

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E CULTURA**

**FABRÍCIO CARLO BELLEI**

**AMOR E DESEJO NA CULTURA: UMA LEITURA PSICANALÍTICA DA OBRA  
*FRAGMENTOS DE UM DISCURSO AMOROSO*, DE ROLAND BARTHES**

**CAXIAS DO SUL**

**2018**

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E CULTURA**

**FABRÍCIO CARLO BELLEI**

**AMOR E DESEJO NA CULTURA: UMA LEITURA PSICANALÍTICA DA OBRA  
*FRAGMENTOS DE UM DISCURSO AMOROSO*, DE ROLAND BARTHES**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Letras e Cultura, da Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Rafael José dos Santos  
Coorientadora: Profa. Dra. Luciene Jung de Campos

**CAXIAS DO SUL**

**2018**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade de Caxias do Sul  
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

B439a Bellei, Fabrício Carlo

Amor e desejo na cultura : uma leitura psicanalítica da obra  
*Fragmentos de um discurso amoroso*, de Roland Barthes / Fabrício  
Carlo Bellei. – 2018.

88 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa  
de Pós-Graduação em Letras e Cultura, 2018.

Orientação: Rafael José dos Santos.

Coorientação: Luciene Jung de Campos.

1. Cultura. 2. Psicanálise. 3. Amor. 4. Desejo. 5. Análise de  
discurso. I. Santos, Rafael José dos, orient. II. Campos, Luciene Jung  
de, coorient. III. Título.

CDU 2. ed.: 81'42

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)  
Michele Fernanda Silveira da Silveira - CRB 10/2334

**Amor e desejo na cultura: uma leitura psicanalítica da obra *Fragmentos de um discurso amoroso*, de Roland Barthes**

Fabício Carlo Bellei

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Letras, Cultura e Regionalidade, Área de Concentração: Estudos de Identidade, Cultura e Regionalidade. Linha de Pesquisa: Processos Culturais e Regionalidade.

Caxias do Sul, 03 de outubro de 2018.

Banca Examinadora:

Dra. Cecil Jeanine Albert Zinani  
Universidade de Caxias do Sul

Dra. Heloísa Pedroso de Moraes Feltes  
Universidade de Caxias do Sul

Dra. Luciene Jung de Campos  
Coorientadora  
Universidade de Caxias do Sul

Dra. Marta Regina Leão D'Agord  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Dr. Rafael José dos Santos  
Orientador  
Universidade de Caxias do Sul

*Dedico este trabalho às queridas Ana Lia e Olívia, meus amores...*

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais, Vilson e Teresinha, por me darem a vida e pelo investimento em forma de amor dedicado por todos esses anos.

Ao meu orientador Prof. Dr. Rafael José dos Santos, que acolheu meu trabalho neste programa de pesquisa, e por todos os momentos de escuta, ensinamentos, direcionamentos, conversas, compreensão e partilhas nesse percurso.

À minha coorientadora, Profa. Dra. Luciene Jung de Campos, pelas contribuições e intervenções fundamentais no desenvolvimento do trabalho.

À Banca Examinadora, Profa. Dra. Cecil Jeanine Albert Zinani, Profa. Dra. Heloísa Pedroso de Moraes Feltes e Profa. Dra. Marta Regina Leão D'Agord, pelo zelo na leitura da dissertação, pelas contribuições de melhorias e pelas sugestões de desenvolvimento de novos trabalhos.

À CAPPES, em especial às psicanalistas e amigas Isabel Massena Bissi, Jaqueline Perozzo Andreazza, Maria de Lourdes Mantesso Peres e Monica Soldatelli Paviani, por proporcionar o início do meu percurso e por todos esses anos de trabalho com a psicanálise.

À minha analista Margareth Kuhn Martta, pela escuta ética.

A todos os mestres e colegas de percurso que sempre contribuíram para que a travessia fosse menos angustiante.

Aos meus queridos irmãos Rafael e Raquel, à minha cunhada Aline, ao meu cunhado Alexaino, e aos sobrinhos Victória, Gabriel, Arthur e Pedro, por todos os momentos em família, pelos anos de amizade, convívio e parceria.

Aos pais da Ana Lia, Edson Paulo Lopes Branchi e Maria Beatriz Panceri Dal Pont, pela dedicação, em especial nessa reta final do mestrado nos cuidados com a Olívia.

A todos familiares por tornarem a vida mais leve e divertida, Fábio, Simone, Clara, Caio e Carolina.

Aos professores e colegas do mestrado, pelos ensinamentos, incentivos e momentos de trocas em aulas.

*“Porque, tanto do sentido que a leitura dá à obra como do significado, nada se sabe, talvez porque esse sentido, sendo o desejo, se estabelece para além do código da língua. Só a leitura ama a obra, mantém com ela uma relação de desejo. Ler é desejar a obra, é pretender ser a obra, é recusar dobrar a obra fora de qualquer outra fala que não a própria fala da obra.”*

**Roland Barthes**



## RESUMO

A presente dissertação se propõe a abordar a temática do amor e desejo na cultura atravessada por uma escuta psicanalítica da obra *Fragmentos de um discurso amoroso*, de Roland Barthes. Logo, o objetivo do trabalho é propor reflexões acerca do discurso amoroso que emerge da obra pelo viés do sujeito leitor. Como referencial teórico, partiu-se da relação entre a psicanálise de orientação freudolaciana com a antropologia, principalmente de Lévi-Strauss, que traz consigo uma herança da linguística estruturalista. Também serviu como aporte teórico diferentes perspectivas na literatura a respeito da *leitura*, do lugar do *leitor* e da *estética da recepção*. O trabalho seguiu o método psicanalítico de pesquisa a partir de uma leitura-escuta da obra de Barthes, resultando em três ensaios metapsicológicos que abordaram, respectivamente, os laços existentes entre cultura, linguagem e psicanálise, as relações entre o discurso do amor romântico e o discurso do amor na psicanálise e as relações entre demanda de amor e lugar de desejo a partir da obra de Barthes.

Palavras-chave: Cultura. Linguagem. Psicanálise. Amor. Desejo.

## RÉSUMÉ

Le présent mémoire propose d'aborder le thème de l'amour et du désir dans la culture, parcouru par une écoute psychanalytique de l'œuvre *Fragments d'un discours amoureux*, de Roland Barthes. L'objectif de ce travail est par conséquent de proposer une réflexion autour du discours amoureux qui se dégage de l'œuvre par le biais du sujet lecteur. Le référentiel théorique part de la relation entre la psychanalyse d'orientation freudo-lacanienne et l'anthropologie, en particulier de Lévi-Strauss, qui apporte avec elle un héritage de la linguistique structuraliste. Différentes perspectives, présentes dans la littérature et concernant la lecture, la place du lecteur et l'esthétique de la réception, ont également servi d'apport théorique. Le travail a suivi la méthode psychanalytique de recherche à partir d'une lecture-écoute de l'œuvre de Barthes conduisant à trois essais métapsychologiques abordant respectivement les liens existants entre la culture, le langage et la psychanalyse, les relations entre le discours de l'amour romantique et le discours de l'amour en psychanalyse, et les relations entre demande d'amour et place du désir à partir de l'œuvre de Barthes.

Mots-clés: Culture. Langage. Psychanalyse. Amour. Désir.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>2 O LUGAR PARA ALÉM DA ESCRITA: PSICANÁLISE, CULTURA E LEITURA .....</b>	<b>18</b>
<b>3 (F)RAGMENTOS DOS FRAGMENTOS: O AMOR E SEU DESTINO NA CULTURA.....</b>	<b>44</b>
<b>4 (RE)CONHECER, (DES)CONHECER, (NÃO)CONHECER: ENSAIO SOBRE AMOR E DESEJO .....</b>	<b>68</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>80</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>84</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Há quem acredita que o amor é que movimenta o mundo. Alguns dedicam uma vida toda na busca pela “alma gêmea”, pelo seu grande amor, enquanto outros são incondicionais nas suas causas amorosas. Um dos efeitos de todo esse investimento é a desilusão decorrente do amor à qual, muitas vezes, é difícil de ser superada. Os padecimentos, sofrimentos e as queixas amorosas seguem vigorando como uma das principais no trabalho com a clínica psicanalítica. Na verdade, não é necessário recorrer a um consultório de psicanálise para saber disso, basta observar as rodas de conversas, os noticiários, as diversas ordens de manifestações nas redes sociais, quem sabe olhar para si mesmo, para perceber que o amor ainda é um dos assuntos entre os quais as pessoas mais se ocupam, seja pela via da ilusão, do gozo ou do prazer. As artes, por exemplo, são um campo vasto para as manifestações amorosas. Na literatura, autores consagrados como Platão, Shakespeare e Goethe, dentre tantos outros, se empenharam e dedicaram atenção especial ao amor. Da mesma forma, o fez o autor francês Roland Barthes. Frequentemente categorizado como *crítico literário*, *semiólogo* ou *ensaísta*, conforme o seu momento de produção teórica, a implicação de Barthes sempre foi com o que era relativo à linguagem. Em determinado momento, no texto *Prazer / Escrita / Leitura*, ele diz que tudo é linguagem, ela está por toda parte, “não há lugar sem linguagem: não se pode opor a linguagem, o verbal e mesmo o verboso a um espaço puro, digno, que seria o espaço do real e da verdade, um espaço fora da linguagem” (2004, p. 226-227).

O amor, assim, além de ser atribuído como um sentimento quase universal, também pode ser considerado como um fenômeno de linguagem, uma vez que podemos falar, nos ocupar dele, remetê-lo aos diversos contextos e às diferentes contingências da vida. Nesse sentido, em 1977, Barthes publicou uma obra chamada *Fragmentos de um discurso amoroso*. Talvez, pelo título, podemos pensar que ela é uma ode ao amor, no sentido mais romântico possível. Mas Barthes não era um romancista, conforme ele mesmo refere numa entrevista, em que tinha o desejo de escrever um romance, mas nunca o fez. Destaca que o discurso trazido por ele na obra é de um sujeito que tem a cultura de sua época e, com efeito, existe uma relação com o discurso psicanalítico. Nas palavras de Barthes, a psicanálise é

uma das grandes linguagens que tentou fazer descrições do estado amoroso, principalmente com Freud, Lacan e outros psicanalistas.

Barthes, em referência a obra *Fragmentos de um discurso amoroso*, diz se sentir “como alguém que tenta sempre dar voz a certa marginalidade” (2004, p. 395), ou seja, dá voz a quem está a deriva de poder falar ou, de outra forma, oferece uma escuta a quem fala sem endereçamento algum. Em diversos textos, Barthes faz menção aos lugares aos quais está em referência, como no texto *Prazer / Escrita / Leitura*, onde designa que o *sujeito da escrita* não tem exatamente o mesmo lugar do *sujeito da leitura*. Pois bem, a partir desses referenciais, delimitamos como objeto de nossa pesquisa o discurso amoroso. Para tanto, o objeto dessa pesquisa será a obra *Fragmentos de um discurso amoroso*, a qual tem como objetivo propor reflexões sobre o discurso amoroso pelo viés do *sujeito leitor*.

A partir do objetivo proposto destacamos dois pontos importantes. O primeiro, já mencionado por Barthes, se destina ao lugar do leitor. Ao longo de muito tempo se dedicou mais atenção ao lugar do autor, do escritor, como papel ativo, ao passo que o leitor, ocupando um lugar passivo no par escritor-leitor, foi alvo de menos atenção por parte dos pesquisadores. O segundo ponto é quanto à escolha das produções psicanalíticas como um dos referenciais do trabalho. A psicanálise, como bem assinalou Barthes, certamente é um ofício que se ocupou da temática amorosa. Freud atribuiu ao amor o que chamou de *transferência*, ou seja, é esse sentimento, essa demanda de ser amado por parte do analisante ao analista que faz com que o processo analítico avance. O amor em Lacan está associado a uma falta primordial, que vai para além da demanda. Entretanto, ambos os autores demarcam, de formas distintas é verdade, que o trabalho na clínica psicanalítica não se resume ao individual, ao indivíduo que está em busca da “cura”. Por ser um ser social, o ser humano está inserido na cultura, independentemente da concepção que possa se atribuir a ela. Por essas razões se justifica a escolha do objeto de pesquisa e a escolha da temática psicanalítica para trabalhar nesse programa de mestrado em Letras e Cultura.

Um aspecto relevante nesse processo de construção do trabalho se refere ao percurso de formação do psicanalista, o qual está entrelaçado ao seu fazer: (1) como lugar de escuta na prática clínica, movido pelo desejo do analista; (2) como psicanalisante, pelo próprio percurso de análise pessoal; (3) como psicanalisante, nas situações de ensino e aprendizagem – pesquisa, supervisão, seminários, entre

outros; e (4) como psicanalisante cartelizante<sup>1</sup>, pela responsabilidade assumida com a própria produção. Esses momentos não necessariamente ocorrem de forma concomitante, e a pesquisa que segue, faz parte desse contexto. A proposta, logo, perpassou a minha experiência, travessia e percurso com a psicanálise em cada um desses instantes. E para tanto, se fez uso do *método psicanalítico de pesquisa*, que, de acordo com Iribarry (2003), é marcado por dois pontos fundamentais, sendo eles (a) os seus resultados modificam a maneira de como os pesquisadores da comunidade psicanalítica demarcam sua posição em relação aos novos sentidos produzidos pelo texto que torna a pesquisa pública; e (b) suas estratégias de análise de resultados não trabalham com o signo, mas com o significante. O autor refere que “a pesquisa psicanalítica, justamente por trabalhar com a impossibilidade de previsão do inconsciente, não poderia jamais exigir uma sistematização completa e exclusiva” (IRIBARRY, 2003, p. 117).

Como delineamento da pesquisa psicanalítica, Iribarry (2003) destaca o modelo em que se baseia o pesquisador psicanalítico, uma vez que esse modelo é dado pelo analisante através da pesquisa da vida, no divã, dirigida ao analista na situação de tratamento. Ressalta que ao adotá-lo, logo o pesquisador psicanalítico se torna o primeiro sujeito de sua pesquisa:

Pois assim como o analisante se engaja no processo de análise e diz algo de seu padecimento psicopatológico, inserido em uma situação de transferência, o pesquisador psicanalítico dá um testemunho de sua investigação a um outro, a uma alteridade com a qual também irá se “transferenciar”. Neste caso, da pesquisa psicanalítica, tanto o dado de pesquisa como aqueles a quem o pesquisador destina sua pesquisa podem ocupar esse lugar de alteridade. (IRIBARRY, 2003, p. 122)

Isso quer dizer que o pesquisador psicanalítico é o primeiro sujeito de sua pesquisa, pois está implicado como agente na investigação. Caon<sup>2</sup> (1994, apud IRIBARRY, 2003) direciona as características essenciais que tornam o pesquisador psicanalítico singular, sendo elas o campo, o objeto e o método de pesquisa:

---

<sup>1</sup> Cartel, conforme o ato de fundação da Escola Francesa de Psicanálise em 1964, é um pequeno grupo composto por no mínimo três e máximo cinco membros, mais um (*mais-um*) encarregado da seleção, da discussão e do encaminhamento a ser dado ao trabalho de cada um. A ideia de uma organização circular, como é o cartel, estava em oposição às sociedades psicanalíticas existentes, duramente criticadas por Lacan. O objetivo era romper com um sistema fundado na identificação com a imagem que dá ao grupo seu ideal, imagem de um eu autônomo que o analista encarnaria. (KAUFMANN, 1996, p. 78-79)

<sup>2</sup> CAON, José Luiz. O pesquisador psicanalítico e a situação psicanalítica de pesquisa. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 7 (2). 1994.

Este campo é o inconsciente. O objeto é o enfoque ou perspectiva a partir de uma posição em que é colocado o pesquisador psicanalítico, a fim de aceder ao inconsciente. O método é o procedimento pelo qual ele se movimenta pelas vias ou perspectivas de acesso ao inconsciente.” (CAON, 1994 apud IRIBARRY, 2003, p. 23)

O método psicanalítico só pode ser assimilado pela situação psicanalítica de pesquisa (SPP) a partir do exame da situação psicanalítica de tratamento (SPT), que é de onde vem o seu modelo, sendo a transferência a característica identificatória da SPP desde o modelo da SPT. O destino dado à transferência em cada uma das situações é que as distinguirá, pois na SPT a transferência se dissolverá, ao passo que na SPP a transferência será instrumentalizada para a produção de um texto metapsicológico (CAON, 1994 apud IRIBARRY, 2003).

Os dispositivos metodológicos que irão embasar a pesquisa psicanalítica partem das noções de solipsismo e alteridade. São desde essas duas noções que partem os demais procedimentos metodológicos do pesquisador psicanalítico. O processo de descoberta ao qual está engajado o pesquisador psicanalítico se dá através da experiência (*Erfahrung*<sup>3</sup>). A investigação do pesquisador psicanalítico não tem a intenção de citar e recitar teorias para em seguida validar suas aplicações, uma vez que ela é da ordem de uma aprendizagem. O seu objetivo é problematizar um aspecto do campo psicanalítico e oferecer uma contribuição que não seja limitada pela confirmação da teoria (IRIBARRY, 2003). Para Caon (1994 apud IRIBARRY, 2003) a experiência como *Erfahrung* surge do solipsismo e da inserção de uma alteridade.

O solipsismo metodológico conserva a forma do solipsismo tradicional, mas não o seu conteúdo, que tem como base uma experiência subjetiva elementar. A noção de solipsismo metodológico ressalta a lugar do outro, o qual o sujeito necessita quando fala ou escreve. Dessa forma, a sua importância não está desvinculada de uma alteridade a que possa se dirigir o pesquisador psicanalítico, sendo, portanto, necessária a aceitação do outro, da alteridade. Na SPT, o psicanalista representa a alteridade objetiva que o analisante necessita, enquanto

---

<sup>3</sup> Iribarry (2003) faz a distinção do vocábulo “experiência” partindo de três significados na língua alemã. *Experiment* significa a experiência propriamente dita do cientista em laboratório, onde o experimentador e a sua vivência desaparecem diante do experimento. Por *Erlebnis* se entende como a vivência do sujeito e o objeto desaparece perante o experimentador. Por fim, *Erfahrung* sinaliza uma experiência que se transformou em aprendizagem e saber, e é esse o sentido da experiência que nos interessa enquanto pesquisador psicanalítico.

que na SPP é o modelo de pesquisa de Freud que nos guiará na construção de uma metodologia (CAON, 1994 apud IRIBARRY, 2003).

