UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

HELENA CASTELLO ROMERO

**AMOR E PARADOXO: UM PERCURSO
PELOS INDÍCIOS DE LACAN**

Ribeirão Preto
2017

HELENA CASTELLO ROMERO

**AMOR E PARADOXO: UM PERCURSO PELOS
INDÍCIOS DE LACAN**

Versão Original

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – USP para obtenção do título de Mestre em Ciências.

Área de Concentração: Psicologia, Processos Culturais e Subjetivação

Orientadora: Prof. Dra. Leda Verdiani Tfouni

Ribeirão Preto

2017

Autorizo a reprodução total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Romero, Helena Castello.

Amor e paradoxo: um percurso pelos indícios de Lacan, 2017.

98 p.

Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP. Área de concentração: Psicologia, processos culturais e subjetivação.

Orientadora: Leda Verdiani Tfouni.

1. Amor. 2. Paradoxo. 3. Psicanálise lacaniana. 4. Análise do discurso.

Nome: Romero, Helena Castello

Título: Amor e paradoxo: um percurso pelos indícios de Lacan

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – USP para obtenção do título de Mestre em Ciências.

Área de Concentração: Psicologia, Processos Culturais e Subjetivação

Aprovada em:

Banca Examinadora

Profa. Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Profa. Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Profa. Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Para Diogo, pelo apoio fundamental ao longo do período de elaboração deste trabalho e pelo amor além das palavras.

AGRADECIMENTOS

À Profa. Dra. Leda Verdiani Tfouni pela segunda acolhida em seu fantástico grupo de pesquisa e por acompanhar meu trabalho com toda a sua sabedoria e paixão pela Psicanálise Lacaniana. Além disso, por nunca se contentar com pouco de mim.

A Zygmunt Bauman que faleceu enquanto este trabalho estava em andamento, no dia 9 de janeiro de 2017. Trata-se de uma perda imensa não só para a comunidade científica, mas para o mundo que sentirá falta de um de seus críticos mais preciosos, em um momento político no qual a crítica é fundamental. Bauman deixou seu legado e este trabalho deve muito à sua genialidade.

A todo o grupo de pesquisa AD-Interfaces, pelas contribuições maravilhosas e por darem lugar ao meu desejo.

À Universidade de São Paulo pelas oportunidades que me proporcionou ao longo dos últimos 10 anos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, pelo trabalho cuidadoso.

À CAPES pelo apoio financeiro fundamental para minha dedicação à pesquisa.

À Profa. Dra. Diana Junkes por me contagiar, em inúmeras oportunidades, com seu amor pela arte, fazendo da pesquisa uma experiência de pura beleza.

À Dra. Daniela Bueno de Oliveira Américo de Godoy por me colocar em contato com elementos que aumentaram ainda mais minha curiosidade e paixão pela psicanálise, com simplicidade e carinho essenciais.

Ao Prof. Dr. Manoel Antônio dos Santos pelo que representa para a pesquisa em Psicologia e por me iluminar com suas ideias, desde a graduação.

À minha amiga Aline Limiéri Dualibe, por mais um desafio compartilhado. Poder estar bem e mal com você é fantástico, todos os dias.

Ao meu amigo Jonas Boni, por me inspirar com sua dedicação e respeito pela pesquisa. Você foi um presente nessa jornada.

Aos meus pais, Céres e Odair, pelo apoio em mais uma empreitada. Sem vocês nada disso seria possível.

Aos meus sogros, Célia e César, por me proporcionarem mais um lar onde as energias podiam ser recarregadas. O carinho de vocês teve uma importância gigantesca.

A todos os incríveis professores que fizeram parte da minha formação.

A todos os meus amigos, colegas de profissão e de pós-graduação que, direta ou indiretamente, apoiaram-me e contribuíram com suas indicações, trabalhos e companhias no café. Em especial, a Eliandro Soldi e seu jeito único de tornar tudo mais leve.

“Amor é quando é concedido participar um pouco mais. Poucos querem o amor, porque amor é a grande desilusão de tudo o mais. E poucos suportam perder todas as outras ilusões. Há os que se voluntariam para o amor, pensando que o amor enriquecerá a vida pessoal. É o contrário: amor é finalmente a pobreza. Amor é não ter. Inclusive amor é a desilusão do que se pensava que era amor.”

Clarice Lispector

RESUMO

Romero, H. C. (2017). *Amor e paradoxo: um percurso pelos indícios de Lacan*. (Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo).

Não há garantias para o sujeito que ama; o relacionamento com o outro é uma tentativa de busca da felicidade, mas também é ao amar que o sujeito se torna mais suscetível ao sofrimento. A psicanálise aponta para esse paradoxo desde Freud e Lacan lança mão do paradoxo como figura de linguagem possível para falar de amor. O principal aforisma lacaniano sobre o tema é “amar é dar o que não se tem”, mas, para chegar até esse ponto de seu ensino, Lacan se debruçou sobre inúmeras questões ao longo de seus seminários. Desse modo, o objetivo deste trabalho foi investigar o uso que Jacques Lacan fez do paradoxo para falar sobre o amor. A Análise do Discurso Pêcheutiana (AD) contribuiu para elucidar a interpelação do indivíduo em sujeito e a identificação com formações discursivas dominantes sobre o amor, sendo essa identificação fundadora de uma unidade imaginária. Visto que algumas obras de arte foram utilizadas para ilustrar a relação entre amor e paradoxo, foi a partir da AD que tais obras foram analisadas e incorporadas aos resultados. Além disso, essa metodologia indiciária auxiliou na interpretação do percurso empreendido por Lacan, principalmente no seminário VIII no qual ele se utiliza do texto “O Banquete”, de Platão, para relacionar, por exemplo, o conceito de falta com o tema do amor, análise esta cuja compreensão foi fundamental para o cumprimento do objetivo proposto neste trabalho. Foi possível então apontar, como um dos principais resultados dessa análise, que o objeto que o sujeito busca no desejo, em suas mais variadas formas, nunca é aquilo que ele encontra. Essa falta é central na relação de objeto, do ponto de vista psicanalítico, uma vez que a frustração inerente a essa busca faz do dom algo mais importante do que a presença ou ausência do objeto em si, pois o que está realmente em questão é o amor daquele que pode fazer do objeto um dom. Dessa forma, existe algo para além da relação amorosa, que falta a ela e só pode ser oferecido enquanto falta. É só quando algo falta ao amor, tornando-o imperfeito e diferente de uma fusão, que ele pode acontecer entre dois sujeitos que nunca, já que são sujeitos, poderiam passar a ser um só ou a desejarem a mesma coisa. Conclui-se, portanto, que em uma sociedade capitalista que valoriza investimentos lucrativos e seguros, amar significa mergulhar em vulnerabilidade e encarar a falta constitutiva que esburaca qualquer tentativa de controle e escancara impossibilidades. Iluminar o caráter paradoxal do amor é

uma alternativa para defendê-lo dos discursos securitários que acabam matando as chances que a experiência amorosa tem de trazer algum sentido à vida.

PALAVRAS-CHAVE: Amor. Paradoxo. Psicanálise Lacaniana. Análise do Discurso.

ABSTRACT

Romero, H. C. (2017). *Love and paradox: a journey through Lacan's trail*. (Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo).

There is no guarantee for the subject that loves; The relationship with the other is an attempt to seek happiness, but it is also in loving that the subject becomes more susceptible to suffering. Psychoanalysis points to this paradox since Freud and Lacan uses the paradox as a possible figure of speech to talk about love. The main Lacanian aphorism on the subject is "to love is to give what you do not have," but to get to that point of his teaching, Lacan dwells on countless questions throughout his seminars. Thus, the purpose of this work was to investigate Jacques Lacan's use of the paradox to talk about love. The Pêcheutian Discourse Analysis (AD) contributed to elucidate the subject's interpellation into subject and the identification with dominant discursive formations on love, being this identification founder of an imaginary unit. Since some works of art were used to illustrate the relation between love and paradox, it was from AD that such works were analyzed and incorporated into the results. In addition, this indexing methodology helped to interpret Lacan's course, especially in Seminary VIII in which he uses Plato's text "The Banquet" to relate, for example, the concept of lack with the theme of love, An analysis whose understanding is fundamental for the accomplishment of the objective proposed in this work. It was then possible to point out, as one of the main results of this analysis, that the object that the subject seeks in desire, in its most varied forms, is never what he finds. This lack is central to the object relationship from the psychoanalytic point of view, since the frustration inherent in this search makes the gift something more important than the presence or absence of the object itself, because what is really in question is the love of one who can make the object a gift. In this way, there is something beyond the love relationship, which is lacking in it and can only be offered while lacking. It is only when something is lacking in love, making it imperfect and different from a fusion, that it can happen between two subjects who never, since they are subjects, could become one or desire the same thing. In conclusion, therefore, in a capitalist society that values lucrative and secure investments, to love means to plunge into vulnerability and to face the constitutive lack that bursts any attempt of control and opens impossibilities. To illuminate the paradoxical character of love is an alternative to defend it from security speeches that end up killing the chances that the love experience has to bring some meaning to life.

KEYWORDS: Love. Paradox. Lacanian psychoanalysis. Discourse Analysis.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	17
1.1 Apresentação.....	17
1.2 Aspectos teórico-metodológicos – AD e Psicanálise.....	20
1.2.1 Análise do Discurso Pêcheutiana	21
1.2.2 A Psicanálise Lacaniana.....	24
2. A IDEOLOGIA DO AMOR ROMÂNTICO: UMA ANÁLISE DISCURSIVA ...	27
3. O PERCURSO.....	38
3.1 Psicanálise e amor.....	38
3.2 Amor e desejo.....	44
3.3 Por que pensar o amor via paradoxo?	49
3.4 Psicanálise e paradoxo	50
3.5 O paradoxo de Russell	59
3.6 A falta e o para-além do amor.....	63
3.6.1 Freud e o amor	63
3.6.2 O limite do amor	67
3.6.3 O agalma.....	72
3.6.4 O paradoxo da demanda e a pergunta “Che vuoi?”	75
4. AMOR COMO MURO DE LINGUAGEM - A CONCLUSÃO DO PERCURSO ..	83
REFERÊNCIAS.....	94

1. INTRODUÇÃO

1.1 Apresentação

Foi a partir de uma breve experiência clínica na área da psicologia, de uma já antiga afinidade com o tema do amor, e de várias discussões com outros membros do grupo de pesquisa “A Análise do Discurso e suas Interfaces”, da FFCLRP-USP, que essa pesquisa surgiu. No consultório de psicologia, é muito frequente que o amor marque presença e seja central nos relatos de conflitos dos pacientes; na maioria das vezes, as narrativas tratam de um amor causador de extrema insegurança perante o outro amado, esse outro incontável, capaz de trazer consigo as mais dolorosas incertezas. “Devo dizer que amo?”, “devo fingir que não amo?”, “devo amar?”, “respondendo uma mensagem posso ficar à mercê do outro?” “não respondendo, posso perdê-lo para sempre?”.

De início, havia a ideia de trabalhar com o conceito de conjugalidade, mas foi o contato com o grupo de pesquisa já citado e com o trabalho de interface entre Psicanálise Lacaniana e Análise do Discurso (AD), desenvolvido pelos membros pesquisadores, que permitiu a expansão dessa ideia. Pensar em conjugalidade era pensar na relação entre pessoas, mas pensar em amor dentro desse arcabouço teórico-metodológico abriu as portas para uma análise que vai muito além da intersubjetividade, adentrando no terreno do inconsciente.

Antes de chegar aos discursos sobre o amor selecionados para análise, um longo caminho foi percorrido pelos conceitos fundamentais da psicanálise lacaniana, não só a partir de Lacan, mas de autores que compartilharam de suas opiniões, expandiram alguns temas e, principalmente, tornaram suas ideias mais acessíveis. Tais autores e algumas de suas contribuições serão citados ao longo do texto. Porém, de modo geral, a psicanálise presenteou este trabalho tirando-o do viés superficial a partir do qual se pensa o amor como relação entre duas pessoas. O caminho ficou aberto para um novo tipo de perguntas; perguntas sem respostas, presas a enigmas paradoxais.

Como algo que causa tamanho fascínio e êxtase nas pessoas de modo geral pode, ao mesmo tempo, ser o núcleo de tanto sofrimento? Quando se fala na insegurança que muitas vezes acompanha os discursos do senso comum, está se evidenciando algo que é da estrutura do amor e que inevitavelmente levaria os sujeitos a se agarrarem a qualquer forma de controle da qual

pudessem lançar mão? Em que medida isso se relaciona com a constituição do sujeito do ponto de vista da psicanálise? Haveria algum funcionamento ideológico em ação que estaria coagindo os sujeitos a lidarem com o amor de forma cada vez mais perversa? Em que medida essas questões se relacionam? O que uma análise discursiva sobre o tema poderia apontar?

Com a abertura dada pela Prof. Dra Leda Verdiani Tfouni para que o tema pudesse ser investigado em seu grupo de pesquisa, este trabalho de mestrado foi iniciado em fevereiro do ano de 2015. Antes disso, durante o ano de 2014, tendo como objetivo a articulação de ideias sobre o amor que influenciam o pensamento ocidental, foram escolhidos, para um primeiro projeto, os conceitos de *amor romântico* e *amor líquido* como eixos de uma análise dos discursos sobre o amor que se destacassem ao longo das investigações sobre o tema. Além disso, o conceito de sujeito e as teorias sobre a ação ideológica e o funcionamento inconsciente puderam trazer um aprofundamento do tema em direção a seus significados não apenas sociológicos e culturais, mas também e principalmente, psicanalíticos e discursivos.

A partir de uma revisão bibliográfica sobre o ideal do amor romântico e sobre o conceito de “amor líquido” (Bauman, 2004), o caráter paradoxal dos discursos sobre o amor foi ficando cada vez mais evidente e também sua relação com o referencial teórico-metodológico da AD e da Psicanálise. Ficou claro também que a obra de Lacan levava a discussões muito mais aprofundadas e que, por si só, já apontava caminhos extremamente interessantes tendo em vista as curiosidades iniciais.

Decidiu-se, a partir daí, que os discursos de Lacan sobre o amor já seriam, sozinhos, um objeto de pesquisa extremamente abrangente, rico e instigante e que iluminar seu caráter paradoxal seria a melhor escolha para tentar se aproximar, de uma forma profunda e inovadora, das questões originadas na prática.

Caso o foco dessa pesquisa fosse a relação entre pessoas e não o amor como algo que envolve sujeitos, o viés da Sociologia atenderia às expectativas. Existem diversos trabalhos sendo desenvolvidos nessa área sobre o tema do amor, assim como em diversas outras. O sociólogo Michel Bozon, por exemplo, considera que o amor, apesar de ser vivido como um sentimento, é um jogo de domínio da esfera íntima a partir de roteiros de comunicação. “Os amantes vão concedendo a pequenos gestos, como envio de fotos, de pequenas cartas (hoje e-mails), entre outros que, de uma forma mais consistente, irão constituindo a relação amorosa não como algo místico, mas sim, como uma construção passo a passo, na interação de um com o outro” (Bozon, 2005 citado por Oltramari, 2009, p.672).

É importante ressaltar que foi apenas a partir de meados do século XII que o amor passou a se parecer com a imagem que tem hoje no senso comum. Marcado de perto pela ideologia romântica, o amor ganhava “uma identidade que lhe dá certa autonomia e liberdade com relação às interações sociais. A partir desse momento parece que o amor não necessitava de outros ingredientes. Ele bastava a si mesmo” (Oltamari, 2009, p. 670). Porém, o amor nem sempre teve a voz do ideal romântico. Para os gregos antigos, por exemplo, esse sentimento podia ser dividido em três tipos: *Eros*, que se aproximava mais do que hoje é o amor romântico e estava ligado à impossibilidade do amor; *philia*, o amor do bem querer; e *ágape* ou *cáritas* que trazia consigo uma promessa de incondicionalidade quase divina (Oltamari, 2009).

Desde então, muitas foram as ideias difundidas a respeito do amor ao longo da história do Ocidente. Hoje o tema é estudado não apenas por vários ramos das Ciências Humanas, mas também pela Neurociência. O neurocientista americano Larry Young, chefe da divisão de neurociência comportamental e distúrbios psiquiátricos no Yerkes National Primate Research Center (EUA), por exemplo, tem pesquisado as causas e consequências do amor e da paixão a partir da análise do comportamento de animais de outras espécies (Livraria da Folha, 2013).

Porém, tanto o amor visto como uma relação entre duas pessoas quanto o amor visto como um comportamento com bases biológicas são concepções que, independente de sua “veracidade” (falar sobre verdade em uma pesquisa de AD quase chega a ser cômico¹), pertencem a paradigmas que se distanciam da proposta psicanalítica. É o mergulho no simbólico que interessa aqui: a participação do amor no processo de constituição do sujeito no campo do significante. É impossível, é claro, separar o simbólico dos outros registros, mas destaca-se nessa pesquisa o amor enquanto algo que envolve o sujeito do inconsciente. O registro do imaginário também recebeu bastante atenção, a partir de uma análise de alguns discursos sobre o amor e, consequentemente, da ação de ideologias que guardam relação com o tema. Mesmo não tendo sido escolhida nesse caso, ideias como a de Michel Bozon podem ser pensadas como discursos que compõem formações discursivas atuais e que, por sua vez, “representam ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhes são correspondentes” (Pêcheux, 1975/2009, p. 161). Cada ideologia possui uma história de acordo com a formação social na qual está inserida, mas o conceito de Ideologia, no geral, é aquilo que equivale ao registro do imaginário na teoria lacaniana.

¹ Para a AD, a linguagem não é transparente. Qualquer enunciado só comunica algo em relação a determinada condição de produção e, dessa forma, a estabilidade de um discurso é sempre provisória. Nesse trecho do texto fala-se em veracidade para se referir a teorias sobre o amor que, apesar da complexidade do tema, consigam circular por algum tempo e se sustentar para cumprir alguma função, seja na ciência ou no senso comum.

Pois bem, muitos e muito se falou sobre o amor e são inúmeros os discursos que poderiam ter sido eleitos para desenhar o percurso que foi percorrido aqui. Muitos são os autores que falam do amor de forma concisa, taxativa e, talvez, empreender uma análise de tais enunciados fosse até uma tarefa mais simples; mas escolheu-se aqui seguir pelas pegadas de Lacan e o foco é justamente o vai e vem de seus discursos sobre o amor. Se a pesquisa já tinha como inspiração inicial os conflitos que se originam nas vivências amorosas, mergulhar no enodamento do amor pareceu ser a melhor opção para uma empreitada ambiciosa. E não há nó melhor que um paradoxo. Dessa forma, o objetivo deste trabalho foi investigar o uso que Jacques Lacan fez do paradoxo para falar sobre o amor.

1.2 Aspectos teórico-metodológicos – AD e Psicanálise

Essa pesquisa utilizou uma metodologia inserida no paradigma indiciário que, a partir do século XIX, mostrou-se como alternativa às pesquisas baseadas no positivismo, afastando-se de uma tendência à objetividade e à generalização para lançar foco sobre indícios de singularidade nos mais variados tipos de discurso (Ginzburg, 1980). As análises que se encaixam nesse paradigma têm como foco o reconhecimento da ideologia como promotora de uma naturalização de sentidos, a partir de pistas que demonstram o funcionamento de um discurso específico. Lançar mão de uma metodologia inserida no paradigma indiciário é buscar o inesperado, o que salta aos olhos por poder ser a chave para uma interpretação reveladora. Mais especificamente nesse trabalho, tratou-se de usar a interface entre a psicanálise e a AD para percorrer os discursos nos quais Lacan falou sobre o amor usando paradoxos, uma vez que esse uso poderia ser uma luz sobre o fascínio, os questionamentos e o sofrimento que se misturam ao amor no senso comum, como já citado anteriormente. Outras materialidades discursivas também foram utilizadas numa tentativa de enriquecer as análises, principalmente obras literárias escolhidas pelo modo como se alinhavam ao tema e aos textos psicanalíticos lidos durante o trabalho.

Lacan falou muitas vezes sobre o amor, principalmente no Seminário VIII – A Transferência (1961-1962/2003) no qual seu principal aforisma “amar é dar o que não se tem” se consolidou e, juntamente com ele, a relação entre amor e paradoxo em sua obra. Partindo de conceitos que já formavam o arcabouço teórico da psicanálise e de ideias de outros autores citados por ele, de Platão a Freud, para então seguir pela via da lógica e do paradoxo, Lacan não trilhou um

caminho reto ou fácil em direção ao amor e tal caminho não se reduziu a uma teoria fechada, pois isso se distanciaria do modo como tratava o tema. Por isso o paradigma indiciário se encaixou ao objetivo deste trabalho, uma vez que se fez necessária uma metodologia capaz de trilhar um caminho nada óbvio e que foi tomando forma a partir de indícios aparentemente simples – uma palavra ao invés de outra, uma pergunta no lugar de uma resposta – mas que guardam consigo aberturas interpretativas fundamentais.

A investigação discursiva e psicanalítica realizada neste trabalho não pode ser considerada apenas como uma proposta de revisão teórica, visto que Lacan falou do amor ao longo de toda sua obra e de diferentes maneiras, sem defini-lo de uma forma sistemática. Ao delimitar o paradoxo como eixo de compreensão para o tema, esta pesquisa se baseou na escolha de um viés que, em si, já constitui uma análise.

Na interface entre AD e Psicanálise, cada dado é alcançado enquanto materialidade linguística única e essencial para a compreensão de um fenômeno e do modo como o sujeito se posiciona com relação ao desejo e à ideologia. A partir de elementos que aparentemente não têm importância, é possível chegar a uma realidade rica, complexa e desconhecida; o analista se afasta então da ideia de um sentido único e estanque. Isso é possível porque nenhum sentido existe em si mesmo; todo sentido pode se transformar quando se leva em consideração a formação discursiva na qual ele está inserido. Vê-se aí o motivo pelo qual não se tratou aqui de nenhuma verdade.

Tais formações discursivas determinam “o que pode e o que não pode ser dito” a partir de uma posição social dada. Fica enfatizado no texto que o importante nesta definição reside no fato de não se tratar da natureza das palavras empregadas, mas também e sobretudo das construções nas quais estas palavras se combinam, na medida em que elas determinam a significação que tomam. O conceito de formação discursiva nomeia a matriz simbólica na qual ganham sentido as representações imaginárias ligadas a uma dada posição na estrutura (Leite, 1994, 176).

Neste trabalho, a interpretação dos dados aconteceu desde a primeira aproximação com os textos e nunca se tratou de um *corpus* acabado, pois esteve em constante modificação até o “fim” da pesquisa (de fato, espera-se que ela não tenha fim), dando base para uma análise também contínua. Cada discurso analisado ao longo da pesquisa não foi visto como uma sequência linguística fechada, mas sim como um discurso ligado a muitos outros discursos possíveis, pois, tomando por base Pêcheux (1975/2009), para que os discursos possam ser interpretados, é necessário percebê-los em seu potencial para se reestruturar e afetar outros discursos.

1.2.1 Análise do Discurso Pêcheutiana

As formações discursivas compõem as formações ideológicas que podem ser brevemente descritas como conjuntos de atitudes e representações políticas e ideológicas que se relacionam entre si (por meio de alianças ou embates) em uma dada formação social. Por sua vez, sendo um conceito mais amplo, a formação social é a configuração das relações entre as classes a partir do modo de produção vigente em um momento histórico; essas relações dão origem a práticas sociais diversas já que “[...] o sujeito do discurso encontra suas coordenadas no sujeito da ideologia” (Pêcheux, 1975/2009).

Ao se identificar com essas estruturas políticas e ideológicas o sujeito se torna alvo de uma ilusão na qual se percebe como origem de seu discurso, desconhecendo assim o processo ideológico. Ele reproduz então uma realidade pré-existente, pois não existe sujeito sem haver referência imediata ao Outro. A ideologia se trata da relação imaginária que se estabelece entre o sujeito e as condições do sistema e é determinada pela economia, ao mesmo tempo em que fornece a base para a continuidade das relações de produção e de classe, ao interpelar esses sujeitos (Leite, 1994).

Se é verdade que a ideologia “recruta” sujeitos entre os indivíduos (no sentido em que os militares são recrutados entre os civis) e que ela os recruta a todos, é preciso, então, compreender de que modo os “voluntários” são designados nesse recrutamento, isto é, no que nos diz respeito, de que modo todos os indivíduos recebem como evidente o sentido do que ouvem e dizem, lêem ou escrevem (do que eles querem e do que se quer lhes dizer), enquanto “sujeitos-falantes”: compreender realmente isso é o único meio de evitar repetir, sob a forma de uma análise teórica, o “efeito Münchhausen”, colocando o sujeito como origem do sujeito, isto é, no caso de que estamos tratando, colocando o sujeito do discurso como origem do sujeito do discurso (Pêcheux, 1975/2009).

Para esclarecer essa ilusão constituinte do sujeito, Leite (1994) fala da relação necessária com a língua e cita os esquecimentos de Pêcheux para articular a relação do ideológico com o discursivo. O esquecimento número 1 consiste no fato do processo de produção de sentido ser vetado ao sujeito, garantindo que o sujeito ache que aquilo que ele diz só pode ser dito daquela forma. Já o esquecimento número 2 oculta o não-dito, levando o sujeito a crer que sabe o que diz e que é a origem desse discurso.

Podemos, então, dizer que há um apagamento constitutivo da relação com a matriz de sentido, produzindo como efeito a ilusão de que há um sujeito constituído e que este é a fonte originária do sentido enunciado. Não equivaleria isto ao apagamento da relação constitutiva com o Outro? (Leite, 1994).

Leite (1994) aponta aí a estreita relação entre a Psicanálise Lacaniana e a Análise do Discurso. Os esquecimentos são estruturais e não se apoiam em um funcionamento individual, mas sim em um saber impossível que constitui o sujeito como tal, mesmo que essa determinação seja inconsciente. Produz-se assim uma ilusão de “transparência da linguagem”, de que todos os sentidos podem ser traduzidos em palavras. Trata-se de ilusão, uma vez que a falta² é constitutiva do sujeito, estando ele sempre alienado ao significante, sempre se constituindo a partir do Outro, buscando ser para o Outro. Ao não se considerar a falta como constitutiva do sujeito, ignora-se a possibilidade de outros sentidos e o sujeito permanece totalmente submisso à ideologia (Leite, 1994).

A partir da entrada do sujeito no simbólico, instaura-se nele a possibilidade da interpretação uma vez que há o desejo e então a eterna busca pelo objeto. Já que a falta é constitutiva da linguagem, toda interpretação pode ser um equívoco; o sentido é aberto, sempre podendo ser outro (Pêcheux, 2006).

A vida do ser humano é então sempre permeada por ilusões, enviesada e distorcida, como consequência do assujeitamento à linguagem. Corrêa (2011) conta que os gregos davam o nome de Tropos aos desvios da linguagem usados para comunicar algo com precisão e/ou beleza. É como se fosse necessária certa inocência, um arrebatamento do sujeito pela linguagem que, tomado por ela e despido de seus julgamentos, pode, e só pode dessa forma, dizer algo da melhor forma possível. Vê-se aí um paradoxo, uma vez que a tarefa da comunicação só pode ser bem-sucedida via erro; da mesma forma que, na psicanálise, é justamente aquilo que falta na estrutura do sujeito que faz essa mesma estrutura se movimentar.

Em “Semântica e Discurso”, Pêcheux (1975/2009) fala da Análise do Discurso como uma intervenção no Marxismo a partir da relação deste com a Linguística e com a Psicanálise, formando assim o que ele chamou na época de uma “Tríplice Aliança” bastante conturbada, uma vez que os mais diversos debates não cessavam de serem reabertos e contestados. Porém, é ao trazer à tona esse aspecto instável da AD francesa que Pêcheux consegue mostrar que é justamente por não encontrarem um fim em si mesmos que esses questionamentos podem continuar existindo, dando origem a uma movimentação epistemológica frutífera. É pelo paradoxo de um trabalho que só continua graças a seus próprios obstáculos que se torna possível dar vida, ainda hoje, à Análise do Discurso Pêcheutiana. “Se tal bate-boca afeta hoje o triplo campo da Linguística, do Marxismo e

² O conceito de falta será detalhado ao longo do trabalho. Apenas para esclarecer este trecho, é possível entendê-lo aqui como a impossibilidade de encaixe definitivo e perfeito entre sujeito e Outro, ou seja, uma relação com a língua sempre passível de erros e discordâncias.

da Psicanálise, é, fundamentalmente, porque alguma coisa não ia bem (logo, e simultaneamente, ia, sem dúvida, bem demais)” (Pêcheux, 1975/2009, p. 293).

1.2.2 A Psicanálise Lacaniana

Que falta é essa que, na Psicanálise Lacaniana, está na estrutura do sujeito proporcionando-lhe movimento e que, como conceito, trouxe à Análise do Discurso um pilar feito de paradoxo? É nas ideias de Freud sobre as primeiras experiências de satisfação que Lacan vai buscar as referências para a essência do desejo do sujeito, cruciais para a formulação do conceito de falta (Dor, 1989).

