uma análise.

Apresentando as homofonias da língua francesa, das quais se valeu para tratar do objeto *a* como semblante de ser, Lacan (1985) demonstrou que o semblante não tem relação com as noções de falso ou de mentira, mas diz respeito a um *paraître*, parecer/aparecer, como também a um *par-être*, para-ser. Este último termo, *par-être*, significa "ser ao lado", pois deriva do prefixo *para*, que significa, em sua raiz grega, **ao lado de**. Em Lacan (1975), lemos: "*Ce à quoi il faut nous rompre, c'est à substituer à cet être qui fuirait le par-être, soit l'être para, l'être à côté*" (Lacan, 1975, p. 44).

Cabe distinguir que não há qualquer relação com a concepção de "coisa em si" porque não se trata de uma aparência da coisa. O semblante apresenta algo exatamente onde não há qualquer coisa, onde há apenas ausência. É nesse sentido que se pode dizer que do semblante provém o vazio de um valor positivo. A função do semblante seria a de nos proteger do real porque nos permite "acreditar que há algo onde nada há" (Miller, 2005). Nesses termos, Caldas (2008) nos fornece uma clara definição para o semblante: o semblante é "até onde se pode ir com o jogo significante em direção ao real e a seu gozo" (Caldas, 2008, p.12).

### **Conclusão**

Encontramos no aforismo lacaniano "não há relação sexual" o cerne da formulação sobre a inexistência de um objeto de amor que seja predeterminado para o ser humano e sobre a impossibilidade de fazer dois sem a presença de um terceiro nesse campo. A relação sexual vista como fazer Um não existe para o homem; ela pode existir apenas no reino animal, e caso pareça existir no reino humano é um índice de que algo não vai bem, de que a perda originária teria sido sintomaticamente colmada pelo gozo. Como diz Lacan (1985): "o que vem em suplência à relação sexual, é precisamente o amor" (Lacan, 1985, p.62). O amor tem, portanto, a função de semblante para a relação sexual que não existe.

### **Referências**

Caldas, H. (2008). O amor nosso de cada dia. *Latusa*, (13).

Freud, S. (1976a). La repression. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 14). BuenosAires: Amorrortu editores. (Originalmente publicado em 1915).

Freud, S. (1976b). Duelo y melancolia. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Originalmente publicado em 1915).

Freud, S. (1979). Introducción al narcisismo. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Originalmente publicado em 1914).

Freud, S. (1988a). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 12). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Originalmente publicado em 1915).

Freud, S. (1988b) De la historia de una neurosis infantil (el "Hombre de los Lobos). In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 17). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Originalmente publicado em 1918).

Freud, S. (1989a) Tres ensayos de teoría sexual. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 7). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Originalmente publicado em 1905).



Freud, S. (1989b). Más Allá del principio de placer. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Originalmente publicado em 1920).

Freud, S. (1989c). Psicología de las masas y analisis del yo. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Originalmente publicado em 1921).

Lacan, J. (1975). *Le séminaire, livre XX: Encore*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1988a). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1988b). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1991). *O seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1995) *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1999). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (2009). *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Miller, J.-A. (2005). *De la naturaleza de los semblantes. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.

Platão. (1972). *O Banquete*. Rio de Janeiro: Ed. Abril. (Originalmente publicado em 380 a.C.).

Submetido em: 16/08/2011

Revisto em: 08/12/2011

Aceito em: 15/12/2011

**Endereços para correspondência**

Maria Angela Mársico Maia  
mangelamaia@terra.com.br

Heloisa Caldas  
helocaldas@terra.com.br

<sup>1</sup> Doutoranda. Pós-Graduação em Psicanálise. Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. Brasil.

<sup>2</sup> Docente. Instituto de Psicologia e Programa de Pós-Graduação em Psicanálise. Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. Brasil.