Sendo assim, ganham importância as noções de *Öffentlichkeit* e *Publikum*. Freud, no início de suas pesquisas, se dirige a Fliess, que o acolhe nos seus primeiros escritos, ao passo que, em outro momento, entrega seus achados a um público anônimo. Fliess representa a alteridade como lugar do *Publikum*, enquanto que o lugar do *Öffentlichkeit* é do público anônimo que fica indiferente às pesquisas freudianas. O que nos interessa é o *Publikum*, que é o lugar de alteridade convidada a examinar os achados da SPP, localizado no lugar do outro que acolherá os achados metapsicológicos – lugar de audiência benéfica e crítica (CAON, 1994 apud IRIBARRY, 2003).

Além disso, o método psicanalítico de pesquisa não inova quanto à escolha dos participantes, assim como não há nenhuma exigência quanto aos procedimentos de coleta de dados e os instrumentos e materiais utilizados, ficando a critério do pesquisador as etapas metodológicas. Dentre os procedimentos de coleta de dados constam como possibilidades entrevistas gravadas em áudio e/ou vídeo, fragmentos ou versões na íntegra de sessões clínicas transcritas, mas também podem ser histórias clínicas, biografias ou autobiografias literárias, assim como obras de arte, dentre elas obras literárias. O mais importante é que o pesquisador sempre possa transformar em texto os seus dados. Assim, se se reitera a escolha pela obra *Fragmentos de um discurso amoroso*, a qual se propõe a abrir espaço para pesquisa pelo viés da psicanálise.

Para examinar os dados coletados, o pesquisador psicanalítico realiza a sua leitura organizando-os no formato de texto escrito. Essa leitura faz-se através das técnicas psicanalíticas de interpretação de dados, ou seja, uma leitura dirigida pela escuta e a transferência que o pesquisador tem com o texto da pesquisa (CAON, 1994; FÉDIDA, 1992 apud IRIBARRY, 2003). A escuta como dispositivo clínico que o psicanalista dispõe na direção do tratamento é dirigida pelo olhar, aqui chamada de *leitura-escuta*, que identifica nos dados transcritos contribuições diferenciadas das que a literatura oferece, através da identificação de significantes. Ao dar escuta para o texto, se produzirá uma transformação metapsicológica que deverá ser comunicada cientificamente. O pesquisador comunica sua experiência, como dito anteriormente, a um público, que serve como alteridade. O público divide-se em



intermediário (banca examinadora) e anônimo (futuras publicações). A proposta de publicação é pela forma de ensaio, pois este reflete, não contenta e não classifica.

A escolha por ensaios como forma de apresentação do trabalho, além de fazer parte do método psicanalítico de pesquisa, foi endossada pela banca de qualificação examinadora do projeto de pesquisa. Um trabalho que serviu como referência é da autora Alice Bicalho de Oliveira (2009), intitulado *Ensaio sobre corpo e grafia: figura, grão e gesto em Roland Barthes*, produzido e publicado no programa de Pós Graduação em Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. O objetivo da pesquisa foi realizar um levantamento, a partir e através dos textos de Roland Barthes, de alguns modos como este escritor compreende o corpo atuante nas atividades de leitura e escrita e modifica a própria concepção desses termos para a teoria da literatura. A justificativa da autora pela escolha do ensaio como forma de apresentar os resultados foi que esse gênero era o eleito por Barthes para sua escrita crítica, uma vez que “fica do lado do não-dito, do não fechamento, da busca que não visa à totalidade nem pretende o esgotamento” (p. 19). O resultado da pesquisa foi a produção de três ensaios literários, com destaque para o primeiro deles onde a autora trabalha com as figuras da obra *Fragmentos de um discurso amoroso*. É uma leitura diferente da que foi feita por nós, porém destaca-se o movimento da figura como teatralização da linguagem, como ação real e não metafórica.

A apresentação da nossa pesquisa também é através de três ensaios metapsicológicos. O primeiro ensaio problematiza a cultura através da temática amorosa, partindo de Freud através do texto *O mal-estar na cultura*, a qual nos direcionou para os aspectos estruturantes da civilização em *Totem e tabu* com a concepção das leis de proibição edípicas consideradas universais. É a partir daí que se estabelece uma interface entre psicanálise e antropologia, considerando os aspectos históricos desde *Totem e tabu* de Freud até as críticas estabelecidas, em especial a essa obra, em razão da mudança de paradigma na antropologia do início do século XX, principalmente por Malinowski. O diálogo entre antropologia e psicanálise é reaproximado por Lévi-Strauss, leitor da obra freudiana, e que demonstra a passagem das leis de proibição do incesto não como natural, mas como efeito de linguagem. Lacan, que estabelece laços de amizade com Lévi-Strauss, se vale da antropologia estrutural para reler a obra freudiana na perspectiva da linguística estrutural, desenvolvendo sua vasta contribuição à psicanálise a partir

do *inconsciente estruturado como uma linguagem*. Outro assunto abordado nesse capítulo gira em torno do lugar do leitor, haja vista que *Fragmentos de um discurso amoroso* não é uma obra que se destina a oferecer um sentido à leitura, e o leitor passa a ser um protagonista do que irá emergir do texto.

O segundo ensaio trata diretamente do objeto de pesquisa, de onde, a partir da leitura-escuta, emergiram significantes sobre os quais foi possível refletir a partir da concepção do amor romântico e do amor na psicanálise. Destacamos também a construção das figuras (essencialmente de linguagem) na obra que, pelo formato de apresentação por Barthes, se pensou o discurso amoroso articulado nos sistemas do Real, Simbólico e Imaginário. Através do registro do Imaginário, foi permitido indagar o sujeito amoroso a partir da constituição narcísica do eu. A passagem do eu ideal para o ideal do eu na relação com o outro implica o sujeito com o Outro, tesouro dos significantes, representante da cultura enquanto linguagem. É pelo objeto perdido de amor do sujeito que se inaugura a dialética da demanda (de amor) e do desejo.

Por fim, se escolheu (não sem intenção) uma figura na íntegra como objeto de análise do ensaio três. Através do *grafo do desejo* foi possível estabelecer relações com o movimento realizado pelo sujeito amoroso, associando-o a um processo de análise, destacando o momento de alienação ao outro, a entrada em análise pela pesquisa da verdade do sujeito, finalizando com a “despersonalização” do objeto de amor.

## 2 O LUGAR PARA ALÉM DA ESCRITA: PSICANÁLISE, CULTURA E LEITURA

Freud (2017) já dizia, em *O mal-estar na cultura*, no ano de 1930, que a vida é árdua demais por nos proporcionar muitos sofrimentos, dores, decepções, decepções e tarefas impossíveis. E para suportá-la, descreveu três medidas paliativas geralmente adotadas: “distrações poderosas que nos façam desdenhar nossa miséria, satisfações substitutivas que a amenizam e entorpecentes que nos tornem insensíveis a ela” (p. 61). À primeira, Freud situou a atividade científica; à segunda, as ilusões em contraste com a realidade, como a arte; à terceira, a influência e alteração química no corpo. Nesse contexto, ainda está presente a religião, que dificilmente tem o seu lugar numa dessas séries. A questão que se lança aqui é quanto à finalidade e ao propósito de vida dos seres humanos: “O que exigem da vida, o que nela querem alcançar? É difícil errar a resposta: eles aspiram à felicidade, querem se tornar felizes e assim permanecer” (p. 63). Entretanto, as possibilidades de felicidade são restringidas pela nossa constituição, ao passo que para experimentar a infelicidade os obstáculos são muito menores. Assim, o sofrimento ameaça-nos por três direções, à do *próprio corpo*, frente aos inevitáveis efeitos de dissolução, sofrimento e ansiedade; o *mundo externo*, que pode se voltar contra nós pela via de forças destrutivas, implacáveis, esmagadoras e impiedosas; e pelos nossos *relacionamentos com os outros*, sendo que o sofrimento provindo dessa fonte talvez seja o mais penoso, o mais doloroso, “tendemos a considerá-lo como um ingrediente de certo modo supérfluo, embora não pudesse ser menos fatalmente inevitável que o sofrimento oriundo de outras fontes” (p. 65). É a partir dessa terceira fonte de sofrimento que pretendemos seguir daqui para adiante. Freud designa o amor como a modalidade da vida que o faz o centro de tudo, na busca de toda satisfação em amar e ser amado: “jamais estamos tão desprotegidos contra o sofrimento do que quando amamos, jamais nos tornamos tão desamparadamente infelizes do que quando perdemos o objeto amado ou o seu amor” (p. 75).

Nesse sentido, Maurano (2003) chama a atenção, na contemporaneidade, para o anseio de se criar novos laços com os outros, frisando a evolução dos meios tecnológicos de comunicação e as novas formas de relações interpessoais, “parece ser no anseio de criar laços, de comunicar-se, que o homem aspira a encontrar a salvação para suas dificuldades e, sobretudo, para o seu desamparo” (p. 11). Assim,

faz uma reflexão sobre a busca para se amparar em alguém que estenda a mão ou que esteja ao alcance virtualmente do que, como antigamente, por exemplo, pela busca de um templo religioso: “parece que estamos mesmo sob o império de Eros. E Eros não é apenas o deus do amor, mas, tal como propôs a psicanálise, é sobretudo a tendência à promoção de laços, tendência a estabelecer ligações” (p. 12). Essa inquietação da falta, que hoje é vivida como falta de amor ou insatisfação sexual, foi o que conduziu ao nascimento da psicanálise para servir ao tratamento dos impasses decorrentes disso. O que Freud percebeu inicialmente como causa de sofrimento de suas pacientes foi o mal de amor e que o tratamento passava pela fala: “diante dos inúmeros sintomas decorrentes do mal de amor, que constitui a tônica do mal-estar da atualidade, a psicanálise apresenta-se como opção para tratar dessa questão” (p. 13). E atualmente, são inúmeras as possibilidades que se apresentam para resolver as dificuldades da vida, dentre elas o apelo ao consumo de qualquer coisa disponível ao que o dinheiro possa comprar, como carros, sexo, drogas, medicação, conhecimento, informação, tecnologias e terapias das mais diversas, “tudo vai no sentido de sanar aparentemente, apaziguar imaginariamente, as pressões que movem esse apelo feito a Eros” (p. 14). A proposta da psicanálise, desde o início, pautada na ética cunhada por Freud, é de se apresentar como uma via “para tratar desse vazio, que na maior parte do tempo traduzimos por falta de alguma coisa ou falta de alguém” (p. 15). Como seres humanos, é impossível extirpar esse vazio e mesmo viver sem se haver com a dor da falta, o que torna a psicanálise não como ideia de cura no sentido de extinguir essa condição que nos faz humanos, mas alterar “a maneira como vivemos a experiência da vida, a posição que ocupamos ao nos defrontarmos com a falta daquilo que supostamente iria nos tornar completos” (p. 15).

Dito isso, parece apropriada a ideia de trabalhar, a partir de uma perspectiva psicanalítica do lugar (*topos*) do leitor, com a obra *Fragmentos de um discurso amoroso*, de Roland Barthes, mais especificamente indagando sobre o sujeito que emerge do texto. Para Barthes, o sujeito de que ali se trata é o da escrita. A obra em si não trata *do* discurso amoroso, e sim do sujeito *de um* discurso amoroso, pertencente ao amor romântico, ao amor-paixão e representante da cultura de hoje. Mas qual é a relação entre psicanálise, amor e cultura?

A vida em comunidade, a qual Freud (2017) nos direciona, foi duplamente motivada pelo trabalho como resultado de uma necessidade e pelo poder do amor,

“que, da parte do homem, não queria prescindir da mulher como objeto sexual e, da parte desta, não queria prescindir da criança, um fragmento que se despreendeu dela” (p. 107). Assim, “Eros e ananke<sup>4</sup> também se tornaram os pais da cultura humana” (p. 107). Nesse ponto, Freud está se remetendo a *Totem e tabu*, texto primordial na sua obra e que inaugurou uma interlocução entre a construção metapsicológica, desenvolvida até então, e os aspectos antropológicos culturais. Quando Freud publica *Totem e tabu*<sup>5</sup>, em 1913, já decorriam aproximadamente 20 anos do início dos estudos psicanalíticos. No prólogo do texto, afirma que era sua “primeira tentativa de aplicar pontos de vista e resultados da psicanálise a problemas não esclarecidos da etnopsicologia<sup>6</sup>” (2015, p. 31). O tema escolhido por Freud não era familiar diante dos temas que até então o tinha ocupado e aos primeiros psicanalistas, como “os sonhos, as psiconeuroses (histeria e neurose obsessiva) e os mecanismos de defesa psíquicos” (ENDO, 2015, p. 17).

*Totem e tabu* está dividido em quatro capítulos, *O horror ao incesto; O tabu e a ambivalência dos sentimentos; Animismo, magia e onipotência dos pensamentos; e O retorno infantil do totemismo*. Freud (2015) parte dos estágios evolutivos percorridos pelo homem pré-histórico, conhecidos através dos monumentos e utensílios inanimados, notícias de sua arte e religião e “pela via da tradição em lendas, mitos e contos de fadas, e por meios dos restos de suas maneiras de pensar existentes em nossos próprios usos e costumes” (p. 37). Freud demonstrou interesse pelos povos chamados de selvagens e semisselvagens por perceber que, em certo sentido, há uma proximidade entre os povos primitivos com algo contemporâneo dos seres humanos. Parte da hipótese de uma comparação entre “a “psicologia dos povos naturais”, tal como ensinada pela etnologia, e a psicologia do neurótico, tal como se tornou conhecida por meio da psicanálise” (p.

---

<sup>4</sup> Amor e necessidade.

<sup>5</sup> Freud escreveu *Totem e tabu* apoiado nas teorias de Charles Darwin sobre a horda primitiva (1871 – *A descendência do homem e seleção em relação ao sexo*), James G. Frazer (*O ramo de ouro* – 12 volumes publicados entre 1890 e 1915) e Robertson Smith (1894 – *Conferências sobre a religião dos semitas*) a respeito do totemismo. Além deles, Freud cita outro antropólogo de referência para a época, Edward B. Tylor (1889 – *Um método para investigar o desenvolvimento de instituições* e 1891 – *Cultura primitiva*) (FREUD, 2015).

<sup>6</sup> Optou-se, nesse caso, pela referência de *Totem e tabu* da editora L&PM, a qual traduziu o texto diretamente da língua alemã. Em relação ao uso da palavra “etnopsicologia”, foi a opção escolhida do tradutor pelo termo alemão *Völkerpsychologie*. Em estudos brasileiros sobre a *Völkerpsychologie* de Wilhelm Wundt, a escolha de tradução foi “psicologia dos povos”, o que muda a posição de Wundt por outras proposições que se seguiram como “psicologia cultural”, “psicologia social” e “etnopsicologia”.

37). O ponto de partida se dá pelos aborígenes da Austrália e faz a seguinte constatação:

Por certo não esperaremos que esses canibais pobres e desnudos sejam morais em nosso sentido quanto à vida sexual, que tenham imposto um alto grau de restrição aos seus impulsos sexuais. E, no entanto, tomamos conhecimento de que colocaram a si mesmos, com o mais esmerado cuidado e o mais escrupuloso rigor, a meta de evitar relações sexuais incestuosas. Toda a sua organização social parece servir a esse propósito ou estar relacionada com seu atingimento. (FREUD, 2015, p. 38)

O sistema do totemismo supre o lugar de todas as instituições sociais e religiosas faltantes nos australianos, havendo uma divisão das tribos por estirpes menores ou clãs, cada uma denominada por seu totem. Freud faz uma profunda e extensa definição e atribuição do totem<sup>7</sup>. Geralmente era representado por algum animal, comestível e inofensivo ou perigoso e temido, e com menos frequência por alguma planta ou força da natureza, como a água ou a chuva. Há uma relação especial do totem com toda a estirpe, “é em primeiro lugar o antepassado da estirpe, mas também seu espírito protetor e seu ajudante que lhe envia oráculos, e, no caso de ser perigoso, conhece seus filhos e os poupa” (p. 38). Por outro lado, os membros do clã totêmico estão sob a obrigação sagrada, passível de punição, de não matar ou destruir o seu totem e de se abster da sua carne ou de qualquer usufruto que pudesse oferecer. Existem festas e cerimônias de celebração, de tempos em tempos, onde os membros do clã totêmico representam o totem, imitam os movimentos e as suas particularidades por meio de danças cerimoniais. A forma como o totem é herdado é pela linha materna ou paterna, “o primeiro modo de herança provavelmente é o modo mais original em toda parte, e apenas mais tarde foi substituído pelo último” (p. 39). A base de todas as obrigações sociais do australiano é a relação de pertencimento ao totem, “por um lado, coloca-se acima do pertencimento à determinada tribo e, por outro, relega a consanguinidade a segundo plano” (p. 39). Outra característica é que o totem não é vinculado a um solo ou lugar,

---

<sup>7</sup> Freud atribuiu essas características principalmente em livros e artigos de J. Long (o nome “totem” foi tomado em 1791 dos peles vermelhas da América do Norte), J.G. Frazer (Totemismo e Exogamia, de 1910), Andrew Lang (O segredo do totem, de 1905) e J. Ferguson McLennan (A adoração de animais e plantas, de 1869-1870). E à dúvida que permanecia do homem pré-histórico se atribuir um totem, transformando-o no fato de descender de um ou outro animal em relação às obrigações sociais e às restrições sexuais, Freud se remete, sem nenhuma concordância, à Wundt (Etnopsicologia, de 1906). Contrapõe esse problema pelo viés da aplicação do modo psicanalítico de pensar.

ao passo que “os membros do clã totêmico moram separados uns dos outros e convivem de modo pacífico com os membros de outros totens” (p. 39).