No tocante a essas experiências de satisfação, pode-se tomar a amamentação do bebê como exemplo de satisfação primordial. O bebê recém-nascido, nunca antes alimentado pelo seio de sua mãe, recebe o leite materno como um objeto que não buscou, já que não o conhecia. Não existe uma representação psíquica prévia de tal objeto e o bebê possui uma necessidade que é satisfeita de modo orgânico (Dor, 1989).

Porém, essa experiência primordial deixa uma marca no aparelho psíquico do bebê. “É este traço mnésico que constitui a *representação* do processo pulsional para a criança. Quando o estado de tensão pulsional reaparecer, o traço mnésico será reativado” (Dor, 1989, p. 140).

Essa reativação provoca no bebê uma confusão entre o objeto central da representação gravado no psiquismo e o objeto real oferecido em um novo momento. Mas aqui não é mais de necessidade que se está falando (Dor, 1989).

Assim que a necessidade se apresentar novamente, haverá, graças à relação estabelecida, desencadeamento de um impulso (Regung) psíquico que investirá novamente a imagem mnésica desta percepção na memória e provocará novamente a percepção mesma, ou seja, reconstituirá a situação da primeira satisfação. É a este movimento que chamamos desejo (Dor, 1989, p. 141).

Assim, a essência do desejo é ter como modelo essa satisfação primordial, levando o sujeito a uma busca por um objeto que lhe traga a mesma satisfação marcada no inconsciente, ou seja, um objeto inexistente no registro do real.

Apesar das acomodações discursivas que levam a evocar a ‘satisfação’ ou a ‘insatisfação’ do desejo, a dimensão do desejo não tem outra realidade que não uma realidade

psíquica. É a pulsão que encontra (ou não) um objeto de satisfação na realidade, o que ela pode fazer precisamente em função do desejo (Dor, 1989, p. 142).

Em seu Seminário XI – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan retoma Freud para atestar que, na sublimação, a pulsão está satisfeita da mesma forma que se tivesse encontrado seu alvo, nem mais nem menos. “Esta satisfação é paradoxal. Quando olhamos de perto para ela, apercebemo-nos de que entra em jogo algo novo – a categoria do impossível” (Lacan, 1964/1988, p. 158).

É claro que aqueles com quem temos que tratar, os pacientes, não se satisfazem, como se diz, com o que são. E, no entanto, sabemos que tudo o que eles são, tudo o que eles vivem, mesmo seus sintomas, depende da satisfação. Eles satisfazem algo que vai sem dúvida ao encontro daquilo com o que eles poderiam satisfazer-se, ou talvez melhor, eles dão satisfação a alguma coisa. Eles não se contentam com seu estado, mas, estando nesse estado pouco contentador, eles se contentam assim mesmo. Toda a questão é justamente saber o que é esse ser que está aí contentado (Lacan, 1964/1988, p.158).

A falta ligada ao desejo joga o sujeito num circuito de satisfação paradoxal que, mesmo com o impossível em jogo, realiza-se. “O único objeto que poderia responder a esta propriedade só pode ser o *objeto do desejo*, este objeto que Lacan designará como objeto *a*, *objeto do desejo e ao mesmo tempo objeto causa do desejo, objeto perdido*” (Dor, 1989, p. 143). O objeto *a*, sempre ausente, marca um vazio constante que poderá ser simbolicamente tamponado por qualquer objeto metonimicamente selecionado pelo sujeito, a partir da linguagem.

O inconsciente emerge na fala, já que a linguagem é sua condição. O sujeito da psicanálise se constitui na linguagem, ou seja, em um campo material e simbólico que tem como unidade constituinte o significante; isso quer dizer que, assim como tratado na AD, é impossível experimentar a realidade fora da linguagem, pois o sujeito conta com um modo de existir barrado pelo significante que fragmenta a necessidade. O que se torna experienciável ao sujeito é a demanda, ilusão de que existe um objeto certo para o lugar da falta. Porém, é impossível saber o que se quer e essa é a condição estrutural do desejo. A demanda então se apoia na ilusão de que pode ser satisfeita. O desejo se articula no inconsciente, impelindo o sujeito sem que este possa articulá-lo por meio da consciência, e habita a demanda, mas não pode ser captado em sua totalidade, sendo apenas significado pela interpretação do significante (Elia, 2010).

São esses “nós” polissêmicos da linguagem que sustentam a retórica, que permitem a expressão poética, mas também levam aos tropeços, aos equívocos e ao surgimento do Sujeito do Inconsciente com seus desejos desconhecidos por terem sido recalçados. O que equivale a dizer que é um fenômeno que apresenta sempre a duplicidade, o equívoco essencial do Significante e do Significado. Em termos de Inconsciente a relação do sujeito ao simbólico é fundamental (Corrêa, 2011, pp. 124-125).

Imerso em uma ilusão de possível satisfação, o psiquismo tenta reencontrar o objeto necessário que foi registrado no inconsciente, mas, a partir do momento em que o bebê é atendido por meio da palavra, o objeto de seu interesse é fragmentado pelo significante e a resposta ao desejo passa a ser inacessível. Ao nascer, o bebê se encontra cercado de seus cuidadores ou então não conseguiria sobreviver. Essas pessoas encarnam o Outro, ou seja, o esqueleto da ordem social e esse Outro se constitui como tal e constitui o sujeito nesse encontro. Tal processo é apagado, como mencionado por Leite (1994); trata-se do domínio de pensamento das formações discursivas elucidado em AD. É a partir dele que o sujeito pode se ver como origem de algum sentido; via imaginário, ele “sabe” quem é e o que diz.

É desse Outro que vem o desejo, uma vez que a mãe realiza um investimento libidinal no bebê; o desejo é essa eterna distância entre necessidade e demanda, uma vez que a necessidade é uma experiência mítica, enquanto a demanda se dá pela linguagem e visa algo que sempre está além da linguagem, mas que pode ser interpretado a partir da mesma (Scotti, 2003). A distância entre desejo e demanda causa uma tensão difícil de ser suportada pelo sujeito, colocando-o sempre a serviço de uma busca por novos objetos. Essa procura constante é que o faz se voltar para o mundo objetivo e para a subjetividade, mas o encaixe com o objeto nunca será perfeito (Tfouni, 2014).

Para Lacan, não há outra via possível de acesso ao desejo que não pela dependência a esse Outro constitutivo. É com a falta que o sujeito ama, formulando a si mesmo e ao seu desejo com referência ao agalma (aquilo que lhe falta). “[...] Não é à toa que lhes repito desde sempre que o amor é dar o que não se tem” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 122).

É porque a criança pressente (mais do que descobre) que o desejo do Outro está alojado sob a mesma insígnia da falta, como o dela próprio, que ela pode constituir-se como um objeto potencial do desejo do Outro; ou mesmo como objeto suscetível de preencher a falta do Outro, sob a forma de uma identificação ao objeto fálico. De uma certa forma, ser o único objeto do desejo do outro equivale para a criança a recusar a essência fundamental do desejo, que é a falta (Dor, 1989, p. 147).

2. A IDEOLOGIA DO AMOR ROMÂNTICO: UMA ANÁLISE DISCURSIVA

A partir então do paradigma indiciário e, mais especificamente, com a interface entre AD e psicanálise, é possível pensar no amor via registro do simbólico, ou seja, o amor enquanto experiência que permeia a identificação ao Outro constitutivo. Porém, além disso, é útil elucidar o amor no registro do imaginário, ou seja, o amor enquanto ideologia que interpela os sujeitos, formatando discursos e práticas. Para isso, escolheu-se tratar da ideologia do amor romântico e sua relação com o modo de produção capitalista, devido à sua centralidade nos discursos do senso comum.

O sujeito da ideologia é capaz de dizer aquilo que pensa ser e isso guarda estreita relação com o registro do imaginário na teoria lacaniana. No estádio do espelho, a criança estrutura seu eu a partir do desejo do Outro, da mesma forma que as condições ideológicas interpelam os indivíduos transformando-os em sujeitos-falantes. Para uma teoria materialista do discurso, é preciso saber que “só há prática através de e sob *uma* ideologia” (Pêcheux, 1975/2009, p. 149) e que esta depende de formações sociais que estão em constante mudança, mas tendo sempre como motor a luta de classes.

Como já citado anteriormente, o amor é protagonista de inúmeros questionamentos na esfera do senso comum e também no âmbito das várias áreas de pesquisa sobre a subjetividade humana; não são poucos os filósofos, psicólogos e antropólogos que tentaram fazer dele um conceito. As formas de pensar o amor multiplicam-se e distanciam-se entre si, mas, quando se trata do senso comum, o significante “amor” é maciçamente associado ao romantismo. Tendo em vista a enorme influência que esse ideal exerce na vida de sujeitos das mais variadas idades e contextos, torna-se importante investigar os indícios desse apelo discursivo, uma vez que a formação ideológica afeta as relações, a organização social e a economia.

Giddens (1993) afirma que, na Europa pré-moderna, o casamento ainda era utilizado como uma das possíveis transações econômicas e foi apenas no final do século XVIII que essa ideia se transformou e surgiu a noção de amor romântico atual. Araújo (2002), por outro lado, destaca que é difícil estabelecer a origem dessa noção já que diversos pesquisadores exibem opiniões controversas. Segundo essa autora, o amor romântico seria um derivado de uma tradição vigente no sul da França dos séculos XI e XII: o amor cortês, tido como impossível pelo fato de que as mulheres envolvidas eram geralmente casadas e alvos do amor de homens que não eram seus

maridos. Pretto, Maheirie e Toneli (2009) apontam que as primeiras influências do amor como é vivenciado hoje surgem, portanto, envoltas em uma esfera de renúncia e desejos insatisfeitos. O amor romântico enfatiza esse aspecto trágico, sendo este vivido de forma passiva e imerso em sofrimento, já que se apresenta como idealizado e, portanto, inalcançável.

Não é possível dizer em um parágrafo do que se trata então essa ideologia do amor romântico, uma vez que seus discursos se difundem pelos mais variados veículos, de incontáveis maneiras. Porém, em linhas gerais, falar em amor romântico significa falar em uma espera por um outro perfeito, o parceiro ideal. No senso comum, existem alguns significantes que designam esse outro idealizado: a “tampa da panela”, a “metade da laranja”, “alma gêmea”, entre outros. Essa crença remonta ao mito sobre os primeiros seres humanos, contado por Aristófanes em “O Banquete” (Platão, trad., 2006) e comentado por Lacan no Seminário VIII (1960-1961/1992). Segundo o mito, os humanos originalmente seriam esferas que, uma vez divididas ao meio, passavam a vida vagando em busca de suas metades.

O primeiro comportamento que se segue ao nascimento de seres gerados por uma tal partição, que é a base do que aparece de repente para nós com uma luz tão romântica, é uma fatalidade pânica, que faz a cada um desses seres procurar em primeiro lugar e antes de mais nada sua metade, e então aferrando-se a ela com uma tenacidade, se assim se pode dizer, sem saída, perecer ao lado do outro pela impotência em juntar-se a ele (Lacan, 1960-1961/1992, p. 93).

Para completar esse panorama, Jurandir Freire Costa (1998) afirma que existem três pilares apoiando o ideal amoroso dominante. O primeiro consiste no fato do amor ser dado como um sentimento universal e natural. Aprende-se a valorizar o amor como uma experiência grandiosa e mágica que, naturalmente, é desejada por todos; ignora-se que a possibilidade de sentir o amor não o torna algo indispensável, que deve ser imposto ou necessariamente desejado. O sujeito é impelido pelas formações discursivas dominantes a buscar algo parecido com o que vê nas novelas, comédias românticas e contos de fadas - o “verdadeiro amor”. Tratar do amor como algo natural é descolar essa vivência da história, caindo na ilusão ideológica que apaga outras opções e insiste em separar o amor das coisas “mundanas”.

O segundo pilar trata da visão do amor como algo que escapa à razão, algo incontrollável, outra tentativa de idealização do amor. Porém, a AD apresenta um sujeito que só pode amar ideologicamente, vendo o amor como algo humano. É nessa hora que o ideal romântico resiste, interpelando o sujeito com a ilusão de que o amor está livre das amarras da formação social, envolvendo-o em uma cobertura mágica e enfeitando-o com a cereja da sedução.

Assim, o sujeito pensa que seus sentimentos têm a ver apenas com algo que acontece em sua intimidade – o processo de constituição ideológica fica esquecido, a partir do “esquecimento número 2” descrito por Pêcheux (1975/2009), no qual há uma ilusão de que o sujeito tem em si mesmo a origem dos sentidos que compartilha.

O impulso amoroso se acomoda, certamente, ao universo de objetos e valores ao redor do sujeito. Mas, nestes limites, continua sendo irracional, quando não irrefreável. É verdade. Entretanto, admitir a variação do que atrai ou excita eroticamente significa admitir que a emoção amorosa não é culturalmente cega, surda ou muda. Como todo ideal, o amor tem endereços nobres e salas de espera vip. Não circula a esmo num vácuo de intenções e propósitos. Ao contrário, produz hierarquias de desejos e objetos internalizadas no processo de formação das subjetividades. O certificado de espontaneidade sentimental é uma mera vinheta de propaganda do produto ideológico (Costa, 1998, p.18).

O terceiro pilar consiste em conceber o amor como a condição para a felicidade. É importante apontar que Costa (1998) problematiza essa noção sem rechaçar a ideia de Freud sobre o amor como técnica de viver, pois o que o autor contesta é a visão romântica de que o amor é o único e perfeito caminho para a salvação.

O romantismo amoroso foi e continua sendo uma das marcas registradas da cultura ocidental. Mas existem ideais e “ideais”. Alguns ideais são formados de modo a estarem ao alcance da maioria e a reverem suas injunções no sentido do aperfeiçoamento; outros, além de germinar na escassez, resistem à mudança reivindicando o direito de eternidade, não obstante a contingência do mundo. É o caso do romantismo amoroso. Acontece que a vida é infidelidade a normas e disso não escapa nenhum engenho humano. Insistindo em ser o mesmo num mundo que se tornou outro, o ideal amoroso fez explodir contradições latentes em sua história cultural (Costa, p.18, 1998).

Ao compor o interdiscurso, ou seja, o “todo complexo dominante” das formações discursivas, intrincado no complexo das formações ideológicas” (Pêcheux, 1975/2009, p. 162), o ideal romântico cria no sujeito a ilusão de que se trata da única forma de ver o amor, falar sobre o amor e, conseqüentemente, a única forma de amar. Trata-se aqui do “esquecimento número 1” de Pêcheux (1975/2009), um esquecimento de natureza inconsciente e ideológica, já que é a ideologia que apaga o que não está inserido na formação discursiva e naturaliza os discursos dominantes. Esse processo guarda estreita relação com o conceito de recalque³ da psicanálise.

O ideal do amor romântico resistiu, mas outras marcas culturais se desgastaram. Segundo Baroncelli (2011), à medida que amar se tornou cada vez mais central na vida das pessoas,

³ O recalque é um mecanismo de defesa que define o inconsciente freudiano ao afastar da consciência ideias incompatíveis com as que o ego elege como ideais, tornando esses conteúdos inacessíveis e, portanto, indestrutíveis (Baratto, 2009).

a esfera da vida a dois foi sendo privilegiada em detrimento do convívio social; parceiros deixaram de ter um plano determinado por influências coletivas externas e passaram a lidar com a responsabilidade de determinar suas próprias rotas. Tal movimento estava inserido em um processo global de privilégio da individualidade, ditado pela transição entre a modernidade e a pós-modernidade.

Para o psicanalista italiano Massimo Recalcati (2016), o mal de amor não é hoje o mesmo do passado. O novo lugar que as mulheres ocupam na sociedade, acompanhado da “liberdade” sexual são alguns dos fenômenos responsáveis por afastar o amor da proibição que o deixava tão sedutor. Porém, o aspecto trágico não foi dissolvido, uma vez que a tragédia, já não residindo nas proibições e na distância entre os amantes, reside agora em uma bagunçada desinibição, carente de limites.

Atualmente, é possível que as pessoas continuem juntas apenas enquanto sentirem que a satisfação advinda desse encontro for suficiente; se afastam, em certo nível, do ideal do amor romântico que se baseia na busca por um parceiro ideal e se aproximam da ideia de que toda relação pode ser satisfatória, dependendo de certas contingências (Giddens, 1993). A confiança surge como característica essencial, mais importante que a exclusividade ou as tentativas de controle do outro e do modo como o relacionamento deve acontecer; o casal tem como foco o comprometimento que se torna palpável por meio do diálogo e de ações que podem funcionar como garantias (Pretto, Maheirie e Toneli, 2009).

Para Costa (1998) a relação amorosa se apresenta ainda como última possibilidade de acalento num mundo pobre em Ideais de Eu⁴, já que o sujeito não sente mais segurança em meios que antes eram vistos como alicerces importantes também afetivamente, como a religião, a política ou a família. Mas, ao mesmo tempo, a lógica do consumo envolve as relações amorosas em um contexto de insegurança que pode vir a quebrar qualquer promessa de comprometimento e segurança. Eis aí a nova tragédia do amor, tratada por Recalcati (2016).

A sociedade ocidental alimenta uma paixão pelo efêmero. Essa paixão leva a uma extrema valorização do novo no lugar daquilo que é tradicional e conhecido, gerando assim

⁴ Para Freud (1914/1987), o “ideal do eu” é um ideal já marcado pelos valores morais e culturais, diferente do “eu ideal”, mas que também se configura para o sujeito como um novo modo de buscar a perfeição narcísica perdida. Trata-se de uma identificação que compõe um exercício de alteridade fundamental para a constituição do eu, podendo acontecer na relação com diversos objetos. No trecho em questão, Jurandir Freire Costa se refere à sociedade ocidental como tendo privilegiado excessivamente a individualidade, o que trouxe como consequência o apagamento de algumas referências importantes com as quais o sujeito podia antes se identificar; alguns exemplos seriam a vivência religiosa, a política e rituais culturais hoje pouco valorizados.

construções sociais marcadas pela vulnerabilidade. Isso acontece porque a lógica do capital, afetada por diversas categorias de mudanças globais, dissolve qualquer tipo de laço que impeça seu funcionamento e trabalha contra a noção de interesse comum, já que o lucro hoje reside no individualismo.

É possível concluir então que o ideal romântico nunca foi bom em gerar uniões amorosas. Em sua origem, tratava de relações que eram impossíveis por contingências reais e hoje gera impossibilidades pelo fato de incrustar no sujeito uma idealização que o impede de apostar em um único relacionamento, já que os parceiros reais nunca são bons o suficiente.

Vive-se hoje uma “sociedade de risco”, ou seja, uma sociedade alicerçada em um ritmo constante de concorrência ditado pela lógica mercantilista e suas promessas sedutoras de gozo que geram, para aqueles inseridos nela, um estado permanente de extrema excitação acompanhado de medo e instabilidade (Zanetti & Gomes, 2011). O amor então pode ser visto como mais um produto prazeroso a ser consumido ou então como a última salvação em meio ao egoísmo exacerbado; apresenta-se atualmente na sociedade ocidental como algo banalizado e/ou extremamente idealizado, sendo que sua forma idealizada não é nova e faz parte da herança romântica, como já explicado.

A invocação da liberdade absoluta e a intolerância diante de toda forma de relação que implique responsabilidades deram vida a um novo padrão. Não mais aquele que empunha o bastão da interdição, mas aquele que exige um gozo sempre Novo e que, conseqüentemente, vive a relação duradoura como uma câmara de gás que mata a fascinação misteriosa do desejo” (Recalcati, 2016, p. 5).

Dessa forma, pode-se dizer que o ideal romântico ainda reina e a fascinação pela novidade dita as regras do jogo amoroso. “. . . a procura compulsiva pelo Novo não é em absoluto uma expressão de liberdade, mas uma nova escravidão, o resultado de um mandamento social ideológico (“Goza!”) ao qual o sujeito é drasticamente submetido” (Recalcati, 2016, p. 16).

Sendo assim, o amor romântico é uma ideologia que tem seu lugar na história e continua sendo alimentada. Ao mesmo tempo em que o sujeito conta com um terreno social propício para se aventurar em modos de vida que estão atados a poucas amarras sociais, tendo como foco a satisfação pessoal e o individualismo, ele anseia, em sua constituição, pelo olhar do Outro. É aí que a ideologia do amor romântico se encaixa, pois cria o produto perfeito para o consumo: um amor idealizado, que promete não se desgastar com o tempo e tirar o sujeito do risco que outros investimentos menos certos podem trazer. Sim, o discurso romântico é uma promessa tentadora, afinal quem não quer viver feliz para sempre? Mas a ideologia faz esquecer que os contos de fadas não terminam aí e apaga a história que se desenrola após o casamento de Cinderela e o resgate de

Branca de Neve. Pode ser que as duas estejam juntas agora, confidenciando as dificuldades de uma vida na qual nem tudo é encantado.

O livro “Amor Líquido” de Zygmunt Bauman, um dos mais respeitados sociólogos que já existiu, trata das mudanças que constituíram a sociedade ocidental atual e anuncia a tragédia: a modernidade líquida é fatal para nossa capacidade de amar. Quando Bauman (2004) caracteriza esse momento histórico como um momento líquido, está falando da flexibilidade e da propensão do mesmo a mudar com rapidez, o que gera, segundo ele, uma sensação de insegurança sempre crescente, responsável por falta de confiança e pela tendência a lidarmos com nossos relacionamentos como se estes fossem investimentos cujo valor pode despencar a qualquer hora.

A vida consumista favorece a leveza e a velocidade. E também a novidade e a variedade que elas promovem e facilitam. É a rotatividade, não o volume de compras, que mede o sucesso na vida do homo consumens. Em geral, a capacidade de utilização de um bem sobrevive à sua utilidade para o consumidor. Mas, usada repetidamente, a mercadoria adquirida impede a busca por variedade, e a cada uso a aparência de novidade vai se desvanecendo e se apagando. Pobres daqueles que, em razão da escassez de recursos, são condenados a continuar usando bens que não mais contêm a promessa de sensações novas e inéditas. Pobres daqueles que, pela mesma razão, permanecem presos a um único bem em vez de flunar entre um sortimento amplo e aparentemente inesgotável. Tais pessoas são os excluídos na sociedade de consumo, os consumidores falhos, os inadequados e os incompetentes, os fracassados - famintos definhando em meio à opulência do banquete consumista (Bauman, 2004, p. 32).

O professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS) Henrique Nou Schneider (2016) se baseia no trabalho do professor Eugênio Trivinho⁵ (2007) para dizer que o sujeito vive hoje em uma Dromocracia Ciber cultural, ou seja, um circuito excessivamente dependente das tecnologias digitais e escravo da velocidade. “Um ser veloz, em cujo corpo a dromoaptidão se incrustou como habitus, representa, em estado avançado, como figura psíquica típica da época, a introjeção dessa nova modalidade de violência” (Schneider, 2016, p. 1). Já aqueles que não se submetem a essa velocidade no uso das tecnologias, sofrem de outra forma ao se verem excluídos do sistema social.

Essa corrida pelo melhor e mais ágil investimento amoroso evidencia que o “projeto do eu” é fortemente influenciado pela lógica do consumo que leva os sujeitos a estabelecerem um comportamento de disputa pelo controle do relacionamento, lutando cada um por seus interesses e opiniões e buscando um relacionamento sem falhas. Consequentemente, o descarte da relação acaba muitas vezes surgindo como única opção viável. O relacionamento amoroso acaba então

⁵ Eugênio Trivinho coordena o Centro Interdisciplinar de Pesquisas em Comunicação e Ciber cultura (CENCIB) da PUC-SP.

como uma mercadoria a ser consumida instantaneamente e, por isso, não requer grande envolvimento daqueles que usufruem dela, pois estes, guiados pelo impulso do consumo, sabem que a oferta do mercado é tentadora e muitas vezes preferem poupar investimentos (Baroncelli, 2011).

À medida que o sujeito encontra um objeto este se insere na linguagem como uma resposta à demanda; o vazio pode ser então renovado pela linguagem e constitui o sujeito. Branco (2014) esclarece que quando o sujeito encontra uma pessoa, se relaciona e desenvolve sentimentos por ela, há uma sensação de que aquele encontro não é fortuito ou relativo, mas especial e imprescindível. É a partir desse ponto que o ideal romântico continua ganhando força, uma vez que se alimenta dessa sensação que domina o sujeito e o faz acreditar que encontrou a resposta para seu desejo. Porém, de acordo com Tfouni (2014) isso implica uma felicidade transitória e fugaz. A falta fica tamponada, o desejo vira o desejo do Outro, cria-se uma ilusão de que o objeto pode obturar a fenda existente entre necessidade e desejo, dando origem assim a um lugar onde não existiria a falta e a felicidade seria plena. O sujeito pode então ser consumido pelo objeto vindo do Outro como certo e perfeito, pois é justamente a falta que o impulsiona e o estrutura.

Como já ressaltado, via AD e psicanálise sabe-se que é justamente aquilo que falha que pode acertar. Mas, imerso em uma ilusão de encaixe perfeito, o sujeito busca um amor que o livre da incerteza, descartando facilmente as vivências amorosas que o fazem se deparar com a falta. À espera do parceiro ideal, o sujeito arrebatado pelas formações discursivas românticas, padece de uma posição inserida numa formação ideológica extremamente sedutora e aparentemente inocente.

Bauman (2004) aponta a dificuldade de manter laços por um longo prazo como sinal de que o vínculo está perdido. O autor sugere que as pessoas ficam desconfiadas e temerosas quando se percebem em um relacionamento que pode ser longo, pois temem que essa relação possa trazer responsabilidades e dificuldades difíceis de serem suportadas. Isso acontece apesar da busca pelo parceiro ideal, o que pode parecer contraditório, mas é importante lembrar que a lógica do consumo entrega ao sujeito a promessa de que sempre existe algo novo e melhor, que ainda está por vir. Existe uma tendência de deixar que esses nós permaneçam sempre frouxos para que possam ser postos de lado a qualquer momento. Em um mundo individualizado, os relacionamentos se tornam a grande morada de sentimentos ambíguos que se revezam.

. . . esperar um telefonema é de certa forma uma dependência grosseira; preciso afiná-la, sem limites: ficarei pois impaciente com a falação das comadres que, na farmácia, retarda minha volta ao aparelho do qual sou escravo; e, como esse telefone que não quero perder, me trará alguma nova ocasião de me sujeitar, dir-se-ia que ajo energeticamente para preservar o

espaço da dependência de se exercer: estou ansioso de dependência, mas, além disso – outro dente da engrenagem -, essa ânsia me humilha (Barthes, 1977/1981, p. 72).

Amar significa estar vulnerável ao destino, já que o outro é sempre o desconhecido, aquilo para o qual não se tem a resposta e, dessa, forma, o relacionamento se instaura na incerteza e demanda coragem daqueles que decidem se aventurar em seu universo. Porém, algo assim entra em contradição com o momento histórico capitalista, guiado pela pressa e pelo consumismo, no qual os produtos mais cobiçados são aqueles prontos para usar. Bauman (2004) fala de *Eros* como esse impulso para se debruçar sobre o mistério do outro, sua total e temida alteridade. O amor sempre tenta obter o controle dessa alteridade que muitas vezes se apresenta inevitavelmente como ameaça, mas, quando tem sucesso, acaba perdendo seu vigor e estímulo. O sujeito ataca aquilo que o deixa inseguro no outro, pois essa diferença cria uma sensação de separação difícil de ser suportada; porém nenhuma relação consegue trazer tranquilidade e confiança suficientes para que não haja incerteza.

Esse ataque é produto de um impulso antropofágico, já que não existe melhor forma de tamponar a falta do que a tentativa de anular essa distância, engolindo o outro e o transformando em uma parte de si; “. . . me projetei no outro com tal força que, quando ele me falta, não posso me retomar, me recuperar: estou perdido para sempre” (Barthes, 1977/1981, p. 35). Essa estratégia é parte do psiquismo humano também em outros âmbitos, como no religioso onde também se pode falar de amor. A Torre de Babel surge aí como metáfora da ânsia humana em formar uma unidade com Deus, pois quando essa unidade não se concretiza, a dúvida permanece (Bauman, 2004). É também o símbolo da ira divina e da ruptura decisiva entre significante e significado (Strasser, 2003).

Sob sua forma primeira, quando foi dada aos homens pelo próprio Deus, a linguagem era um signo das coisas absolutamente certo e transparente, porque se lhes assemelhava. Os nomes eram depositados sobre aquilo que designavam, assim como a força está escrita no corpo do leão, a realeza no olhar da águia, como a influência dos planetas está marcada na fronte dos homens: pela forma da similitude. Essa transparência foi destruída em Babel para punição dos homens. As línguas foram separadas umas das outras e se tornaram incompatíveis, somente na medida em que antes se apagou essa semelhança com as coisas que havia sido a primeira razão de ser da linguagem. Todas as línguas que conhecemos, só as falamos agora com base nessa similitude perdida e no espaço por ela deixado vazio (Foucault, 2002, p. 52 citado por Strasser, 2013).