O grande interesse ao sistema totêmico se dá pela existência de uma lei, a de que “*membros do mesmo totem não podem manter relações sexuais entre si, ou seja, de que também não podem se casar uns com os outros*” (p. 40), isto é, a exogamia está vinculada ao totem. Freud acrescenta que o horror dos selvagens ao incesto é um traço infantil, havendo, assim, uma correspondência com a vida psíquica:

A psicanálise nos ensinou que a primeira escolha de objeto sexual do menino é incestuosa e diz respeito a objetos proibidos, a mãe e a irmã, como também nos mostrou os caminhos pelos quais o adolescente se liberta da atração do incesto. Mas o neurótico geralmente representa para nós uma peça do infantilismo psíquico; ou ele não conseguiu se livrar das condições infantis da psicosexualidade ou retrocedeu a elas. (Inibição do desenvolvimento e regressão). Por isso, as fixações incestuosas da libido ainda representam ou representam novamente um papel principal em sua vida psíquica inconsciente. Chegamos a declarar que a relação com os pais, dominada por desejos incestuosos, é o *complexo nuclear* da neurose. [...] Por isso, não é sem importância para nós poder mostrar que os povos selvagens ainda sentem os desejos incestuosos do homem, destinados a um posterior estado de inconsciência, como uma ameaça e que consideram adequadas as medidas defensivas mais extremas. (FREUD, 2015, p. 56-57)

O significado de tabu é diferenciado em duas direções opostas; a primeira no sentido de sagrado, consagrado; a segunda como sinistro, perigoso, proibido, impuro. O tabu, também, expressa proibições e restrições, mas diferente das proibições morais ou religiosas, porque não estão atreladas ao mandamento de um deus. A distinção da proibição do tabu de uma proibição moral “é o fato de não estarem incluídas num sistema que declare de um modo bem geral a necessidade de renúncias e que também fundamente essa necessidade” (p. 59), isto é, não carecem de fundamentação, a origem é desconhecida; “incompreensíveis para nós, parecem naturais para aqueles que se encontram sob seu domínio” (p. 59).

Existem algumas correspondências entre o problema do tabu com os sintomas de uma neurose obsessiva (principalmente as proibições obsessivas), como (a) a origem enigmática e a ausência de motivo para as normas; (b) a consolidação mediante uma coação interna; (c) a deslocabilidade e o risco de contágio pelo proibido; e (d) a criação de atos cerimoniais e normas que emanam das proibições. Para deixar mais claro os mecanismos psíquicos de uma neurose obsessiva, Freud se utiliza de uma história clínica de um caso típico:

Bem no início, no período mais precoce da infância, se manifestou um intenso *desejo* de tocar, cuja meta era muito mais especializada do que estaríamos inclinados a esperar. A esse desejo logo se opôs, vinda *de fora*, uma proibição de executar precisamente esse toque. A proibição foi aceita, pois pôde se apoiar em poderosas forças internas; ela se mostrou mais forte do que o impulso que quis se manifestar no toque. Mas, em consequência da constituição psíquica primitiva da criança, a proibição não conseguiu abolir o impulso. O resultado da proibição foi apenas o de recalcar o impulso – o desejo de tocar – e bani-lo para o inconsciente. Ambos, a proibição e o impulso, se conservaram; o impulso, porque foi apenas recalçado, e não abolido; a proibição, porque com seu cessar o impulso teria penetrado na consciência e alcançado realização. Criou-se uma situação não resolvida, uma fixação psíquica, e todo o resto se deriva do conflito permanente entre proibição e impulso. (FREUD, 2015, p. 71-72)

Os mais antigos e mais fortes desejos do ser humano correspondem às proibições mais antigas e mais importantes do tabu, que são as leis fundamentais do *totemismo*, (a) não matar o animal totêmico e (b) evitar as relações sexuais com membros do sexo oposto do mesmo totem. Em diferentes circunstâncias, há rituais em que o totem se reedita. Por exemplo, quando o membro de um clã procura acentuar o parentesco ao totem, tornando-se exteriormente semelhante a ele, envolvendo-se na pele do animal totêmico e tatuando a imagem dele no próprio corpo. Outras situações em que ocorre a reedição o totem é nas cerimônias de nascimento e sepultamento, nas iniciações masculinas, em todas elas “essa identificação com o totem é realizada em atos e palavras” (p. 162). As danças em que os membros do clã se disfarçam do totem ou se comportam como eles estão a serviço dos mais variados propósitos religiosos ou mágicos. Finalmente, existem as cerimônias de morte solene do animal totêmico.

O aspecto social do totemismo é manifestado num mandamento rigorosamente observado e numa imensa restrição:

Os membros de um clã totêmico são irmãos e irmãs, obrigados a se ajudar e a se proteger mutuamente; quando o membro de um clã é assassinado por um estranho, toda a tribo do autor é responsável pelo assassinato e o clã da vítima se sente solidário na exigência de expiação para o sangue derramado. Os laços totêmicos são mais fortes do que os laços familiares tal como os entendemos; eles não coincidem com estes, visto que a transmissão do totem geralmente ocorre por herança materna e, originalmente, a herança paterna talvez não estivesse de forma alguma em vigor. (FREUD, 2015, p. 162-163)

Freud, em outro momento importante, frisa a cena da refeição totêmica, onde o clã mata o animal totêmico de forma cruel, numa ocasião solene, e o devora



cru. Os membros da tribo, ao fazê-lo, estão fantasiados semelhantes ao totem, imitando os movimentos e sons, acentuando a identidade com o totem. Essa prática de uma ação proibida aos indivíduos está presente na consciência, e só é justificada por todos estarem participando. Após o sacrifício do animal, ele deve ser pranteado e lamentado. O que se segue depois do luto, é uma ruidosa alegria festiva e o desencadeamento de todos os impulsos com permissão para todas as satisfações. A representação do animal totêmico é o substituto do pai, conforme o entendimento da psicanálise, de modo que se evidencia uma contradição da proibição de mata-lo e que sua morte seja festejada. Ao juntar a tradução da psicanálise ao totem com a refeição totêmica e o estado primordial da sociedade humana segundo a hipótese darwiniana, a resultante é a possibilidade de uma compreensão mais profunda desse fenômeno:

A horda primordial darwiniana naturalmente não tem espaço para os inícios do totemismo. Um pai violento, ciumento, que conserva todas as fêmeas para si e expulsa os filhos quando crescem, nada mais. Esse estado primordial da sociedade não se tornou objeto de observação em parte alguma. As organizações mais primitivas que encontramos, e que ainda hoje vigoram em certas tribos, são as *associações de homens*, constituídas por membros com os mesmos direitos e submetidas às restrições do sistema totêmico, incluindo a herança por linha materna. Poderá uma coisa ter resultado da outra? E porque caminho foi possível? (FREUD, 2015, p. 207)

A resposta possível a essa questão está na celebração da refeição totêmica: “certo dia, os irmãos expulsos se reuniram, mataram o pai e o devoraram, e assim deram um fim à horda paterna. Unidos, eles ousaram e realizaram o que teria sido impossível ao indivíduo” (FREUD, 2015, p. 207). O ato de devorar o assassinado parece ser algo óbvio para selvagens canibais, porém o pai primordial, violento, certamente era “o modelo invejado e temido de cada membro do grupo de irmãos” (p. 207). Nesse ato se realiza a identificação com o pai, sendo que cada um se apropria de uma parte de sua força. O ritual da refeição totêmica surge talvez como a primeira festa da humanidade, “seria a repetição e a comemoração desse ato memorável e criminoso com o qual tantas coisas tiveram o seu início, tais como as organizações sociais, as restrições morais e a religião” (p. 208).

Em acordo com Freud, Endo (2015) ressalta as duas hipóteses centrais de *Totem e tabu*: a primeira da horda patriarcal originária, comandada pelo pai tirano e mantenedor dos privilégios, entre eles a posse exclusiva das mulheres; a segunda,

por consequência, do assassinato do pai primevo. Os irmãos revoltosos matam e devoram o pai e a herança adquirida por esses filhos será a ambivalência e a culpa reproduzidas nos tabus, principalmente no tabu do incesto. O uso da linguagem e a experiência de desamparo e culpa que sucede o assassinato do pai funcionaria como transmissores das regras de permissão e proibição sobre tudo àquilo que antes pertencia ao pai e, agora, estava acessível aos irmãos assassinos. Entre as leis, os homens não poderiam se relacionar com as mulheres do mesmo clã, fundando, assim, a exogamia (ENDO, 2015, p. 22-23). As sociedades e as regras sociais se desenvolveram fundadas no sentimento de culpa gerado pelo assassinato do pai e o remorso consequente desse ato. Assim, as instituições, os mitos, as religiões e as produções artísticas poderiam ser explicadas pela formação da instância psíquica do superego e dos mecanismos da energia libidinal, como a censura, o recalque e a sublimação (MICELA, 1982, p. 14). Micela (1982) relata que a exogamia e o totemismo, para a antropologia evolucionista predominante até o início do século XX, eram temas centrais no estudo das sociedades consideradas primitivas. E a Psicanálise, em *Totem e tabu*, considera esses dois temas como projeções no campo social, elaboradas a partir de duas proibições fundamentais presentes no mito edípiano – (a) matar o pai e (b) possuir a mãe (p. 14). A teoria da cultura desenvolvida por Freud se torna original a partir do momento em que o seu amparo são os conceitos metapsicológicos, ainda que os pressupostos de *Totem e tabu* sejam os mesmos da antropologia evolucionista e das teorias darwinistas (MICELA, 1982).

Da mesma forma, Roudinesco (1994) ressalta que Freud mostrou que a origem da cultura estava fundada nesse ato de parricídio, onde o pai ciumento e violento teria sido assassinado e comido pelos filhos num repasto totêmico. Ao se arrependem do ato, estes se recusam a ter relações sexuais com as mulheres do mesmo clã e editam leis que proibiam o incesto, nascendo, assim, o primeiro princípio de uma organização social transmitida de geração a geração:

Freud considerava que o complexo de Édipo estava inscrito no âmago da personalidade humana e que sua estrutura triangular verificava-se nas mais diversas culturas. Em sua forma positiva, tinha a ver com o desejo de morte em relação ao rival do mesmo sexo e com o desejo sexual pela pessoa do sexo oposto; em sua forma negativa, com o amor pelo progenitor do mesmo sexo e com o ciúme em relação ao progenitor do sexo oposto. Nessa perspectiva, a estrutura triangular do complexo obtinha eficácia da proibição do incesto. Dito de outro modo, essa proibição era, para Freud, a condição

de toda cultura: o incesto era um fato anti-social ao qual a humanidade tivera de renunciar para poder existir. (ROUDINESCO, 1994, p. 216)

Roudinesco (1994), psicanalista francesa e pesquisadora da história da psicanálise, relata as críticas dos antropólogos anglo-saxões ao texto *Totem e tabu*, de Freud, a partir da década de 1920. A primeira delas correspondia à existência de uma única origem de toda cultura, idêntica a todas as sociedades. A segunda é que Freud estava atrelado à linha evolucionista da antropologia, já ultrapassada. E a terceira era que Freud, apoiado nas teses de Frazer, se utilizava de um método dedutivo, não tendo jamais pesquisado *in loco* as culturas tidas como “primitivas”. A respeito desse período da antropologia, entre meados do século XIX e início do século XX, cabe ressaltar alguns aspectos históricos. Segundo Laplantine (2003) é no século XIX que a antropologia pretende ser científica. Categorizada como ‘evolucionista’, se ocupa de temas como parentesco e religião, e considera que existem estágios sucessivos de evolução como um processo universal de passagem. Por exemplo, um determinado povo passar do rito da *magia* para a *religião* e, posteriormente, para o estágio da *ciência*, tido como o mais evoluído na civilização. Esse pensamento influenciou a escola francesa de sociologia – Durkheim e Mauss –, assim como, dito anteriormente, o pensamento antropológico de Freud em *Totem e tabu*. Uma das críticas a esse período é que se consideravam outras sociedades “atrasadas” em relação aos critérios do Ocidente do século XIX, o qual passava por um progresso no campo industrial e econômico. Os valores considerados nessa época são a produção econômica, a religião monoteísta, a propriedade privada, famílias monogâmicas e a moral vitoriana. Outra crítica vai em direção ao próprio pesquisador que, por um lado, define seu objeto de pesquisa através do campo empírico das sociedades não ocidentalizadas e, por outro lado, se identifica às vantagens da civilização pertencente: “o evolucionismo aparece logo como a *justificação teórica de uma prática: o colonialismo*” (LAPLANTINE, 2003, p. 69). Na falta de material para análise, alguns antropólogos, como Frazer, faziam por intuição a reconstituição dos elos ausentes, procedimento oposto ao da etnografia contemporânea que assumirá como posição crítica.

Dois pesquisadores são os responsáveis por revolucionar a antropologia no início do século XX, Franz Boas, com o princípio de que tudo deve ser anotado e a língua da cultura em que se trabalha deve ser conhecida, e Bronislaw Malinowski, com o método etnográfico e a ideia de vivenciar a cultura das populações que

estudava. A proposta era terminar com a repartição das tarefas do antropólogo, que até então estava dividido entre o *observador*, que geralmente era um viajante provedor de informações e quem ia ao local de estudo de uma comunidade, e o *pesquisador erudito*, que permanecia na metrópole e recebia, analisava e interpretava essas informações. Logo, a antropologia torna-se uma atividade ao ar livre, onde o pesquisador é que fará o trabalho de campo (LAPLANTINE, 2003). Roudinesco (1994) ressalta que Malinowski teve influência da teoria freudiana antes de estudar os habitantes das ilhas Trobriand, no Pacífico Sul, entre 1917 e 1921. Malinowski identificou a existência de uma estrutura social do tipo matrilinear, o que conduzia ao não reconhecimento do papel do pai na procriação:

O filho era concebido pela mãe e pelo espírito do antepassado, enquanto o lugar ocupado pelo pai permanecia vazio. Em consequência, a figura da lei era encarnada pelo tio materno em relação ao qual se concentrava a rivalidade com a criança. A proibição do incesto tinha por objeto a irmã e não a mãe. (ROUDINESCO, 1994, p. 217)

A crítica de Malinowski, em 1922, se deu a partir da não comprovação do complexo de Édipo universal e à teoria do parricídio original, como propôs Freud (ROUDINESCO, 1994). Ernest Jones, principal representante do legitimismo freudiano, em 1924, considerou a ignorância da paternidade dos trobriandeses como uma renegação tendenciosa da procriação paterna, rebatendo, assim, as críticas de Malinowski à teoria proposta por Freud em *Totem e tabu*. O Édipo era universal, pois o sistema matrilinear “exprimiu pela negativa uma tendência edipiana primordial recalçada” (ROUDINESCO, 1994, p. 217). Os argumentos de Jones eram pouco convincentes, primeiro por não ser antropólogo e, segundo, se limitava a uma inversão abstrata das hipóteses de Malinowski (ROUDINESCO, 1994). Malinowski (1973), no ano de 1927, relata que

o essencial da dificuldade consiste no fato de que para o Dr. Jones e outros psicanalistas o complexo de Édipo é algo absoluto, a fonte primordial, em suas próprias palavras, a *fons et origo* de tudo. Para mim, por outro lado, o complexo familiar nuclear é uma formação funcional, que depende da estrutura e da cultura de uma sociedade. É necessariamente determinado pela maneira em que as restrições sexuais são moldadas numa comunidade e pela maneira em que a autoridade é distribuída. Não posso conceber o complexo como uma causa primeira de tudo, como a única fonte da cultura, da organização e da crença, como uma entidade metafísica, criadora mas não criada, anterior a todas as coisas e não causada por algum motivo. (MALINOWSKI, 1973, p. 124-125)

Em 1949, Lévi-Strauss lança novas questões sobre a proibição do incesto. Ao invés de buscar a origem da cultura numa hipótese de renúncia do homem ao incesto, a proibição efetivava a passagem da natureza à cultura (ROUDINESCO, 1994). Em *As estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss (2009) propõe inicialmente a distinção entre estados de natureza e estados de sociedade ou estados de cultura. Argumenta que estabelecer a distinção entre essas duas ordens é relativamente fácil, o problema se instaura quando se quer fazer a análise desses comportamentos, em que para cada atitude se define uma causa ou de ordem biológica ou de ordem social, mas, também, se procura atitudes de origem cultural influenciando comportamentos tidos como de natureza biológica: “Onde acaba a natureza? Onde começa a cultura?” (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 40). Seguindo essas questões, supõe fazer um experimento, que consiste em isolar uma criança recém-nascida e observá-la. Conclui que seria impossível realizar tal experimento, do ponto de vista natureza-cultura. Para explicar tal suposição cita casos históricos de crianças-selvagens, criança-babuíno e meninos-lobos, os quais tiveram pouco tempo de vida e incapacidade de falar. Ainda do ponto de vista do comportamento, cita que animais domesticados, quando perdidos ou isolados, voltam ao comportamento natural da sua espécie, antes da domesticação, enquanto que no homem não se pode observar isso, pois “não existe comportamento natural da espécie ao qual o indivíduo isolado possa voltar mediante regressão” (p. 41-42). Ou seja, não existem comportamentos de caráter pré-culturais. Lévi-Strauss também questiona se seria possível fazer o caminho inverso, procurar os sinais precursores da cultura. A oposição comportamento animal e comportamento humano seria a mais ilustrativa entre natureza e cultura. Assim, não há nas estruturas coletivas um esboço que pudesse ser identificado como um modelo cultural universal (linguagem, instrumentos, instituições sociais, sistema de valores estéticos, morais ou religiosos) (LÉVI-STRAUSS, 2009). Complementando, Roudinesco (1994) reitera que a dualidade ‘natureza’ e ‘cultura’ conduziu a uma reavaliação do estudo das sociedades:

À universalização da proibição do incesto correspondia um sistema de trocas matrimoniais regulado por uma organização estrutural que escapava à consciência individual. Nas estruturas elementares, há prescrição estrita com determinação obrigatória do cônjuge: só podem repetir-se alianças análogas àquelas formadas anteriormente pelos ascendentes. Nas estruturas complexas – as das sociedades ocidentais atuais –, a prescrição

é mais ampla: há livre escolha dentro do limite indicado pela proibição. (ROUDINESCO, 1994, p. 219).

Leitor da obra freudiana, Lévi-Strauss, em artigos aos quais se dedica à descoberta de Freud, compara a técnica da cura xamanista ao tratamento psicanalítico. Num deles, *A eficácia simbólica*, publicado originalmente em 1949, aborda aspectos da cura xamanística de uma tribo chamada Cuna, da República do Panamá: “a cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 228). Há uma relação de causa e efeito entre os micróbios, vírus e secreções e a doença, que é exterior ao espírito do paciente, ao mesmo tempo em que a relação entre a doença e os monstros sobrenaturais, os espíritos malfazejos e os animais mágicos é interior a esse mesmo espírito, consciente ou inconsciente:

É uma relação de símbolo à coisa simbolizada, ou, para empregar o vocabulário dos linguistas, de significante a significado. O xamã fornece à sua doente uma *linguagem*, na qual se podem exprimir imediatamente estados não-formulados, de outro modo informuláveis. E é a passagem a esta expressão verbal (que permite, ao mesmo tempo, viver sob uma forma ordenada e inteligível uma experiência real, mas, sem isto, anárquica e inefável) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da sequencia cujo desenvolvimento a doente sofreu. (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 228)

Assim, a cura xamanística se aproxima como método com a psicanálise, uma vez que ambos (a) se propõe a conduzir à consciência conflitos e resistências conservados no inconsciente; (b) os conflitos e as resistências se dissolvem pelo conhecimento (adquirido de forma real ou suposta pelo doente) tornar possível uma experiência específica em que os conflitos se realizam numa determinada ordem e num determinado plano permitindo, assim, seu livre desenvolvimento e à condução de seu desenlace. Na psicanálise, essa experiência é nomeada de abreação:

Sabe-se que ela tem por condição a intervenção não provocada pelo analista, que surge nos conflitos do doente, pelo duplo mecanismo da transferência, como um protagonista de carne e osso, e face ao qual este último pode restabelecer e explicitar uma situação inicial conservada informulada. (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 229)

Na equivalência entre a cura xamanística e a cura psicanalítica, Lévi-Strauss marca uma diferença. Ambas provocam uma experiência reconstituindo um mito que

deve ser vivido ou revivido. Entretanto, no caso da psicanálise, “é um mito individual que o doente constrói com a ajuda de elementos tirados do passado” (p. 230), e no xamanismo “é um mito social, que o doente recebe do exterior, e que não corresponde a um antigo estado pessoal” (p. 230). Assim, para preparar a abreação, o psicanalista irá escutar, ao passo que o xamã irá falar:

Quando as transferências se organizam, o doente faz falar o psicanalista, emprestando-lhe sentimentos e intenções supostos; ao contrário, na encantação, o xamã fala por sua doente. Ele a interroga, e põe em sua boca réplicas que correspondem à interpretação de seu estado, do qual ela se deve compenetrar. (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 230)

Lévi-Strauss (1985) ressalta que é necessário indagar se o valor terapêutico da cura, nas duas situações, se dá devido ao caráter real das situações rememoradas ou “se o poder traumatizante destas situações não provém do fato de que, do momento em que se apresentam, o sujeito as experimenta imediatamente sob forma de mito vivido” (p. 233-234). Assim, o poder traumatizante de uma situação surge, a partir de certos acontecimentos, “num contexto psicológico, histórico e social apropriado, para induzir uma cristalização afetiva, que se faz no molde de uma estrutura preexistente” (p. 234). É válido destacar a concepção de estrutura utilizada por Lévi-Strauss, pois na relação desses *certos acontecimentos*, a estrutura e as leis que a regem são “verdadeiramente intemporais” (p. 234):

No psicopata, toda a vida psíquica e todas as experiências ulteriores se organizam em função de uma estrutura exclusiva ou predominante, sob a ação catalítica do mito inicial; mas esta estrutura, e as outras que nele são relegadas a um lugar subalterno, se encontram também no homem normal, primitivo e civilizado. O conjunto dessas estruturas formaria o que denominamos de inconsciente. Veríamos assim dissipar-se a última diferença entre a teoria do xamanismo e a teoria da psicanálise. O inconsciente deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositário de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. Ele se reduz a um termo pelo qual nós designamos uma função: a função simbólica, especificamente humana, sem dúvida, mas que, em todos os homens, se exerce segundo as mesmas leis; que se reduz de fato ao conjunto das leis. (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 234)

É interessante notar a noção de inconsciente que Lévi-Strauss traz nesse texto, numa diferenciação com a noção de subconsciente, se utilizando, para tanto, da linguística estrutural. O subconsciente é atribuído como um reservatório de recordações e de imagens colecionadas ao longo da vida, associado a aspectos da

memória, que nem sempre estão disponíveis. Diferentemente, o inconsciente é estranho às imagens, está sempre vazio:

Órgão de uma função específica, ele se limita a impor leis estruturais, que esgotam sua realidade, a elementos inarticulados que provem de outra parte; pulsões, emoções, representações, recordações. Poder-se-ia dizer que o subconsciente é o léxico individual onde cada um de nós acumula o vocabulário de sua história pessoal, mas que esse vocabulário só adquire significação, para nós próprios e para os outros, à medida em que o inconsciente o organiza segundo suas leis, e faz dele, assim, um discurso. Como estas leis são as mesmas, em todas as ocasiões em que ele exerce sua atividade e para todos os indivíduos, o problema colocado no parágrafo precedente pode se resolver facilmente. O vocabulário importa menos que a estrutura. Quer seja o mito recriado pelo sujeito, quer seja tomado de empréstimo à tradição, ele só absorve de suas fontes, individual ou coletiva (entre as quais se produzem constantemente interpenetrações e trocas), o material de imagens que ele emprega; mas a estrutura permanece a mesma, e é por ela que a função simbólica se realiza. (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 235)

Lacan conhece Lévi-Strauss em 1949 e os dois formam laços de amizade. Ele é influenciado pela obra *As estruturas elementares do parentesco*, além de outros artigos com destaque à função do significante, pela distinção de suas leis e pelo prevalectimento que impõe ao significado. Lévi-Strauss contraria a noção de família em favor de parentesco e permite repensar o universalismo do Édipo freudiano – a existência de uma função simbólica como lei organizadora inconsciente das sociedades, quando antes se atribuiu a ideia de temor “natural” do incesto. A partir dessa concepção, Lacan consegue reelaborar o legado freudiano: o inconsciente, até então atribuído equivocadamente a bases biológicas e evolucionistas, passa a ser designado como estrutura de linguagem. O complexo de Édipo deixa de ser universal natural para ser universal simbólico (ROUDINESCO, 1994). É a partir de Lévi-Strauss que Lacan apreende a noção de estrutura: “nós mesmos fazemos do termo estrutura um emprego que cremos poder pautar no de Claude Lévi-Strauss” (LACAN, 1998, p. 654).

Lacan, assim como Freud, buscou aprimorar e avançar na teoria e na prática psicanalítica em outras áreas do conhecimento, como a filosofia, a antropologia, a linguística, a topologia, as artes, a literatura, entre outros. Porém, durante toda sua obra, seja ao longo dos *Escritos* ou durante os *Seminários*, Lacan nunca deixou de se referenciar a Freud, como destaca Dor (1989): “o terreno freudiano, o *campo freudiano*, [...] essa referência freudiana que permanece como infra-estrutura constante da arquitetura teórica de Lacan” (DOR, 1989, p. 11). Lacan demarca essa



posição desde o primeiro dos seus seminários, *Os escritos técnicos de Freud*, assim como ao longo da sua obra: “falo a vocês do que há em Freud” (LACAN, S1, 2009, p. 24). Dor (1989) ressalta que uma das preocupações de Lacan sempre foi “trabalhar no sentido da restauração da originalidade freudiana da experiência do inconsciente, sob a égide de uma hipótese tão audaciosa como esta: *o inconsciente é estruturado como uma linguagem*” (DOR, 1989, p. 12-13). O aporte da linguística estrutural saussuriana é fundamental para Lacan nesse retorno a Freud. No Discurso de Roma em 1953, Lacan, ao introduzir as bases linguísticas da função e campo da fala e da linguagem no psiquismo, chama a atenção que para entender e aplicar a técnica psicanalítica deve-se assimilar os conceitos que a fundamentam, os quais “só adquirem pleno sentido ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem na função da fala” (LACAN, 1998, p. 247).

Roudinesco (1994) descreve alguns momentos da vida de Lacan em que se aproxima da linguística saussuriana. Por volta da década de 1930, Lacan dedicava-se ao estudo da psicose<sup>8</sup>, mais especificamente à paranoia, onde propõe uma abordagem diferente da psiquiatria clássica da época e passou a associar a estrutura paranoica a partir de distúrbios semânticos, estilísticos e gramaticais. Assim, Lacan “aderia à ideia de que a loucura pudesse ter parentesco com um ato de criação languageira” (ROUDINESCO, 1994, p. 42). Para realizar esse estudo, um dos autores estudados foi Henri Delacroix, o qual era pesquisador sobre linguagem e pensamento, e que embasava seus estudos no *Curso de Linguística Geral* de Saussure: “não resta qualquer dúvida [...] de que foi sob pena desse autor [...] que Lacan descobriu pela primeira vez a teoria saussuriana da língua, da qual fará um uso tão fecundo duas décadas mais tarde” (ROUDINESCO, 1994, p. 43).

Fundamentalmente, a psicanálise nasceu do trabalho clínico desenvolvido por Freud no final do século XIX a partir do que observou como formações do inconsciente, isto é, os sonhos, os atos falhos, os esquecimentos e os lapsos de memória, os chistes ou tiradas espirituosas:

O sujeito não é estruturado do mesmo modo que o eu da experiência. O que se apresenta nele tem suas leis próprias. Suas formações têm não somente um estilo particular, mas uma estrutura particular. Essa estrutura, Freud a aborda e a demonstra no nível das neuroses, no nível dos

---

<sup>8</sup> Em 1932, Lacan defende sua tese de doutorado *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*.

sintomas, no nível dos sonhos, no nível dos atos falhos, no nível da tirada espirituosa, e a reconhece como única e homogênea. Ela é seu argumento fundamental para fazer da tirada espirituosa uma manifestação do inconsciente. (LACAN, S5, 1999, p. 52).

Lacan se remete ao dado da experiência analítica como “a linguagem, uma linguagem, isto é, um signo” (LACAN, 1998, p. 86). A estrutura das formações do inconsciente, segundo ele, é a mesma para todas:

A tirada espirituosa é estruturada, organizada segundo as mesmas leis que encontramos no sonho. Essas leis, Freud as reconhece na estrutura da tirada espirituosa, enumera-as e as articula. São elas a lei da condensação, *Verdichtung*, a do deslocamento, *Verschiebung* [...] A chave da análise freudiana é o reconhecimento de leis estruturais comuns. Por isso se reconhece que um processo, como Freud se exprime, foi atraído para o inconsciente. Ele é estruturado segundo leis desse tipo. É disso que se trata quando se trata do inconsciente. (LACAN, S5, 1999, p. 52)

Freud não foi o primeiro a falar em *inconsciente*, mas deu a esse termo já existente um novo sentido. Para Garcia-Roza (2005, p. 169-170), um dos jeitos de começar a entender o inconsciente freudiano é referir o que ele *não é*, isto é, marcar a diferença de Freud com a concepção de subjetividade anterior a ele, identificada com a consciência e o domínio da razão. O termo inconsciente, até Freud, era utilizado para designar tudo aquilo que não era consciente e nunca foi utilizado para marcar um sistema psíquico. A diferença que fica marcada a partir do inconsciente freudiano se dá na diferença com a psicologia da consciência, e aí está a impropriedade do termo “psicologia profunda” para designar a psicanálise.

A psicanálise não é uma psicologia das profundezas, na medida em que o “profunda” aponte para uma espécie de subsolo da mente até então desconhecido e que ela se proponha a explorar. O inconsciente não é aquilo que se encontra “abaixo” da consciência, nem o psicanalista é o mineiro da mente que, inversamente ao alpinista platônico da psicologia clássica, vai descer às profundezas infernais do inconsciente [...]. Freud não nos fala de uma consciência que não se mostra, mas de outra coisa inteiramente distinta. Fala-nos de um sistema psíquico – o Ics<sup>9</sup> – que se contrapõe a outro sistema psíquico – Pcs/Cs – que é em parte inconsciente (adjetivamente), mas que não é o inconsciente. (GARCIA-ROZA, 2005, p. 170)

Freud desde *A interpretação dos sonhos* se dedica extensivamente, como lhe era peculiar, a demonstrar o funcionamento do aparelho psíquico através dos

---

<sup>9</sup> Ics = Inconsciente; Pcs = Pré-consciente; Cs = Consciente

sistemas 'consciente', 'pré-consciente' e 'inconsciente', a nomeada *primeira tópica do aparelho psíquico*. Por 'consciente', Freud (2004) designou a representação que é percebida e que está presente na consciência. Assim, todas as representações latentes que por suposição existam na dimensão psíquica, como no caso da memória, são consideradas 'inconscientes': "uma representação inconsciente é, portanto, aquela que não percebemos, mas cuja existência admitimos, com base em outros indícios e evidências" (p. 84). Para fazer essa distinção entre consciente e inconsciente, Freud se vale de um experimento de sugestão pós-hipnótica em que uma pessoa é posta em estado hipnótico e despertada posteriormente. No estado hipnótico sob a influência do médico, a pessoa recebe uma ordem para realiza-la meia hora mais tarde. Ao despertar, parece ter voltado à plena consciência, sem nenhuma recordação do estado hipnótico. Contudo, chegado o horário previsto, o impulso de executar o que foi ordenado anteriormente impõe-se à psique e o ato é realizado conscientemente, sem que a pessoa saiba o motivo do que faz. Assim, a esse fenômeno pode ser atribuído que "aquela intenção estava disponível de *forma latente* ou *inconsciente* na psique e que se tornou consciente assim que o momento determinado chegou" (p. 84). Porém, essa intenção de execução do ato não está aparente na consciência como um todo, e sim apenas a representação do ato executado. As demais ideias associadas permanecem inconscientes como a incumbência recebida, a influência médica e mesmo a lembrança do estado hipnótico. O termo *inconsciente* adquire um sentido mais amplo, pois além de denominar as ideias latentes em geral, sobretudo denomina aquelas com certo caráter dinâmico, isto é, as que se mantêm distantes da consciência apesar de sua atividade e intensidade (FREUD, 2004, p. 84-85). E complementa:

No início, a inconsciência parecia-nos ser apenas uma enigmática característica de determinado processo psíquico. Atualmente sabemos que a inconsciência é muito mais do que uma característica: é um sinal, uma marca reveladora de que tal processo compartilha a mesma natureza de certa categoria psíquica, que sabemos possuir ainda outras importantes características, bem como de que ele pertence a um sistema de atividade psíquica de suma relevância e merecedor de toda a nossa atenção. O valor do inconsciente como signo, ou marca indicativa, ultrapassou em muito a importância de seu significado com propriedade. À falta de uma expressão melhor e menos ambígua, daremos o nome de "o inconsciente" ao sistema que se revela por meio de um signo indicativo da inconsciência de cada um dos processos psíquicos que o compõem. (FREUD, 2004, p. 89)

O inconsciente freudiano é onde se dá o ato inaugural da psicanálise. Lacan, a partir da releitura do trabalho de Freud, articulado com as ideias de estrutura e linguagem adquiridas principalmente da teoria desenvolvida por Lévi-Strauss, sustenta a ideia que *o inconsciente é estruturado como uma linguagem*. “A linguagem é a condição do inconsciente”, enfatiza Lacan (1992, S17, p. 42) no seminário *O avesso da psicanálise*. Anos antes, no seminário *As formações do inconsciente*, articula a concepção do significante na estrutura do inconsciente em associação aos elementos da linguística estrutural:

Ora, alguma coisa acontece no nível do que lhes ensino, a saber, que estamos agora, isto é, depois de Freud, em condições de apreender que essa estrutura do inconsciente, isso pelo qual se reconhece um fenômeno como pertencente às formações do inconsciente, corresponde exhaustivamente ao que a análise linguística nos permite situar como sendo os meios essenciais de formação do sentido, na medida em que este é gerado pelas combinações do significante. [...] A ideia de elemento significante assumiu seu sentido pleno na evolução concreta da linguística a partir do momento em que se destacou a noção de fonema. Ela nos permite tomar a linguagem no nível de um registro elementar, duplamente definido – como cadeia diacrônica e, no interior dessa cadeia, como possibilidade permanente de substituição no sentido sincrônico. Permite-nos igualmente reconhecer, no plano das funções do significante, uma força originária na qual podemos localizar um certo engendramento do que chamamos sentido. Essa concepção, que em si é riquíssima em implicações psicológicas, recebe, sem que sequer seja preciso aprofundar-lhe mais a trilha, uma complementação naquilo que Freud já nos havia preparado no ponto de junção do campo da linguística com o campo próprio da análise, na medida em que esses efeitos psicológicos, esses efeitos de engendramento do sentido, não são outra coisa senão o que ele nos mostrou como sendo as formações do inconsciente. (LACAN, S5, 1999, p. 52-53)

Lacan também se utiliza da expressão *o inconsciente é o discurso do Outro*. O Outro é designado como a própria linguagem, o lugar do tesouro dos significantes (LACAN, 1998, p. 820). É o Outro que constitui o sujeito na medida em que é do Outro que o sujeito recebe a própria mensagem que emite (LACAN, 1998, 821). Primordialmente, o lugar do Outro para a criança é a mãe, detentora do código, a qual se aliena (LACAN, 1998, p. 828). No processo de “desalienação” ao outro semelhante (mãe), de constituição como sujeito na relação com o Outro (tesouro dos significantes), se reconhece a falta no objeto amoroso, na mãe (que não detém todo o saber da criança), mas já inscrito na linguagem, no Outro, que também é faltante (barrado).

Com isso, quando falamos em *sujeito*, para a psicanálise, não estamos tratando do sujeito da fenomenologia, ou o sujeito da filosofia, tampouco o sujeito da

consciência. Estamos falando de um sujeito dividido, o sujeito do inconsciente, constituído a partir de uma relação com o (O)utro, estruturado numa cadeia significativa, inscrita no Outro (o lugar do “tesouro dos significantes” ou, dito de outra forma, o representante da cultura enquanto linguagem). Uma vez que estamos nos referenciando aqui ao sujeito do inconsciente, a questão envolvendo o sujeito na obra *Fragmentos de um discurso amoroso* não está resolvida de antemão. O sujeito só existe enquanto ser de linguagem. Sujeito, para Lacan, é um significante ( $S_1$ ) que representa esse sujeito para outro significante ( $S_2$ ), ideia que está associada à concepção freudiana de *vorstellungsrepräsentanz* (ou representante da representação) (LACAN, S17, 1992, p. 11). A relação que se estabelece entre psicanálise e linguagem se dá na medida em que só é possível a existência do psicanalista em função do psicanalisante, que fala. Em outras palavras, só é possível uma escuta psicanalítica a partir da existência de um sujeito falante:

Qual seja, a maneira certa de responder à pergunta “Quem está falando?”, quando se trata do sujeito do inconsciente. Pois essa resposta não poderia provir dele, se ele não sabe o que diz e nem sequer que está falando, como nos ensina a experiência inteira da análise. (LACAN, 1998, p. 815)

A designação do inconsciente freudiano, para Lacan, é como uma cadeia de significantes que se repete e insiste, se escreve em algum lugar. Nessa estrutura do inconsciente estão em circuito seus efeitos de linguagem, a saber, a metáfora e a metonímia, que correspondem aos efeitos de substituição e combinação do significante nas dimensões de sincronia e diacronia no discurso. Logo, nessa perspectiva, o sujeito implicado a partir dessa definição é um “indicativo que, no sujeito do enunciado, designa o sujeito enquanto fala naquele momento”, ou seja, “designa o sujeito da enunciação, mas não o significa” (LACAN, 1998, p. 813-814), de tal modo que o significante do sujeito da enunciação pode faltar no enunciado: “O enigma é a enunciação – e virem-se com o enunciado” (LACAN, S17, 1992, p. 37).