Tornar-se sujeito, ser absorvido pelo campo da linguagem e atirado em um mundo que é tudo menos transparente, cheio de hiências e filho do vazio, também é o ponto de partida para viver o amor como paradoxo, como oásis e deserto a um só tempo. Para Bauman (2004), é possível pensar que amar significa aguentar a dúvida e permanecer nela, sem obter a resposta ou até mesmo

se limitando a nunca fazer a pergunta. Dessa forma, o outro é reconhecido como esse ser independente e diferente, com o qual se tem a possibilidade de lidar, mas nunca de controlar ou possuir; essa postura vai contra a lógica mercantilista citada anteriormente e incentiva o sujeito a lidar com a imprevisibilidade do futuro que aos poucos se coloca diante dele.

O texto intitulado “A geração da rapidinha chegou” teve seu *link* compartilhado pela rede social *Facebook* em janeiro de 2017 e trata-se de uma materialidade interessante sobre as vítimas da sociedade dromocrática. A autora começa descrevendo o modo como duas pessoas se conhecem através das tecnologias mais recentes, a rapidez das conversas pelo aplicativo de celular *WhatsApp* e a frequência com que encontros “sem muita profundidade”, como diz ela, acabam não levando a nada. “Mas o que podemos esperar de uma relação tão sem ‘relação’?”, ela se questiona ao longo da crônica. E, já no fim, desabafa:

Parece que nada mais tem graça, parece que tudo anda meio vazio. Tudo é tão igual. A gente está perdendo a sutileza de saber o que significa se entregar, merecer, conquistar, estar, viver... Se perceber e se doar. Se amar e admirar a cor dos olhos do outro. . . . Sabe aquela voltinha na coluna que ninguém tem igual a ninguém? Ninguém mais repara nela. A gente existe por likes. Viaja por comentários. . . . Em um mundo onde se compra casamentos, seguidores, silicones, bocas carnudas e o perfect365 é de graça, eu fico pensando: será que um dia alguém ainda vai reparar quantos tipos de sorriso eu tenho? (Ferreira, n.d.).

Bauman estava sendo irônico ao dizer que o sujeito que não se submete a um ritmo frenético de consumo é um sujeito fracassado. Da mesma forma, falar em dromoaptidão dos sujeitos que conseguem se adaptar com sucesso à rapidez da sociedade dromocrática é um elogio às avessas. A que custo o sujeito consegue manter seu poder de compra tão ativo e acumular tarefas que são realizadas em tempo recorde?

No filme documental “Human”, de Yann Arthus-Bertrand (2015), o ex-presidente do Uruguai José Mujica dá um depoimento no qual considera que esse custo é extremamente alto.

Ou você é feliz com pouco, com pouca bagagem, pois a felicidade está em você, ou não consegue nada. Isso não é apologia da pobreza, mas da sobriedade. Só que inventamos uma sociedade de consumo e a economia tem de crescer, ou acontece uma tragédia. Inventamos uma montanha de consumos supérfluos. Comprar-se e descartar-se. Mas o que se gasta é tempo de vida. Quando compro algo, ou você compra, não pagamos com dinheiro, pagamos com o tempo de vida que tivemos que gastar para ter aquele dinheiro. Mas tem um detalhe: tudo se compra, menos a vida. A vida se gasta. E é lamentável desperdiçar a vida para perder a liberdade (Arthus-Bertrand, 2015).

Vivemos então em um mundo onde muito se compra, muito se consome e, como consequência inevitável, praticamente tudo se descarta para que o sujeito possa assim continuar sendo parte do ciclo de consumo. Mas existe algo (aquilo a que Mujica dá o nome de vida) que está

para além dos mandos e desmandos do capital, mesmo sendo afetado por ele. O sujeito possui certa margem capaz de lhe oferecer a chance de defender parte de suas experiências, mesmo que não completamente, do ritmo ditado pelas formações ideológicas dominantes. Isso é possível porque o Outro também é barrado e, uma vez faltante, aliena o sujeito, mas deixa sobrar um resto; e é nesse lugar significante que o sujeito pode forçar uma separação.

É nesse espaço que o sujeito pode encontrar formas menos óbvias de viver e também de amar. Amar menos, por exemplo, mesmo que todos estejam buscando cada vez mais. Amar poucos, enquanto os outros amam muitos. Esperar e amar devagar, conhecer aos poucos, enquanto todo mundo tem pressa. Enquanto a maioria dos amantes pede o amor líquido de Bauman (2004) para viagem, bater um bolo de amor e admirá-lo enquanto cresce, torna-se uma arte.

As ideias de Bauman (2004) vêm de um recorte da realidade feito a partir do viés sociológico e acabam por se alinhar às ideias de Freud (1930/1980) e Nasio (1996/1997) sobre as tentativas do sujeito em controlar a insegurança causada pelo amor. Alinham-se também às ideias de Badiou (2013)⁶ sobre o amor como uma chance para que o sujeito viva algo que não viveria sozinho. É a partir da vulnerabilidade instalada no ato de amar que o sujeito atinge uma nova frequência; a marca da falta insuperável recria o sujeito que, apesar de nunca deixar de ser ele mesmo, pode, ao mesmo tempo, ver o mundo a partir da diferença. Em “Fragmentos de um discurso amoroso”, Roland Barthes (1977/1981), ao falar sobre o sujeito que reconhece uma originalidade no ser amado, transcreve parte de uma conversa com seu amigo R. H.:

Diante da originalidade brilhante do outro, não me sinto nunca atopus, mas sim classificado (como um dossiê muito conhecido). Às vezes, entretanto, consigo sustar o jogo das imagens desiguais (“Posso ser tão original, tão forte quanto o outro!”), adivinho que o verdadeiro lugar da originalidade não é nem o outro nem eu, mas nossa própria relação. É a originalidade da relação que é preciso conquistar (Barthes, 1977/1981, p. 26).

Pretto et al. (2009) esclarecem que, quando pessoas envolvidas num relacionamento amoroso insistem no fim das liberdades individuais, perdem a oportunidade de se constituírem como sujeitos na relação e optam por evitar o desconforto de se colocarem no mundo, se escondendo então na consciência do outro, na ilusão de não correr riscos. Desse modo o amor se torna a única justificativa para a existência dos envolvidos que assim se sentem escapando da angústia. Esse tipo de relação fracassa ao proporcionar apenas uma satisfação imediata, já que essa estagnação da existência cedo ou tarde se torna insuportável. Viver o ideal romântico é crer que uma predestinação exista para unir duas pessoas e afastar a angústia de descobrir se um

⁶ As ideias desses três autores serão relacionadas adiante.

relacionamento amoroso pode ou não ser sustentado e de que forma pode ser sustentado ao longo do tempo.

O trecho do texto “A geração da rapidinha chegou” mostrou que algo se perde nesse esforço do sujeito em ganhar tudo. Ganhar dinheiro, comprar coisas, ganhar tempo, ganhar realizações. E alguma coisa se perde? A psicanálise mostra que a falta sempre está lá. Essa corrida contra o tempo não faz com que ela diminua. De fato, o sujeito, na tentativa de apagá-la, acaba evidenciando que a sociedade capitalista produz especialistas em revelar o que não têm, mesmo quando parecem estar esbanjando conquistas.

Talvez o que o outro tenha de diferente seja justamente aquilo que lhe falta e que nem ele mesmo sabe, e não aquilo que insiste em mostrar que tem. É aquilo que se percebe na relação, mas não tem nome, porque é falta e não excesso. Na tentativa de não deixar faltar nada, o sujeito desesperado esconde o que lhe torna singular, para então não ser notado ou lembrado, em meio a tantos iguais a ele.

Esta análise descola o amor do ideal romântico numa tentativa de elegê-lo como experiência possível de se destacar no contexto capitalista geral. Não se prega aqui a busca do “amor verdadeiro”, outro conceito idealizado do senso comum que pode ser descrito, por exemplo, como puro, desinteressado ou altruísta. Pensar em um amor que seja mais verdadeiro que os outros é novamente cair na armadilha do conceito de verdade; para a AD é impossível cogitar um amor que seja absolutamente mais verdadeiro que outros tipos de amor, circulando pelas várias formações discursivas sem tropeçar e perder seu frescor.

O que destaca o conceito de amor trabalhado aqui de outras formações discursivas que se confundem na formação social capitalista é, por exemplo, a sua velocidade, ou melhor, a falta dela. Talvez o amor possa ser uma experiência na qual o sujeito seja gentilmente convidado a viver em outro tempo, não o tempo do Outro que grita “Acelera!”, mas o tempo de um Outro a ser descoberto ou apenas notado, que acena e pede “Aproxime-se e demore-se”. Esse amor é o amor da pergunta e não da resposta rápida, ansiosa em ser eficaz. É o amor que se alinha aos nós de Lacan, vem em forma de paradoxo, sem intenção de ser resolvido. Pois ao ficar na pergunta, o sujeito se aproxima do outro querendo resposta; ele acha que quer resposta, mas seu desejo quer mesmo é a pergunta. E perguntar, perguntar, perguntar outra vez e de outro jeito... No percurso analítico que vem a seguir, a psicanálise guia este trabalho por essa não nova, mas talvez muito desconhecida na sociedade atual, empreitada amorosa.

3. O PERCURSO

3.1 Psicanálise e amor

Quem diz que Amor é falso ou enganoso,
Ligeiro, ingrato, vão desconhecido,
Sem falta lhe terá bem merecido
Que lhe seja cruel ou rigoroso.

Amor é brando, é doce, e é piedoso.
Quem o contrário diz não seja crido;
Seja por cego e apaixonado tido,
E aos homens, e inda aos Deuses, odioso.

Se males faz Amor em mim se vêem;
Em mim mostrando todo o seu rigor,
Ao mundo quis mostrar quanto podia.

Mas todas suas iras são de Amor;
Todos os seus males são um bem,
Que eu por todo outro bem não trocaria.

Quem diz que Amor é falso ou enganoso – Luís Vaz de Camões
(Camões, 1961)

O sujeito se dirige ao Outro buscando sua presença e seu amor. Não é necessariamente a demanda de ser amado, mas sim uma demanda no plano do amor (Elia, 2010). **A partir da impossibilidade de encaixe entre o sujeito do desejo e o objeto, dá-se um efeito de significação: o amor que se apresenta como resposta a essa falta. Para que o sujeito possa amar, então, é necessário que se perceba como faltoso** (Gobbato, 2001).

É por esse modo de tratar o amor e relacioná-lo com a constituição do sujeito que a Psicanálise Lacaniana é o eixo norteador da procura pelo amor na qual consiste este trabalho. O tema do amor é gigante no que acessa, desde as teorizações sobre os possíveis caminhos para a busca da felicidade e para os investimentos libidinais do sujeito, passando pelo paradoxo de, em meio a essa busca, colocar-se perante o risco do sofrimento mais devastador; batendo à porta do desejo e de seu jogo significativo na tentativa de sublimá-lo e ocupar o lugar da falta. Além disso, habitar o paradoxo dessa mesma busca pela satisfação que, ao mesmo tempo, quer manter-se insatisfeita, sendo aquilo que falta ao Outro e torcendo para (não) encontrar no Outro o que lhe

falta. O amor não encontra objeto, encontra sujeito e por isso tudo se complica. Nada pode ser simples. Nada pode ser só sim.

Inmediatamente se plantea el irremediable fracaso de que **en el amor hay siempre algo fallido**. “En el fenómeno se encuentra a cada paso el desgarró, la discordancia”. Basta con amar para estar atrapado en esta hiancia; Ovidio [Ovídio, trad., 1994] mismo, en las Cartas de las heroínas, señala que “El amor es cosa llena de angustias y de miedos”. En la mitología griega, la mayoría de las veces se representa a Eros como un joven alado que porta una lanza y una flecha para connotar que su acción causa una herida de amor (Rangel, 2007, p. 64-65).

Juan-David Nasio (1996/1997) destacou o “paradoxo incontornável do amor”, antes descrito por Freud em sua obra “Mal-estar na cultura” de 1930/1980 (consagrada na língua portuguesa sob o título “O mal-estar na civilização”). Para ambos, o amor é central na constituição do sujeito e, ao mesmo tempo, condição para seus principais sofrimentos; portanto, “quanto mais se ama, mais se sofre” (Nasio, 1996/1997, p. 26).

Para Freud (1930/1980), o sofrimento pode afetar o ser humano por três vias: a partir do corpo e de sua fragilidade, a partir de forças do mundo exterior que não podem ser controladas ou a partir das relações com outros seres humanos. Esta última seria, em sua opinião, potencialmente mais perigosa que as outras duas. O homem pode encontrar meios, não de controlar, mas de se proteger de algumas ameaças desses três tipos; e, para se proteger do sofrimento que se origina na relação com o outro, encontra o amor como possível solução. Ama-se, assim, para evitar conflitos e vivenciar relações de forma harmoniosa, mas essa intenção é uma ilusão de controle do sofrimento, já que, ao amar o outro, o sujeito acaba ficando à mercê desse sentimento e dessa presença.

Olhai de que esperanças me mantenho!
Vede que perigosas seguranças!
Que não temo contrastes nem mudanças,
Andando em bravo mar, perdido o lenho.

Mas, enquanto não pode haver desgosto
Onde esperança falta, lá me esconde
Amor um mal, que mata e não se vê,

Que dias há que na alma me tem posto
Um não sei quê, que nasce não sei onde,
Vem não sei como e dói não sei porquê.

Busque Amor novas artes, novo engenho – Luís Vaz de Camões
(Camões, 1961)

É comum que as principais certezas do sujeito girem em torno de sentimentos ligados ao ego, essa instância psíquica que parece claramente diferenciada do exterior. As muitas ilusões sobre o que é do eu e o que é do outro se acumulam na constituição do psiquismo, mas, quando tomado pelo sentimento amoroso, o sujeito sucumbe a um momento em que o limite entre o ego e o objeto parece se pulverizar. Existem algumas outras ocasiões nas quais essas fronteiras do ego podem estar enfraquecidas, mas, diferentes destas, no caso do amor não se trata de uma patologia, mesmo sabendo que esse mesmo processo pode ter um efeito ameaçador (Freud, 1930/1980).

Na relação com o exterior, inicialmente com o seio, o bebê vai sendo colocado em contato com incontáveis objetos que configuram um mundo exterior potencialmente ameaçador, repleto de sensações estranhas, agradáveis ou dolorosas. Ao reconhecer essas sensações, o ego vai sendo obrigado a lidar com a exterioridade, dando lugar à tendência natural de evitar o desprazer e, conseqüentemente, a um isolamento gradual para que possa se defender do excesso de estímulos. O ego do sujeito adulto é então o resultado de um processo que nunca cessa de acontecer, envolvendo inúmeros momentos de abertura e fechamento, e deriva de uma relação mais íntima e abrangente com o mundo exterior, mas que seria uma experiência aniquiladora caso se perpetuasse (Freud, 1930/1980).

É então via princípio do prazer que o ego vai se dedicando a afastar possíveis causas de sofrimento, mesmo que essas tentativas não sejam garantias de felicidade. Eis um objetivo que não pode ser prometido, mas que, segundo Freud (1930/1980), também não deve ser abandonado. Muitos são os caminhos possíveis para tal busca, mas nenhum deles leva o sujeito a uma satisfação total e permanente. Freud (1930/1980) insere aí o conceito de falta, posteriormente expandido por Lacan em sua obra.

A felicidade, no reduzido sentido em que a reconhecemos como possível, constitui um problema da economia da libido do indivíduo. Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo (Freud, 1930/1980, p. 54).

Um dos meios ao qual o sujeito recorre para buscar a felicidade e afastar o sofrimento se baseia na criação de vínculos íntimos e emocionais com objetos do mundo externo. Dessa forma, o amor pode se tornar o centro da vida do sujeito e sua satisfação consistir em amar e ser correspondido nesse sentimento (Freud, 1930/1980).

Há, porventura, algo mais natural do que persistirmos na busca da felicidade do modo como a encontramos pela primeira vez? O lado fraco dessa técnica de viver é de fácil percepção, pois, do contrário, nenhum ser humano pensaria em abandonar esse caminho da felicidade por qualquer outro. É que nunca nos achamos tão indefesos contra o sofrimento

como quando amamos, nunca tão desamparadamente infelizes como quando perdemos o nosso objeto amado ou o seu amor. Isso, porém, não liquida com a técnica de viver baseada no valor do amor como um meio de obter felicidade (Freud, 1930/1980, p. 54).

Muitos fatores estão envolvidos na escolha do sujeito por um caminho de busca da felicidade; as experiências prévias de relação com o mundo influenciam o modo como cada um percebe as possibilidades de obtenção de satisfação e sua disposição para dedicar mais ou menos esforços a fim de atuar de diferentes formas nos contextos dados. Um traço fortemente erótico pode levar o sujeito a priorizar os relacionamentos, enquanto um funcionamento extremamente narcísico pode levá-lo a priorizar as satisfações advindas de seus processos mentais (Freud, 1930/1980).

Essas chamadas “técnicas de viver” são possibilidades de investimento libidinal e, como qualquer investimento, apresentam riscos, principalmente se o sujeito se apoiar em apenas uma delas. Não é raro que isso aconteça, uma vez que o homem se apoderou do intenso prazer proporcionado pelo amor sexual. Uma vez com essa oportunidade em mãos, a civilização tem traçado um caminho de busca de satisfação que se situa em torno do erotismo genital. Com isso, o sujeito se tornou extremamente dependente do objeto de seu amor, correndo riscos inevitáveis e assustadores, ligados à rejeição, à infidelidade e à morte. Mesmo assim esse modo de vida continua sendo escolhido por muitos, também por pressão de inúmeras conjunturas sociais (Freud, 1930/1980).

De fato, a aptidão para o amor, que existe em todo ser humano, não significa que se possa viver isento de angústia, mas que se poderá viver não dominado pela angústia da morte. Sabemos que o amor envolve um risco. Ele não oferece garantias. Se se perdem as garantias, fica-se diante da realidade da morte e não diante de um sintoma neurótico interpretável. . . . O neurótico busca uma garantia de eternidade, mas não existe o sempre na vida humana (Corrêa, 2011, p. 115).

Adentrando nesse terreno tão complexo do amor, mesmo tendo à frente outras tantas referências, é possível, a partir dos autores já citados, perceber não só a possibilidade em si, mas o quão fértil é essa possibilidade de pensar o amor em seus paradoxos. Como Moiras que tecem vida e morte com o mesmo tear, o amor liga felicidade e sofrimento, dando ar de obviedade para tal união – o paradoxo é no amor. Por outro lado (ou pelo mesmo), dado o encontro, o mesmo nunca se dá, mas sim o eterno vão entre dois – o amor só é no paradoxo.

Badiou (2013) também levanta alguns pontos para explicar o fascínio pelo relacionamento amoroso, que se alinham ao já exposto pensamento de Nasio, uma vez que partem da ideia de que, mesmo causando sofrimento, o amor é uma experiência potencialmente enriquecedora de contato com o outro. Para ele, amar é ter a possibilidade de estar no mundo de outra forma, a partir da diferença, vivendo cada experiência a partir de outro lugar que não o da

pura singularidade. É por essa chance que pode valer a pena buscar o amor e aceitar o sofrimento que pode advir disso. O amor vai então contra a tendência individualista atual e se dá como uma “contraexperiência”, sendo uma “experiência pessoal da universalidade possível” (Badiou & Truong, 2013, p. 17).

Interessante é notar que, enquanto o ideal romântico pode ser visto como herança do individualismo, por tratar-se de uma das formas de valorização da autonomia individual na busca pelo prazer, Badiou (2013) insiste em considerar o amor, por outro lado, como uma possibilidade para que o sujeito se afaste da extrema singularidade. A partir daí é justo marcar a diferença entre o amor romântico e o amor em psicanálise e notar a quantidade de discursos possíveis e, muitas vezes, contraditórios sobre o tema.

Para Badiou (2013), Lacan é um grande teórico do amor e a teoria lacaniana se relaciona com sua visão sobre o tema. Segundo Badiou (2013), ao dizer que “não existe relação sexual”, Lacan defende que sexo não é comunhão, pelo contrário, afinal o sexo separa e a impressão de união suscitada pelo ato sexual não passa de uma representação imaginária; nesse momento o sujeito está se relacionando consigo mesmo, com seu próprio gozo que o arrasta para longe do outro. A ausência da relação sexual permite então que o amor surja no lugar dessa falta e que o sujeito enfim vá além de si mesmo. (Badiou & Truong, 2013).

No sexo, ele está, no fim das contas, em relação consigo mesmo, com a mediação do outro. O outro serve para que ele descubra a realidade do gozo. No amor, em contrapartida, a mediação do outro tem valor em si. O encontro amoroso é isso: você sai em busca do outro para fazê-lo existir com você, tal como ele é. Essa é uma concepção muito mais profunda do que aquela, absolutamente banal, segundo a qual o amor não passaria de uma pintura imaginária sobre a realidade do sexo (Badiou & Truong, 2013, pp. 18-19).

O amor é essa proposta existencial alternativa, essa construção rumo à verdade, rumo a viver o mundo pelo prisma do “dois”, pela diferença. Quando o sujeito se propõe a estar no mundo a partir da relação com um outro, o amor o insere no “paradoxo de uma idêntica diferença” (Badiou & Truong, 2013, p. 22); os dois deixam de estar isolados para poderem alcançar um novo mundo que vai além daquele que é acessível ao olhar do um e só existe a partir do dois. O sujeito que ama vive então o paradoxo de acessar outro mundo, não só o seu, mas, ao mesmo tempo, saber que ele continua sendo um sujeito único.

É importante frisar que Badiou (2013) faz um grande esforço para diferenciar a “cena do Dois”, iniciada após o encontro de duas pessoas, de uma concepção fusional sobre o amor. Para o autor, o amor não é consumado no momento do encontro, mas sim construído ao longo de sua duração; ele mais uma vez rejeita o romantismo radical e insere o amor no mundo, uma vez que é só

aí que ele pode se realizar. “É claro que existe um êxtase inicial, mas um amor é, antes de mais nada, uma construção obstinada. **O amor é, digamos, uma aventura obstinada**” (Badiou & Truong, 2013, p. 25).

Em “Romeu e Julieta”, Shakespeare (1597/2014) descreve o primeiro diálogo que os personagens principais tiveram no jardim de Capuleto, logo após se conhecerem no baile e entenderem a proibição que envolvia o desejo de estarem juntos. Mesmo assim, Romeu pede que Julieta lhe jure amor.

Julieta – Que satisfação podes ter esta noite?

Romeu – A troca com o meu de teu fiel juramento de amor.

Julieta – Já te entreguei o meu, antes que pedisses e quisera fazer-te de novo meu juramento.

Romeu – Querias tomá-lo de mim? Para que fim, meu amor?

Julieta – Para ser generosa e entregar-to outra vez. Só aspiro à coisa que possuo. Minha bondade é tão ilimitada quanto o mar, e tão profundo como este é o meu amor. **Quanto mais te dou, mais tenho, pois ambos são infinitos** (Shakespeare, 1597/2014, pp. 44-45).

A conversa dos amantes mostra que a partir de declarações de amor elaboradas e até demasiadamente sinceras, Julieta sente seu amor se multiplicar. Não há barganha. Julieta entrega a Romeu os segredos de seu coração e, mesmo receosa, ama-o sem ter certeza do que ele fará com esse amor. Caso se tratasse de uma estratégia para investimentos, Julieta já poderia estar falida, pois seus negócios amorosos são de alto risco. A abordagem de Julieta se distancia do individualismo e do jogo de controle de ganhos e perdas e, para ela, o risco é válido e sua sensação é de **ganho apesar da entrega. Em meio a tal paradoxo, seu coração se aquece, mas também esmorece em virtude dos riscos.**

Julieta – Tu sabes, a máscara da noite cobre meu rosto, senão um rubor de virgem teria enrubescido minhas faces pelo que me ouviste falar esta noite. De bom grado guardaria as formalidades, de bom grado, de bom grado negaria o que falei. Mas, adeus lisonjas! Tu me amas? Sei que responderás que “sim”, e eu aceitarei em tua palavra; entretanto, se juras, poderás parecer falso, e dos perjúrios dos amantes, dizem que Júpiter se ri. Ó gentil Romeu! Se tu amas, proclama-o sinceramente; ou se pensas que sou conquistável facilmente demais, serei severa e esquiva, e direi não, para que tu me faças a corte; mas, assim não sendo, nem por todo o mundo. Em verdade, arrogante Montecchio, sou muito apaixonável e, por causa disto, poderás pensar que minha conduta seja bem leviana; mas, acredita-se, gentil-homem, mostra-me-ei mais fiel do que aquelas que têm mais destreza em dissimular. Devo confessar que deveria ter-me mostrado mais reservada, se não tivesses surpreendido minha verdadeira paixão amorosa, antes que estivesse prevenida. Perdoa, portanto, e não atribuas a leviano amor esta fraqueza minha, que de tal modo revelou a escura noite! (Shakespeare, 1597/2014, pp. 43-44).

3.2 Amor e desejo

A dificuldade em diferenciar amor e desejo já existia bem antes do nascimento da psicanálise, o que pode ser comprovado pela leitura de “O Banquete” (Platão, trad., 2006). Ao dar voz àqueles homens que se uniram para um elogio conjunto ao amor, Platão ressaltou os questionamentos de Sócrates que levaram seus interlocutores a concordar que, tanto para amar quanto para desejar, é preciso não ser, não possuir e estar carente daquilo que se ama ou deseja, destacando assim uma semelhança entre tais ações (Martinez, 2013).

Para a psicanálise, a ilusão de que existe algo que pode ocupar o lugar da falta faz parte da estrutura do sujeito. Falar em constituição da subjetividade implica em falar do envolvimento com a alteridade, o Outro que se coloca como oponente ou facilitador. A subjetivação se dá no contexto das transformações sociais, históricas e culturais e também a partir das vivências particulares dos sujeitos na cultura (Zanetti & Gomes, 2011). O amor para a psicanálise e enquanto elemento da subjetivação consiste no posicionamento do sujeito como objeto de desejo do Outro, identificando-se com o falo em diversos níveis possíveis, mas sempre como parte do projeto de ser aquilo que falta ao Outro. Essa busca inconsciente se revela insustentável cedo ou tarde (Mattos Filho & Bastos, 2012). Mesmo assim, vê-se a relação que o ideal do amor romântico tem com esse processo de estruturação, uma vez que se baseia na ideia de que existe um objeto único que pode atender ao desejo.

Segundo Nasio (1996/1997, p.27) “O amado me protege contra a dor enquanto o seu ser palpita em sincronia com os batimentos dos meus sentidos. Mas basta que ele desapareça bruscamente ou me retire o seu amor, para que eu sofra como nunca”. É extremamente ameaçador ao sujeito que seu objeto de amor possua tal poder castrador. Porém o autor esclarece que não é a satisfação encontrada no relacionamento amoroso que se torna essencial para o amante, mas sim o contrário, a insatisfação do desejo.

Nosso parceiro, o ser do nosso amor, nos insatisfaz porque, ao mesmo tempo em que excita o nosso desejo, ele não pode — a rigor, será que ele teria os meios de fazê-lo? — e não quer nos satisfazer plenamente. Sendo humano, ele não pode e sendo neurótico ele não quer. Isto significa que ele é ao mesmo tempo o excitante do meu desejo e o objeto que só o satisfaz parcialmente. Ele sabe me excitar, me proporcionar um gozo parcial e, por isso mesmo, me deixar insatisfeito. Assim, ele garante essa insatisfação que me é necessária para viver e recentra meu desejo (Nasio, 1996/1997, p. 36).

Nasio (1996/1997) explica que esse outro que seduz o sujeito, atraindo a força de seu desejo, é paulatinamente incorporado como parte do próprio sujeito e fixado no inconsciente a partir de significantes dos quais o sujeito vai se apropriando a partir da experiência e que contam com o substrato composto de suas vivências mais primitivas.

Tal processo é uma atualização do estádio do espelho de Lacan. A criança, a partir da imagem que vê no espelho, constitui seu próprio eu, sem se dar conta de que esse outro que está ali e que supostamente a deseja é, na verdade, uma imagem dela própria. O desejo do sujeito já é, desde o início, o desejo desse outro. “A criança percebe o desejo do neném por ela, e, portanto, ela se constitui literalmente no campo do Outro” (Corrêa, 2011, p. 77).

Na realidade isso vai ser não somente uma fase, mas vai ser um estádio, quer dizer, um patamar que se cria e que nos acompanha pelo resto da vida. Isto é, o que nós desejamos não é o outro, nós desejamos é que o outro nos deseje. Todo nosso empenho é para sermos desejados. Não é tanto o de desejar. Desejar, nós desejamos bastante; o que nós queremos é ser desejados. E o único desejo que nós conhecemos é o desejo do Outro, é esse que vai ser o nosso referencial . . . é fora de nós que se cria nosso desejo, porque é no outro que vemos o nosso desejo (Corrêa, 2011, p. 77).