Assim, justifica-se a razão para tratar do sujeito presente nessa obra *sui generis* de Barthes (1981), *Fragmentos de um discurso amoroso*, *corpus* dessa pesquisa, pelo viés da psicanálise. E a pergunta que se lança a partir do primeiro contato com a obra é justamente ‘de qual sujeito estamos nos remetendo na obra?’. É o sujeito do enunciado? Ou é o sujeito do próprio escritor manifestado em seu texto? Ou ainda, é o leitor que se identifica com o texto e é o próprio sujeito? Essas

são algumas questões norteadoras que pretendemos propor reflexões tendo como pano de fundo a teoria psicanalítica.

Barthes, que foi contemporâneo de Lacan, é um autor que está implicado com a linguagem e ambos partilham de muitas posições relativas a essa questão. Em um de seus textos, *Da fala à escrita* (1974), se remete a três práticas de linguagem: a fala, a escrita e o escrito. Por escrito, pode-se entender como o lugar do Outro, conceito presente na obra lacaniana e muito utilizado também por Barthes; a escrita é o próprio texto, produzido a partir do lugar do escritor; e a fala é ela propriamente dita, imediata e que não volta atrás, sendo pronunciada pelo falante. Barthes ainda pontua o lugar do leitor nessas práticas: “a fala, o escrito e a escrita engajam, a cada vez, um sujeito separado, e o leitor, o ouvinte devem seguir esse sujeito dividido, diferente conforme fala, transcreve ou enuncia” (BARTHES, 2004, p. 7). Nota-se nessa passagem que Barthes marca o lugar do leitor como um ouvinte, alguém que pode escutar um texto, além de demarcar o sujeito como dividido, o sujeito do inconsciente. E são por esses lugares, assinalados por Barthes, que partimos na nossa abordagem da obra *Fragmentos de um discurso amoroso*: o escritor, que escreve a partir de um lugar e que produz um texto; e o leitor/ouvinte, que lê a escrita também a partir de um lugar.

Sobre o autor-escritor, Barthes (1984), no texto *A morte do autor*, remete que a sua voz perde a origem, “o autor entra na sua própria morte, a escrita começa” (p. 49). A essa escrita descreve como um neutro, um compósito, “esse obliquo para onde foge o nosso sujeito, o preto-e-branco aonde vem perder-se toda a identidade, a começar precisamente pela do corpo que escreve” (p. 49). A produção do autor como personagem moderna nasce com o fim da Idade Média ao se descobrir o prestígio pessoal do indivíduo. E em termos literários foi com o positivismo que se concede maior importância à pessoa do autor:

O *autor* reina ainda nos manuais de história literária, nas biografias de escritores, nas entrevistas das revistas, e na própria consciência dos literatos, preocupados em juntar, graças ao seu diário íntimo, a sua pessoa e a sua obra; a imagem da literatura que podemos encontrar na cultura corrente é tiranicamente centrada no autor, na sua pessoa, na sua história, nos seus gostos, nas suas paixões; a crítica consiste ainda, a maior parte das vezes, em dizer que a obra de Baudelaire é o falhanço do homem Baudelaire, que a de Van Gogh é a sua loucura, a de Tchaikowski o seu vício: a *explicação* da obra é sempre procurada do lado de quem a produziu, como se, através da alegoria mais ou menos transparente da ficção, fosse sempre afinal a voz de uma só e mesma pessoa, o *autor*, que nos entregasse a sua «confidencia». (BARTHES, 1984, p.49-50)

Um dos primeiros escritores que tentou mudar essa abordagem foi Mallarmé (1842-1898), crítico literário na França, ao pôr a própria linguagem no lugar daquele que se supunha ser o proprietário, isto é, “é a linguagem que fala, não é o autor” (BARTHES, 1984, p. 50). Barthes reitera que a poética de Mallarmé gira em torno da supressão do autor em proveito da escrita. Cita, ainda, outros autores da pré-história da modernidade, como o filósofo francês Valéry (1871-1945), o qual considerava pura superstição qualquer recurso à interioridade do autor em face da condição essencialmente verbal da literatura. Mas foi pelo Surrealismo que se contribuiu para dessacralizar a imagem do autor, uma vez que

a lingüística acaba de fornecer à destruição do Autor um instrumento analítico precioso, ao mostrar que a enunciação é inteiramente um processo vazio que funciona na perfeição sem precisar ser preenchido pela pessoa dos interlocutores; linguisticamente, o autor nunca é nada mais para além daquele que escreve, 'tal' como eu não é senão aquele que diz eu: a linguagem conhece um «sujeito», não uma «pessoa», e esse sujeito, vazio fora da própria enunciação que o define, basta para fazer «suportar» a linguagem, quer dizer, para a esgotar. (BARTHES, 1984, p. 51)

Ao atribuir o afastamento do autor e conceber o *scriptor*, Barthes remete algumas características principais: o tempo da escrita deixa de ser o passado ou o *antes* e *depois* e passa a ser o presente, “não existe outro tempo para além do da enunciação e todo o texto é escrito eternamente *aqui e agora*” (p. 51). O sentido também deixa de ser único, como um mandato, para se considerar “um espaço de dimensões múltiplas, onde se casam e se contestam escritas variadas, nenhuma das quais é original: o texto é um tecido de citações, saldas dos mil focos da cultura” (p. 52). Com o afastamento do autor, a decifração do texto se torna obsoleta, pois o seu significado se torna único e fecha a escrita. Entretanto, na escrita moderna

tudo está por *deslindar*, mas nada está por *decifrar*; a estrutura pode ser seguida, «apanhada» (como se diz de uma malha de meia que cai) em todas as suas fases e em todos os seus níveis, mas não há fundo; o espaço da escrita percorre-se, não se perfura; a escrita faz incessantemente sentido, mas é sempre para o evaporar; procede a uma isenção sistemática do sentido; por isso mesmo, a literatura (mais valia dizer, a partir de agora, a *escrita*), ao recusar consignar ao texto (e ao mundo como texto) um «segredo», quer dizer, um sentido último, liberta uma atividade a que poderíamos chamar contra-teológica, propriamente revolucionária, pois recusar parar o sentido é afinal recusar Deus e as suas hipóteses, a razão, a ciência, a lei. (BARTHES, 1984, p. 52)

Podemos pensar a partir de Barthes que o verdadeiro lugar da escrita não está na sua origem, na sua voz, mas na leitura que se faz dela. Um texto, que é feito de escritas múltiplas e saídas de diversas culturas que dialogam entre si, reúne em um lugar essa multiplicidade que não é no autor, mas no leitor: “o leitor é o espaço exato em que se inscrevem, sem que nenhuma se perca, todas as citações de que uma escrita é feita” (p. 53). E conclui de forma brilhante: “sabemos que, para devolver à escrita o seu devir, é preciso inverter o seu mito: o nascimento do leitor tem de pagar-se com a morte do Autor” (p. 53).

Existem diversos autores que tratam da questão da leitura, do ato de ler, da escrita e da estética da recepção. Iser (1996), por exemplo, trabalha com diversas definições de leitor. Uma delas é denominada de leitor ideal, o qual deveria ter o mesmo código do autor, considerando que este transcodifica os códigos dominantes nos seus textos. A ideia de que o próprio autor é seu leitor ideal é contrariada pelas opiniões discursivas de autores a respeito de seus textos. Pois como “leitores” de seus próprios textos, os autores normalmente não descrevem o efeito de suas obras, mas falam em uma linguagem referencial sobre intenção, estratégia e organização dos textos sob condições que também valem para o público que querem orientar. De outro modo, Iser disserta sobre o leitor implícito, que é concebido pela designação de uma estrutura do texto antecipadamente à presença do receptor, isto é, “ele materializa o conjunto das preorientações que um texto ficcional oferece, como condições de recepção, a seus leitores possíveis” (ISER, 1996, p. 73). A consequência disso é que todo texto literário oferece papéis determinados aos seus receptores possíveis, sendo o papel do leitor definido como (a) estrutura do texto e (b) como estrutura do ato. (a) Por estrutura de texto, entende-se que cada texto literário representa uma posição de mundo do seu autor. Assim, o leitor é conduzido a assumir o ponto de vista da perspectiva do texto, não cabendo a ele a livre escolha desse ponto de vista. Seguindo na mesma ideia, esse papel do leitor, que se supõe inscrito no texto, não pode coincidir com a ficção do leitor; “assim o autor produz uma perspectiva complementar que enfatiza a construção perspectivística do texto” (p. 75). (b) Por outro lado, se as perspectivas de um texto visam a um ponto comum de referências, assumindo, assim, o caráter de instrução do texto, há que se considerar que esse ponto comum de referências não é dado de antemão e, por isso, deve ser imaginado. Portanto, o papel do leitor aqui ganha seu caráter efetivo, pois esse papel “ativa atos de imaginação que de



certa maneira despertam a diversidade referencial das perspectivas da representação e a reúnem no horizonte do sentido” (p. 75). O texto terá sentido a partir do que é imaginável, uma vez que ele não é dado explicitamente; “em consequência, apenas na consciência imaginativa do receptor se atualizará” (p. 75).

Zumthor (2000) ressalta que nos estudos literários tornou-se comum computar o lugar do leitor de um texto como um dos fatores constitutivos, porém com disparidades em relação ao lugar do escritor: “o autor, sujeito produtor do texto, cai sob o fogo cruzado dos projetores; o leitor, a quem não se nega a qualidade de sujeito da recepção, fica na penumbra” (p. 25). Zumthor coloca-se no ponto de vista do leitor, considerando abstratamente como uma operação, isto é, questiona o leitor lendo, como operador da ação de ler. Outra observação se refere ao ato da leitura que, geralmente, poderia ser descrito como um ato neutro, como decodificação de uma grafia com vistas apenas para a coleta de informação. Entretanto, distingue que a leitura, em muitos casos, deixa de ser apenas informativa, ressaltando as propriedades que propiciam prazer e o laço pessoal que o leitor estabelece com o texto que lê. O prazer é o que constitui o critério principal de poeticidade (literalidade) para o leitor, ao passo que “pode-se dizer que um discurso se torna de fato realidade poética (literária) na e pela leitura que é praticada por tal indivíduo” (ZUMTHOR, 2000, p. 29). Existe uma distinção de momentos na história de um texto poético, sendo eles o momento de *formação* e, posteriormente, há um momento de *transmissão*, com intuito de torna-lo público, o que propicia a sua *recepção*. Os momentos de *conserva* e *reiteração* também são definidos como outras recepções. Zumthor chama a atenção que há que se considerar, nesse aspecto, tanto o suporte da palavra viva quanto a escrita. Nas situações de oralidade pura, conforme um etnólogo pode observar nas populações ditas primitivas, a *formação* é operada pela voz que leva a palavra, ao passo que a primeira *transmissão* surge de uma personagem que utiliza sua voz viva em palavra, que está ligada a um gesto. A *recepção* aqui se dará pela audição concomitante à visão, sendo que as duas tem por objeto o discurso performatizado, “é, com efeito, próprio da situação oral, que transmissão e recepção aí constituam um ato único de participação, co-presença, esta gerando o prazer” (p. 76). A performance é esse ato único. Em relação à *conservação*, ela se destina a memória, que por sua vez implica a *reiteração*, como incessantes variações recriadoras.

Nas situações de leitura, como apreendemos na cultura ocidental atual, a *formação* se dá pela via da escritura, isto é, por um traçado desenhado por um lápis, uma caneta ou por máquinas, codificado conforme os tipos de escritura e os tipos de língua. A *transmissão* será manuscrita ou impressa, pela mesma marca codificada, pronta para ser recebida pela leitura. A *recepção* se dá pelo sentido visual do leitor, uma visão de segundo grau, que lhe serve para decodificar o código na escrita, se distinguindo, assim, visão comum de caráter informadora. Quanto a conservação, se deve ao que Foucault chamou de arquivo, ao livro e à biblioteca (ZUMTHOR, 2000, p. 76-77). Ao comparar esses momentos de oralidade e escrita, Zumthor faz um destaque importante sobre o lugar do leitor:

O livro não pode ser neutro, uma vez que é “literatura”, e se dirige a ele, no leitor, pela leitura, um apelo, uma demanda insistente. Pouco importa aqui saber se essa demanda é justificada. Para além da materialidade do livro, dois elementos permanecem em jogo: a presença do leitor, reduzido à solidão, e uma ausência que, na intensidade da demanda poética, atinge o limite do tolerável. (ZUMTHOR, 2000, p. 80)

A diferença entre o consumo de um texto poético escrito e de um texto transmitido oralmente está na intensidade da presença. Numa situação de performance, é presença plena o corporal do ouvinte e do intérprete. Numa leitura, a presença fica em suspense, ou seja, uma presença invisível que subsiste, como manifestação de um outro, “muito forte para que minha adesão a essa voz, a mim assim dirigida por intermédio do escrito, comprometa o conjunto de minhas energias corporais” (ZUMTHOR, 2000, p. 80-81).

Sobre a performance, Zumthor atribui que ela dá ao conhecimento do ouvinte-espectador uma enunciação. A tendência da escrita é dissimular-la, porém, conforme a medida do seu prazer, o leitor se empenha em restabelecê-la. Zumthor esclarece a noção de enunciação da qual se pauta, o que é válido também na medida em que Barthes remete o sujeito da escrita como enunciação nos *Fragmentos de um discurso amoroso*:

Conhece-se a abundante bibliografia que, a partir de Benveniste, tentou esclarecer (e às vezes obscureceu) a ideia de enunciação. Tomo-a aqui pelo ato ou a série de atos que operam a mediação entre as virtualidades da língua e a manifestação do discurso; entre a competência e a performance para usar os termos generativistas. A noção de enunciação leva a pensar o discurso como acontecimento. Um processo global de enunciação gera todos os níveis da manifestação: abre sua semiose, como escreveu Eco. Por aí cai e perde toda a pertinência a oposição feita por

certos linguistas americanos entre o verbal e o não-verbal no discurso. Nenhum dos elementos da enunciação é dissociável do enunciado. Por isso a ironia é possível, na maioria das vezes proveniente de um pretendido afastamento entre a enunciação e o enunciado. As condições, certamente, nas quais se produz a enunciação variam segundo a qualidade e a quantidade dos fatores em jogo, mas de todo o modo elas ultrapassam amplamente o enunciado e o enunciador: tendem a se colocar em evidência. Isto nos remete uma vez mais à existência física dos sujeitos. (ZUMTHOR, 2000, p. 83-84)

A leitura de um texto poético, de que Zumthor escreve, é a escuta de uma voz: “minha leitura poética me “coloca no mundo” no sentido mais literal da expressão. Descubro que existe um objeto fora de mim; e não faço disso uma descoberta de ordem metafísica, simplesmente choco-me com uma coisa” (ZUMTHOR, 2000, p. 95).

Já Goulemot (2001) afirma que ler é dar um sentido de conjunto articulados aos sentidos produzidos pelas sequências. Ou seja, não é achar o sentido que o autor deseja, pois o prazer de ler o texto implicaria na coincidência entre o sentido desejado e o sentido percebido: “ler é, portanto, constituir e não reconstituir um sentido” (p. 108). Por sua vez, Chartier (2001) escreve sobre a estética da recepção a partir de duas perspectivas. A primeira delas considera que os dispositivos textuais impõem ao leitor “uma posição relativa à obra, uma inscrição do texto em um repertório de referências e de convenções, uma maneira de ler e compreender” (p. 100), considerando aqui que o entendimento do leitor seja unitário, sob uma experiência partilhada que permita a decifração correta dos sinais presentes no texto. A segunda perspectiva está relacionada a “reconhecer a pluralidade das leituras possíveis do mesmo texto, em função das disposições individuais, culturais e sociais de cada um dos leitores” (p. 100), a partir de condições distintas de apropriação de um texto por parte do leitor, havendo uma repercussão fora dele.

Retomando a obra *Fragmentos de um discurso amoroso*, de Barthes (1981), uma das questões gira em torno do lugar. E lugar aqui entendido como *topos*, como bem assinalam Barthes e Lacan. Logo no início da obra, Barthes apresenta “*como é feito este livro*”, escrito dessa forma, no tempo presente, uma espécie de recomendação de *como deve ser lido este livro*. Mas ele não dá nenhuma fórmula para essa leitura. Ao contrário, destaca que o que está em cena é o eu, o eu da enunciação, para se fazer ouvir o que existe de inatual ou intratável na sua voz: “se oferece como leitura um lugar de fala: o lugar de alguém que fala de si mesmo, apaixonadamente, diante do outro (o objeto amado) que não fala” (BARTHES, 1981,

p. 01). De modo semelhante, na cena psicanalítica também há sempre um jogo dos lugares: o analisante que chega a partir de um lugar e que coloca o outro (aqui o analista) num lugar; o analista que ocupa um lugar na cena, não como sujeito, mas como semblante no lugar de objeto; os lugares transferenciais do amante e do amado; o lugar de sujeito e de se fazer sujeito. A concepção de objeto aqui tratada, para a psicanálise, é como objeto de desejo, isto é, o que Freud chamou de *Das Ding* e Lacan denominou como objeto *a*, objeto causa do desejo, aquilo que está perdido desde a constituição do sujeito, o furo no Outro representante da falta e do desejo do sujeito: “o objeto está atrás do desejo” (LACAN, S10, 2005, p. 115). O analisante produz um texto no divã, não um texto escrito, um texto falado. O analista, por sua vez, escuta esse texto do seu lugar de analista, e essa escuta produz efeitos. Será que podemos pensar que uma leitura psicanalítica também produz efeitos na cultura, na medida em que a leitura de um saber como verdade do texto retorna como uma interrogação, ou como uma interpretação para fazer seguir a cadeia significante de um outro lugar, como um ato analítico?

Diante dessa posição do lugar do leitor cabem alguns questionamentos norteadores: Como ler a obra? De que lugar? O que é fazer uma leitura psicanalítica? Ela seria diferente de uma leitura “leiga” ou qualquer leitor é um psicanalista do texto? As interpretações, se forem diferentes, vão em qual direção? A posição adotada da leitura/interpretação psicanalítica que se propõe trabalhar com o objeto de estudo não deve ser feita a partir de uma posição “selvagem”, conforme abordou Freud no texto *Psicanálise Selvagem* (1910), onde cita a intervenção de um médico à demanda clínica de uma paciente e que sua interpretação dos sintomas passaram pela aplicação direta da teoria psicanalítica ao quadro sintomático. Se a leitura do texto de Barthes, que deixa em aberto a possibilidade de diversos encaminhamentos do texto, for feita com a intenção de se confirmarem pressupostos teóricos, não se pode fazer uma leitura/escuta adequada do texto. Para tanto, a interpretação que se propõe aqui, de acordo com o método psicanalítico de pesquisa, é no sentido de fazer com que emergjam significantes da obra a partir de uma leitura/escuta e, aí sim nos levem a abertura para interpretações da enunciação da escrita.

### 3 (F)RAGMENTOS DOS FRAGMENTOS: O AMOR E SEU DESTINO NA CULTURA

A obra *Fragmentos de um discurso amoroso*, de Roland Barthes (1981), se oferece como possibilidade para diversas leituras, interpretações e reflexões. Num primeiro momento, o livro parece estar organizado como um vocabulário do discurso amoroso, onde as figuras aparecem organizadas em ordem alfabética. Mas, logo se percebe que não se trata disso. Na primeira leitura realizada para esta pesquisa, a proposta foi escutar a obra, escrevendo aquilo que mais “saltou aos olhos” em cada uma das figuras. Barthes trata como *figuras* as frações de discurso, é o próprio enamorado em ação. Na medida em que alguém possa se reconhecer ou na cena de linguagem ou como verdade, essa tópica amorosa se oferece como código para que o leitor a preencha conforme a sua história: “o discurso amoroso é na sua totalidade tecido de desejo, de imaginário e de declarações” (p. 02). É um rico material e de uma beleza na escrita, característica dos textos de Barthes, e sem a intenção de dar conta de esmiuçar a obra na sua totalidade, pareceu adequado escolher *fragmentos dos Fragmentos* para trabalhar daqui adiante.

Ao retomar as anotações iniciais, realizadas por uma leitura flutuante<sup>10</sup> conforme o método psicanalítico, se percebe já nas primeiras figuras apresentadas um movimento do sujeito do discurso amoroso, que vai se repetindo no decorrer do texto, entre uma situação de apaixonamento, seguido de uma desilusão pela perda ou desencontro na relação com o objeto amoroso, e novamente a busca por algo perdido. Outras figuras parecem ser apenas uma desilusão do sujeito com o objeto amoroso, um lamento, enquanto que em nenhuma delas o sujeito permanece somente no estado de apaixonamento, o que poderia nos levar a pensar a paixão como um caminho de satisfação plena de forma imperativa para o sujeito. A posição do sujeito amoroso também varia conforme a figura, ora mais ativo em relação ao objeto amoroso, ora mais passivo frente ao mesmo.

Uma questão que surge dessas primeiras impressões é como pensar o amor e o discurso amoroso, e qual a relação entre o amor de que Barthes dá voz no livro

---

<sup>10</sup> Freud, em face da dificuldade da tarefa de se lembrar de todo o material de escuta da análise, sugeriu o emprego do que chamou “atenção uniformemente suspensa” (FREUD, 1996, p. 125). “Não se deve esquecer que o que se escuta, na maioria, são coisas cujo significado só é identificado posteriormente.” (FREUD, 1996, p. 126). “Ele [o analista] deve simplesmente escutar e não se preocupar se está se lembrando de alguma coisa.” (FREUD, 1996, p. 126)

e o amor tratado pela psicanálise. Barthes remete que o discurso amoroso em questão trata de sujeitos amorosos pertencentes ao amor romântico, ao amor-paixão. *Werther*, de Goethe, por exemplo, foi uma obra inspiradora para a realização de um seminário em que fez a análise objetiva dessa discursividade. Em dois anos de seminário proferido, ao mesmo tempo em que foi construindo as figuras da obra, constata que percebeu um duplo movimento. Em primeiro lugar, que ele mesmo se projetava em algumas das figuras dos *Fragmentos* baseado em suas experiências de vida, chegando a misturar figuras de sua vida às figuras de *Werther*. Uma segunda constatação foi que os ouvintes do seminário também se projetavam nas figuras, conforme o que era dito. A partir desses dois momentos, Barthes situa a sua escrita não como um tratado sobre o discurso amoroso, mas sim a escrita do discurso de um sujeito amoroso, conforme o destaque: “fabriquei, então, simulei um discurso que é o discurso de um sujeito amoroso [...] não é um livro sobre o discurso amoroso, é o discurso *de um* sujeito amoroso” (BARTHES, 2004, p. 399-400). E esse sujeito, mesmo Barthes considerando que há elementos de si no livro, além de diversas leituras suas de outros textos, dos místicos, da psicanálise, de Nietzsche, mas principalmente de *Werther*, não é necessariamente o *eu* do autor. Logo, “o resultado é, pois, o discurso de um sujeito que diz *eu*, que é portanto individualizado no nível da enunciação” (BARTHES, 2004, p. 400). Quem diz *eu* nos *Fragmentos*, portanto, é o *eu* da escrita, a escrita que coloca a relação entre o autor e a personagem numa cena do tipo romanesco. Barthes demarca sua visão do discurso amoroso como essencialmente fragmentada, descontínua, borboletante:

[...] são episódios de linguagem que giram na cabeça do sujeito enamorado, apaixonado, e esses episódios se interrompem bruscamente por causa de tal circunstância, tal ciúme, tal encontro frustrado, tal espera insuportável que ocorrem, e nesse momento essas espécies de pedaços de monólogos são quebrados e se passa a outra figura. Respeitei o descontínuo radical dessa tormenta de linguagem que se desencadeia na cabeça amorosa. (BARTHES, 2004, p. 401)

De acordo com Barthes (2004), sua ideia não era construir uma história de amor, com início, uma crise e um fim, pois essa é a maneira reconciliadora que a sociedade oferece ao sujeito amoroso para com a linguagem do grande Outro. De outra forma, entende que o sujeito amoroso não tem o benefício dessa reconciliação. Quando se fala em amor romântico, é preciso retomar o período marcado pelo *Romantismo*. É praticamente unânime a posição dos autores que se

ocupam dessa temática em relação à dificuldade em definir 'o romantismo', como um só, quando o mais adequado seria tratar como 'os romantismos'. Um dos impasses é sobre a definição de um período histórico exato, embora a maior recorrência cronológica esteja situada entre os séculos XVIII e XIX (BORNHEIM, 1959; CITELLI, 1993; GUINSBURG, 2002; LÖWY e SAYRE, 1995).

Sendo a delimitação um dos maiores problemas do romantismo, Bornheim (1959) propõe dois modelos de análise do período. O primeiro, reduzindo a limites cronológicos com tendências a esgotar-se em manifestações apenas literárias, o que simplificaria em demasia o problema. A interpretação, nessa perspectiva, justifica-se, de certo modo, pela natureza de alguns movimentos românticos. Entretanto, esta limitação não pode ser universalizada, pois esses movimentos transcendem os limites do literário. O segundo modelo consiste na existência de certo número de autores que buscam encontrar movimentos, traços ou tendências românticas na história da civilização em detrimento da cultura, como o dualismo romântico-clássico que "constituiria a polaridade básica de motivos, que permitiria explicar, em obediência a seu antagonismo exclusivista, todo o desenvolvimento da cultura" (p. 11). Fundamentalmente, o romantismo é um movimento cultural, contextualizado num determinado momento histórico, sendo possível de compreendê-lo somente a partir dessa situação. Considera-se o clássico e o romântico como duas categorias básicas e ilustrativas dos desdobramentos da cultura, como uma espécie de esquema histórico que se alterna. O romântico representa uma fase rebelde, de inconformidade com os valores vigentes, que, conseqüentemente, busca o estabelecimento de novos valores por um viés irracional ou sem consciência plena, geralmente pelo popular. A tendência é que todo romantismo se torne um classicismo, na medida em que os novos valores reivindicados se estruturam, se fixem, atingindo seu máximo desenvolvimento e imposição como uma nova ordem estática, definida perfeitamente e encerrando, assim, a margem para uma nova manifestação da dinâmica romântica (BORNHEIM, 1959).

Da mesma forma, Citelli (1993) atribui o romantismo como um estilo de época, com mais de meio século de duração, entre o final do século XVIII, com os últimos lampejos da aristocracia, e meados do século XIX, marcado pelo cientificismo urbano-industrial da segunda metade do século. Foi um movimento que "apresentou em seu interior variáveis quase antitéticas, nuances tão diferenciadas

que chegaria a se constituir em absurdo qualquer tentativa de pensar a existência de um único romantismo” (CITELLI, 1993, p. 6). Citelli defende a ideia de que, em nosso tempo, o romantismo não somente continua sendo utilizado como se atualiza constantemente, através de versos melosos, confissões de apaixonados, sofrimentos com tonicidade melodramáticas e, de modo semelhante ao que destacou Bornheim, guias de estilos de vida, formas de pensar e agir frequentemente próximos a manifestações anticonvencionais e de protesto. Certas vanguardas, como os modernistas de 1922, o surrealismo e os hippies, poderia se considerar que têm algo de neorromântico, na medida em que representariam vertentes de contestação que “reatualizariam aquele romantismo de combate a determinados padrões éticos, estéticos e ideológicos e que funcionou como uma das marcas fundamentais do movimento no século XIX” (CITELLI, 1993, p. 6).

Mais do que uma receita de um grupo de poetas, romancistas, filósofos ou músicos, o romantismo foi um movimento onde se abrigou “o conservadorismo e o desejo libertário, a inovação formal e a repetição de fórmulas consagradas, o namoro com o poder e a revolta radical” (CITELLI, 1993, p. 9). Enfim, foi um momento marcado por certas preocupações recursivas, aliadas a uma visão individualista, a um desejo de romper com a normatividade e aos excessos de racionalismo: “liberdade, paixão e emoção constituem um tripé sobre o qual se assenta boa parte do romantismo” (CITELLI, 1993, p. 9). O romantismo surge como resposta ao cenário da Europa do final do século XVIII, marcando o descontentamento com a aristocracia da época, à forma como conduzia a sociedade:

A Inglaterra, a Alemanha e a França, com suas particularidades e modos próprios de realizar o romantismo, deixavam entrever o desejo de criar um mundo onde aqueles princípios feudais de servilismo e prepotência dos senhores que estavam sob a glória de Deus e a segurança dos reis fosse rompido. A ideia da revolução, a absorção de pontos de vista recolhidos junto ao iluminismo e ao liberalismo, a crença na possibilidade de realizar a felicidade humana, animou toda uma geração romântica, situando-a na rota das grandes transformações sociais e históricas que poderiam vir a redefinir positivamente os caminhos da humanidade. (CITELLI, 1993, p. 10)

Löwy e Sayre (1995) tomam como ponto de partida a *Weltanschauung*, ou visão de mundo, para uma definição do romantismo, sem a intenção de limita-la a determinados campos da humanidade, tampouco a períodos históricos aos quais se desenvolveram movimentos artísticos atribuídos como românticos. A ideia é a



existência de uma estrutura mental coletiva que pode manifestar-se nos diferentes campos da cultura, não apenas na literatura e outras artes, como também na filosofia, teologia, no pensamento político, econômico e jurídico, na sociologia, na história, entre outros. Os autores questionam a área temporal que frequentemente se estabelece ao movimento romântico, rejeitando, por exemplo, a ideia de que se manifesta pela decepção das promessas não cumpridas da revolução burguesa de 1789, ou como um conjunto normativo, com questões e respostas, fornecido à sociedade pós-revolucionária. Por essa concepção adotada, não se poderia falar em romantismo antes da Revolução Francesa, o que não é possível explicar a existência de correntes românticas já durante o século XVIII, pois já havia um fenômeno “como resposta a essa transformação mais lenta e profunda – de ordem econômica e social – que é o advento do capitalismo” (p. 33). Um verdadeiro romantismo terá suas importantes manifestações a partir de meados do século XVIII, que, no contexto dos autores, a concepção que difere os períodos como ‘romantismo’ e ‘pré-romantismo’ perde o sentido (LÖWY e SAYRE, 1995).

Do mesmo modo, para Löwy e Sayre (1995), nenhuma das datas marcadas como o encerramento do romantismo é aceitável, rejeitando, por exemplo, o ano de 1848 ou a virada do século XIX. Entendem que se houveram movimentos artísticos que deixaram de ser designados como românticos, outras correntes, como o expressionismo e o surrealismo, estão profundamente marcadas pela visão romântica. Movimentos culturais recentes, como as revoltas dos anos 1960, a ecologia e o pacifismo, igualmente trazem consigo referências a visão romântica do mundo.

A hipótese principal de Löwy e Sayre (1995) é que o romantismo, essencialmente, surge como uma reação ao modo de vida da sociedade do capitalismo, sendo a visão romântica instalada a partir da segunda metade do século XVIII: “o romantismo representa uma crítica da modernidade, isto é, da civilização capitalista moderna, em nome de valores e ideais do passado (pré-capitalista, pré-moderno)” (p. 34). Assim, a sensibilidade romântica é portadora de um impulso anticapitalista, representa uma revolta contra a civilização criada pelo capitalismo, e vem acompanhada de um sentimento de nostalgia:

Tendo enunciado como primeiro momento e como fundamento uma recusa da modernidade capitalista, vai ser preciso especificar melhor nosso conceito já que o romantismo representa *uma* modalidade, uma tonalidade

peculiar de crítica contra o mundo moderno. Com efeito, na ótica romântica, essa crítica está ligada à experiência de uma perda: no real moderno, algo de precioso foi perdido, simultaneamente, ao nível do indivíduo e da humanidade. A visão romântica é caracterizada pela convicção dolorosa e melancólica de que o presente carece de certos valores humanos essenciais que foram alienados. Nesse caso, é um sentido agudo de alienação vivenciado, muitas vezes, como exílio. [...] O que se deseja de forma mais ardente é encontrar, de novo, seu lar, voltar à pátria, no sentido espiritual, e é precisamente a nostalgia que está no âmago da atitude romântica. O que falta ao presente existia antes, em um passado mais ou menos longínquo. A característica essencial desse passado é a sua relação ao presente: é o período em que as alienações modernas ainda não existiam. A nostalgia incide sobre um passado pré-capitalista ou, pelo menos, sobre um passado em que o sistema sócio-econômico moderno ainda não tinha chegado a seu pleno desenvolvimento. Assim, a nostalgia do passado está – segundo os termos de Engels que comentou essa característica nos românticos ingleses – “estritamente ligada” à crítica do mundo capitalista. (LÖWY e SAYRE, 1995, p. 40-41)

Löwy e Sayre (1995) atribuem três tendências à idealização nostálgica do passado: “a visão romântica apodera-se de um momento do passado real [...] transforma-o em utopia e vai modelá-lo como encarnação das aspirações românticas” (LÖWY e SAYRE, 1995, p. 41). Essa nostalgia de um paraíso perdido, quase sempre, é acompanhada por uma busca do que foi perdido, observando como âmago do romantismo um princípio ativo multiforme – inquietação, estado de devir perpétuo, interrogação, procura e luta –, isto é, há uma tentativa de reencontrar ou recriar o estado passado ideal, podendo ser empreendida no plano imaginário ou real e na perspectiva de uma realização no presente ou futuro. A primeira tendência é a recriação do paraíso no presente pela poetização ou estetização do presente no plano imaginário, como uma projeção utópica criada pela imaginação. A segunda tendência consiste em reencontrar o paraíso no presente a partir da realidade, transformando seu meio ambiente imediato e sua própria vida. Nesse aspecto está associada a paixão amorosa, no sentido “popular” geralmente atribuído ao romantismo ou amor “romântico”: “é possível [...] procurar o ideal na esfera da infância: julga-se que as crianças conseguem preservar os valores que orientavam toda sociedade adulta em um estado mais primitivo da humanidade” (LÖWY e SAYRE, 1995, p. 43). A terceira tendência considera as soluções anteriores como ilusórias e parciais. Assim, a realização se daria por uma via futura e real, e a lembrança do passado serve como arma para lutar pelo futuro. Porém, uma questão ainda permanece relativa ao romantismo quanto ao que foi perdido:

Recusa da realidade social presente, experiência de perda, nostalgia melancólica e busca do que está perdido: tais são os principais componentes da visão romântica. Mas o que é que foi perdido exatamente? Com efeito, ainda está faltando colocar a questão do conteúdo da alienação: em outros termos, quais são os valores positivos do romantismo? Trata-se de um conjunto de valores qualitativos em oposição ao valor de troca. Concentram-se em torno de dois pólos opostos, mas não contraditórios. O primeiro desses grandes valores – embora quase sempre evidenciado sob o signo da perda – representa, pelo contrário, uma nova aquisição ou, pelo menos, um valor que só pode desabrochar plenamente em um contexto moderno. É a subjetividade do indivíduo, o desenvolvimento da riqueza do ego, em toda profundidade e complexidade de sua afetividade, mas também em toda a liberdade de seu imaginário. (LÖWY e SAYRE, 1995, p. 44-45)

Uma característica marcante do romantismo é o desenvolvimento de uma forte tendência individualista, o Eu é o centro do mundo: “tudo tende a se organizar em torno do sujeito, caracterizando o que ao nível das funções da linguagem se chama de função emotiva ou expressiva” (CITELLI, 1993, p. 68). O tema amoroso também ganhou destaque ao longo da história, fixando-se, por exemplo, como uma dos mais significativos pilares do lirismo romântico. Mas a forma como a questão amorosa se personifica no romantismo é dotado de graus e variações que “vão desde o passionalismo trágico mais intenso, até a redenção melosa, crente na natureza dos sentimentos e na capacidade resgatadora do exercício da paixão” (CITELLI, 1993, p. 81). Citelli designa a vivência do amor idealizado do romantismo como fuga da realidade:

[...] existe procedência em pensar que o romantismo afasta-se do conceito de realização amorosa na medida em que, para ele, o sentimento do amor é algo bom, puro, impossível, portanto, de ser realizado num mundo desagregado, inaceitável. Daí a fuga, a evasão, a presença de uma visão amorosa de forte extração platônica. Vinculado ao tema da idealização, formou-se a própria concepção do romantismo trágico-amoroso, como se nota, por exemplo, nas novelas passionais marcadas por um final infeliz. Aliás, o amor que não termina bem, de lances dramáticos, constitui-se num dos mais férteis veios do romantismo. (CITELLI, 1993, p. 81-82)

Leite (1979), que faz uma leitura do romantismo no Brasil, também aborda a questão do amor no nosso tempo. O amor deixa de ser como o foi para os românticos, desejado ou imaginado, para se transformar num momento de confiança ou descoberta:

Para o romântico, existia apenas uma forma verdadeira de amor, e a multiplicidade amorosa poderia revelar, quando muito, equívocos insatisfatórios. Para o homem contemporâneo, as diferentes formas de

amor são igualmente válidas, e são, por isso mesmo, incomparáveis. A imagem do amor romântico era a mulher inteiramente conhecida, junto à qual se projetava o futuro comum. A imagem mais adequada do amor contemporâneo é a da mulher estrangeira, encontrada numa cidade estranha. O amor é, agora, um ato de revelação: a mulher é um mundo novo a ser conhecido. O futuro comum, quase nunca proposto, é o menos importante; é possível amar através de passados estranhos, num presente inevitavelmente diverso no par, pois a individualidade é irreduzível às palavras e aos gestos. (LEITE, 1979, p. 60)

Para fazer a relação do referido amor romântico com o amor abordado pela psicanálise, partimos de Freud (2004), em especial do texto *Pulsões e destinos da pulsão*, que remeterá também ao conceito de narcisismo, ponto central para tratarmos do amor. Freud atribui a pulsão como uma força que age de forma constante no aparelho psíquico buscando uma *satisfação*, ao contrário de um estímulo pulsional, que age num único impacto e pode ser neutralizado por uma única ação buscando atender uma *necessidade*. Atribui como uma das essências da pulsão a sua proveniência de estímulos do interior do organismo, concluindo que “são as pulsões, e não os estímulos externos, os verdadeiros motores dos progressos que levaram o sistema nervoso, com sua capacidade de realizações ilimitadas, a seu nível atual de desenvolvimento” (p. 147-148).