Quando Lacan diz, em seu Seminário X, sobre a angústia (1962-1963/2005), que “o desejo do homem é o desejo do Outro”, ele coloca o Outro como esse lugar marcado da diferença, daquilo que está fora, mas ao mesmo tempo, constitui o sujeito pela falta. O sujeito de que se trata, aquele cuja marca se rastreia, é o sujeito do desejo e não o sujeito do amor, porque não se é sujeito do amor, normalmente se é sua vítima (Rangel, 2007).

Isso não quer dizer que o sujeito não esteja envolvido no amor, mas sim que se é sujeito do desejo e, só então, é possível tomar parte no fenômeno amoroso que envolverá outro sujeito além desse. Ao fazer o comentário sobre o “Banquete” de Platão, Lacan (1960-1961/1992) fala do amante, ou *érastès* como aquele que se caracteriza pelo que lhe falta, enquanto *érôménos*, o objeto amado, é aquele que desconhece o que tem de precioso para atrair a atenção do outro. Porém, aquilo que falta ao amante não é, de modo algum, o que se esconde no amado e aí se dá o grande e complexo nó do amor. Independente do desencaixe ser ou não notado pelos sujeitos envolvidos, o amor se dá em contínuos desencontros. Sempre. Para Corrêa (2001), o amor é fruto do desejo e o desejo provoca a fala para expressar a impossibilidade do amor.

O desejo se articula como aquilo que falta ao sujeito; “. . . não é um bem em nenhum sentido do termo . . . realização do desejo não é, justamente, posse de um objeto. Trata-se, com efeito, da emergência à realidade do desejo como tal” (Lacan, 1960-1961/1992, pp. 71-72). “Lacan va a apelar a la topología para sostener que la ‘realización de un deseo como tal’ es la emergencia de un lugar y no la destrucción de su objeto” (Rangel, 2007, pp. 69-70).

Segundo Lacan, quando se fala em energia, é de desejo que se está falando e a libido é a energia do desejo e não do amor. O amor é diferente do desejo, pois não tem como objetivo a satisfação e sim o ser do outro, baseando-se, para isso, em uma relação simbólica (Allouch, 2010).

[...] el esfuerzo de Lacan desde el inicio será distinguir la demanda amorosa del deseo. El objeto amado no se confunde en ningún momento con el objeto del deseo ligado propiamente a la fantasía. Con Lacan estamos en una posición opuesta a la de Freud o de la que pretendía, ya que para Lacan, el amor nunca se plantea en términos pulsionales ni tampoco en relación con la fantasía, y mucho menos podríamos decir que era platónico (Rangel, 2007, p. 71).

Para tratar do desejo é preciso pensar na cadeia metonímica que submete o sujeito. “Com relação à cadeia significativa inconsciente como constitutiva do sujeito que fala, o desejo se apresenta como tal numa posição que somente se pode conceber com base na metonímia determinada pela existência da cadeia significativa”. Nesse enodamento, o amado é também objeto do desejo e invoca o outro porque há nele, escondido, o agalma, que é o objeto de desejo em si, sempre parcial. Nesse caso, o objeto assume um lugar de fantasia fundamental causando a fixação do sujeito e, sendo denominado por Lacan como objeto *a* (Lacan, 1960-1961/1992).

O amor como significante – pois, para nós, ele é um e não mais que isso – o amor é uma metáfora – na medida em que aprendemos a articular a metáfora como substituição. É aqui que entramos no obscuro. Peço-lhes, por ora, admiti-lo simplesmente, e manter à mão aquilo que aqui promovo como o que é, a saber, uma fórmula algébrica. É na medida em que a função do érastés, do amante, na medida em que é ele o sujeito da falta, vem no lugar, substitui a função do érômenos, o objeto amado, que se produz a significação do amor (Lacan, 1960-1961/1992, p.47).

“Sem dúvida, o amado é uma pessoa, mas é primeiramente e, sobretudo, essa parte ignorada e inconsciente de nós mesmos, que desabará se a pessoa desaparecer” (Nasio, 1996/1997, p. 38). Esse ser amado pelo sujeito constitui-se de forma heterogênea, a partir desse ser concreto, pertencente ao mundo exterior, o outro na relação, mas também a partir da imagem dele mesmo que toma lugar no psiquismo do sujeito amante. Tal ideia tem relação com o conceito de objeto *a* de Lacan (1960-1961/1992), uma das vias para se pensar essa presença misteriosa do amado no amante.

Transforma-se o amador na cousa amada,
Por virtude do muito imaginar;
Não tenho logo mais que desejar,
Pois em mim tenho a parte desejada.

Se nela está minha alma transformada,
Que mais deseja o corpo de alcançar?

Em si somente pode descansar,
Pois consigo tal alma está liada.

Mas esta linda e pura semideia,
Que, como o acidente em seu sujeito,
Assim co'a alma minha se conforma,

Está no pensamento como ideia;
[E] o vivo e puro amor de que sou feito,
Como matéria simples busca a forma.

Transforma-se o amador na cousa amada – Luís Vaz de Camões
(Camões, 1961)

Ao se identificar com essa fantasia, o desejo se coloca para o sujeito como desejo do Outro, o que significa que nunca se apresenta passível de ser apreendido em sua totalidade, uma vez que esse lugar sempre está perdido. “O que está em questão no desejo é um objeto e não um sujeito” (Lacan, 1960-1961/1992, p. 172), um objeto diante do qual o sujeito desaparece.

. . . não há um objeto de amor correspondido, diferentemente, por mais que o amante estenda para pegar o fruto, qual seja, o objeto de amor, atizando-o, o que ele encontra, por sua vez, é justamente o amado. Este, por sua vez, também estende sua mão e, por isso, o milagre que se dá, é justamente o encontro de dois amantes e não de um amante com seu amado. Uma forma de compreensão disso seria retomar o ensino lacaniano que destaca que não haveria comunicação de mensagem de um emissor para um receptor, por tratar sempre um encontro de dois sujeitos – resultando no mal-entendido do amor e da comunicação (Martinez, 2013, p.1).

Está aí a grande diferença entre amor e desejo e também o que irá selar definitivamente a importância do paradoxo para se pensar o amor neste trabalho. O amor só se dá no momento em que aquele que o sujeito via como objeto de seu desejo, responde a essa mensagem enquanto sujeito. E é por acontecer entre dois sujeitos, entre dois amantes, que se instala aí uma comunicação paradoxal e potencialmente reveladora de tais subjetividades. Se todo desejo é, em seu cerne, desejo do Outro, está aí a origem do amor, o movimento do desejo em direção ao objeto amado que então responde com seu próprio desejo. Aquele que é buscado passa a buscar. Eis a **metáfora do amor proposta por Lacan:**

Esta mão que se estende para o fruto, para a rosa, para a acha que se inflama de repente, seu gesto de pegar, de atrair, de atizar é estreitamente solidário à maturação do fruto, à beleza da flor, ao flamejar da acha. Mas quando, nesse movimento de pegar, de atrair, de atizar, a mão foi longe o bastante em direção ao objeto, se do fruto, da flor, da acha, sai uma mão que se estende ao encontro da mão que é a de vocês, e neste momento é a sua mão que se detém fixa na plenitude fechada do fruto, aberta da flor, na explosão de uma mão em chamas – então, o que aí se produz é o amor (Lacan, 1960-1961/1992, p. 59).

A partir do estágio do espelho, a criança percebe o desejo da imagem que ela vê no espelho por ela mesma, se constituindo então no campo do Outro porque não percebe seu próprio desejo em jogo. Quanta euforia toma o sujeito no momento em que o amado parece corresponder ao seu gesto! E na ilusão de ter encontrado a resposta, há um outro ali que por algum tempo parece não sobrar nem faltar e esse momento, apesar de trazer junto seu quinhão de receios, parece prometer num sussurro: fico aqui para sempre.

No encontro, fico maravilhado de ter achado alguém que, por sucessivos e sempre bem-sucedidos toques, sem fraquejar, acaba o quadro da minha fantasia; sou como um jogador cuja sorte se confirma fazendo com que ele pegue na primeira tentativa o pedacinho que vem completar o quebra-cabeça do seu desejo. É uma descoberta progressiva (e como uma verificação) das afinidades, cumplicidades e intimidades que vou poder manter eternamente (penso nisso) com um outro, prestes a se tornar, desde então, “meu outro” (Barthes, 1977/1981, p. 85).

Pode-se dizer então que o desejo é essa força motriz do sujeito que, além de movê-lo, o revela, mesmo que brevemente, para depois deixá-lo escapar outra vez. Já o amor se dá a partir da ilusão de que o movimento que o sujeito percebe no outro é uma resposta ao convite de seu desejo.

Mas não há resposta, no sentido de que não há algo que responda a esse desejo que vai em direção ao outro/Outro. O que existe é uma comunicação que sucede à manifestação do desejo, uma comunicação que não encontra outra saída a não ser acontecer, como será explicado mais adiante, quando os paradoxos da comunicação forem tratados. Nunca há encaixe e, para o neurótico, é paradoxal e fundamental que essa resposta não exista. “No cerne da experiência do desejo, diria eu, está o que resta quando o desejo é satisfeito, digamos, o que resta no fim do desejo, fim este que é sempre um falso fim, que é sempre resultado de um equívoco” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 194).

Ao se debruçar sobre o caso da Jovem Homossexual, Lacan consegue desvencilhar amor de desejo ao perceber que o amor da jovem pela dama surge em sua história como “resolução” de um conflito: a decepção fundamental de seu desejo infantil. Ocorre um “deslizamento da problemática imaginária do desejo de criança para o plano simbólico do amor . . . a Jovem Homossexual encontra uma ‘saída’ nesse ‘registro amoroso’” (Allouch, 2010, p. 105). É por não estar dotada do pênis simbólico, por ser vista como faltante, que a dama pode ser amada. Ao mesmo tempo, na visão da jovem que a tem como objeto eleito, ela tem potencial para possuir o falo, uma vez que ocupa esse lugar privilegiado – tem-se terreno fértil para a metáfora amorosa; “. . . aparece mais que bem-vindo que o amor permaneça a um só tempo no horizonte e um horizonte. Assim localizado, o amor abre um espaço, o espaço entre demanda e demanda de amor, de reconhecimento de ser, esse espaço sendo aquele mesmo onde o desejo teria que se constituir” (Allouch, 2010, p. 130).

Martinez (2013) ressalta que, na psicanálise lacaniana, o amor é aquilo que humaniza o desejo humano.

O amor é a sublimação do desejo. Resulta daí que não podemos, de modo algum, servir-nos do amor como primeiro nem como último termo, por mais primordial que ele se afigure em nossa teorização. O amor é um fato cultural . . . nem se cogitaria de amor se não houvesse a cultura (Lacan, 1962-1963/2005, p. 198).

3.3 Por que pensar o amor via paradoxo?

Amor é fogo que arde sem se ver;
É ferida que dói e não se sente;
É um contentamento descontente;
É dor que desatina sem doer;

É um não querer mais que bem querer;
É solitário andar por entre a gente;
É nunca contentar-se de contente;
É cuidar que se ganha em se perder;

É querer estar preso por vontade;
É servir a quem vence, o vencedor;
É ter com quem nos mata lealdade.

Mas como causar pode seu favor
Nos corações humanos amizade,
Se tão contrário a si é o mesmo Amor?

Amor é fogo que arde sem se ver – Luís Vaz de Camões
(Camões, 1961)

No livro “Elogio ao amor” (2013), Alain Badiou inicia sua fala afirmando que o amor tem sofrido inúmeras ameaças e dá como exemplo um site de relacionamentos e sua promessa de experiências amorosas que ocorram de forma “segura”, planejada e sem estar à mercê do acaso. O autor diz ficar surpreso quando vê que a publicidade toma essa direção, uma vez que, sendo algo que traz significado à vida, o amor “não pode ser essa doação à existência em regime de total ausência de risco” (Badiou & Truong, 2013, p.12).

Mesmo assim, não é raro que haja discursos que derivam dessa “concepção securitária do ‘amor’” (Badiou & Truong, 2013, p.11) na mídia, nas conversas do dia-a-dia e nos consultórios de psicologia. Ao possibilitar o questionamento de referências tradicionais, o contexto atual coloca

o sujeito em uma posição perigosa e ambígua: por um lado, o libera de uma submissão às normas coletivas, mas, por outro, o abandona em sua insegurança, muitas vezes sem ter condições de lidar com essa autonomia. O relacionamento é sentido como algo ameaçador e o sujeito pode optar por tentativas perversas de controle, a partir das quais há uma anulação de si mesmo e do outro. (Baroncelli, 2011). O ataque antropofágico do sujeito ao seu objeto de amor é uma tentativa atualizada de lidar com a angústia de castração, a separação daquilo que parece responder ao desejo.

Sendo um modo de buscar a verdade, o amor não necessariamente é pacífico, podendo levar a sofrimentos intensos e verdadeiros. “É preciso reconhecer que é uma das experiências mais dolorosas da vida subjetiva!” (Badiou & Truong, 2013, p. 41), tendo suas próprias contradições e dramas. “O amor verdadeiro sempre transpõe um ponto de impossibilidade O amor não é propriamente uma possibilidade; A superação de uma impossibilidade é que é o começo do amor” (Badiou & Truong, 2013, p. 44). A vivência do amor é sempre marcada por uma violência que acaba, cedo ou tarde, sendo experimentada por aqueles que amam, dando lugar a diversos tormentos. Não é à toa que quase não há obras literárias sobre a duração do amor, pois essa construção não é algo fácil.

O amor precisa ser defendido e essa busca pela ausência de riscos é uma das ameaças. Torna-se então extremamente importante iluminar o caráter paradoxal do amor, pois aparentemente as pessoas não estão contando com ele. O amor está sofrendo a pressão de um mundo especialista em mecanismos de controle e pensar nele como algo essencialmente paradoxal pode ser uma forma de defendê-lo.

. . . acredito que defendê-lo seja uma tarefa filosófica, entre outras. O que provavelmente pressuponha que, como dizia o poeta Rimbaud, também seja preciso reinventá-lo. E isso não pode ser uma defensiva pela mera conservação das coisas. O mundo está, com certeza, cheio de novidades, e o amor também deve ser considerado dentro dessa inovação. É necessário reinventar o risco e a aventura, em oposição à segurança e ao conforto (Badiou & Truong, 2013, p. 14).

Para Recalcati (2016), que pelo visto concorda com a Julieta de Shakespeare, é crucial que o sujeito viva o amor como paradoxo, uma vez que o ato de amar não implica no consumo de um outro dominado, que, depois de exaurido, dá lugar a um novo outro. “Amar é dar a si e aí receber, quanto mais se cede mais se aumenta” (Recalcati, 2016, p. 15).

3.4 Psicanálise e paradoxo

Tropeço, desfalecimento, rachadura. Numa frase pronunciada, escrita, alguma coisa se estatela. Freud fica siderado por esses fenômenos, e é neles que vai procurar o inconsciente. Ali, alguma outra coisa quer se realizar – algo que aparece como intencional, certamente, mas de uma estranha temporalidade. O que se produz nessa hiância, no sentido pleno do termo produzir-se, se apresenta como um achado (Lacan, 1964/1988, p. 30).

Essa citação de Jacques Lacan mostra que a trajetória da psicanálise se modelou a partir do interesse de Freud, e posteriormente de teóricos que o sucederam, pelos deslizos dos discursos de seus pacientes. Enquanto o ego realiza um grande esforço para manter firmes as rédeas sobre o que o sujeito comunica, o inconsciente vaza por entre as defesas, evidenciando sentidos alheios ao controle consciente. Mas sabe-se que, para a psicanálise, isso não é um problema.

O sujeito, apegando-se às estratégias de vida com as quais está acostumado e temendo, mesmo sem saber, a verdadeira face de seus próprios sintomas, esconde de si mesmo as evidências de sua história. A psicanálise, porém, detetive armada com o revelador método indiciário, tem do seu lado o inconsciente que se entrega; as pistas escorrem pelos vãos, tingem a terra... o inconsciente se revela, porque é de sua natureza existir à revelia do que o sujeito acha que escolhe. Aliás, perto de sua imensidão, as escolhas conscientes que parecem tão definidas muitas vezes são apenas detalhes.

O paradoxo está na origem do sintoma e é a partir dele que se pode pensar o sujeito em (não toda) sua complexidade; trata-se de um impulso ao pensamento, pois é a partir da diferença, de um contraste, que a cadeia metonímica se movimenta. “O inconsciente introduz no campo do saber novidades irreduzíveis, que nos arrastam para longe das dualidades habituais com que estamos acostumados a pensar” (Elia, 2010, p. 6). É quando algo se torna paradoxal, estranho, conflituoso ou perturbador da ordem, que o psiquismo se desloca (Corrêa, 2011).

Esse tipo de lógica, de contradição, de paradoxo, que encontramos em qualquer sintoma, desde que nos debruçemos sobre ele, é uma estrutura que é universal, que é geral, que vocês vão encontrar em qualquer sintoma por menor que seja. Há sempre algo da ordem do paradoxo que está na base da constituição do sintoma. É exatamente o paradoxo que o sustenta. É a estrutura mínima que permite ao sintoma existir. No momento em que esse paradoxo não se sustenta mais, desaparece o sintoma (Corrêa, 2011, p. 120).

Ao encontrar em Lacan discursos sobre o amor e, junto a isso, esbarrar em paradoxos, poder-se-ia questionar a presença desses paradoxos no discurso lacaniano. Seria a escrita de Jacques Lacan paradoxal? Ou o psicanalista estaria fazendo um uso do paradoxo enquanto figura de linguagem e/ou enquanto estrutura lógica para comunicar sobre o tema? Outros leitores podem

formular pontos de vista diferentes sobre o assunto, mas **este trabalho se baseia na hipótese de que Lacan, propositalmente, usa o paradoxo como recurso lógico e linguístico para falar de amor**. Essa hipótese faz sentido, uma vez que Lacan, em toda sua obra, recorreu a lógicas modernas (inconsistentes e paraconsistentes), fugindo de dicotomias simplistas que dividem quaisquer proposições em verdadeiras ou falsas (Corrêa, 2011).

A lógica clássica não se ajusta bem às contradições sem acabar prejudicada e, uma vez que **“o inconsciente está estruturado como uma linguagem, e esta linguagem tem uma lógica subjacente paraconsistente, na psicanálise é importante se tratar de lógica paraconsistente”** (Costa, Leite, & Cesarotto, n.d.). Não são todas as lógicas paraconsistentes⁷ que abarcam contradições, mas nesse tipo de lógica acaba sendo possível que uma proposição e também a negação dessa proposição sejam verdadeiras (Costa et al., n.d.). Dessa forma, **uma lógica paraconsistente expande as possibilidades do sujeito na relação com a língua.**

Em alguns tipos de lógica paraconsistente existem duas categorias de proposições: as que se “comportam bem” e as que se “comportam mal”. As que se comportam bem satisfazem a lógica clássica. As que se comportam mal, essas não satisfazem, derrogam algumas das leis da lógica clássica, por exemplo, a lei da não contradição. **A lógica paraconsistente serve para que se consiga formalizar teorias que encerram contradição, ou, agora inspirando-me um pouco em Lacan, que contenham fórmulas, teoremas incompatíveis com a lógica clássica.** A lógica do falo em Lacan, como já afirmei, aparentemente é paraconsistente na segunda acepção acima. . . . Assim eu diria que Lacan, sob certos aspectos, foi um precursor não só da lógica paraconsistente, mas também da lógica não reflexiva e da lógica para completa em sentido amplo (Costa et al., n.d.).

Mas, afinal, qual a definição de paradoxo na qual este trabalho se apoia?

Para a Lógica⁸, um paradoxo é uma contradição que se instala a partir de premissas coerentes. Sendo assim, quando se parte de um erro lógico, mesmo que esse erro não seja óbvio, não é possível dizer que a dedução resultante dá origem a um paradoxo, mas sim a um falso paradoxo. Porém, é já nesse ponto que falar de paradoxos submerge em complicações, pois essa distinção entre paradoxos falsos e verdadeiros é relativa; Algo que é visto como uma proposição lógica e coesa hoje pode ser taxado como engano amanhã (Watzlawick, Beavin & Jackson, 1967).

⁷ Newton da Costa, autor da teoria inicial sobre esse tipo de lógica, afirma que o nome “lógica paraconsistente” surgiu muito tempo depois de seu extenso trabalho já ter se iniciado. Mais especificamente em meados da década de 1970 esse nome foi escolhido e acabou se desdobrando em inúmeros estudos, sendo que o próprio Newton já não consegue se atualizar sobre todos eles.

⁸ Segundo Newton da Costa (Costa et al., n.d.), o uso da palavra “lógica” requer certos cuidados. No texto ela se inicia com letra maiúscula por se tratar do nome de uma ciência. A palavra lógica iniciada com letra minúscula pode designar, por exemplo, as várias estruturas estudadas dentro da Lógica.

Muitas vezes o termo antinomia é usado como sinônimo de paradoxo, mas é comum também que seja o nome dado aos paradoxos que tem sua origem na lógica e na matemática, constituindo então o primeiro tipo de paradoxos. O segundo tipo, por outro lado, advém “de algumas incoerências ocultas na estrutura de níveis do pensamento e da linguagem. Esse segundo grupo é frequentemente citado como o das antinomias semânticas ou definições paradoxais” (Watzlawick et al., 1967, pp. 170-171). Já o terceiro tipo, o dos chamados paradoxos pragmáticos, se origina a partir dos outros dois e tem como premissa que qualquer reação a uma mensagem paradoxal não pode ser outra coisa senão paradoxal também.

Já na Linguística, o paradoxo é uma figura de linguagem na qual ideias opostas ou excludentes são colocadas em relação e/ou apontam para o mesmo termo em uma frase; sendo figura de linguagem, o paradoxo pode aparecer no discurso à revelia do sujeito ou ser usado por ele para enfatizar um conflito, tornar um texto poético, tentar explicar o inexplicável, entre outros usos possíveis. Mesmo sendo ciências diferentes, as conceituações sobre paradoxo da Lógica e da Linguística se sobrepõem, na tentativa de definir um tipo de marca discursiva que “dá um nó” na compreensão do sujeito, por unir opostos, “driblando” o impossível. Este trabalho então se apoia nessas duas definições, já que ambas se alinham para tentar circunscrever esse enigma da submissão do sujeito à língua.

. . . precisamos de imagens, precisamos de certos conteúdo geométricos ou matemáticos que nos esclareçam, de maneira intuitiva e bonita, certas situações. Todavia, até que ponto, dessas elocubrações matemáticas, se possa tirar consequências para a psicanálise, isso dependeria de se saber até que ponto essas elocubrações refletem o “formalismo”, nas situações que elas iluminam (Costa et al., n.d.).

Refém de sua própria constituição, de sua própria divisão, o sujeito só pode ser paradoxal. “O ser humano, porque fala, não segue as implacáveis leis do universo; porque teve acesso à cultura ele se dessolidarizou na ‘natureza’ e tornou-se um ser, se se pode dizer, ‘des-naturado’” (Corrêa, 2011, p. 23). A barra imposta ao sujeito, separando-o para sempre do acesso ao Real, o envolve na trama simbólica e, portanto, na existência a partir da falta. Falta encaixe, falta perfeição e, por isso, falta lógica⁹.

⁹ A palavra lógica está aqui escrita com letra minúscula por se tratar do significado do senso comum, ou seja, lógica como “modo de raciocinar corrente que expressa uma relação de causa e consequência; raciocínio, método Maneira coerente através da qual os fatos ou situações se encadeiam” (Dicionário Online de Português). Ao mesmo tempo, o sentido de lógica enquanto ciência também se encaixa, pois pode-se dizer que a divisão do sujeito criou uma complexidade na relação com a língua que levou Lacan a ir além da lógica clássica, pois essa lógica foi pouca, faltou lógica para o que ele queria expressar.

Segundo Danziato (2012), Freud sempre considerou a falta como constitutiva do sujeito - uma realidade psíquica decorrente da castração. É a partir desta experiência traumática que o sujeito pode adentrar no simbólico, significando a castração da maneira que for possível a ele, mesmo que seja para negá-la.

Em “A Negativa” (1925/2007), Freud vai dizer que é a denegação que coloca ao sujeito a possibilidade de pensar. A negação originária é fundamental para que haja uma suspensão do recalque e a implicação do sujeito com o significante. “A *Verneinung*, então, nos remete a este ponto estrutural da constituição do sujeito em sua condição significante” (Danziato, 2012).

Negar aponta para um esforço do sujeito em recalcar, mas, paradoxalmente, é ao operar em torno dos conteúdos recalcados que a *Verneinung* libera significantes que passam a compor a cadeia discursiva (Pimenta Filho, 1999). Ao dizer que o sujeito se apresenta, via discurso, “sendo o que não é” e “não sendo o que é”, Freud (1925/2007) apresenta um paradoxo que constitui esse sujeito em sua relação com a estrutura da linguagem. Em sua origem, o sujeito encontra-se em estado de permanente afirmação, no qual tudo se inscreve, a partir de um processo de simbolização primordial. “Ora, o percurso do impossível é o percurso do sujeito. Freud mostra como o sujeito, de início inexistente . . . é rejeitado pela denegação, *Verneinung*. Mas ao mesmo tempo é sob o modo da denegação que o Eu se constitui” (Corrêa, 2011, p. 134).

A negação pode ser vista então como uma forma de encontro com o recalcado; é uma suspensão do recalque, mas não uma aceitação consciente do mesmo. Eis aí o paradoxo no qual o sujeito se insere via negação: poder trazer à tona ao mesmo tempo em que recusa. Isso só se torna possível a partir do “não”, “substituto intelectual do recalque”. O “não” tenta expulsar o conteúdo recalcado, mas só é possível expulsar aquilo que é sabido estar ali. Essa expulsão está na origem da fundação do real “que certifica a perda a que o discurso, ou a entrada na lei simbólica, condena todo sujeito falante, encarna assim o irrepresentável do real no significante, atesta o limite, o impossível d’alíngua” (Pimenta Filho, 1999, p. 3).

A elisão está na matriz da *Verneinung* e determina o lugar do sujeito no corte da cadeia significante. A *Verneinung* afirma o sujeito no lugar em que uma coisa pode deixar de existir. Pelo princípio criacionista do significante, a coisa já “era”. O sujeito, inconsistente na cadeia significante, é introduzido na dimensão de falta a ser, vem a esse lugar na ignorância de sua causa e, do real recebe a condição de ser de desejo. O desejo é a metonímia incessante dessa falta – marcado pelo - ϕ (menos-fi, minúsculo) da castração. A *Verneinung* funda a pergunta sobre a existência do sujeito (Pimenta Filho, 1999, p. 4).

Para Lacan (1964/1988) esse é um momento de alienação estrutural, no qual ainda não haveria o sujeito propriamente dito. “No entanto, algo dessa afirmação original, desse todo mítico, tem que ser posto pra fora, numa exclusão fundamental que permitiria um buraco na estrutura, e

consequentemente, a movimentação em cadeia dos significantes” (Danziato, 2012). Caso não houvesse falta, a estrutura em plenitude não se movimentaria.

No seminário sobre a identificação, Lacan (1961-1962/2003) realiza um percurso teórico para tratar do recalçado. Para isso, ele trata da identificação significativa, sendo esta diferente da identificação imaginária. A identificação imaginária diz do efeito da assimilação da imagem, como no estádio do espelho. Já a identificação significativa trata da identificação primordial do sujeito com o significante, com o traço unário, a partir da qual o sujeito pode se dar como não-saber, como lugar marcado incessantemente pela falta.

Dito de outra maneira, diferentemente do signo . . . o que distingue o significante é somente ser o que os outros não são; o que, no significante, implica essa função de unidade é justamente ser somente diferença. É enquanto pura diferença que a unidade, em sua função significativa, se estrutura, se constitui. Isto não é um traço único, de alguma forma ele constitui uma abstração unilateral que diz respeito à relação, por exemplo, sincrônica do significante. Vocês verão, na próxima vez, que nada é propriamente pensável, nada da função significativa é propriamente pensável, sem partir disso que formulo: o Um como tal é o Outro. É a partir disso, dessa estrutura fundamental do um como diferença que podemos ver aparecer essa origem, da qual se pode ver o significante se constituir, se posso dizer, é no Outro que o A, do A é A, o A maiúsculo, como se diz, a grande palavra, está dito (Lacan, 1961-1962/2003, p. 49).

Lacan (1961-1962/2003) mostra que a questão da identificação gira em torno do Um, mas não é fazer um; isso porque o significante, como diferença, não é o mesmo que a diferença originada por ele. O Um é a “marca da diferença pura” (Lacan, 1961-1962/2003, p. 64). Tal marca que se apaga e sempre insiste em se reinscrever refere-se a algo que se deu na origem do sujeito; a marca retorna, mas se refere sempre a algo que é sempre o mesmo, a diferença e, logo, a unicidade.