Existem quatro termos fundamentais associados à pulsão e merecem aqui uma explanação mais detalhada. (a) A *pressão* [*Drang*] de uma pulsão, que seria o fator motor ou a medida de exigência de trabalho que ela representa, o que é uma propriedade universal das pulsões. (b) A *meta* [*Ziel*] de uma pulsão é sempre a satisfação, somente podendo ser obtida quando a estimulação na fonte pulsional é suspensa. A meta é sempre a mesma, a satisfação, mas os caminhos que podem conduzir a essa meta são diversos, o que leva ao entendimento de que podem existir satisfações parciais, sem que se chegue ao destino final. (c) O *objeto* [*Objekt*] pulsional é o meio por onde a pulsão alcançará sua meta, é onde reside a maior variação, pois o elemento original não está vinculado a ela, na medida em que os diversos destinos percorridos pela pulsão “o objeto poderá ser substituído por intermináveis outros objetos, e a esse movimento de deslocamento da pulsão caberão os mais significativos papéis” (FREUD, 2004, p. 149). Também existe a possibilidade de um mesmo objeto servir de satisfação a várias pulsões ao mesmo tempo. (d) Por fim, temos a *fonte* [*Quelle*] da pulsão, que é o processo somático que ocorre em alguma parte do corpo e onde se origina um estímulo representado na psique pela pulsão. Freud não atribui que esse seja um processo que cabe aos

estudos psicológicos, pois a pulsão somente é conhecida por suas metas, limitando a forma de compreensão das fontes da pulsão (p. 148-149).

As pulsões originais são classificadas por Freud como as pulsões do *Eu*, ou de autoconservação, e as pulsões *sexuais*. Essa classificação derivou do próprio desenvolvimento da psicanálise tomado a partir do primeiro objeto das psiconeuroses (histeria e neurose obsessiva-compulsiva), que nas suas raízes havia conflitos entre as reivindicações da sexualidade e as do *Eu*. Como caracterização geral das pulsões sexuais, Freud afirma que

[...] são numerosas, provém de múltiplas fontes orgânicas, exercem de início sua atividade independentemente umas das outras e só bem mais tarde são amalgamadas em uma síntese mais ou menos completa. A meta que cada uma delas persegue é obter o *prazer do órgão*. Só depois de completada a síntese é que elas entram a serviço da *função da reprodução*, tornando-se então reconhecíveis como pulsões sexuais. Em sua primeira manifestação, ainda se vinculam apoiadas nas pulsões de autoconervação, das quais só se separam pouco a pouco. O mesmo ocorre com a busca do objeto, atividade para a qual só se servem das trilhas que as pulsões do *Eu* lhes deixaram indicadas. Uma parte das pulsões sexuais permanece por toda a vida abrigada nas pulsões do *Eu*, emprestando-lhes componentes *libidinais* que passam despercebidos durante o funcionamento normal das pulsões do *Eu*, e só se revelam de modo inequívoco quando do adoecimento. As pulsões sexuais são ainda caracterizadas pelo fato de substituírem-se de forma vicariante umas pelas outras e de poderem trocar seus objetos com facilidade. Devido às propriedades supracitadas, elas são capazes de realizar ações que se encontram muito afastadas das ações dirigidas inicialmente a determinadas metas (*sublimação*). (FREUD, 2004, p. 151)

Os destinos de tais pulsões podem ser observados de quatro maneiras: a transformação em seu contrário; o redirecionamento contra a própria pessoa; o recalque; e a sublimação. Aqui, em particular, Freud trabalha com os dois primeiros destinos, haja vista que dedicou atenção especial ao recalque (*O Recalque*, 1915) e à sublimação em outros textos da sua obra (principalmente em *À Guisa de Introdução ao Narcisismo*, 1914). A *transformação em seu contrário* está dividida em dois processos distintos: no redirecionamento da atividade para a passividade de uma pulsão; e na inversão de conteúdo. Os pares opostos ‘sadismo–masoquismo’ e ‘vontade de olhar–exibição’ são exemplos decorrentes do primeiro processo demarcado. A *transformação no contrário* se refere apenas às metas da pulsão, isto é, “a meta ativa: torturar, ficar olhando, é substituída pela passiva: ser torturado, ser olhado” (p. 152). No caso da *inversão de conteúdo*, ela somente pode ser encontrada na transformação do amor em ódio. No *redirecionamento contra a*

*própria pessoa*, o essencial é a troca do objeto sem alteração da meta, ou seja, é mais razoável considerarmos o masoquismo como um sadismo voltado contra o próprio Eu e a exibição incluindo a contemplação do próprio corpo. Os destinos pulsionais desse processo e da *transformação de atividade em passividade* são dependentes da organização narcísica do Eu. Como *narcisismo* se denomina a fase inicial de desenvolvimento do Eu, onde a satisfação das pulsões sexuais ocorre de maneira autoerótica.

Voltando à transformação do conteúdo de uma pulsão em seu oposto, somente no caso de conversão do amor em ódio é que pode ser observada. Esses são sentimentos que se dirigem com frequência ao mesmo objeto simultaneamente, exemplificando, assim, a mais significativa ambivalência de sentimentos. O amar comporta três pares de opostos, o ‘amar–odiar’, o ‘amar–ser amado’ e, no conjunto amor e ódio, a oposição seria a ‘indiferença’. Esses pares de oposição podem ser mais compreendidos se nos remetermos às três polaridades de oposições de domínio da vida psíquica, a saber ‘Sujeito (eu) – Objeto (mundo exterior)’, que está presente desde o início da vida; ‘Prazer – Desprazer’, que tem aderência à sequencia de sensações e que interferem nas decisões de nossas ações; e ‘Ativo – Passivo’, que o Eu é passivo conforme recebe os estímulos externos, mas comporta-se de maneira ativa através das suas próprias pulsões. No início da vida psíquica, o Eu-sujeito é capaz de satisfazer uma pulsão em si mesmo, o que já foi nomeado como auto-erótico, que representa o narcisismo primário. Barthes (1981), por exemplo, na figura *Abrço*, define o enamorado como “uma criança com tesão retesando seu arco” (p. 12).

Se há uma definição de amar a partir da relação do Eu com as suas fontes de prazer, aí se diz que ele só ama a si mesmo, permanecendo indiferente ao mundo externo. Na medida em que o Eu passa a receber estímulos, objetos do mundo externo, essas também se tornam fontes de prazer, ao mesmo tempo em que as pulsões internas que se satisfaziam em si mesmo podem ser percebidas agora como desprazerosas. Dessa diferenciação mundo interno – mundo externo, e da relação de prazer e desprazer provindo dessas duas fontes, nessa entrada do objeto em cena no narcisismo primário, desencadeia-se a oposição ao amar, o odiar. Logo, o ódio é mais antigo que o amor na relação com o objeto, pois ele surge como repúdio do Eu narcísico ao mundo externo, “o ódio é uma exteriorização da reação de desprazer provocada pelos objetos e mantém sempre um estreito vínculo com as

pulsões de conservação do Eu” (FREUD, 2004, p. 161). Não é raro que quando há o rompimento de uma relação de amor com um objeto, o ódio tome o seu lugar.

Associa-se a tudo isso a noção de libido, a energia libidinal, que representa a energia psíquica sexual que o sujeito investe no Eu e nos objetos. Freud (2004) constata que existe uma oposição entre a libido do Eu e a libido objetal, pois quanto mais uma consome, mais se esvazia a outra. Aqui se destaca o estado de apaixonamento, a fase mais avançada de desenvolvimento que uma libido objetal é capaz de atingir. A vida amorosa foi uma das vias de acesso para Freud estudar o narcisismo. A escolha objetal da criança é tomada a partir das suas experiências de satisfação, “as primeiras satisfações sexuais auto-eróticas são vividas em conexão com funções vitais que servem ao propósito de autoconservação” (p. 107). As pulsões sexuais se apoiam no processo de satisfação das pulsões do Eu para se veicularem, num primeiro momento, e somente mais adiante se tornam independentes. Isso pode ser observado nas pessoas que cuidam, alimentam, protegem a criança e se tornam os seus primeiros objetos sexuais, no sendo primeiramente a mãe e, posteriormente o substituto da mãe. De outro modo, há certas pessoas que não pautam a escolha do futuro objeto de amor pela imagem da mãe, mas pela sua própria pessoa, “procuram abertamente a si mesmas como objeto de amor, exibem um tipo de escolha de objeto a ser chamado *narcísico*” (p. 107).

Ao conceito de narcisismo primário, Freud (2004) atribui esse suposto momento na criança como a reprodução do narcisismo dos pais, através de atitudes de afeto com os filhos, de atribuição de todas as perfeições à criança, que tendem a encobrir os defeitos dela, “a criança deve satisfazer os sonhos e os desejos nunca realizados dos pais, tornar-se um grande homem e herói no lugar do pai, ou desposar um príncipe, a título de indenização tardia da mãe” (p. 110). A imortalidade do Eu, que é ponto mais vulnerável no sistema narcísico, abriga-se na criança como um refúgio seguro diante da dura realidade. O amor parental, que é tão infantil, é o narcisismo renascido dos pais que se transforma em amor objetal. Barthes (1981), em diversos fragmentos de figuras, como na do *Abraço*, mencionada anteriormente, remete essa ideia da passagem do amor infantil para o amor genital, da mesma forma como Freud relaciona as pulsões do Eu com as pulsões sexuais, “no meio desse abraço infantil, surge infalivelmente o genital; ele corta a sensualidade difusa do abraço incestuoso” (BARTHES, 1981, p. 12). Na mesma figura, Barthes faz

menção à lógica do desejo se pondo em movimento, como o adulto se sobrepondo à criança.

O narcisismo surge no novo Eu ideal deslocado, dotado de toda perfeição e completude, uma vez que já desfrutou do amor por si mesmo pelo Eu na infância. Em se tratando do campo da libido, torna-se incapaz ao ser humano renunciar a uma satisfação já desfrutada, ao passo que ele não quer se privar da completude narcísica e das perfeições da sua infância. Contudo, não há possibilidade de se manter sempre nesse estado, o despertar de sua capacidade interna irá perturbar suas intenções. A forma como irá recuperar esse ideal será através de um novo ideal, o ideal-de-Eu, “o que o ser humano projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, durante a qual ele mesmo era seu próprio ideal” (FREUD, 2004, p. 112). A idealização é um processo que ocorre com o objeto, onde ele é engrandecido e exaltado psiquicamente sem que haja alterações em sua natureza. Esse processo pode ocorrer no campo da libido do Eu e no campo da libido objetal. A autoestima, por exemplo, que tem uma dependência da libido narcísica, relacionada à vida amorosa, é proporcional à percepção de ser amado (a eleva) ou não ser amado (a reduz). No processo de escolha do objeto no narcisismo, “estar sendo amado representa tanto a meta como a satisfação” (p. 116).

Faz parte do desenvolvimento do Eu um processo de distanciamento do narcisismo primário, ao mesmo tempo em que se produz um anseio intenso de recuperá-lo, e “esse distanciamento ocorre por meio de um deslocamento da libido em direção a um ideal-de-Eu que foi imposto a partir de fora, e a satisfação é obtida agora pela realização desse ideal” (p. 117). Quando o Eu lança os investimentos libidinais aos objetos, por um lado ele empobrece em face aos investimentos e ao ideal-de-Eu, e por outro se enriquece pelas satisfações obtidas com os objetos e pelo caminho da realização do ideal. O ideal de Eu é o outro falante, nos remete Lacan (S1, 2009), esse outro que tem com o Eu uma relação simbólica, mas ao mesmo tempo semelhante e diferente da libido imaginária. É a troca simbólica “que liga os seres humanos entre si, ou seja, a palavra, e que permite identificar o sujeito” (p. 189).

Complementando, Lacan (S1, 2009) atribui o amor como um fenômeno que ocorre no nível do imaginário, que provoca uma espécie de anulação do simbólico, uma perturbação da função do *ideal do eu*. Numa referência direta a Freud, Lacan define que o amor reabre a porta à perfeição, “é o seu próprio eu que se ama no



amor, o seu próprio eu realizado ao nível imaginário” (p. 189). Da mesma forma, Lacan destaca que Freud assenta as bases do amor nesse texto das *Pulsões*. Inicialmente, ele o faz pela distinção entre as pulsões parciais do Eu, que nos necessitam na ordem sexual, que vem do coração, e o amor, que vem do ventre. Assim, as pulsões sexuais não se articulam da mesma forma como as demais pulsões, elas estão submetidas ao campo da cultura, do Outro, “à circulação do complexo de Édipo, às estruturas elementares e outras de parentesco” (LACAN, S11, 1998, p. 179). Somente pela posição ‘amar–ser amado’, referente à atividade-passividade, que pode entrar em jogo a relação sexual, e que se pode dar conta de algumas coisas no campo do amor.

A questão que Lacan (S11, 1998) lança nesse aspecto é “*que valor tem pra ti meu desejo?*” (p. 182), questão eterna no diálogo dos amantes, e que dispõe todos os intervalos do desejo na relação sexual, pela posição atividade-passividade. Mas essa posição não deve ser tomada pelo sadomasoquismo como realização propriamente sexual, e sim pela inserção do autoerotismo no narcisismo nos interesses organizados do Eu. Desse modo, pode haver nesse momento narcísico representação dos objetos no mundo externo, escolha e discernimento, mas não há ainda representação do Outro, “essa representação do Outro falta, precisamente, entre esses dois mundos opostos que a sexualidade nos designa no masculino e no feminino” (p. 182). No momento em que a sexualidade não precise mais funcionar no nível do imaginário, mas simbólico, isto é, que a sexualidade faz seu retorno, ela exerce sua atividade própria, paradoxalmente, através das pulsões parciais. Essas, por sua vez, fazem um movimento circular do impulso de saída da zona erógena e de retorno a ela como alvo, contorno do objeto *a*, causa de desejo. Há uma distinção importante entre *amar-se através do outro* e a circularidade da pulsão. A atividade da pulsão não está em mudar o objeto propriamente dito ou mudar o outro, mas se concentra no *se fazer*, como, por exemplo, no *se fazer ver* (pulsão escópica), *se fazer ouvir*, *se fazer papar* ou *se fazer chupar* (pulsão oral).

Assim, a relação do sujeito ao campo do Outro, considerando o sujeito determinado pela linguagem e pela fala, começa no lugar do Outro, no surgimento do primeiro significante, “o sujeito nasce no que, no campo do Outro, surge o significante” (LACAN, S11, 1998, p. 187). O Outro é, então, o lugar em que se situa a cadeia significante que governa tudo que vai poder se presentificar do sujeito, é onde o sujeito tem que aparecer. E é nesse campo que se manifesta a pulsão, a

pulsão que é sempre parcial, representante no psiquismo das consequências da sexualidade, que se instaura pela via da falta.

Seguindo com a obra *Fragmentos de um discurso amoroso*, mesmo que Barthes faça referência ao discurso de um sujeito pertencente ao amor romântico, já podemos perceber que as vias de saída para esse sujeito frente aos seus impasses não é a mesma do romantismo, pois não é um sujeito que permanece somente no nível da idealização. O que a psicanálise traz como via amorosa, principalmente pelas satisfações parciais, e por um encontro parcial com o objeto, que se modifica a cada encontro, parece mais adequada para a leitura da obra. Barthes (1981), na apresentação da obra, a qual nomeou *Como é feito este livro*, referencia que a pessoa fundamental que põe em cena no discurso amoroso é o eu da enunciação, e que o retrata de modo estrutural: “oferece como leitura um lugar de fala: o lugar de alguém que fala de si mesmo, apaixonadamente, diante do outro (o objeto amado) que não fala” (p. 01).

O ‘lugar de fala’ poderíamos pensar de três formas. Uma delas é o leitor se projetando na fala do sujeito do discurso amoroso a partir do texto lido, havendo, assim, uma identificação por parte do leitor com o enunciado. Outra forma é ocupando para o sujeito do discurso amoroso o lugar do ‘objeto amado que não fala’, existindo, assim, uma identificação do leitor com o objeto de amor. A terceira via, e que está se ensaiando aqui a partir do método psicanalítico, é ler de um lugar terceiro, da mesma maneira como o lugar que o psicanalista ocupa na cena analítica, ou seja, por vezes parecendo ocupar o lugar do outro, a quem o sujeito se dirige, mas que está no lugar do qual se denominou de ‘quase morto’<sup>11</sup>, que faz semblante ao sujeito para que emergja os seus significantes.