Penso ter marcado suficientemente, para vocês, que a noção da função da repetição no inconsciente se distingue absolutamente de todo ciclo natural, no sentido de que o que é acentuado não é seu retorno, é que o que é procurado pelo sujeito, é sua unicidade significativa e enquanto uma das voltas da repetição - se podemos dizer - marcou o sujeito que se põe a repetir o que ele não poderia evidentemente repetir, pois isso nunca será mais que uma repetição, mas com o objetivo, com o desígnio de fazer ressurgir o unário primitivo de uma de suas voltas (Lacan, 1961-1962/2003, p. 177).

O sujeito está densamente envolvido com essa experiência de contagem e sempre se engana nesse processo, sendo esse engano uma experiência originária e estrutural (Lacan, 1961-1962/2003). Ser reiteradamente marcado por algo que insiste em lhe escapar é, para o sujeito, estar sempre enlaçado ao paradoxo; é justamente o buraco em sua estrutura que lhe permite ser ele e não outro e é a partir da linguagem que a psicanálise o rastreia.

De acordo com Checchia (2004), foi a partir da linguagem que Jacques Lacan relacionou a lógica com a psicanálise e tentou situar esta epistemologicamente, respeitando o método criado por Freud. O Instituto de Pesquisa Mental de Palo Alto, na Califórnia, representado por Paul Watzlawick, Janet Helmick Bevin e Don D. Jackson, realizou, na segunda metade do século XX, um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação, denominado “Pragmática da Comunicação Humana”. Ao analisar os efeitos pragmáticos da relação do homem com a linguagem, o grupo tinha em vista os possíveis distúrbios de comportamento decorrentes de tal interação, levando em consideração a complexidade desse objeto de estudo, uma vez que não há nenhuma teoria da comunicação que seja única ou estática (Watzlawick et al., 1967).

Apesar de estar envolvido desde seu nascimento com a comunicação e a ter como condição para a vida social, o ser humano possui apenas uma mínima noção sobre o corpo de regras a partir do qual ela se estrutura. “Um fenômeno permanece inexplicável enquanto o âmbito de observação não for suficientemente amplo para incluir o contexto em que o fenômeno ocorre” (Watzlawick et al., 1967, p. 18). Ao estudar um comportamento perturbado, um observador pode ampliar seu método, vendo as manifestações mentais como partes de um amplo sistema de relações, sendo que a comunicação é o veículo dessas manifestações.

Dessa forma, para se tratar da comunicação humana, é possível partir de uma divisão entre três áreas. A sintaxe trata da estrutura e da teoria da informação, podendo ser relacionada então com a Lógica. A semântica trata do significado e do compartilhamento de sentidos, podendo ser relacionada à Filosofia. Já a pragmática trata do modo como a comunicação afeta o comportamento, podendo ser relacionada à Psicologia. Esses campos não podem ser vistos como totalmente distintos, uma vez que estão em constante interdependência. Desse modo, “todo o comportamento, não só a fala, é comunicação; e toda a comunicação – mesmo as pistas comunicacionais num contexto impessoal – afeta o comportamento” (Watzlawick et al., 1967, p. 19).

O efeito da comunicação sobre o receptor está sempre ligado ao efeito da reação desse mesmo receptor sobre o emissor, sendo assim é de extrema importância tratar da relação emissor-receptor e de como ela é mediada pelo veículo da comunicação. Sendo assim, é de grande valia invocar conhecimentos matemáticos, uma vez que a matemática se interessa muito mais pelas relações entre as coisas do que pela natureza delas (Watzlawick et al., 1967). Lacan, por exemplo, percebeu o quanto a Lógica e a Matemática podiam auxiliá-lo em seu trabalho psicanalítico e é por isso que este trabalho sobre o amor pôde se desenvolver, apoiado na noção de paradoxo e no modo como esse acontecimento linguístico ilumina as questões do amor. Porém, na relação que se

estabelece entre essas três disciplinas, não só a Matemática e a Lógica possibilitam à Psicanálise um uso de estruturas como o paradoxo, mas também o tipo de contribuição que se estabelece entre elas pode ser, para quem as estuda, paradoxal.

Aparentemente, parece que existe um paradoxo nas relações entre lógica e matemática. A lógica, sob certos aspectos, funda a matemática, e a matemática é usada para desenvolver a lógica. Acredito que aqui também se passa alguma coisa desse tipo. É evidente que existe uma lógica da psicanálise, em certo sentido. Todavia, por outro lado, também se pode tentar desenvolver uma psicanálise da lógica. . . . A lógica serve para esclarecer aspectos da psicanálise, e a psicanálise pode ser aplicada para esclarecer, ou para explicar, certos aspectos da lógica. Essa é uma das aporias, das dificuldades que temos que enfrentar (Costa et al., n.d.).

A lógica e a ciência de modo geral, se anunciam como respostas, mas só avançam porque são perguntas. A partir do pensamento cartesiano, por exemplo, uma nova noção de número foi surgindo e se contrapondo à matemática dos gregos que, por sua vez, entendiam os números como propriedades de objetos reais e concretos.

A história do conhecimento ocidental é, assim, a de uma emancipação progressiva do pensamento clássico, uma emancipação jamais voluntária mas imposta desde as profundezas do inconsciente. E, assim, o desenvolvimento da nova matemática consiste numa longa, secreta e, finalmente, vitoriosa batalha contra a noção de grandeza (Spengler, 1926, p. 76 citado por Watzlawick et al., 1967, p. 21).

O conceito de variável foi decisivo para a superação da noção de grandeza; “um conceito que, para o matemático grego da época clássica seria tão irreal quanto uma alucinação . . . as variáveis não possuem significado próprio; elas só são significativas em suas relações mútuas” (Watzlawick et al., 1967, p. 21). A relação entre duas ou mais variáveis dá origem ao conceito de função.

Essa trajetória da matemática é útil para se pensar a psicologia e o surgimento do conceito de relação. Assim como o saber clássico estruturava sua ciência matemática nas grandezas concretas, a mente foi por muito tempo entendida como um conjunto de características e propriedades a serem enumeradas e mapeadas, da mesma forma como são descritas quaisquer características físicas mais imediatas. A psicologia experimental buscou introduzir ideias mais complexas, mas mesmo assim os conceitos não se conectavam uns com os outros (Watzlawick et al., 1967).

Com o avanço das pesquisas sobre comportamento e percepção, constatou-se que as relações e os padrões de relações entre as mais diversas coisas são a essência de qualquer experiência humana. Qualquer percepção só se dá a partir de uma mudança, de um movimento da

coisa e não da coisa em si. “Mas, sendo assim, então não deveria causar mais surpresa que até a consciência de si mesmo do homem seja, essencialmente, uma consciência de funções, de relações em que ele está envolvido, por muito que ele, subsequentemente, coisifique essa consciência” (Watzlawick et al., 1967, p. 24).

Na presença do outro, é impossível ao sujeito não se comportar, pois não existe um não-comportamento. “Ora, se está aceito que todo o comportamento, numa situação interacional, tem valor de mensagem, isto é, é comunicação, segue-se que, por muito que o indivíduo se esforce, é lhe impossível não comunicar” (Watzlawick et al., 1967, pp. 44-45).

Falar sobre comunicação traz novas complicações e abre novas oportunidades para explicações paradoxais sobre a condição de assujeitamento à linguagem, pois mesmo na tentativa de propor teorias sobre a comunicação, a linguagem usada para tal conceitualização é a mesma usada no interior da própria comunicação. Sendo assim, o ser humano está preso à linguagem ao se comunicar, mas também ao explorar a metacomunicação (Watzlawick et al., 1967).

Do mesmo modo que até o silêncio é um evento comunicador, nem todas as formas de comunicação são conscientes ou expressam exatamente a intenção que as originaram. Em continuidade, não é possível à outra parte envolvida na interação não comunicar algo em resposta, uma vez que existe uma comunicação endereçada a ela; sendo assim, quando o sujeito comunica, também acaba impondo um comportamento ao outro. Cada comunicação possui um efeito limitador, ou seja, restringe a resposta do outro de alguma forma.

O sentido (o destino) eletriza minha mão; vou rasgar o corpo opaco do outro, obrigá-lo (quer ele responda, quer se retire ou deixe ficar) a entrar no jogo do sentido: eu vou fazê-lo falar. No terreno amoroso, não há acting-out: nenhuma pulsão, talvez mesmo nenhum prazer, nada a não ser signos, uma atividade tumultuada de fala: instalar, a cada ocasião furtiva, o sistema (o paradigma) da pergunta e da resposta (Proust, 1921/2007, p. 562 citado por Barthes, 1977/1981, p. 57).

Pode-se relacionar essa conclusão do grupo de Palo Alto com as concepções freudianas já tratadas nesse texto. Da mesma forma que o sujeito não escapa da obrigatoriedade de comunicar, também não escapa das relações com o outro e, como não escapa, pode optar então por se relacionar pela via do amor, na tentativa de evitar que essas relações sejam, além de obrigatórias, penosas. Não se ressalta aqui apenas o que há de paralelo entre se relacionar e se comunicar, mas sim o quanto essas duas obrigações do sujeito estão sobrepostas, já que comportar-se na presença do outro é sempre uma forma de interação. Ao desejar transformar essa relação em algo indolor, o sujeito cai no paradoxo do amor como quem é tragado por areia movediça – ao fugir do perigo, mergulha nele de cabeça.

O desejo enquanto comunicação ao objeto causa uma reação no outro e nesse momento já se está falando de amor; o objeto não é mais objeto, existem dois sujeitos, mas nenhum deles é sujeito do amor. Talvez sujeitos em amor? Não que essa reação seja a resposta que vai apaziguar a primeira comunicação, encaixar-se e alinhar-se com ela, mas trata-se de resposta suficiente para transformar o amado em amante e dar lugar para a metáfora tratada por Lacan (1960-1961/1992): o sujeito olhava o outro e, de repente o outro está a olhá-lo. Caso fosse possível não obter nenhuma “resposta” (mesmo que essa resposta seja a falta) do Outro, não haveria sujeito.

Diferentes respostas mundanas para o eu-te-amo: “eu não”, “não acredito”, “por que dizer isso?”, etc. Mas a verdadeira rejeição é “não tem resposta”: fico certamente mais anulado se sou rejeitado não apenas como pedinte, mas também como sujeito falante (como tal tenho pelo menos o domínio das fórmulas); é minha linguagem, último reduto da minha existência, que é negado, e não meu pedido; quanto ao pedido, posso esperar, reconduzi-lo, representá-lo outra vez; mas cassado meu poder de questionar, fico como morto, para sempre (Barthes, 1977/1981, p. 99).

Assim, seja no amor ou na comunicação humana em geral, por mais fascínio que o paradoxo exerça sobre a mente humana, sua natureza complexa acaba muitas vezes por afastá-lo do cenário epistemológico. Porém,

. . . existe algo na natureza do paradoxo que é de importância pragmática e até existencial imediata para todos nós; o paradoxo não só pode invadir a interação e afetar o nosso comportamento e a nossa sanidade mental, mas também desafia nossa crença na coerência e, portanto, na solidez fundamental do nosso universo (Watzlawick et al., 1967, p. 168).

3.5 O paradoxo de Russell

A partir do Paradoxo de Russell, Lacan pensou a relação entre o conjunto de significantes que compõem a estrutura da linguagem e o grande Outro. Bertrand Russell foi um filósofo, matemático e lógico britânico dos mais influentes; nasceu no final do século XIX e morreu em 1970, tendo então vivido o auge de sua vida científica contemporaneamente a Lacan.

O paradoxo de Russell pode ser explicitado a partir da história do barbeiro. Num lugarejo existe um barbeiro que faz a barba de todos os homens que não barbeiam a si mesmos. Pensando nisso, fica a questão: o barbeiro faz sua própria barba ou não? Caso faça, estaria barbeando um homem que barbeira a si mesmo, rompendo então com a regra apresentada na

história? E caso não faça, quem pode fazer sua barba sem cair no mesmo problema? (Watzlawick et al., 1967).

Qualquer classe pode ou não ser um membro de si mesma. Essa divisão é infinita e não pode haver exceção. Não se pode conceber uma classe que não entre nessas duas opções. Existe sempre uma conclusão lógica da qual não se pode escapar da qual uma classe é membro de si mesma apenas quando não for membro de si mesma e essas duas possibilidades estão sempre atadas (Watzlawick et al., 1967).

Mas Russell (1974) demonstrou que esse assunto não é simples, já que não é difícil se deparar com contradições dentro da lógica formal, pois as contradições são inerentes à matemática. Um leigo nessas disciplinas, por exemplo, poderia facilmente aceitar a ideia de que não existe uma classe maior do que a classe que contém todas as coisas existentes no mundo. Porém, “o número total de coisas no mundo não é tão grande quanto o número de classes que podemos construir a partir dessas coisas” (Russell, 1974, p. 124). A partir dessa afirmação, vê-se que existe uma hierarquia de números maiores do que o número total de coisas existentes no mundo.

Foi aí que o filósofo se deparou com a necessidade de diferenciar uma classe de um particular. Para ele, “uma classe que consiste de dois particulares não é em si por sua vez um particular novo” (Russell, 1974, p. 124). Esse engano foi percebido e mostrado por Russell quando escreveu sua “Teoria dos Tipos Lógicos”. Ele partiu do princípio de que “tudo que envolva a totalidade de um conjunto não deve ser parte do conjunto”, já que “uma classe é de um tipo superior ao de seus membros”. Existe mais de um nível no qual um conceito pode se encaixar; caso seja um membro dentro de uma classe, estará num nível inferior ao conceito da classe em si, por exemplo. “O mesmo nome, ‘conceito’, é usado, entretanto, em ambos os casos; e assim se gera uma ilusão linguística de identidade” (Watzlawick et al., 1967, p. 173).

O sentido em que existem as classes é diferente do sentido em que existem os particulares, porque se o sentido dos dois fossem exatamente o mesmo, um mundo em que existem três particulares e portanto oito classes, seria um mundo em que existiriam onze coisas (Russell, 1974, p. 125).

O caso do paradoxo do barbeiro se insere nas contradições sobre as classes que não são membros de si próprias. Normalmente espera-se que uma classe não seja, ela própria, um membro de si mesma.

Se existe algum sentido em perguntar se uma classe é membro de si própria ou não, então certamente em todos os casos das classes comuns da vida cotidiana verificamos que uma classe não é um membro de si própria. Consequentemente, sendo isto assim, nós podemos continuar e construir a classe de todas aquelas classes que não são membros de si próprias, e

podemos nos perguntar, quando tenhamos feito isto, é aquela classe um membro de si própria ou não? . . . Suponhamos em primeiro lugar que ela é um membro de si própria. Neste caso ela é umas dessas classes que não são membros de si próprias, isto é, ela não é um membro de si própria. Suponhamos então que ela não é um membro de si própria. Neste caso ela não é uma dessas classes que são membros de si próprias, isto é, ela é um membro de si própria. Logo, ambas as hipóteses, que ela é ou que ela não é um membro de si própria, conduzem a sua contradição. Se ela é um membro de si própria, ela não é, e se ela não é, ela é (Russell, 1974, p. 126).

A partir daí, vê-se a importância de se distinguir os diferentes tipos de classes, hierarquizando-os. As classes que se compõem apenas com particulares poderiam ser o primeiro tipo. Já as classes cujos membros são as classes do primeiro tipo, constituiriam o segundo tipo de classes e assim por diante.

Segundo Watzlawick et al. (1967), o paradoxo de Russell permite que se faça uma relação com os paradoxos semânticos, já que se trata mais de uma incoerência no uso da linguagem do que um problema da lógica. Um exemplo clássico dos paradoxos semânticos é o da pessoa que diz “Eu estou mentindo”. Mais uma vez percebe-se que o enunciado só pode ser verdadeiro quando não for verdadeiro.

Toda linguagem tem uma estrutura a cujo respeito, na linguagem, nada pode ser dito, exceto que poderá haver uma outra linguagem que trate da estrutura da primeira linguagem e contenha em si uma nova estrutura, e que talvez não existam limites para essa hierarquia de linguagens (Wittgenstein, 1951, p. 23 citado por Watzlawick et al., 1967)

Lacan coloca essa questão em xeque ao analisar o caso da Jovem Homossexual, anteriormente relatado por Freud. Para ele, seria perfeitamente aceitável que o sujeito declarasse “eu minto”, uma vez que o que mente é o desejo (Lacan, 1962-1963/2005).

É completamente claro que o eu minto, apesar de seu paradoxo, é perfeitamente válido. Com efeito, o eu que enuncia, eu da enunciação, não é o eu do enunciado, quer dizer, o shifter que, no enunciado, o designa. Dá que, do ponto em que enuncio, me é perfeitamente possível formular de modo válido que o eu – o eu que nesse momento aí formula o enunciado – está mentindo, que mentiu um pouco antes, que mente depois, ou mesmo que dizendo eu minto, ele afirma que tem a intenção de enganar (Lacan, 1964/1988, pp. 132-133).

A partir do paradoxo de Russell, Lacan se questionou sobre a existência de um grande Outro como conjunto dos significantes, já que estes sempre se referem a outro significante (Corrêa, 2011). Qualquer tema em psicanálise (e também na Análise do Discurso ou na interface entre as duas) deve levar em conta a divisão do sujeito e, portanto, a dimensão da enunciação e não apenas

do enunciado¹⁰. Em outras palavras, não se pode esquecer “que o problema da verdade pressupõe o Outro” (Iannini, 2009, p. 142).

Na psicanálise devemos considerar o discurso analítico, isto é, o que um paciente conversa com o analista, e a teoria analítica, ou seja, a teoria deste discurso e o corpo de doutrina correspondente. No discurso, nessa troca de palavras, existem certas características gerais que podem ser captadas por uma lógica, mas isso não quer dizer que a lógica seja capaz de captar tudo. . . é claro que a lógica é extremamente importante para o psicanalista, porque ela formaliza, ela consegue dar o mapa de alguns aspectos do discurso analítico que são extremamente importantes. . . . Nesse discurso, se a pessoa, por exemplo, descreve seus sonhos, começa a fazer associações, a falar, é evidente que há contradições; além disso esse discurso é incompleto, e às vezes derroga outros princípios da lógica. Porém, há uma lógica subjacente (Costa et al., n.d.).

A lógica que se desenha aí é a de que, ao tratar de paradoxo em psicanálise, trata-se do paradoxo que se apresenta na relação de um sujeito dividido com a língua. Dessa forma, seja o paradoxo accidental ou proposital, pode ser mais lógico que ele exista do que não exista, uma vez que o “eu” do enunciado e o “eu” da enunciação não precisam concordar e quase nunca concordam, dando origem a discursos paradoxais.

Ao deparar-se com a impossibilidade que lhe oferece o paradoxo de Russell, Lacan infere que, se a Lógica falha, é porque, em algum lugar, o próprio universo do discurso é insuficiente. A Lógica ao falhar, atesta uma falta no Outro. Há um lugar inapreensível para o saber. . . . Se há, então, um lugar que se mantém impreenchível pelo significante, como o conjunto vazio que sempre existirá dentro de cada outro conjunto, a falta significante é uma necessidade estrutural que a lógica demonstra (D’agord & Triska, 2008, p.1).

Doumit (1996 citado por Checchia, 2004) explica que a antinomia de Russell se relaciona com a inscrição do significante do Nome-do-pai no Outro, uma vez que o Outro da lei está aí colocado em relação ao Outro do significante. Lacan nesse momento se depara com um paradoxo do inconsciente e de sua formalização, ao tentar incluir na estrutura da linguagem uma falta que é efeito dela mesma. Ao tratar da incompletude do Outro e também de sua inconsistência, abre caminho para dar forma mais tarde ao conceito de objeto *a*.

. . . se o Nome-do-pai é o significante do Outro enquanto lugar da lei, não há aí uma duplicação do Outro – uma vez que o Outro como conjunto de significantes comportaria seu

¹⁰ O enunciado é a unidade do discurso. Ele pode ser ouvido ou lido e constitui uma materialidade linguística que pode ser analisada, interpretada e ganhar novos sentidos. Essa diversidade de sentidos só é possível devido às condições de produção que se estabelecem em um dado momento histórico, ou seja, ao processo de enunciação, composto pelas formações linguísticas, mas também por elementos não verbais (Sousa & Fernandes, 2011).

próprio significante, como um catálogo de catálogos que se menciona a si mesmo? (Checchia, 2004, p. 336).

A falta é fundamental para a psicanálise e, antes disso, para qualquer construção lógica, já que a “história da lógica é a história de seus êxitos em mascarar a falta” (Corrêa, 2011, pp. 16-17). Lacan diz que o ato falho é o sucesso do discurso, uma vez que é nesse momento que o sujeito desvela os conteúdos ocultos, e a falta, antes disfarçada, emerge.

Já que é impossível existir clareza em qualquer teoria acerca do humano, reitera-se que, para falar de amor, é preciso recorrer ao paradoxo. As ideologias são extremamente suscetíveis aos dilemas paradoxais e, quando os paradoxos afetam as relações humanas, surge a doença.

. . . o paradoxo tem, exatamente, esse efeito de provocar em nós um pensamento. E no momento em que estamos diante de um deles, mesmo que pensando vejamos uma forma de solucioná-lo, cada vez que volta, será sempre a sob a forma de paradoxo, nunca sob a forma de solução (Corrêa, 2011, p. 15).

Perante uma contradição, o sujeito pode optar por uma de duas opções e abrir mão da outra e, nesse caso, sua escolha é possível dentro de um esquema lógico. Por outro lado, perante um paradoxo, a escolha sofre um colapso; ao sujeito, nada parece possível, o efeito do paradoxo é paralisante (Watzlawick et al., 1967).

3.6 A falta e o para-além do amor

3.6.1 Freud e o amor

Existem algumas diferenças a serem ressaltadas para aqueles que decidem se apoiar tanto em Freud quanto em Lacan para adentrar no campo do amor. Freud delineou uma teoria sobre o tema, enquanto Lacan considerava o amor como um dos objetos que não se presta à teorização. “Quando se chega, e em muitos outros campos além daquele do amor, a um certo termo que não pode ser obtido no plano da épistèmè, do saber, para ir mais além, é necessário o mito” (Lacan, 1960-1961/1992, p.123).

Para Freud, amar é dar ao outro algo que se tem de precioso, sacrificando-se e respondendo assim a um pedido, e esse ato encontra sua origem na fase anal, cujas elucubrações são

posteriormente retomadas por Lacan no seminário VIII (1960-1961/1992) para elucidar a questão do dom de amor.

Nessa fase, a criança oscila entre o desejo de expulsar e a tentativa de reter, em função da expectativa materna, e o excremento assume o caráter de presente. Dessa forma, “o campo da dialética anal é o verdadeiro campo da oblatividade . . . o próprio termo oblatividade é uma fantasia obsessiva. *Tudo para o outro*, diz o obsessivo, e é isso o que ele faz, pois, estando na perpétua vertigem da destruição do outro, ele nunca faz o bastante” (Lacan, 1960-1961/1992, p. 204). O sujeito dá ao outro, mesmo desejando reter, e retém mesmo quando deseja evacuar; assim, o que o sujeito de fato dá ao Outro é o seu desejo. Há uma projeção do desejo no Outro constitutivo. “O lugar do desejo permanece manifestamente, até certo ponto, na dependência da demanda do Outro” (Lacan, 1960-1961/1992, p. 217).

A criança no seio, a criança em seu peniquinho ama, pelo menos ama em Freud. Em Lacan, ela não ama o seio, ela não ama o excremento ou a pessoa a quem ela o entrega, uma vez que amar supõe estabelecida a distinção entre o ser e o ter. Amar é assunto, é questão de ser; desejar é assunto, é questão de ter. Logo, não se pode tratar de amar propriamente falando enquanto o próprio registro do ser não estiver de certo modo aberto pela entrada em luta do falo como tal (Allouch, 2010, p. 173).

Esse endereçamento ao Outro é também o alicerce do tema da transferência no âmbito da análise. Lacan se baseou na teoria de Freud sobre o amor desde a primeira vez que mencionou o tema em seus seminários e compartilhou da ideia de que a transferência é uma experiência de amor; porém, existem alguns pontos de divergência. Para Lacan, a transferência não é repetição (Allouch, 2010). Mas, para Freud, trata-se de um reaparecimento de emoções ligadas ao relacionamento com figuras importantes que marcaram o desenvolvimento do ego do analisando; “. . . é verdade que essa paixão consiste de novas edições de velhos traços e repete reações infantis. Mas esse é o caráter essencial de toda paixão. Não existe paixão que não repita modelos infantis” (Freud, 1915/1999, p. 168).

Há aí um paradoxo, pois se o amor que acontece na análise não passa de um amor infantil com nova roupagem, fica a dúvida sobre o que seria então esse amor original. Para lidar com isso, Lacan propõe que a ideia de amor de Freud deve ser reavaliada, pois o que Freud chama de “energia amorosa” não pode ser compreendida como uma unidade perfeita usada para explicar o amor.

Na teoria de Lacan, “o nada tomará mais tarde o lugar aqui dado ao excremento; o falo será interrogado como depositário dessa mesma bivalência aqui dada ao excremento e será também suscetível de ser oferecido” (Allouch, 2010, p. 34). Independente do objeto, esse oferecimento é

ligado ao Outro por via da demanda de amor; o sujeito se dá ao Outro na tentativa de ocupar o lugar de seu desejo, de obter seu amor.

No auge de sua paixão por Charlotte, Werther, personagem principal de “Os sofrimentos do jovem Werther” de Goethe, perturbado pelo fato de sua amada estar comprometida com Albert, escreve suas indagações numa carta para seu amigo Wilhelm:

Será que eu deveria dizer isso? Por que não, Wilhelm? Ela teria sido mais feliz comigo do que com ele! Oh! Ele não é o homem capaz de satisfazer todos os desejos do seu coração! Falta-lhe uma certa sensibilidade, falta-lhe... Pense o que você quiser... Falta-lhe aquilo que faz com que nossos corações batam em certas passagens do livro favorito, em perfeita sintonia. Coisa que sempre acontecia com Lotte e comigo, e em inúmeras outras circunstâncias, quando sucede de manifestarmos nossos sentimentos a respeito de alguém ou de um fato. Querido Wilhelm... É verdade que ele a ama de todo coração, e quem aliás não lhe tributaria esse mesmo amor? (Goethe, 2007, p. 75).

Werther acredita que é o único capaz de dar a Lotte aquilo de que ela precisa. Mas também fica claro na carta que ele não sabe explicar de que se trata esse dom; Werther não é capaz de traduzir a demanda de Lotte por algo, mas em seu imaginário essa demanda se encaixa perfeitamente ao que ele tem para oferecer. Esse engano do personagem se escora no processo de estruturação do eu, uma vez que o sujeito se ampara no outro/Outro (que lhe parece mais consistente) para constituir uma imagem de unidade própria. Desde o início desse processo, o sujeito quer ser aquilo que imagina que o outro quer, para então ser depositário daquilo que está além dos objetos: o amor do Outro. Mas Werther se depara com os caprichos do Outro real, uma vez que Lotte não deixa Albert para estar com ele, criando assim uma perturbação na unidade imaginada pelo personagem.

O desejo do Outro real apresenta-se como problemático justamente por não obedecer a uma regra estabelecida, a qual permitiria delimitar quais fatores determinam a aproximação ou afastamento desse Outro em relação ao sujeito. Na ausência de uma tal regra, o sujeito está exposto a uma demanda caprichosa, que não obedece a condições, consequentemente ele se encontra impossibilitado de controlar a aparição/desaparição do Outro. Não existindo uma moeda de troca que possa domesticar o desejo do Outro, o sujeito passa a ficar entregue sem mediação a seu insondável querer (Lustoza, 2006, p. 59).

Na sociedade atual, o sujeito, mal acostumado pelo capitalismo, insiste em ter o que quer de forma rápida, pois tudo é apenas uma questão de poder de compra. Porém, o amor joga o sujeito no não-saber e cria uma angústia inevitável que muitos dos filhos mimados do capitalismo decidem não suportar; “. . . não é dado ao sujeito ter acesso ao que seria a satisfação efetiva do Outro, nem ao Outro ter acesso à satisfação efetiva do sujeito. Desse modo o gozo do Outro é da ordem de uma suposição” (Lustoza, 2006, p. 64).

Custou-me muito a decisão de não usar o fraque azul que trajava quando dancei a primeira vez com Lotte, em razão de estar muito gasto. Mandeí, porém, fazer outro exatamente igual, mesma gola, mesmo forro, bem como o colete e calções amarelos.

Entretanto, não achei que produziram o mesmo efeito. Não sei. Espero que com o tempo eu acabe gostando desta roupa como gostava da outra (Goethe, 2007, p. 79).

Nesse trecho, Werther, frustrado pelo modo como seus cálculos sobre o desejo de Lotte, aparentemente precisos, não lhe trouxeram nenhum signo do amor dela, evita a angústia de prescindir de seu amor, apegando-se aos símbolos que mais se aproximaram da relação imaginada por ele. Werther é quase como o perverso de Freud (1917-1918/1976) que, ao não tolerar a ausência do pênis na mãe, desloca sua atenção para o objeto mais próximo em seu campo de visão (roupas íntimas, sapatos, cabelos, etc) na tentativa de manter fálica essa mãe e tamponar a falta. O personagem se defende dessa forma, repetidas vezes.

Wilhelm, é terrível saber que há gente incapaz de compreender e sentir as pequenas coisas que ainda têm valor sobre a terra. Você conhece as nogueiras sob as quais eu sentava ao lado de Lotte, na casa do digno pastor de St., nogueiras magníficas, que enchem minha alma de contentamento. Que enorme sensação de bem-estar e frescor elas transmitem ao meu coração! . . . Pois, ontem, o mestre-escola tinha os olhos cheios de lágrimas, ao me contar que as nogueiras foram abatidas; Abatidas! Fiquei furioso, seria capaz de matar o animal que deu a primeira machadada (Goethe, 2007, p. 80).

Apesar de não chegar a apresentar delírios de consumação da relação com Charlotte, Werther permanece em um estado limite, entre a exacerbação das defesas contra a impossibilidade de controlar os sentimentos de sua amada e o mergulho na angústia do vazio. Ao mesmo tempo em que sofre e se queixa de seu desamparo, ele nega essa falta, afasta os terríveis signos da castração comandada por Lotte e se coloca a emendar esse vazio, divagando sobre como está tão próxima sua felicidade. “Ah, este vazio horrível sinto em meu peito! Quantas vezes penso: se eu pudesse uma vez, ao menos uma vez, apertá-la contra o coração, todo esse vazio seria preenchido” (Goethe, 2007, p. 82).

Porém, apesar das inúmeras tentativas de Werther para fabricar uma proximidade e escrever sozinho uma história sobre dois, a falta, o desencaixe entre sua demanda e a demanda de Lotte, insiste em se inscrever. Diferente dos contos de fadas nos quais os personagens conseguem fazer Um, cavalgando na mesma cela em direção ao horizonte e tendo seu futuro deixado em segredo para salvaguardar a fusão amorosa (que despencaria caso fosse escrita), a história do jovem Werther não dá conta de ludibriar a lógica da constituição do sujeito: não é possível estar em unidade com o Outro.

Você precisa mandar que eu pense em você? Não é exatamente pensar: você está sempre em minha alma. Hoje, estive sentado no mesmo lugar em que você desceu do carro...

Ela mudou o rumo da conversa, para impedir que eu me aprofundasse no assunto. Ah meu caro, estou perdido! Ela pode fazer de mim o que quiser (Goethe, 2007, p. 85).

3.6.2 O limite do amor

Em 1955, Lacan trouxe à tona a questão da fidelidade no amor que, tomada em seu significado comum, se liga mais ao código moral no qual os casais estão inseridos do que à relação amorosa em si. Ele explica que o amor não pode ser incondicional e que a experiência amorosa sempre traz em si seu próprio limite. “É da ordem ou da desordem amorosa configurar um limite e nele se manter. Seu avanço o traça, o torna efetivo. O que seria um amor que não desprezasse o que é o amor?” (Allouch, 2010, p.12). Trata-se aí outra vez de um paradoxo.

. . . amar é deixar o outro ser único. Efetivamente único e mesmo assim amado. Esse amor não unifica, não fabrica “um”, a despeito de desagradar a alma de Aristófanes; ele também não permite “estar a dois”. Então, o que acontece com o amado? Ele é amado, mas nem por isso com um amor que atacaria sua não menos preciosa solidão. Amado, ele poderá sentir-se não amado. Não amado, ele poderá sentir-se amado. O que se deixa abreviar assim: ele terá obtido o amor que não se obtém (Allouch, 2010, p. 13).

O paradoxo movimenta o psiquismo a partir do conflito. A linguagem, a partir de suas falhas, comunica. E, na visão de Pêcheux (1975/2009), são as falhas, divagações e reparos que fazem de sua teoria o que ela é. Assim também o amor só é amor em seu limite. Em relação à fase anal, é só ao ver seu desejo circunscrito pela demanda do Outro, censurado pela necessidade da mãe, que o sujeito pode desejar. Poderia o sujeito se regozijar no momento em que suspeita que o outro pode não amá-lo? Poderia estar o ciúme ligado a um prazer de provar para si que há um limite no amor do outro para, só assim, poder amá-lo ainda mais?

Posso até imaginar alguns procedimentos para obter a circunscrição dos meus prazeres (converter a raridade da frequência no luxo da relação, à moda epicuriana; ou ainda, considerar o outro como perdido, e a partir de então saborear, cada vez que ele volta, o alívio de uma ressurreição), é trabalho jogado fora: o grude amoroso é indissolúvel; ou se aguenta ou se sai: dar um jeito é impossível (o amor não é nem dialético nem reformista) (Barthes, 1977/1981, p. 45).

Para Lacan, a fidelidade não pode estar relacionada com a idealização do parceiro, com a busca de um amor perfeito, mas para ser leve deve ter como ponto de apoio o amor em si. Nesse caso, a fidelidade poderia até mesmo deixar de ser encarada nesses termos, pois se trata aí do

amor que visa o homem ou a mulher universais; o amor fiel a um para além do amado (Allouch, 2010).

Novamente é no tropeço, na falha, que algo pode se realizar. “É que convém pôr um termo não no amor, mas em sua incondicionalidade. Ser amado incondicionalmente é sê-lo bem mal” (Allouch, 2010, p. 87). Quando algo falta ao amor, quando algo o torna imperfeito, longe de ser comunhão e fusão, que ele pode acontecer entre dois sujeitos que nunca, já que são sujeitos, poderiam passar a ser um só, ou a desejarem a mesma coisa. A marca significante é o que separa para sempre um sujeito do outro, aquilo que o identifica.

Werther, para brevemente explicar a sensação de seu amor por Lotte, um outro totalmente idealizado, escreve: “É um anjo!... Ora, já sei que todos dizem isso de sua amada, não é verdade? Todavia, é-me impossível dizer a você o quanto ela é perfeita. Só isto basta: ela tomou conta de todo o meu ser” (Goethe, 2007, p. 23). O personagem se mistura à sua amada, o que mostra uma incondicionalidade que não dá a ele separação suficiente para diferenciar os signos da rejeição de Charlotte de suas tentativas solitárias de fazer surgir uma relação amorosa. A idealização da amada o impede de perceber, por exemplo, que ela reafirma a todo tempo sua escolha por Albert, o que seria um grande defeito e obstáculo para o objetivo de Werther; ele tenta se convencer de que o que os mantém separados são meras formalidades ou o fato de Charlotte ainda não conseguir enxergar a verdade que para ele é cristalina: ele é o homem certo para compor com ela uma unidade amorosa. Obturando essa falta e abrindo à força uma possibilidade para a relação amorosa, Werther segue refém da espera por um sinal de sua amada, que, sem grandes esforços, o domina.

A falta foi parte essencial do que Jean Allouch (2010) chamou de arcabouço do amor da teoria lacaniana. É mais especificamente no Seminário IV, “A relação de objeto”, que Lacan (1956-1957/1995) vai se debruçar avidamente sobre esse tema, tendo como base dois casos descritos por Freud – o caso Dora e o caso da Jovem Homossexual.

A ideia de um para além do amor se liga ao conceito de falta. Mas afinal, de que se trata esse *para além* erótico que é visado no amor? Lacan (1956-1957/1995) esclarece que não se trata da relação sexual (Allouch, 2010). Ele se apoia em Freud e explica que todo encontro entre sujeito e objeto é, na verdade, um reencontro que, por sua vez, não é uma repetição. Por mais que no amor já não se trate de uma relação de objeto, é como sublimação do desejo que ele pode se dar; “é através da busca de uma satisfação passada e ultrapassada que o novo objeto é procurado, e que é encontrado e apreendido noutra parte que não no ponto onde se o procura” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 13).

Esse objeto perdido é, na verdade, o próprio ser do sujeito, “do qual ele precisou abrir mão ao consentir com sua entrada no significante” (Carreira, 2014, p. 5). Não se trata de uma perda real, mas sim de uma falta inscrita no registro simbólico que leva o sujeito a empreender uma busca interminável por algo que tem em si mesmo, mas desconhece.

O significante é aquilo que falta ao sujeito, mas, ao mesmo tempo, o constitui enquanto tal, por ser essa manifestação inconsciente que acontece no sujeito e escapa a ele. O sujeito está sempre subtraído dessa sua falta, pois se encontra no intervalo da cadeia metonímica. Ele não controla o significante; ao contrário, está em constante engano, padecendo sempre de um erro na conta de si mesmo (Lacan, 1956-1957/1995).

Trata-se aqui de um momento importante para o presente trabalho, visto que esse erro na conta, inerente ao sujeito uma vez que ele só existe na ordem significante, tem como origem um paradoxo, mais especificamente o já citado paradoxo de Russell.

. . . é possível transpormos esse incrível impasse lógico para a relação significante, que é, sobretudo, uma relação de conexão, ou como Lacan sugere uma relação de “pertença”, exatamente pelo próprio significante, conforme já o mencionamos no início deste trabalho, não poder se significar a ele mesmo, portar em sua estrutura uma opacidade. Desse modo, se tomarmos o próprio conjunto dos significantes, o que se constata é que há alguma coisa que não pertence a esse conjunto, alguma coisa ficaria de fora, não sendo possível reduzir a linguagem a um todo, isto é, a um conjunto fechado. . . . A importância do paradoxo de Russell é, portanto, fazer surgir a impossibilidade do todo, colocando em jogo que, em um conjunto, haverá sempre um elemento suplementar ou um déficit (Rodrigues & Caldas, 2012, p. 9).

Forma-se então um conflito inerente do sujeito com o mundo. Há uma imposição de um retorno, sendo que, ao mesmo tempo, esse retorno é impossível. O sujeito está para sempre impedido de encontrar o objeto ideal e, ao mesmo tempo, paradoxalmente impelido a existir nessa busca que o impulsiona.

As imagens e as fantasias que formam o material significante da relação pré-genital vêm, elas mesmas, de uma experiência que se fez no contato do significante e do significado. O significante toma seu material em alguma parte do significado, num certo número de relações vivas, efetivamente exercidas ou vividas. É só-depois que esse passado é apreendido, e que se estrutura essa organização imaginária que se apresenta, sobretudo, quando a reencontramos, com o caráter de ser paradoxal. Ela se opõe, muito mais que concorda, à ideia de um desenvolvimento harmônico regular. Trata-se, ao contrário, de um desenvolvimento crítico, em que desde a origem os objetos, como são chamados, dos diferentes períodos, oral e anal, já são considerados como outra coisa além do que são. São objetos que já estão trabalhados pelo significante, e que aparecem submetidos a operações cuja estrutura significante é impossível de se extrair (Lacan, 1956-1957/1995, p. 53).

Tal paradoxo de uma busca que convive com a falta persistente é o que cria o sujeito como tal, em sua relação com o Outro. Para esclarecer, Lacan (1956-1957/1995) aprofunda a questão. O seio é o objeto da necessidade mais primitiva do bebê e, no início, trata-se de um objeto real; “o objeto não tem instância, nem entra em função, senão com relação à falta. E nessa relação fundamental que é relação da falta do objeto, é possível introduzir a noção de agente Nesse caso o agente é a mãe” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 67).

A mãe, diferente desse objeto primitivo que é o seio, se torna real apenas a partir da alternância entre sua presença e sua ausência. Ao não estar presente para responder aos apelos do bebê, a mãe, que antes era apenas o agente na relação entre sujeito e seu objeto de satisfação, se torna real e os objetos, por outro lado, deixam de ser puros objetos de satisfação para se tornarem objetos de dom, pois dependem da potência materna para estarem acessíveis ao bebê. Assim, a mãe se torna real e o objeto, simbólico. Na frustração, por exemplo, o dom é mais importante do que a presença ou ausência do objeto em si, pois o que está realmente em questão é o amor daquele que pode fazer do objeto um dom e vai ou não tornar o acesso possível, no caso a mãe (Lacan, 1956-1957/1995). “O que é buscado, para além dela, é o objeto central de toda a economia libidinal: o falo” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 111).

Uma vez na fase fálica, o sujeito organiza suas relações de objeto a partir do falo, esse elemento imaginário que pode ter no pênis um correspondente concreto, mas nunca se resume a isso. A criança percebe uma diferença que para ela se torna fundamental: algumas pessoas têm o falo e outras são castradas. Dessa forma, ela é introduzida no que Lacan chamou de “simbólica do dom” e que está intimamente relacionada com a maturação genital (Lacan, 1956-1957/1995).

Posteriormente, com a entrada da função paterna, a criança, que já percebia então essa mãe real dotada de potência, vai por outro lado perceber que ela é privada do falo. A mulher tem a falta do falo e isso influencia sua relação com a criança, uma vez que poder ter o filho pode suavizar essa falta (Lacan, 1956-1957/1995).

Enquanto elemento simbólico, o falo está fadado a não ser satisfatório e a se apresentar como ausência. “Numa dialética simbólica, o que não se tem é tão existente quanto o resto. Simplesmente é marcado pelo sinal de menos” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 125). O falo, nessa troca simbólica que pode ocorrer em diversos contextos, pode sempre estar como ausência ou como presença, pois ao surgir em um ponto, sempre desaparece para depois reaparecer em outro lugar. Temos aí, na verdade, a estrutura significante que só foi especificada posteriormente na obra de Lacan. Explicando de outra forma, a mulher, não tendo o falo, existe junto a essa ausência e,

consequentemente, pode tê-lo de outro jeito. Dessa forma, “o falo está para além de toda relação entre o homem e a mulher” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 155).

É a partir disso que Lacan vai dando corpo à sua mais famosa fórmula do amor que, nesse momento de sua obra, se equilibra em suas noções complementares: o sujeito ama aquilo que ele não tem; o outro é amado por não ter (o falo). O amor começa a ser desenhado por Lacan como o ato de “dar o que não se tem” (Lacan, 1960-1961/1992, p.218).

O que intervém na relação de amor, o que é demandado como signo de amor nunca passa de alguma coisa que só vale como signo. Ou, para ir ainda mais adiante, não existe maior dom possível, maior signo de amor que o dom daquilo que não se tem . . . o que estabelece a relação de amor é que o dom é dado, se podemos dizê-lo, em troca de nada. O nada por nada é o princípio da troca. Esta fórmula, como toda fórmula onde intervém o nada ambíguo, parece ser a fórmula própria do interesse, mas é também a fórmula da pura gratuidade. No dom de amor, alguma coisa é dada por nada, e que só pode ser nada. Em outras palavras, o que faz o dom é que um sujeito dá alguma coisa de uma maneira gratuita; na medida em que, por detrás do que ele dá, existe tudo o que lhe falta, é que o sujeito sacrifica para além daquilo que tem (Lacan, 1956-1957/1995, pp. 142-143).

O amor se encaixa nessa tentativa de dar conta da falta já que o sujeito busca no outro esse objeto inacessível, supondo que o outro o guarda. “Desta forma, o sujeito não ama o outro, mas sim uma função neutra, um objeto que está entre ele e o outro” (Carreira, 2014, p. 6). O falo que está para além do outro amado não é nada, mas marca sua ausência simbolicamente, como já dito. Sendo um símbolo, sempre insatisfatório e deslizando na cadeia significante, “não apenas pode, mas deve ser este nada” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 157).

Lacan usa a imagem do véu como forma de reforçar este para além do amor, o falo como aquilo que se busca, mas não se sabe, na relação com o outro. Segundo Carreira (2014), quando se pensa o amor via Lacan, trata-se sempre de uma triplicidade.

O véu, a cortina diante de alguma coisa, ainda é o que melhor permite ilustrar a situação fundamental do amor. Pode-se mesmo dizer que com a presença da cortina, aquilo que está mais além, como falta, tende a se realizar como imagem. Sobre o véu pinta-se a ausência. Isso não é mais que a função de uma cortina qualquer. A cortina assume seu valor, seu ser e sua consistência justamente por ser aquilo sobre o que se projeta e se imagina a ausência. A cortina é, se podemos dizê-lo, o ídolo da ausência (Lacan, 1956-1957/1995, p. 157).

Para aprofundar essa questão, é de grande valia tomar como exemplo a análise que Lacan faz do Banquete de Platão, mais especificamente da cena que conta sobre a chegada de Alcibíades à casa de Agatão, no momento em que os presentes finalizavam seus comentários sobre o tema escolhido para o simpósio do dia: o amor.

Rapidamente se pode perceber, ao longo da narrativa, a expressão do desejo de Alcibíades por Sócrates e a importância que este parece ter para o primeiro a ponto de deixá-lo extasiado e, ao mesmo tempo, revoltado. Porém, Carreira (2014) aponta para uma parte fundamental da análise empreendida por Lacan, ao dizer que, desde o momento em que Alcibíades se faz presente, há um deslocamento da metonímia do objeto de desejo. É a partir desse esquema entre os três, Alcibíades, Agatão e Sócrates, que Lacan vai pensar sobre a mola do amor. A triplicidade dá suporte simbólico para o amor (Carreira, 2014).

Ao chegar, Alcibíades elogia Agatão e demonstra sua vontade de estar perto do mesmo e prestigiá-lo, coroando-o com as fitas que trazia como enfeite em sua própria cabeça. Logo após isso, percebe a presença de Sócrates, se surpreende e se queixa por ele estar próximo a Agatão que, segundo Alcibíades, seria o mais belo ali. Sócrates se dirige a Agatão, pede que este intervenha, dizendo que o amor que já teve por Alcibíades havia lhe trazido problemas, pois desde então não teve mais paz, em meio aos insultos e cenas de ciúmes do mesmo. Alcibíades toma novamente a palavra, diz que entre eles não é possível uma reconciliação, mas mesmo assim coroa também a Sócrates com uma das fitas que tira da coroa dada a Agatão. Ao invés de falar sobre o amor de modo genérico, como todos os outros presentes, Alcibíades causa uma reviravolta no encontro, fazendo um elogio bastante longo e efusivo a Sócrates. Porém, Sócrates responde dizendo que esse elogio estava, de fato, voltado para Agatão (Carreira, 2014). Para Lacan (1960-1961/1992), Sócrates percebe algo para além do que Alcibíades está dizendo.

3.6.3 O agalma

E se chegar o dia em que eu tiver que decidir renunciar ao outro, o luto violento que toma conta de mim então, é o luto do próprio Imaginário: era uma estrutura querida, e choro a perda do amor, não de fulano ou fulana (Barthes, 1977/1981, p. 23).

Lacan coloca o amor como uma função, mas não como uma função simples e sim a mais “misteriosa das relações entre os sujeitos” (Lacan, 1960-1961/1992, p.169). É a partir da declaração de Alcibíades que ele percorre o tema do agalma, pois é nesse ponto do “Banquete” que se revela uma estrutura fundamental para se pensar o amor. A coroa de fitas da qual se fala no banquete é símbolo daquilo que é belo, desejável e que, antes parte de Alcibíades, passa a ser parte de Agatão e, finalmente, de Sócrates; “não podemos deixar de nos atentar para o fato de que o

desejo de Alcibíades é causado, em última instância, por um objeto que ele próprio possui, mas que só pode procurar no outro” (Carreira, 2014, p. 9).

Lacan ressalta que o agalma é precioso, mas há um ponto ainda mais importante: trata-se de algo que está no interior. É dessa característica que ele se serve para pensar o amor pela via do que é desejável e não do que é belo. Por ser tão precioso, o agalma detém um poder com algo de mágico para enlaçar o sujeito. Lacan explica que se trata da função fetiche do objeto (Lacan, 1960-1961/1992).

A relação de amor não implica somente, um objeto, mas sim um ser que se esquia no escopo da linguagem (Lacan, 1956-1957/1995). No seminário VIII, Lacan comenta o momento em que Sócrates dá voz a Diotima, uma mulher sábia, para falar sobre o mito do nascimento do amor. De acordo com tal mito, Eros herda de sua mãe, Penia, uma falta inerente, já que ela é a personificação da miséria. Por outro lado, herda de seu pai, Poros, aquele que vive em abundância, a fibra necessária para buscar o que não tem (Addeo, 2009).

Paradoxalmente como no mito, o Outro cobre o amor com o mistério do objeto precioso, do tesouro a ser descoberto, mas este mistério não é nada além de falta – falta que habita o sujeito e habita também o ser do amado, pois só a partir da falta é que o efeito da significação amorosa pode se dar, através da metonímia do desejo que ampara a demanda.

A cadeia significante é constitutiva do sujeito e o desejo está numa posição que só pode ser pensado através do processo metonímico. Essa cadeia está sempre subjugada a tal deslizamento, porém um objeto pode tomar um lugar privilegiado, pausando esse movimento e se colocando como uma fantasia fundamental. O sujeito então se detém, se identifica a essa fantasia, ao seu objeto *a* e o desejo entra em cena como desejo do Outro (Lacan, 1960-1961/1992).

O Outro é o lugar da fala, sempre presente nas relações com o outro uma vez que a cadeia significante está em ação, mas mesmo sempre presente “é um Outro perpetuamente evanescente e que, por isso mesmo, nos coloca numa posição perpetuamente evanescente” (Lacan, 1960-1961/1992, p. 172).

Ora, é à questão formulada ao Outro, quanto ao que ele pode nos dar e ao que tem para nos responder, que se liga o amor como tal. Não que o amor seja idêntico a cada uma das demandas com as quais o assediamos, mas ele se situa no mais-além dessa demanda, na medida em que o Outro possa ou não nos responder como última presença (Lacan, 1960-1961/1992, p. 172).

Alcibíades realizou uma tentativa de transformar sua relação com Sócrates, levando-o a uma posição de submissão, como objeto de seu desejo e não como sujeito. Sócrates é para ele o recipiente do agalma. Alcibíades tenta subjugar esse bom objeto, mas Sócrates o impede. Para

Lacan, aí está a “última mola do desejo”, a meta de provocar a queda do Outro em outro (Lacan, 1960-1961/1992). Ao dizer que seu amor por Alcibíades faz parte do passado e também ao denunciar que o elogio do jovem está direcionado a Agatão e não a ele, “Sócrates se coloca muito mais como um representante do desejo, lugar vazio, do que como um desejante. Menos ainda como um desejado. É por isso que Alcibíades fica em maus lençóis” (Carreira, 2014, p. 9).

O filme “Perfume: a história de um assassino” do diretor Tom Tykwer, lançado no Brasil em 2007 e baseado no romance alemão de 1986 “Das Parfum- die Geschichte eines Mörders”, do escritor Patrick Suskind, conta a história de Jean-Baptiste Grenouille, um jovem abandonado pela mãe em uma pilha repugnante de tripas de peixes, no momento de seu nascimento. A história de Jean-Baptiste não consiste em um exemplo de consolidação do lugar do Outro na estrutura neurótica, já que uma análise do filme poderia indicar que o personagem estabelece relações perversas com seus objetos de desejo. Mesmo assim, o filme apresenta uma imagem poética capaz de iluminar alguns aspectos da “última mola do desejo” tratada por Lacan.

Após passar boa parte de sua vida trabalhando como escravo para um homem desprezível, na Paris do século XVIII, Jean-Baptiste, entrando pela primeira vez no centro da cidade, se deparou com uma jovem. Desde criança ele já havia percebido que seu olfato era extremamente apurado e, além disso, que seu corpo não tinha um cheiro próprio. Podendo então passar despercebido, se aproximou da moça, fascinado pelo maravilhoso aroma de sua pele, algo melhor do que todos os cheiros que ele já havia sentido. A moça então, assustada com seu interesse invasivo, tentou gritar por ajuda e o assustado Jean-Baptiste a calou, acabando por matá-la asfixiada. Porém, mais urgente do que a preocupação com o assassinato era a ânsia em sentir o cheiro da moça, mas o personagem percebeu que a morte havia levado o aroma consigo.

Logo depois, o inconsolável Jean-Baptiste conheceu Giuseppe Baldini, um mestre perfumista que havia caído no esquecimento de sua antiga freguesia. Obcecado pelo desejo de ser capaz de conservar os aromas para que nunca mais fossem perdidos, o rapaz pede que o perfumista o ensine essa arte, em troca de colocar seu dom a serviço de Baldini.

Naquela noite, ele não conseguiu dormir. O intoxicante poder do aroma da garota de repente deixou claro porque ele havia sobrevivido de modo tão tenaz e selvagem. O significado e propósito de sua vida infeliz tinham um destino maior. Ele aprenderia a preservar os aromas para nunca mais perder uma beleza tão sublime (Tykwer, 2006/2007).

Finalmente, Jean-Baptiste se depara com uma técnica capaz de ajudá-lo a conservar o aroma dos corpos das mulheres, mas acaba matando cada uma das escolhidas para fabricar o melhor

perfume do mundo. Caso se tratasse de uma estrutura neurótica, ele estaria aí preso a um paradoxo – para conservar o que há de mais magnífico num ser vivo, acaba tendo que matá-lo. Porém essa não é uma preocupação para Jean-Baptiste, que acaba obturando a falta do objeto de desejo, ao forçar perversamente a queda do Outro em outro, reduzindo-o a seu cheiro.

O desespero de Giuseppe Baldini ao ver que Jean-Baptiste ignorava o absurdo do assassinato de coisas vivas para a criação de perfumes é a imagem do paradoxo causado pela “última mola do desejo”. Afinal, caso o sujeito empreenda seu desejo de fazer cair o Outro, transformando-o em outro, esse outro já não estabelece com ele a mesma relação, pois é diferente. Para o neurótico isso se transforma em um dilema, um paradoxo insolúvel que a cena do filme trata de evidenciar. Mas Jean-Baptiste não quer um Outro todo seu, apenas uma parte do Outro. Sendo assim ele obtém sucesso, pois para sua perversão não há paradoxo, não importa que o Outro não seja mais o Outro; o que importa é que o cheiro fique, pois o cheiro substitui o Outro e apaga a falta.

3.6.4 O paradoxo da demanda e a pergunta “Che vuoi?”

“É o desejo que cria e provoca a fala, para dizer a impossibilidade do amor e a inapreensibilidade da morte” (Corrêa, 2011, pp. 110-111). Lacan (1960-1961/1992) ressaltou a hiância do amor, vista como sua tragédia: a não correspondência entre o que o amante pensa poder encontrar no amado e aquilo que o amado pensa poder oferecer àquele que o ama. Em contrapartida, ele lançou a fórmula da significação do amor, a metáfora na qual o amado passaria a se comportar como amante. A função do *érômenos* seria substituída pela função do *érastes*, aquele que busca o outro a partir da falta. É provável que esse tenha sido o modo encontrado por Lacan para empreender um caminho oposto ao fracasso do amor, via demanda. O amor então se dá a partir do momento em que aquele que é buscado passa também a buscar.

As necessidades do sujeito que fala devem passar pela demanda. Pelo que está além da demanda, ou seja, a demanda de amor e também pelo que está aquém da demanda – o desejo, sempre em relação com o objeto *a* (na forma de agalma). Satisfazendo a demanda haveria também satisfação do desejo (seria possível satisfazê-la?) e é isso que o sujeito neurótico não pode permitir; dessa forma, evita desaparecer enquanto sujeito sempre desejante. “A ambivalência primeira,

própria a toda demanda, é que, em toda demanda, é igualmente implicado que o sujeito não quer que ela seja satisfeita” (Lacan, 1960-1961/1992, p. 202).

Lacan (1960-1961/1992) explica que o desejo está à margem da demanda. O agalma começa tendo lugar no bico do seio; é a partir dessa demanda (originada na fase oral) que o lugar do desejo se constitui. “Se não houvesse a demanda, com o mais-além do amor que ela projeta, não haveria esse lugar para alguém, de desejo, que se constitui em torno de um objeto privilegiado. A fase oral da libido sexual exige esse lugar cavado pela demanda” (Lacan, 1960-1961/1992, p. 211).

O paradoxo do desejo e da demanda tem relação com o drama fálico. Não ter o falo, não ser o falo, mas mesmo assim se oferecer como falo. Atender à demanda do outro/Outro é, ao mesmo tempo, movimentar o próprio desejo, já que **amar é dar o que não se tem** (Lacan, 1960-1961/1992).

. . . se phi, o falo como significante, tem um lugar, é, muito precisamente, o de suplência no ponto onde, no Outro, desaparece a significância – onde o Outro é constituído por haver, em algum lugar, um significante que falta. Daí o valor privilegiado deste significante, que se pode escrever, sem dúvida, mas que só se pode escrever entre parênteses, dizendo que ele é o significante do ponto onde o significante falta (Lacan, 1960-1961/1992, p. 230).

O agalma enlaça o sujeito ao Outro via demanda e, para tocar essa questão, pode-se servir da pergunta “Che vuoi?” explorada por Lacan (1956-1957/1995).

Lembremos que essa pergunta surge à medida que o Outro mostra-se inconsistente, não abarcando todo o ser e colocando o sujeito diante de uma escolha forçada: o ser ou o sentido. . . . Escolhendo o sentido, ele perde essa parte do ser que não passa ao simbólico. Mas é rumando em direção a essa parte que ele irá para sempre se colocar, supondo que pode encontra-la justamente onde é impossível que ela esteja: no Outro que não a abarcou. Esse objeto que o sujeito deseja e supõe que pertença ao outro é, na verdade, dele próprio. É isso a fantasia fundamental (Carreira, 2014, p. 12).

Na história de Jacques Cazotte “Le diable amoureux” ou, em português, “Os amores do diabo”, Álvaro é o personagem principal que inicia sua aventura quando é questionado pelo diabo. “Che vuoi”, diz ele, ou em português, “Que queres?” e Álvaro, decidido a não demonstrar medo, coloca-o no lugar de seu servo, realizando alguns pedidos bastante luxuosos. O monstro em formato de cabeça de dromedário se transforma então em um cãozinho amigável, uma fêmea que pede carinho. Álvaro, encantado com o fato de ter suas exigências atendidas pelo diabo, faz outros pedidos, dentre eles um rico banquete e uma doce mulher chamada Biondetta.

O personagem já tinha alcançado um grande feito. Mesmo jovem e inexperiente na arte de invocar o desconhecido, Álvaro havia escapado ileso desse primeiro encontro místico com o

demônio, além de ter conseguido atenção e submissão da criatura. Mas “domar a fera” não foi o suficiente. A questão que fica é se poderia ter sido. Que inquietação é essa que habitava o coração de Álvaro, incitando-o a obrigar o mal a se curvar? Uma vez estabelecida uma relação na qual esse outro grandioso lhe dava algo, signo de um grande poder, Álvaro sucumbiu à ilusão de que, continuando nesse caminho, nada lhe faltaria.

Um objeto de desejo seguido por outro, Álvaro construía uma trilha para salvaguardar sua dominação, receoso de perder um lugar tão especial – seu lugar de amado, aquele que recebe as graças de seu amante. Em uma relação com o ser mais perigoso de todo o mundo, ele se sentiu protegido, já que era atendido e não buscava atender.

Porém, se a experiência amorosa traça seu próprio limite, não se pode ter tudo no amor. Aliás, visto que está às voltas com a falta, o sujeito não pode ter tudo nunca. Sendo o amor uma experiência na qual a tentativa de controle da alteridade se torna ainda mais sedutora, querer estar com o outro pode se transformar em querer estar sempre com o outro, querer saber tudo do outro e, até mesmo, querer ter o outro. Mesmo sem hesitar em pedir pedaços do outro nessa relação, Álvaro acabou esbarrando no limite: presenteado com amor pelo diabo em pessoa, terrível e impiedoso, passou a estar atormentado pela desconfiança.

Ah! Biondetta! Dizia eu comigo mesmo – Se tu não fosses um ser fantástico, se tu não fosses aquele horrendo dromedário... Mas que ratos se apossaram de mim? Se venci o terror, atrevo-me a entrar no âmago dum mais perigoso sentimento. Que delícias me podem advir daí? Não serão aquelas sempre empeçonhadas de sua origem? O fogo daquele tão penetrante olhar, tão doce, é veneno atroz. . . . Aquele coração, se é que ali há coração, só traições poderiam inflamá-lo (Cazotte, 1772, p. 46).

Mesmo em uma posição onde era servido, Álvaro se deparou com a complexidade do amor ao perceber seus sentimentos pela jovem. Não foi possível ficar confortável por muito tempo pois, enquanto experiência complexa e também exigente, o amor “cobrou a conta” da satisfação de Álvaro com seus objetos de desejo. Álvaro sofreu a angústia do paradoxo de sua situação: queria amar Biondetta e, ao mesmo tempo, queria rejeitar seu amor por ela. Vê-se que é amor, pois também se rejeita nesse amor o próprio amor.

E o que fez Álvaro adentrar no terreno do paradoxo foi o medo. Medo de que essa relação tão nova pudesse deixar de ser perfeita, ou melhor, de que a imperfeição dessa relação fosse, em algum momento, finalmente revelada. Por isso passam todos os amantes e amados, sabendo que, ao embarcar nessa viagem maravilhosa, podem acabar à deriva. Roland Barthes descreveu esse medo como uma catástrofe, um momento no qual o sujeito se percebe à mercê de

seus sentimentos, totalmente envolvido na teia amorosa, nesse “impasse definitivo” que pode destruí-lo (Barthes, 1977/1981, p. 34).

Dois regimes de desespero: o desespero doce, a resignação ativa (“Amo você como se deve amar, desesperadamente”), e o desespero violento: um dia, depois de não sei que incidente, me tranco no quarto e expludo [sic] em soluços: sou tomado por uma onda possante, asfixiado de dor; todo meu corpo enrijece e revulsa: vejo, num relâmpago cortante e frio, a destruição a qual estou condenado. Nada a ver com a depressão insidiosa e na verdade civilizada dos amores difíceis; nada a ver com o enrijecimento do sujeito abandonado: não é nem como ficar na fossa. É claro como uma catástrofe: “Estou desgraçado!”

(Causa? Nunca solene – jamais por declaração de ruptura; vem sem prevenir, seja pelo efeito de uma imagem insuportável; seja por brusca rejeição sexual: o infantil – se ver abandonado pela Mãe – passa brutalmente ao genital.) (Barthes, 1977/1981, p. 34).

Assim como Álvaro que temia a presença do diabo em Biondetta, Goethe explica que “O sujeito apaixonado tem às vezes a impressão de estar possuído por um demônio de linguagem que faz com que ele se fira e se expulse . . . do paraíso que, em outros momentos, a relação amorosa constitui para ele” (Goethe citado por Barthes, 1977/1981, p. 70). Ao dar voz aos sentimentos do jovem Werther, Goethe também o faz ficar cara a cara com tais demônios:

Caro Wilhelm, sinto-me como os desgraçados que parecem estar possuídos por um espírito maligno. Isso me acontece muitas vezes. Não é medo nem desejo... é uma fúria desconhecida, que me sufoca e ameaça dilacerar-me o peito. . . . Ah! Inclinado sobre o abismo, os braços estendidos, tive um desejo ardente de atirar-me a ele. Entreguei-me ao delicioso pensamento de precipitar naquele turbilhão meus tormentos e sofrimentos, de me deixar arrastar pelas ondas revoltas! (Goethe, 2007, p. 97).

De fato, é o demônio de seu medo que tira Álvaro do conforto de só receber presentes e alegrar-se com eles. O amante teme o demônio escondido no amado: demônio do desejo por outro, da traição, da finitude, da rejeição, entre outros - todos terríveis.

O demônio é plural Quando o demônio é repellido, quando finalmente lhe impus silêncio (por acaso ou lutando), um outro levanta a cabeça ao lado e começa a falar. A vida demoníaca de um enamorado parece com a superfície de uma solfatara¹¹; bolhas enormes (quentes e pastosas) estouram uma atrás da outra; quando uma se desfaz e se acalma, retorna à massa, uma outra, mais longe, se forma, cresce. As bolhas “Desespero”, “Ciúme”, “Exclusão”, “Desejo”, “Conduta Indecisa”, “Medo de perder o rosto” (o mais malvado dos demônios) fazem “ploc” uma atrás da outra, numa ordem indeterminada: a própria desordem da Natureza (Goethe citado por Barthes, 1977/1981, p. 70).

¹¹ Uma solfatara pode ser um terreno que exala vapores sulfurosos ou uma cratera de um vulcão extinto (Dicionário Online de Português).

Da mesma forma que os objetos de desejo de Álvaro, seus medos também se enfileiraram, causando um conflito angustiante. Depois de um tempo ainda convivendo com Álvaro que se esforçava para afastá-la, Biondetta foi vítima de um atentado contra sua vida; uma pessoa mascarada lhe apunhalou e ela ficou gravemente ferida. Ao vê-la sangrar e quase morrer, Álvaro prometeu não duvidar mais de suas virtudes e de seu amor e, assim que ela recuperou a saúde, ele lhe disse: “Biondetta, amo-te em extremo, já creio que não és um ser fantástico, convenci-me de que sou amado, pesa-me o proceder vil de minhas inquietações” (Cazotte, 1772, p. 64).

Por fim, tendo o romance ficado cada vez mais intenso, Biondetta declarou ser o diabo disfarçado e confundiu Álvaro, misturando verdade e mentira de modo que ele não sabia mais dizer se a aventura que vivera se tratava de sonho ou realidade. Para sanar tal dúvida, a mãe de Álvaro mandou chamar um doutor que, após ouvir toda a história, aconselhou Álvaro a deixar sua mãe escolher para ele um novo amor: “E oxalá que a donzela que lhe for escolhida por tal mãe, tantas graças e merecimentos tenha, que o senhor, D. Álvaro nunca se veja tentado a pensar que ela seja o diabo” (Cazotte, 1772, p. 94).

O médico não desejou que Álvaro encontrasse uma mulher que não tivesse nada a ver com o diabo. Ele desejou, sim, que os encantos dessa nova moça fossem tão notáveis que se tornassem capazes de distrair o paciente de sua curiosidade, para que nunca se visse tentado a fazer novamente a pergunta; o médico talvez tenha reconhecido que Álvaro cairia em novo paradoxo se isso não ocorresse, pois, uma vez invocado, o diabo há de surgir no outro. Sempre.

O agalma, sendo algo que está no interior (o amante pensa que está no interior de seu amado, mas é ele mesmo quem contém) acaba cedendo valor imaginário ao objeto, provocando assim a curiosidade e o desejo do sujeito. Porém, o que está no interior (mesmo que esteja como furo) não está lá sem razão e lá deve ficar; na tentativa do sujeito de arrancá-lo à força, com seus questionamentos incessantes, por exemplo, ocorre a destruição de seu invólucro, do outro tal qual se configura no imaginário do sujeito e, por fim, da relação.

O sujeito quer a queda do Outro em outro, mas, caso tenha sucesso, não é mais com o Grande Outro que ele se vê enlaçado. É como se o amor fosse o tesouro guardado por um críptex¹² paradoxal, cuja senha correta seria a inexistência de tentativas para decifrá-lo, mesmo se tratando de um objeto que causa no sujeito uma irresistível atração por sua descoberta. Caso o sujeito se

¹² O críptex é uma palavra-valise cujo conceito foi difundido pelo escritor norte-americano Dan Brown. Seu objetivo é guardar um segredo, geralmente escrito em um pedaço de papel, e causar a destruição de seu conteúdo caso alguém tente forçar sua abertura. “O críptex foi supostamente desenhado por Da Vinci, em muitos de seus esboços ele a descrevia como ‘caixa do mistério’ ou ‘santo graal’” (Wikipédia, 2016).

abstenha de tentar violar o críptex amoroso, se deparará com uma resposta em forma de furo. Não há resposta, ao mesmo tempo em que a ausência de resposta é uma resposta. A resposta falta e se marca pela falta.

Mas então como lidar com o paradoxo angustiante no qual o sujeito se vê preso? Esse paradoxo de querer obter resposta, mas não poder avançar sobre ela? O sujeito é um cão fascinado pela própria cauda e, em sua busca frenética pela causa de seu amor que pensa estar guardada no outro, persegue uma parte de si mesmo. Ao mexer-se em direção disso que pensa ser o outro, afasta de si mesmo o objeto querido, tornando infinita (e extremamente interessante) essa busca. E logo após o momento em que pensa ter avançado de forma certa em direção ao agalma, é impelido a uma nova curiosidade, já que o circuito do desejo neurótico não se deixa entediar. Assim, a resposta é o próprio sujeito e sua intenção inconsciente de permanecer desejante. A resposta é o sujeito que permanece buscando, estendendo a mão em direção ao ser do outro; permanece um ser que demanda.

Como repelir um demônio (velho problema)? Os demônios, sobretudo se são de linguagem (e poderiam ser de outra coisa?), são combatidos pela linguagem. Posso portanto ter esperança de exorcizar a palavra demoníaca que me é soprada (por mim mesmo) substituindo-a (se tenho o talento da linguagem) por uma outra palavra, mais calma (caminho para a eufemia). Assim: eu acreditava ter finalmente saído da crise, quando uma loqüela – favorecida por uma longa viagem de carro – toma conta de mim, agito constantemente no pensamento o desejo, a saudade, a agressão do outro; e acrescento a essa ferida o desânimo de ter que constatar que recaio; mas o vocabulário é uma verdadeira farmacopéia (veneno de um lado, remédio do outro): não, não é uma recaída, é só um último sobressalto do demônio anterior (Barthes, 1977/1981, p. 71).

Mas o sujeito sempre voltar a cair na ilusão de que pode contornar a castração. Ao mesmo tempo em que o inconsciente, na estrutura neurótica, insiste em reinscrever o desejo e seu circuito, paradoxalmente o sujeito permanece atormentado pela falta que ele mesmo marca na sua relação com o Outro e pode sucumbir muitas vezes ao impulso de apagá-la, dando lugar à angústia. Isso ocorre porque desde a origem da constituição do eu, no estádio do espelho, a criança apreende a própria imagem e se percebe antecipadamente como um conjunto; a imagem ocupa o lugar de uma falta, formando um falso conjunto das partes do corpo do bebê e tornando impossível a percepção do conjunto vazio, da falta em si (Corrêa, 2011).

. . . nós neuróticos temos sempre em toda nossa vida algo a ver com essa questão do conjunto vazio. Porque esse conjunto vazio vai ser exatamente aquilo que, nesse estádio do espelho, não é especularizável. É aquilo que Lacan chama o objeto a que cai. Algo da nossa libido, o neném que está diante do espelho não passa tudo para a imagem, se passasse tudo ia haver uma alucinação do duplo [...]. Quer dizer, há algo que sobra, que cai, que não passa. É

exatamente esta falta que vai ser constitutiva do nosso eu, do nosso eu ideal, que vai nos levar sempre a nos completar (Corrêa, 2011, p. 67).

Existem dois modos de inserção do sujeito no campo do Outro:

- Existir como sujeito é ser um elemento do campo do Outro. De acordo com a teoria dos conjuntos, nada pode ser elemento de si mesmo, o que faz do sujeito algo necessariamente diferente do Outro e do Outro algo que existe fora do sujeito. Nesse caso, “o zero não é o Outro de nada. Nada pertence a zero. Ao conjunto vazio, nenhum x lhe pertence Não posso escrever nem sequer que o zero pertence a zero” (Corrêa, 2011, p. 88).

- Existir como sujeito é ser parte do Outro. Nesse caso, x é uma parte de A , se tudo aquilo que pertence a x também pertencer a A . Dessa vez, o conjunto vazio pode estar incluído no conjunto vazio. “Porque a primeira forma de estar no Outro é um tipo de pertinência e ao zero nada pertence, o zero é tomado como um elemento. Na segunda forma, o zero é tomado como um conjunto, então o conjunto vazio está incluído no conjunto vazio” (Corrêa, 2011, p. 89).

Sendo assim, havendo um conjunto vazio, pode-se pensar em outro conjunto possível, que seria o conjunto das partes, de tudo aquilo que pertence a esse conjunto vazio. Esse último terá apenas um elemento: o conjunto vazio. De qualquer forma então, o conjunto das partes do conjunto vazio é um conjunto unitário, pois possui um elemento. Assim parte-se do zero para se chegar ao um (Corrêa, 2011) Utilizando essa lógica aplicada à psicanálise lacaniana, é possível concluir:

. . . o grande Outro não existe. Como zero, o Grande Outro não existe. Vejam, é exatamente isso aí. Essa não existência, não é pura e simplesmente algo que não produz um efeito, não é? O zero está simbolizando o que aí? Uma não existência, um nada. Mas essa não existência, esse nada, no momento em que é inscrito tem um efeito. Então o Grande Outro não existe. Mas ele tem um efeito operador . . . a existência dele está em tudo, só ele e Deus, quer dizer, eu nunca estou só, esse Outro sempre me acompanha, mesmo que seja uma existência não existente. É um paradoxo, uma contradição, mas é isso aí (Corrêa, 2011, pp. 92-93).

“A relação com o Outro é essencial, uma vez que o caminho do desejo passa necessariamente por ele, mas não porque o Outro seja o objeto único, e sim na medida em que o Outro é o fiador da linguagem e a submete a toda sua dialética” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 145).

É nesse ponto que faz sentido colocar que, para Lacan (1960-1961/1992), o desejo tem como objetivo a queda do Outro A em outro a , como uma busca pela verdade total do ser do outro/Outro.

. . . a solução fundamental, aquela que todos os seres humanos procuram desde o começo da vida até o fim da existência. Uma vez que tudo depende do Outro, a solução é ter um Outro só para si. É a isso que se chama amor. Na dialética do desejo, trata-se de ter um Outro todo seu (Lacan, 1957-1958/1999, p. 138).

Mas essa resposta nunca é dada, a única coisa que existe nesse outro ser e que pode ser dada é sua falta, falta que existe em ambos os sujeitos envolvidos na trama amorosa e também na cena criada na relação, a cena do Dois. O Outro sempre presente nunca cede a resposta de seu desejo, fazendo-se então sempre presente, mas nunca dominado. É por isso que Alcibíades fracassa em causar a queda de seu eleito, pois Sócrates recusa o jogo amoroso proposto.

4. AMOR COMO MURO DE LINGUAGEM - A CONCLUSÃO DO PERCURSO

Tendo em vista o percurso traçado até aqui, torna-se mais compreensível que o amor seja sempre uma questão para o sujeito. A falta inerente ao circuito do desejo coloca-o em uma dialética paradoxal com suas tentativas de satisfação, uma vez que a mediação do Outro sempre expulsa o sujeito do paraíso da completude. Além disso, na neurose, o deslizamento da cadeia significante precisa ser mantido a partir da falta, mesmo que o sujeito passe a vida se apoiando na ilusão de que pode apagá-la. No amor, a falta aparece na distância entre aquilo que o amante busca em seu amado e aquilo que esse amado tem a oferecer e por fim, o que ambos acabam podendo oferecer é justamente e apenas a existência dessa falta. Tal imperfeição já é, por si só, suficiente para confundir e exasperar os amantes, mas o ideal romântico agrava a frustração ao fazer o encaixe perfeito parecer possível, acessível e encantador.

Em 2005, a série estadunidense “How I met your mother” estreou na rede de televisão CBS e, após 208 episódios e 24 indicações ao Emmy¹³, foi encerrada em 2014. O sucesso da série é indiscutível, tendo conquistado milhões de fãs em diversos países e trata-se de um fenômeno útil para se pensar no alcance atual do amor romântico, uma vez que a série tem essa ideologia como uma de suas grandes referências. O enredo é construído a partir da busca de Ted Mosby, um dos personagens principais, por sua alma gêmea; ao longo de todo o seriado, ele conhece várias mulheres e se frustra inúmeras vezes por não conseguir estar em um relacionamento que o faça feliz. Porém, o seriado consegue manter os espectadores na torcida para que Ted encontre sua futura esposa, a partir de inúmeros indicativos de que o destino está preparando um encontro com o par perfeito. Os roteiristas usaram um símbolo bastante aclamado pelos fãs da série, o guarda-chuva amarelo, para representar aquilo que o amor reservava para o personagem principal. Na série, um guarda-chuva esquecido em uma festa pela mulher que viria a ser a esposa de Ted é encontrado justamente por ele e se torna a primeira de muitas coincidências e conexões fantásticas e altamente improváveis entre os dois. Após todas essas pistas, o destino finalmente se cumpre na história quando Ted conhece Tracy; ele, que havia esquecido o tal guarda-chuva justamente no apartamento de sua verdadeira dona, antes mesmo de conhecê-la, aborda-a numa noite chuvosa e reconhece o objeto:

¹³ O Emmy Award é um prêmio atribuído a programas e profissionais de televisão. É equivalente ao Oscar (para o cinema), o Tony Award (para o teatro), e aos Prêmios Grammy (para a música) (Wikipedia, 2016).

Ted: Espere um pouco. Este guarda-chuva é meu. Eu o deixei na casa da Cindy. Você roubou meu guarda-chuva!

Tracy: O quê? Não eu não roubei! Este é o meu guarda-chuva, eu o comprei.

Ted: Com licença, ele tem até as minhas iniciais nele! Bem aqui, T. M., Ted Mosby.

Tracy: É, olhe de novo, Ted Mosby. Essas são as minhas iniciais, T. M., Tracy McConnell... Se bem que eu o perdi por alguns anos. Eu fui a uma boate...

Ted: No dia de São Patrício.

Tracy: No dia de São Patrício.

Ted: E você o esqueceu lá.

Tracy: E eu o esqueci lá.

Ted: E você nunca achou que o reveria.

Tracy: E eu nunca achei que o reveria... Engraçado como, às vezes, você apenas... encontra as coisas (Bays & Thomas, 2005).

A coincidência que envolve o guarda-chuva não é o único elemento que fornece ao enredo a magia romântica, mesmo levando em consideração apenas esse trecho. A duplicidade nas iniciais dos personagens e a marca discursiva da repetição na qual Ted consegue completar a fala de Tracy são manobras do roteiro para cativar o espectador e fazê-lo se apaixonar pela história. O ideal romântico é extremamente eficaz para fascinar e serve muito bem ao lucro, como se pode constatar nesse caso, já que se trata de uma série televisiva com lucro milionário.

A cena descrita acima encerra a mensagem de que Ted finalmente encontrou sua alma-gêmea; seus destinos se cruzaram e eles se completam. **É da ordem da demanda que o sujeito insista na tentativa de fazer Um quando se trata dessa relação com o ser do outro, ou seja, quando se trata de amor.** “O Outro é indispensável para o fechamento do circuito que o discurso constitui, na medida em que ele chega à mensagem em condições de satisfazer, ao menos simbolicamente, o caráter fundamental insolúvel da demanda como tal.” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 127).

Porém, a busca por fazer Um no amor, apesar de agradar a alma de Aristóфанes, coloca os amantes em uma posição de frustração recorrente com o amor; o ideal romântico transforma sujeitos em vítimas perante os paradoxos amorosos, enfraquecendo-os para a busca do ser do outro. Fracos, temerosos e sensíveis, acabam entrando na empreitada amorosa de modo pouco corajoso, desdenhando do que encontram no outro. O sujeito romântico busca o amor como uma poça de água parada e certa, na temperatura ideal e na medida exata para matar a sede e refrescar, útil e dócil; quando encontra o amor em cachoeira, fresco e excitante, mas também perigoso e profundo, convidativo, mas exigente, o sujeito se desespera. Tem pressa de matar a sede e não espera o tempo de procurar nas pedras um lugar para se aproximar, colocar um pé e depois o outro. Ele escorrega, bate a cabeça, briga com a água e passa o resto do tempo se escorando nas bordas, sem mergulhar.

Não existe amor fácil e pronto pra viagem. Não existe amor que fique pronto em três minutos. Esperar isso de outro ser, de uma relação entre sujeitos, é tentar beber água de cachoeira sem se molhar. Não existe exatidão no amor. Não é à toa que a personagem Tracy morre no mesmo episódio da cena transcrita acima. Vários anos se passaram entre os dois momentos, os personagens se casaram e tiveram filhos, mas poucas cenas mostram como foi a vida a dois. Assim como o “felizes para sempre” dos contos de fadas e a morte de Romeu e Julieta, algum recurso precisa ser utilizado nessas narrativas para imaculá-las. Sabe-se muito pouco sobre a vida do casal Ted e Tracy, mas sabe-se o mais importante para dar à história a magia romântica necessária para arrancar suspiros dos telespectadores: foi perfeita!

Quando o sujeito, a serviço da ideologia romântica, busca no outro a possibilidade de fazer Um, acaba lidando com o amor de forma perversa, uma vez que o outro precisa ser esse objeto fixo que encaixa perfeitamente na demanda, que ocupa no imaginário esse lugar estático. O sujeito busca reduzir o outro sujeito a um objeto de consumo que satisfaça sua demanda; essa demanda é restrita e intolerante à imensidão do ser do outro. Caso aceitasse o mergulho nesse ser em toda sua incerteza, o sujeito encontraria a possibilidade de vivenciar o mundo por uma nova ótica: a do Dois.

Quando foge disso, o sujeito acaba caindo em duas possibilidades de relacionamento amoroso: um relacionamento extremamente idealizado ou um relacionamento banalizado, sendo que essas duas possibilidades podem coexistir e isso frequentemente acontece. No caso de um relacionamento idealizado, profundamente marcado pela ideologia romântica, qualquer rachadura na imagem perfeita do outro dá espaço a uma frustração insuportável e uma das saídas possíveis é o descarte da relação, que passa a ser tratada então como algo banal e facilmente substituível.

Existe alguma outra possibilidade entre essas duas? É impossível responder a essa questão sem cair na falácia de um amor certo, que aconteceria de modo previsto a ponto de ser possível escrever aqui suas diretrizes. Porém, este trabalho ressalta a importância do tempo enquanto condição para que o sujeito empreenda um contato com o ser do outro. Mesmo que o amante não demore nada para se encantar com o que vê em seu amado, é o que acontece depois entre esses dois sujeitos, durante algum tempo, que irá dar consistência ao amor. É paradoxal falar em consistência quando se sabe que é com a falta que o sujeito irá amar, dizendo de si mesmo e dessa nova abertura para olhar o mundo em relação ao que lhe falta. Porém essa não é uma consistência que dá matéria ao dom de amor, fazendo-o dom de um objeto que acalma o

amante que o recebe e o toca. Trata-se de uma consistência no tempo, que faz da relação uma construção corajosa, que existe e se estende mesmo dando apenas o que lhe falta.

Existir no tempo e existir por um tempo faz da relação entre sujeitos uma relação amorosa, uma relação que espera, pois sabe que descobrir o que é estar com o outro leva um tempo que não se controla e não se marca, como o tempo da morte. Dessa forma, entre o amor idealizado e o amor banalizado, têm-se a possibilidade do amor que leva tempo. Assim como Penélope que, mesmo sem saber se Ulisses estava vivo ou morto durante os longos anos da Guerra de Tróia, acreditava em seu retorno e passava seus dias tecendo e suas noites desmanchando, o sujeito que quer amar deve fazer uma aposta.

Dedicar tempo ao amor é mais trabalhoso do que idealizá-lo ou banalizá-lo, mas não necessariamente mais difícil. Porém, exigir do sujeito seu tempo não é um acordo para extinguir o sofrimento, pois dessa forma se colocaria aqui o amor em apoteose. Sendo humano, uma experiência do sujeito, o amor não livra ninguém da submissão ao Outro e, portanto, dos tropeços na busca pela felicidade. Propor-se a dar tempo para tocar o ser do outro, porém, pode presentear o sujeito com novas possibilidades que podem vir a ser um recurso para lidar com a angústia, uma vez que o sujeito é incentivado a ter coragem para encarar a falta e não tampá-la com um objeto tosco que fabricou a partir do amado dilacerado. Mesmo assim, aceitar amar em toda sua adversidade é também aceitar sofrer, já que o amor é efeito de significação de um desencaixe.

Nós dois somos um só. Todo mundo sabe, com certeza, que jamais aconteceu, entre dois, que eles sejam só um, mas, enfim, *nós dois somos um só*. É daí que parte a ideia do amor. É verdadeiramente a maneira mais grosseira de dar à relação sexual, a esse termo que manifestamente escapa, o seu significado (Lacan, 1972-1973/1985, p. 64).

O mito de Ulisses e Penélope traz essa imagem tão rica para se pensar no tempo do amor, desse amor proposto aqui como alternativa à banalização e à idealização, um amor que se destaca pela diferença no contexto capitalista geral. Um contexto onde qualquer objeto só é bom devido ao seu potencial de se transformar em um investimento rentável e por isso o descarte é a ordem do dia. “Não se demore onde não pode ganhar!” – diz a voz da sociedade do consumo. Se no capitalismo tempo é dinheiro e dinheiro é tudo, demorar-se no amor é uma tragédia. E

Talvez não seja à toa que Clarice Lispector elegeu o nome Ulisses para o personagem de seu livro “Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres”, uma vez que ele irá pedir de Lóri, a personagem principal, coragem para amá-lo, dando assim origem a uma história sobre os desafios do sujeito de viver o próprio ser para poder tocar o ser do outro, numa empreitada

totalmente permeada pelo desafio da espera. “Mas era como se ele quisesse que ela aprendesse a andar com as próprias pernas e só então, preparada para a liberdade por Ulisses, ela fosse dele – o que é que ele queria dela além de tranquilamente desejá-la?” (Lispector, 1969, p. 11).

No início do livro, Lóri está muito receosa pelo que sente por Ulisses. O sujeito insiste em contornar a falta na ilusão de se manter a salvo da castração e Lóri tenta de todas as maneiras evitar o sofrimento que se anuncia junto com o amor.

Era como se Ulisses tivesse uma resposta para tudo isso e resolvesse não dá-la — e agora a angústia vinha porque de novo descobria que precisava de Ulisses, o que a desesperava — queria poder continuar a vê-lo, mas sem precisar tão violentamente dele. Se fosse uma pessoa inteiramente só, como era antes, saberia como sentir e agir dentro de um sistema. Mas Ulisses, entrando cada vez mais plenamente em sua vida, ela, ao se sentir protegida por ele, passara a ter receio de perder a proteção — embora ela mesma não soubesse ao certo que idéia fazia de “ser protegida”: teria, por acaso, o desejo infantil de ter tudo mas sem a ansiedade de dever dar algo em troca? Proteção seria presença? Se fosse protegida por Ulisses ainda mais do que era, ambicionaria logo o máximo: ser tão protegida a ponto de não recriar ser livre: pois de suas fugidas de liberdade teria sempre para onde voltar (Lispector, 1969, pp. 13-14).

Nesse momento Lóri ainda supõe que Ulisses tem algo a lhe dar que não seja sua falta, um objeto com um encaixe tão perfeito que imaginar sua perda causa muito medo. Assim, ela opta por negar o convite para viver o mundo pelo prisma do Dois, pois se sente segura na solidão. Porém, após ter vislumbrado essa possibilidade, o prisma da solidão, apesar de seguro, não é mais tão agradável. “. . . ser um único corpo dava-lhe, como agora, a impressão de que fora cortada de si própria. Ter um corpo único circundado pelo isolamento, tornava tão delimitado esse corpo, sentiu ela, que então se amedrontava de ser uma só” (Lispector, 1969, p.14).

O que acontecia na verdade com Lóri é que, por alguma decisão tão profunda que os motivos lhe escapavam — ela havia por medo cortado a dor. Só com Ulisses viera aprender que não se podia cortar a dor — senão se sofreria o tempo todo. E ela havia cortado sem sequer ter outra coisa que em si substituísse a visão das coisas através da dor de existir, como antes. Sem a dor, ficara sem nada, perdida no seu próprio mundo e no alheio sem forma de contato (Lispector, 1969, p. 29).

O estranhamento sentido por Lóri traz consigo também um fascínio pela figura do outro que pode, a partir do momento do enamoramento, formar junto com o sujeito essa nova possibilidade do Dois. A metáfora do amor é surpreendente para o sujeito que a vivencia, como um milagre, uma vez que o amante que estende seu gesto em direção ao amado espera, mas não sabe se haverá algum ato em resposta; a espera é um desafio. E o que torna essa experiência ainda mais notável é o fato de que aquilo que o sujeito busca no outro, o agalma, é o ser do

outro, mas é também, antes disso, essa parte dele mesmo, sua falta. “Encontrar na figura exterior os ecos da figura interna: ah, então é verdade que eu não imaginei: eu existo” (Lispector, 1969, p. 14).

É justamente por tratar da falta que a metáfora do amor dá lugar a enigmas paradoxais. A resposta do amado não responde à pergunta do amante e quando este insiste em obter a resposta que esperava, foge da única coisa que pode receber: a falta. Isso que se recebe via dom de amor não é algo material, como já falado, não é um objeto que se ajusta, mas sim o ser do outro, que tem relação com o ser do sujeito e ganha consistência apenas no tempo da existência a Dois. Por isso é possível dar amor e, paradoxalmente, ver esse mesmo amor aumentar; dar aquilo que não se tem faz do amor um ato do sujeito que não consiste em consumir o outro, como um objeto, mas estar com o outro para viver um novo mundo.

E de súbito o sobressalto de alegria: notava que estava abrindo as mãos e o coração mas que se podia fazer isso sem perigo! Eu não estou perdendo nada! Estou enfim me dando e o que me acontece quando eu estou me dando é que recebo, recebo. Cuidado, há o perigo do coração estar livre? (Lispector, 1969, p. 125).

Abdicar de uma concepção securitária do amor para adentrar em seus paradoxos permite que o sujeito abandone uma abordagem perversa da vida amorosa, na qual ele se fixa em um outro que, para ele, não passa de um objeto, uma vez que serve a uma fantasia de completude. Assim, o psiquismo pode se deslocar por novas vivências, mesmo que essas sejam, muitas vezes, sofridas e desafiadoras. Afinal, o amor não é um terreno onde se anda reto, com corrimão à disposição, mas sim uma ponte de madeira sobre o abismo cujas estacas surgem, uma após a outra, apenas no momento seguinte ao passo já dado. E é nessa ponte entre o ser de dois sujeitos, atados pelo agalma, que o desencontro se perpetua dando lugar a uma relação no tempo que só é algo pelo que lhe falta.

Mas seu descompasso com o mundo chegava a ser cômico de tão grande: não conseguira acertar o passo com as coisas ao seu redor. Já tentara se pôr a par do mundo e tornara-se apenas engraçado: uma das pernas sempre curta demais. (O paradoxo é que deveria aceitar de bom grado essa condição de manca, porque também isso fazia parte de sua condição). (Só quando queria andar certo com o mundo é que se estraçalhava e se espantava). E de repente sorriu para si própria com um sorriso amargo, mas que não era mau porque também ele era sua condição. (Lóri se cansava muito porque ela não parava de ser) (Lispector, 1969, p. 15).

Na história de Ulisses e Lóri o tempo tem toda a importância, pois o que eles tentam fazer juntos ali, de início por insistência de Ulisses, é algo diferente; desde o início é possível perceber que Ulisses não idealiza Lóri, mas também sabe que ela não é como qualquer outra

pessoa em sua vida. Lóri também já sente logo que Ulisses pede a ela algo que nunca alguém antes ousou pedir. “No entanto era o seu pavor de uma possível intimidade de alma com Ulisses o que a deixava irritada com ele. Estaria na verdade lutando contra sua própria vontade intensa de aproximar-se do impossível de um outro ser humano?” (Lispector, 1969, pp. 30-31).

Ele pede que ela esteja presente, com sua alma, independente do que isso signifique e, mesmo sem saber, ela sabe que não se trata de algo que ela enxergue facilmente e que possa decidir dar, como quem entrega um presente. Isso leva um tempo de experimentações que, para ela, não se mostram nada fáceis e que só são possíveis porque Ulisses faz questão de anunciar: “não faz mal que você não venha, esperarei quanto tempo for preciso”.

Não se trata aqui de um juramento de amor eterno e incondicional, mas sim de um tempo de aposta no ser de Lóri, que Ulisses sabe que não irá se anunciar caso ele tenha pressa. Ulisses parece saber dos limites dessa experiência amorosa, da possibilidade de que Lóri nunca venha, mas o fato de haver um limite não o tira do lugar de amante, uma vez que o que dá o tom dessa espera não é a idealização, nem a busca por um amor que se diga incondicional.

Se não há coragem, que não se entre. Que se espere o resto da escuridão diante do silêncio, só os pés molhados pela espuma de algo que se espalha de dentro de nós. Que se espere. Um insolúvel pelo outro. Um ao lado do outro, duas coisas que não vêm na escuridão. Que se espere. Não o fim do silêncio mas o auxílio bendito de um terceiro elemento: a luz da aurora (Lispector, 1969, p. 29).

Clarice deixa a mensagem de que é necessário esperar; se ainda não é o tempo, que o sujeito se deixe ficar na escuridão de não alcançar em nada o ser do outro; não adianta apressá-lo. Para quem quer amar, o ser do outro deve ter algo de sagrado: exige um ritual demorado de apreciação e entrega, de olhar o outro sem possuí-lo porque é no mistério que ele tem algo a dar. O tempo da falta não é o tempo da exigência.

A própria Lóri tinha uma espécie de receio de ir, como se pudesse ir longe demais — em que direção? O que dificultava a ida. Sempre se retinha um pouco como se reti-vesse as rédeas de um cavalo que poderia galopar e levá-la Deus sabe onde. Ela se guardava. Por que e para quê? Para o que estava ela se poupando? Era um certo medo da própria capacidade, pequena ou grande, talvez por não conhecer os próprios limites (Lispector, 1969, p. 31).

Os receios da personagem de Clarice Lispector são compreensíveis, uma vez que o amor é essa experiência paradoxal que aproxima ao mesmo tempo em que separa e evidencia a falta. No Seminário XX, Lacan fala do amor enquanto muro de linguagem, o (a) muro. Se o amor visa o ser, se o amor se estabelece entre sujeitos, é justo que assim seja, afinal, para Lacan, do ser não é possível ter nada, uma vez que ele 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, 1972-1973/1985, p. 55).

Não é possível ter o outro e é por isso que o amor se dá enquanto muro de linguagem; o que está em jogo no amor é justamente a castração (Lacan, 1972-1973/1985). O sujeito amante irá, inevitavelmente, querer saber demais sobre esse outro amado, mesmo que nessa tentativa perceba que quanto mais busca mais a resposta lhe falta.

Não entender" era tão vasto que ultrapassava qualquer entender — entender era sempre limitado. Mas não-entender não tinha fronteiras e levava ao infinito, ao Deus. Não era um não-entender como um simples de espírito. O bom era ter uma inteligência e não entender. Era uma bênção estranha como a de ter loucura sem ser doida. Era um desinteresse manso em relação às coisas ditas do intelecto, uma doçura de estupidez. Mas de vez em quando vinha a inquietação insuportável: queria entender o bastante para pelo menos ter mais consciência daquilo que ela não entendia. Embora no fundo não quisesse compreender. Sabia que aquilo era impossível e todas as vezes que pensava que se compreendia era por ter compreendido errado. Compreender era sempre um erro — preferia a largueza tão ampla e livre e sem erros que era não-entender. Era ruim, mas pelo menos se sabia que se estava em plena condição humana (Lispector, 1969, p. 33).

Na tentativa de tocar o ser do outro, o sujeito se depara com um muro. O muro é opaco, ao contrário do espelho que responde ao sujeito com uma ilusão de semelhança. No amor como muro de linguagem, onde um fala, o outro nada entende e o desamparo do sujeito prossegue, já que para além do muro também não há nada (Flanzer, 2006). É justamente por isso que pode haver sentido para o sujeito em dedicar tempo ao amor, mesmo o amor como muro; pois se há falta do lado de cá e do lado de lá, não faz mal que esse muro resista, que ele nunca seja derrubado para permitir que o ser do outro seja tomado à força, pois é sempre da falta que se trata.

O amor traz à tona uma nova cena, mesmo que se coloque enquanto essa barreira intransponível. “O desejo é sempre desejo do Outro, para o qual se endereça uma demanda de amor por reciprocidade. Porém, o que se encontra é apenas uma suposição, pois em relação ao desejo do Outro nada se pode saber, apenas supor” (Ventura, 2015, p. 53). Amar então é sempre amar por um muro que torna essa experiência difícil, demorada e instigante. Querer que o muro se dissolva é negar sua condição e, aí sim, perder tempo.

Ao falar de amor é natural que se pense em algo que une, então é paradoxal que ele também seja muro. A psicanálise serve bem a esse enigma uma vez que Lacan tratou do limite do amor desenhado pela própria experiência amorosa. Assim como é essencial à neurose que a falta persista, é essencial ao amante que sua solidão persista quando ama, desenhando um limite

a esse amor. Assim, ele nunca será fusão e dois sujeitos permanecerão sendo dois sujeitos. É paradoxal que o amor trace seu próprio limite e que coloque o sujeito frente à maior possibilidade de sofrimento que existe, mas é justamente devido à grandeza que significa uma relação entre sujeitos que isso se dá dessa forma. Quem quer vida precisa levar consigo também a morte. “E quem não tivesse força de ter prazer, que antes cobrisse cada nervo com uma película protetora, com uma película de morte para poder tolerar o grande da vida” (Lispector, 1969, p. 104).

O (a) muro castra o sujeito em seu desejo de dominar o outro pelo saber, de perguntar para controlar; castra o amante que insiste em decifrar os silêncios de seu amado, amedrontado pela possibilidade da perda. O amor como muro de linguagem exaspera o sujeito a ponto de fazê-lo ansiar pela queda do Outro, que o fascina, mas também o atormenta. Ao insistir em saber, o sujeito mortifica o amado e, conseqüentemente, a si mesmo, não obtendo nada mais do que possuía antes com esse sacrifício. “Ela sabia que não deveria pedir o impossível: a resposta não se pede. A grande resposta não nos era dada. É perigoso mexer com a grande resposta” (Lispector, 1969, p. 43).

Ao sujeito é necessária uma alta dose de resignação para deter-se e não tentar engolir o outro em sua singularidade. Se o que ele busca no outro é uma parte perdida dele mesmo, estar à deriva no amor, sem controle algum (como sempre é, a não ser por uma construção do imaginário), é uma experiência de quase-morte. A personagem Lóri sente isso e, em suas tentativas de experimentar seu próprio ser e também o ser de Ulisses, ela reza:

. . . faz com que eu sinta que amar não é morrer, que a entrega de si mesmo não significa a morte, faz com que eu sinta uma alegria modesta e diária, faz com que eu não Te indague demais, porque a resposta seria tão misteriosa quanto a pergunta . . . (Lispector, 1969, p. 44).

Adiante, Lóri volta a rezar para Deus, mas também para si mesma, como escreve Clarice:

. . . faz com que eu receba o mundo sem medo, pois para esse mundo incompreensível nós fomos criados e nós mesmos também incompreensíveis, então é que há uma conexão entre esse mistério do mundo e do nosso, mas essa conexão não é clara para nós enquanto quisermos entendê-la . . . (Lispector, 1969, p. 97).

Já na parte final do livro, após o andamento da trajetória de Lóri, Clarice fala das dificuldades enfrentadas pela personagem em suas empreitadas rumo ao amor. Afinal, o que

resta ao sujeito? Ele pulsa de vontade de tomar para si esse outro amado e devorá-lo até que não haja mais muro, nem amor, nem nada. O que resta a ele é o tempo de sentir e esperar.

E agora era ela quem sentia a vontade de ficar sem Ulisses, durante algum tempo, para poder aprender sozinha a ser. Já duas semanas se haviam passado e Lóri sentia às vezes uma saudade tão grande que era como uma fome. Só passaria quando ela comesse a presença de Ulisses. Mas às vezes a saudade era tão profunda que a presença, calculava ela, seria pouco; ela queria absorver Ulisses todo. Essa vontade dela ser de Ulisses e de Ulisses ser dela para uma unificação inteira era um dos sentimentos mais urgentes que tivera na vida. Ela se controlava, não telefonava, feliz em poder sentir.

Esse trecho mostra que mesmo não possuindo o ser do outro, mesmo não causando a queda do Outro em outro, não submetendo o amado a permanecer sempre nessa posição, como objeto estático que lhe serve, mas sim o deixando garantir também uma posição de amante para que se produza a metáfora do amor, o sujeito ganha o dom daquilo que não se tem. Forçado a abdicar do controle imaginário, o sujeito ganha o amor enquanto enigma paradoxal, um amor que é muro, sim, é (a) muro, mas existe e pode resistir no tempo. Clarice descreve o sujeito submetido a esse dom da falta, falta que está nele e no outro, como um sujeito que vive um efêmero estado de graça (efêmero porque é esperado que ele volte a se indignar com a falta).

Também era bom que o estado de graça demorasse poucos momentos. Se durasse mais, ela bem sabia, ela que conhecia suas ambições quase infantis terminaria tentando entrar nos mistérios da Natureza. No que ela tentasse, aliás, tinha a certeza de que a graça desapareceria. Pois a graça era uma dádiva e, se nada exigia, se desvaneceria se passássemos a exigir dela uma resposta. Era preciso não esquecer que o estado de graça era apenas uma pequena abertura para o mundo que era uma espécie de paraíso — mas não era uma entrada nele, nem dava o direito de se comer dos frutos de seus pomares (Lispector, 1969, p. 116).

Após algum tempo investido às voltas com o muro de linguagem posto entre ela e Ulisses, Lóri percebeu que o amor exigia muito mais que apaixonar-se e que essa exigência iluminava algo que ela ainda não notara em seu próprio ser. Esse algo não se destacava por ser muito, já que Lóri percebeu que o muito podia sufocar no amor, sufocar e mesmo assim não dar nada. Foi com a falta que Lóri pôde enfim empreender uma dialética de seu ser. Com Ulisses, essa parte, ao mesmo tempo nova e velha dela mesma, essa falta pôde vir a compor algo junto da falta dele, algo que ela ainda iria descobrir se continuasse a ter coragem.

Foi então deitados no chão que se amaram tão profundamente que tiveram medo da própria grandeza deles.

— Devagar, Lóri, devagar, temos a noite inteira, devagar.

Eles pareciam saber que quando o amor era grande demais e quando um não podia viver sem o outro, esse amor não era mais aplicável: nem a pessoa amada tinha a capacidade de receber tanto. Lóri estava perplexa ao notar que mesmo no amor tinha-se que ter bom senso e senso de medida. Por um instante, como se tivessem combinado, ele beijou sua mão, humanizando-se. Pois havia o perigo de, por assim dizer, morrer de amor (Lispector, 1969, 126).

Ao final do livro, os personagens de Clarice narram belissimamente alguns pensamentos possíveis a partir de seu amor e, ao mesmo tempo, fazem a conclusão deste trabalho, com mais de quarenta anos de antecedência, mostrando que o amor buscado aqui a partir dos indícios de Lacan não é só teoria: é poesia e marca do inconsciente atemporal.

Ulisses fala sobre amar ser dar aquilo que não se tem: “Amor será dar de presente um ao outro a própria solidão? Pois é a coisa mais última que se pode dar de si, disse Ulisses” (Lispector, 1969, p. 135). E Lóri descobre que não há apenas morte em abdicar do controle para ter uma experiência diferente da dor da solidão:

Lembrou-se de como era antes destes momentos de agora. Ela era antes uma mulher que procurava um modo, uma forma. E agora tinha o que na verdade era tão mais perfeito: era a grande liberdade de não ter modos nem formas (Lispector, 1969, p. 129).

REFERÊNCIAS¹⁴

- Addeo, W. C. (2009). O amor na teoria de Jacques Lacan. *Filosofia, ciência e vida*, 1(38).
- Allouch, J. (2010). *O amor Lacan* (P. Abreu, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Companhia de Freud.
- Arthus-Bertrand, Y. (Diretor). (2015). *Human* [Youtube]. Humankind Production.
- Araújo, M. F. de. (2002) Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 22(2).
- Badiou, A., Truong, N. (2013). *Elogio ao amor* (D. de Bruchard, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Baratto, G. (2009). A descoberta do inconsciente e o percurso histórico de sua elaboração. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 29(1).
- Baroncelli, L. (2011). Amor e ciúme na contemporaneidade: reflexões psicossociológicas. *Psicologia & Sociedade*, 23(1), 163-170.
- Bauman, Z. (2004). *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos* (C. A. Medeiros, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor.
- Barthes, R. (1981). *Fragmentos de um discurso amoroso* (H. dos Santos, trad.). Rio de Janeiro, RJ: F. Alves. (Trabalho original publicado em 1977).
- Bays, C. & Thomas, C. (Criadores). (2005). *How I met your mother* [Netflix].
- Bozon, M. (2005). *Supplément à um post-scriptum de Pierre Bourdieu sur l'amour ou peut-on um théorie d'amour comme pratique*. Mimeo.
- Branco, F. C. (2014). Sobre o amor e suas falhas: uma leitura da melancolia em psicanálise. *Ágora* (Rio de Janeiro), 17(1), 85-98.
- Camões, L. V. de. (1961) *Sonetos*. Lisboa, Portugal: Livraria Clássica Editora.
- Carreira, A. F. (2014) Entre Sócrates e Alcibíades. *Trabalho apresentado nas reuniões clínicas de Lalíngua (espaço de interlocução em psicanálise)*. Recuperado de <<http://www.youblisher.com/p/1303051-/>>.
- Cazotte, J. (n.d.) *Os amores do diabo*. Recuperado de <<http://docslide.com.br/documents/amores-do-diabo-jacques-cazottepdf.html>>. (Trabalho original publicado em 1772).
- Checchia, M. A. (2004). Considerações iniciais sobre lógica e teoria lacaniana. *Psicologia USP*, 15(1/2), 321-338.

¹⁴ De acordo com o estilo APA – American Psychological Association

- Corrêa, I. (2011). *A psicanálise e seus paradoxos: seminários clínicos*. Recife, PE: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- Costa, J. F. (1998). *Sem fraude nem favor*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco.
- Costa, N. C. A. da, Leite, M. P. S., & Cesarotto, O. A. (n.d). Psicanálise e lógica. *Revista Psicanálise e Conexões*. Recuperado de http://www.pucsp.br/psilacanise/html/revista01/19_rev_entrevista_01.htm.
- D'agord, M. R. de L., & Triska, V. H. C. (2008). A topológica da verdade. *Revista Eletrônica do Núcleo Sephora*, 4(7).
- Danziato, L. B. (2012). Considerações Lacanianas sobre a Verneinung de Freud. *Contextos clínicos*, 5(1), 37-44.
- Dor, J. (1989). *Introdução à leitura de Lacan*. Porto Alegre, RS: Artes Médicas.
- Doumit, É. (1996) *Lógica*. In P. Kaufmann, P. *Dicionário enciclopédico de psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 297-315.
- Elia, L. (2010). *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor.
- Ferreira, N. (n.d.). A geração da rapidinha chegou [Website]. Recuperado de <https://pensador.uol.com.br/frase/MTgyNzA2Mw/>.
- Flanzer, S. N. (2006). Sobre o ódio. *Interações*, 12 (22), 215-229.
- Foucault, M.(2002). *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências huma-nas*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Freud, S. (1976) *Uma neurose infantil e outros trabalhos*. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 17). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Trabalho original publicado em 1917-1918)
- _____. (1980). *O Mal-estar na civilização*. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 21). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Trabalho original publicado em 1930).
- _____. (1987). *Sobre o narcisismo: uma introdução*. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 18). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (1999). *Observações sobre o amor de transferência*. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 10). São Paulo, SP: Jornal de Psicanálise. (Trabalho original publicado em 1915).
- _____. (2007). *A Negativa*. In S. Freud, *Escritos sobre a psicologia do Inconsciente*. (Vol. 3). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Trabalho original publicado em 1925).
- Giddens, A. (1993). *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas* (M. Lopes, trad.). São Paulo, SP: UNESP.
- Ginzburg, C. (1980). *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*. In C. Ginzburg, *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 143-179.

- Gobbato, G. G. (2001). Transferência: amor ao saber. *Ágora* (Rio de Janeiro), 4(1), 103-114.
- Goethe. (2007). *Os sofrimentos do jovem Werther* (P. Nassetti, trad.). São Paulo, SP: Martin Claret.
- Iannini, G. de P. M. (2009). *Estilo e verdade na perspectiva da crítica lacaniana à metalinguagem* (Tese de doutorado, Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo). Recuperado de www.teses.usp.br.
- Lacan, J. (1995). *O Seminário livro IV – A relação de objeto* (D. D. Estrada, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1956-1957).
- _____. (1999). *O Seminário livro V – As formações do inconsciente* (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1957-1958).
- _____. (1992). *O Seminário livro VIII – A transferência* (D. D. Estrada, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1960-1961).
- _____. (2003). *O Seminário livro IX - A identificação* (I. Corrêa & M. Bagno, trad.). Recife, PE: Centro de Estudos Freudianos do Recife. (Trabalho original publicado em 1961-1962).
- _____. (2005). *O Seminário livro X – A angústia*. (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1962-1963).
- _____. (1988). *O Seminário livro XI - Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1964).
- _____. (1985). *O Seminário livro XX – Mais, ainda*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1972-1973).
- Leite, N. (1994). *Psicanálise e análise do discurso: o acontecimento na estrutura*. Rio de Janeiro, RJ: Campo Matêmico.
- Lispector, C. (1969). *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco.
- (EPÍGRAFE) Lispector, C. (1998). *Felicidade clandestina*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco. (Trabalho original publicado em 1971).
- Livraria da Folha. (fev/2013). “A química entre nós” explica o que a ciência sabe sobre o amor. *Folha de São Paulo*. Recuperado de: <http://www1.folha.uol.com.br/livrariadafolha/1224394-a-quimica-entre-nos-explica-o-que-a-ciencia-sabe-sobre-o-amor.shtml>.
- Lustoza, R. Z. (2006). A angústia como sinal do desejo do Outro. *Revista Mal-estar e Subjetividade* (Fortaleza) 6(1), 44-66.
- Martinez, M. de C. (2013). Amor e desejo. In XIV Encontro Nacional da EPFCL – “O desejo e suas errâncias”, *FCL-MS*, 2013. Recuperado de: <http://fclms.blogspot.com.br/2013/11/amor-e-desejo.html>.

- Mattos Filho, de C. & Bastos, A. (2012). A resposta sintomática na fobia: o amor em fuga no encontro com o gozo. *Rev. Latinoam. Psicopat* (São Paulo) 15(2), 265-277.
- Nasio, J. -D. (1997). *O livro da dor e do amor* (L. Magalhães, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1996).
- Oltramari, L. C. (2009). Amor e conjugalidade na contemporaneidade: uma revisão de literatura. *Psicologia em estudo* (Maringá) 14(4), 669-677.
- Ovídio. (1994). *Cartas de las heroínas* (A. P. Vega, trad.). Madrid, Espanha: Gredos.
- Pêcheux, M. (2006). *O discurso: estrutura ou acontecimento* (E. Orlandi, trad.). Campinas, SP: Pontes.
- _____. (2009). *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio* (E. Orlandi, trad.). Campinas, SP: Editora UNICAMP. (Trabalho original publicado em 1975).
- Pimenta Filho, J. A. (1999). *Negar é no fundo querer recalcar*. Belo Horizonte, MG: IPSM-MG.
- Platão. (2006). *O Banquete* (J. C. de Souza, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Difel.
- Pretto, Z., Maheirie, K., & Toneli, M. J. F. (2009). Um olhar sobre o amor no ocidente. *Psicologia em Estudo* (Maringá) 14(2), 395-403.
- Proust, M. (2007). *O caminho de Guermantes*. Globo Editora (Trabalho original publicado em 1921).
- Rangel, L. (2007). El problema del eros em nuestras vidas. *EN-CLAVES del pensamiento*, 1(2), 63-74.
- Recalcati, M. (2016). *Não é mais como antes: elogio do perdão na vida amorosa* (J. A. D. Melo, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor.
- Rodrigues, A. P. B. & Caldas, H. (2012). A inconsistência lógica do outro... ou o “espírito da psicanálise”. *Revista Affectio Societatis* (Medellín, Colombia), 9(17), 1-11.
- Russell, B. (1974). *Lógica e conhecimento*. In *Os Pensadores XLII*. São Paulo, SP: Editora Abril Cultural e Industrial.
- Schneider, H. N. (2016, 08 de junho). Dromocracia cibercultural: saturação tecnológica na sociedade contemporânea [Website]. Recuperado de <http://www.ufs.br/conteudo/20103-dromocracia-cibercultural-saturacao-tecnologica-na-sociedade-contemporanea>.
- Scotti, S. (2003). Culpa e gozo, psicanálise e literatura. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 16(1), 217-221.
- Shakespeare, W. (2014). *Romeu e Julieta* (L. Chianca, trad.). Campinas, SP: Editora Scipione. (Trabalho original publicado em 1597).

- Sousa & Fernandes. (2011). O humor: enunciado, enunciação e produção de sentido. *Revista Linguagem* (Universidade Federal de São Carlos, SP), 16a ed.
- Spengler, O. (1926). *The decline of the west, form and actuality*. Nova Iorque: Alferd A. Knopf.
- Strasser, M. P. (2013). Sobre as ruínas de Babel – a construção da tradução em Borges. *Scientia Traductionis*, 1(13).
- Tfouni, L. V., & Monde-Serrat, D. M. (2014). *A autoria em Edifício Master: da obviedade ao sublime*. In I. L. Machado, J. B. C. dos Santos, J. B. C., S. N. de Jesus. *Autoria nas malhas da heterogeneidade enunciativa*. Curitiba: Editora CRV, 31-38.
- Trivinho, E. (2007). *A dromocracia cibercultural: lógica da vida humana na civilização mediática avançada*. Paulus.
- Tykwier, T. (Diretor). (2007). *Perfume: história de um assassino* [Netflix]. (Trabalho original publicado em 2006).
- Ventura, I. de F. (2015). Do amor de transferência à escrita de uma carta de amor. *Stylus Revista de Psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ, 1(31), 53-62.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H., & Jackson, D. D. (1967). *Pragmática da comunicação humana* (A. Cabral, trad.). São Paulo, SP: Editora Cultrix.
- Wittgenstein, L. (1951). *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Nova Iorque: Humanities Press.
- Wikipédia. (2015, 13 de novembro). Criptex [Website]. Recuperado de <https://pt.wikipedia.org/wiki/Criptex>.
- Wikipédia. (2016, 26 de setembro). Emmy [Website]. Recuperado de <https://pt.wikipedia.org/wiki/Emmy>.
- Zanetti, S. A. S., & Gomes, I. C. (2011). Laços mal-atados como efeito de funcionamento falso-self em tempos de desconfiança. *Psic. Clin.* Rio de Janeiro, RJ, 23(1), 171-183.