A forma como está descrita a construção das figuras é parte fundamental para a leitura do livro. Barthes escreve, por exemplo, que as figuras surgem de um acaso, de incidentes, na cabeça do sujeito apaixonado. Nessa mesma linha, Barthes traz uma frase para cada figura, desconhecida, como o saber do inconsciente, empregada na economia significativa do sujeito apaixonado, e que importa pelo que

---

<sup>11</sup> Lacan faz uma analogia do lugar do analista na cena psicanalítica com o ‘morto’ no jogo de bridge: “o analista convoca a ajuda do que nesse jogo é chamado de morto, mas para fazer surgir o quarto jogador que do analisado será parceiro, e cuja mão, através de seus lances, o analista se esforçará por fazê-lo adivinhar: é esse o vínculo, digamos, de abnegação, imposto ao analista pelo cacife da partida na análise.” (LACAN, 1998, p. 595). “[...] o que há de certo é que os sentimentos do analista só têm um lugar possível nesse jogo: o do morto;” (LACAN, 1998, p. 595)

articula e não pelo que diz. Também referencia que as figuras não tem uma contiguidade, está fora da narrativa, fora do sintagma. Por fim, ao título de cada figura, Barthes chama de argumento, que não diz respeito ao próprio sujeito apaixonado, mas ao que ele diz. O *argumentum*, como chamou, é uma “exposição, narrativa, sumário, pequeno drama, história inventada”, algo que parece dar um sentido à figura.

Esses pontos chamam a atenção não só por fazer parte da construção das figuras, mas também pela associação possível com os três registros propostos por Lacan, a saber, o Real, o Simbólico e o Imaginário, que são fundamentais no entendimento da constituição do sujeito e dos seus desdobramentos: “sem esses três sistemas de referências, não é possível compreender a técnica e a experiência freudianas” (LACAN, S1, 2009, p. 101). Chemama (1995) refere que Lacan indica a definição de Real somente relacionado ao Simbólico e ao Imaginário concomitantemente. A ideia de Real modificou-se ao longo da construção teórica de Lacan. Uma delas, no ano de 1954, é o Real enquanto aquilo que subsiste fora da simbolização, o que está para fora do sujeito, “o que não veio à luz do simbólico aparece no real” (LACAN, 1998, p. 390). Já no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, de 1964, Lacan define o Real como aquilo que sempre retorna ao mesmo lugar, associando uma função do real na repetição: “o que se repete, com efeito, é sempre algo que se produz [...] como por acaso” (LACAN, S11, 1998, p. 56). Para complementar, retoma-se o entendimento de Chemama acerca do Real:

O simbólico o expulsou da realidade. Ele não é essa realidade ordenada pelo simbólico, que a filosofia chama de “representação do mundo exterior”. Mas ele volta na realidade para um lugar no qual o sujeito não o encontra, a não ser sob a forma de um encontro que desperta o sujeito de seu estado ordinário. Definido como o impossível, o real é aquilo que não pode ser simbolizado totalmente na palavra ou na escrita e, por consequência, não cessa de não se escrever. (CHEMAMA, 1995, p. 182)

Ora, justamente no primeiro ponto destacado na apresentação dos *Fragmentos de um discurso amoroso*, Barthes (1981) remete que a figura surge de um acaso na cabeça do sujeito apaixonado, o que se aproxima muito dessa concepção de Real. Na figura *Contingências*, ele escreve no seu *argumentum* que o acaso intriga contra o sujeito apaixonado através de acontecimentos que dificultam a

sua ambição de felicidade, são “mínimos acontecimentos, incidentes, entraves, bagatelas, mesquinhas, futilidades, rugas da existência amorosa” (p. 58).

À conceituação do registro Simbólico, que igualmente ao Real Lacan foi modificando ao longo de sua obra, está associada, inicialmente, à fala propriamente dita enquanto linguagem. Lacan na releitura da lei do incesto associada à abordagem antropológica estrutural de Lévi-Strauss, marca a inscrição da lei como uma ordem de linguagem, imperativa na forma e inconsciente na estrutura. É na lei paterna, no nome do pai – representante de uma ausência que se faz presente pela linguagem –, que deve se reconhecer o suporte da função simbólica:

O homem fala, pois, mas porque o símbolo o fez homem. Se, com efeito, dons superabundantes acolhem o estrangeiro que se deu a conhecer, a vida dos grupos naturais que constituem a comunidade está sujeita às regras de aliança, as quais ordenam o sentido em que se efetua a troca das mulheres, e aos préstimos recíprocos que a aliança determina: como diz o provérbio sironga, um parente por aliança é uma coxa de elefante. A aliança rege uma ordem preferencial cuja lei, implicando os nomes de parentesco, é para o grupo, como a linguagem, imperativa em suas formas, mas inconsciente em sua estrutura. Ora, nessa estrutura, cuja harmonia ou cujos impasses regulam a troca restrita ou generalizada que nela discerne o etnólogo, o teórico, atônito, reencontra toda a lógica das combinações: assim, as leis do número, isto é, do símbolo mais purificado, revelam-se imanentes ao simbolismo original. Pelo menos, é essa riqueza das formas em que se desenvolvem as chamadas estruturas elementares de parentesco que as torna legíveis. E isso leva a pensar que talvez seja apenas nossa inconsciência de sua permanência que nos permite crer na liberdade das escolhas nas chamadas estruturas complexas da aliança sob cuja lei vivemos. Se a estatística já deixa entrever que essa liberdade não se exerce ao acaso, é porque uma lógica subjetiva a orientaria em seus efeitos. (LACAN, 1998, p. 278)

A partir dessa primeira teorização, Lacan avança e renova a interpretação do símbolo concebendo-o como significante, trazendo, assim, a noção de cadeia significante associada ao automatismo de repetição. Nesse processo de reformulação, já estão presentes as influências da linguística de Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson. A partir daqui, Lacan designa o inconsciente, desde Freud, como “uma cadeia de significantes que em algum lugar (numa outra cena, escreve ele) se repete e insiste, para interferir nos cortes que lhe oferece o discurso efetivo e na cogitação a que ele dá forma” (LACAN, 1998, p. 813), conforme já abordado no capítulo anterior. Lacan associa que os mecanismos de condensação e deslocamento tratados por Freud no processo primário do aparelho psíquico recobrem a mesma função que os efeitos de linguagem da metáfora e metonímia do significante nas dimensões da sincronia e diacronia, respectivamente, no discurso

(KAUFMANN, 1996, p. 474-478). O Simbólico, nas figuras na obra *Fragmentos de um discurso amoroso*, está atrelado à economia significativa do sujeito apaixonado e pelo que esse significante articula como cadeia e não como atribuição de sentido. Também é válido destacar que a leitura-escuta pinça justamente um significante do texto, que não necessariamente representa a totalidade da figura, mas um significante que se repete em mais de uma figura.

Como exemplo dessa repetição, podemos citar o significante *estranho*, ou a sensação de *estranheza* que acomete o sujeito apaixonado. Freud trabalhou com esse significante em diversos momentos, como a estranheza de um sonho, de ideias e de pensamentos. Mas foi em 1919 no texto *O 'estranho' (das Unheimliche)* que aprofundou essa questão. Freud (1996) parte da palavra alemã *unheimlich*, que é o oposto de *heimlich* (doméstico) ou *heimisch* (nativo), ou seja, oposto do que é familiar: “somos tentados a concluir que aquilo que é ‘estranho’ é assustador precisamente porque *não* é conhecido e familiar. Naturalmente, contudo, nem tudo o que é novo e não familiar é assustador; a relação não pode ser invertida” (p. 239). E dois pontos são relevantes nesse estudo. Primeiro, como a teoria psicanalítica sustenta que um afeto de qualquer espécie que foi recalçado no inconsciente transforma-se em angústia, o elemento que amedronta, que assusta, pode mostrar ser algo recalçado que retorna do inconsciente. Freud designa que essa categoria de coisas assustadoras é que constrói o estranho, “deve ser indiferente a questão de saber se o que é estranho era, em si, originalmente assustador ou se trazia algum outro afeto” (p. 258). O segundo ponto remete à ideia central desse estudo, onde o sujeito só reconhece algo como estranho se estiver inscrito na sua cadeia significativa, mas de modo recalçado, inconsciente:

[...] se é essa, na verdade, a natureza secreta do estranho, pode-se compreender por que o uso linguístico estendeu *das Heimliche* [‘homely’ (‘doméstico, familiar’)] para o seu oposto, *das Unheimliche*; pois esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo da repressão. Essa referência ao fator da repressão permite-nos, ademais, compreender a definição de Schelling do estranho como algo que deveria ter permanecido oculto mas veio à luz. (FREUD, 1996, p. 258)<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Em traduções mais atualizadas da obra de Freud para o português, podemos ler a palavra ‘repressão’ como ‘recalçado’.

A repetição do sentimento ou sensação de estranheza do sujeito apaixonado aparece em diversas figuras de Barthes (1981). Na figura *Abismar-se*, onde o sujeito apaixonado está a ponto de se aniquilar pelo desespero ou por excesso de satisfação, o momento de estranhamento vem acompanhado pela queda do Imaginário apaixonado, quando a imagem colada do outro ora se afasta, ora se confunde com ela, num movimento de (des)alienação, “é um luto factício, sem elaboração, algo como um não-lugar” (p.10). Na figura *Conivência*, o sujeito imagina falar do ser amado com um rival, e o estranhamento vem dessa imagem por um acordo de cumplicidade com o rival, algo que remete a uma tríade, ao triângulo amoroso (uma repetição do complexo de Édipo). A relação aqui também se estabelece em diálogos do sujeito com o objeto amado, quando o objeto se queixa, deprecia o rival, e o sujeito percebe que também pode ser alvo dessa depreciação quando do encontro do objeto amado com o rival. A estranheza também está envolta de questionamentos que o sujeito apaixonado faz em relação ao que dirige como elogio do rival ao objeto amado e à reação deste em contrapartida: “sou eu mesmo que faço ao outro um certo elogio do rival (para ser “liberal”?) contra o que o outro, estranhamente (para me lisonjear?), protesta” (p. 55).

Na figura *Eu-te-amo*, que Barthes (1981) se refere como uma palavra-frase, o sentido dela somente é atribuído no ato do pronunciamento pelo sujeito amoroso, ao passo que não pode ser classificada, nem corresponde a algum ritual, não há um depósito de sentido. Assim, o *eu-te-amo* surge como um estranho a partir do questionamento a que ordem linguística pertence essa fenda de linguagem, “muito fraseada para ser da ordem da pulsão, muito gritada para ser da ordem da frase?” (p. 99). Numa referência a Lacan na figura, o *eu-te-amo* não transmite um sentido, é uma holófrase, isto é, tem a função “da frase enquanto todo” (LACAN, S6, 2016, p. 84) como uma interjeição na dimensão do discurso universal. Lacan, nesse ponto, atribui uma holófrase estando ao nível da demanda do sujeito. Na figura *Exílio*, o que é estranho ao sujeito amoroso aparece de dois modos. Primeiro como uma negação, “a paixão amorosa é um delírio; mas o delírio não é estranho” (p. 104). Por não ser estranho, atribui-se que o delírio fica domesticado, ou *heimlich* (doméstico), utilizando o termo atribuído por Freud. O que é estranho aqui, num segundo momento, é o enigma da perda do delírio, como um luto. Há um luto real, uma prova de realidade de que o objeto amado não existe mais, mas há também o luto amoroso, onde o objeto não está morto nem distante, é o sujeito amoroso que

decide que a imagem do objeto amoroso deve morrer, causando-lhe estranheza por esse luto. Faz-se a leitura de que quando a imagem amorosa desaparece, o sujeito se depara com uma existência fútil, vazia, “quanto mais eu fracasso no luto da imagem, mais fico angustiado; mas, quanto mais eu o consigo, mais me entristeço” (p. 105).

O Imaginário, talvez seja o registro que mais apareça na obra *Fragmentos de um discurso amoroso*, visto as recorrentes citações diretas do termo. Na construção das figuras, associamos ao Imaginário o que Barthes chamou de *argumentum*, pela equivalência a dar sentido, como uma narrativa ou um pequeno drama. Barthes, inclusive, escreve Imaginário assim, com a inicial maiúscula, como se pode observar sempre que faz menção ao termo. Algumas vezes, o significante ‘Imagem’ também aparece escrito com a inicial maiúscula. Não é por acaso que o Imaginário seja o registro mais presente na obra, uma vez que a situação de apaixonamento está dotada de sentido, ou busca-se na imagem do outro uma forma de completude. A tópica do imaginário pode ser entendida a partir da identificação do indivíduo com um outro, “é a identificação ao outro que [...] permite ao homem situar com precisão a sua relação imaginária e libidinal ao mundo em geral. [...] O sujeito vê o seu ser numa reflexão em relação ao outro” (LACAN, S1, 2009, p. 169).

Para entendermos melhor o registro do Imaginário, partimos da concepção do estádio do espelho, de Lacan (1998), de forma que “basta compreender o estádio do espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (p. 97). Lacan se utiliza do espelho como metáfora para a constituição do eu, o qual assume sua imagem numa identificação, no espelhamento ao outro através da fala provinda do outro:

[...] se o homem chega a pensar a ordem simbólica, é por estar primeiramente aprisionado nela em seu ser. A ilusão de que ele a formou com sua consciência provém de ter sido através de uma hiância específica de sua relação imaginária com o semelhante que ele pode entrar nessa ordem como sujeito. Mas ele só pode fazer essa entrada pelo desfilamento radical da fala. (LACAN, 1998, p. 57)

Esse período, o qual é demarcado por volta do 6º e o 18º mês de vida do bebê, é “a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe

restitua, no universal, sua função de sujeito” (LACAN, 1998, p. 97). Esse momento é correspondente ao que Freud denominou de narcisismo primário, isto é, o eu ideal que é tudo aquilo que pressupõe o sujeito antes mesmo do nascimento, todo ideal que constitui o eu (o bebê) vindo do outro semelhante (por exemplo, os pais do bebê): “o ponto importante é que essa forma situa a instância do *eu*, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado” (LACAN, 1998, p. 98). Lacan estabelece a função do estágio do espelho como uma relação do mundo interno (*Innenwelt*) com o mundo externo (*Umwelt*), num movimento de passagem do *eu* especular para o *eu* social. O momento de conclusão do estágio do espelho “inaugura, pela identificação com a *imago* do semelhante e pelo drama do ciúme primordial [...] a dialética que desde então liga o [*eu*] a situações socialmente elaboradas” (LACAN, 1998, p. 101).

A relação que caracteriza o Imaginário pode ser definida como dual, pois “o termo expressa a natureza especular da relação que consiste numa oposição imediata entre a consciência e o outro” (GARCIA-ROZA, 2005, p. 213). Entretanto, a relação se dá de forma imediata, sem a mediação da linguagem, “se esgota nesse jogo especular no qual a primeira consciência se perde ou se aliena”, isto é, “ao procurar a realidade de si, ela encontra apenas a imagem do outro com a qual se identifica e na qual se aliena” (GARCIA-ROZA, 2005, p. 213). Utilizemos a síntese de Garcia-Roza como noção da articulação dos registros Real, Simbólico e Imaginário:

Quando dizemos que a fase dual que caracteriza o imaginário é anterior ao acesso ao simbólico por parte do *infans*, isso não quer dizer que o simbólico esteja ausente. Apesar de a criança não ter ainda acesso à sua própria fala, ela é falada pelos outros, ela já surge num lugar marcado simbolicamente. Ela mesma não dispõe ainda de uma função simbólica própria, no entanto é, desde o seu nascimento e mesmo antes dele, “simbolizada” pelos outros. O imaginário não é, pois, autônomo em relação ao simbólico, mas um momento subordinado à Ordem Simbólica. Dos três registros a que Lacan se refere – o imaginário, o real e o simbólico –, este último é o que deve ser tomado como determinante. O real não deve ser entendido aqui como o equivalente ao lado externo ou à coisa em si de Kant; o real é o barrado, o impossível de ser definido, o que não é passível de simbolização, mas que só é apreendido por intermédio do simbólico. É a *pulsão* freudiana. O simbólico, por sua vez é a Ordem, a Lei, o que distingue o homem do animal e funda o inconsciente. A Ordem Simbólica é a ordem humana, é transindividual na medida em que precede o sujeito e é a condição de sua constituição como sujeito humano. É no interior do Simbólico, e por intermédio dele, que o imaginário pode constituir-se. (GARCIA-ROZA, 2005, p. 213-214)



Com a noção da construção das figuras na perspectiva do Real, Simbólico e Imaginário, podemos avançar na reflexão acerca do sujeito amoroso e a relação entre os lugares ocupados pelo sujeito e o(s) objeto(s) desse sujeito. Seguimos pelo registro do Imaginário, onde se dará a concepção de *eu*, pelo viés da psicanálise. Lacan, no seu primeiro seminário, *Os escritos técnicos de Freud*, designa que o uso do *eu* é aprendido em referência ao outro, sendo uma referência falada – “o *eu*, nasce em referência ao *tu*” (LACAN, S1, 2009, p. 219). Como exemplo, se refere a uma criança que repete uma frase que alguém lhe diz com o pronome *tu* e hesita em fazer a inversão para o pronome *eu*, considerando que a constituição do *eu* se dá inicialmente por uma experiência de linguagem, com referência ao *tu*, numa relação em que o outro lhe manifesta ordens e desejos e que a criança deve reconhecer (do pai, da mãe, dos educadores, dos colegas e amigos). Quando adulto, como efeito, terá de procurar seus desejos (LACAN, S1, 2009, p. 219-220). Lacan também chama a atenção para aquilo que aparece como o saber e o não saber do sujeito:

Se o sujeito não se coloca em referência com a verdade, não há ignorância. Se o sujeito não começa a se colocar a questão de saber o que é e o que não é, não há razão para que haja um verdadeiro e um falso, nem mesmo, para além, a realidade e a aparência. [...] Na análise, a partir do momento em que engajamos o sujeito, implicitamente, numa pesquisa da verdade, começamos a constituir sua ignorância. [...] Quando dizemos que o eu nada sabe dos desejos do sujeito, é porque a elaboração da experiência no pensamento de Freud no-lo ensina. Essa ignorância não é, pois, uma pura e simples ignorância. É o que é expresso concretamente no processo da *Verneinung*<sup>13</sup>, e que, no conjunto estático do sujeito, se chama de desconhecimento. (LACAN, S1, 2009, p. 220)

Não se pode entender o desconhecimento como ignorância, pois o primeiro representa uma série de afirmações e negações a que o sujeito está ligado e correlacionado a um conhecimento. A isso, Lacan (S1, 2009) associa o movimento de báscula no momento de assunção jubilatória da imagem da criança em relação ao outro, pois essa “imagem da forma do outro é assumida pelo sujeito” (p. 224). O homem se apreende como corpo no movimento de báscula, de troca com o outro. E tudo que está nele como puro desejo, “desejo originário, inconstituído e confuso” (p. 224), aprenderá a reconhecer de forma invertida no outro, “aprenderá, porque não aprendeu ainda, enquanto não colocamos em jogo a comunicação” (p. 224). Barthes (1981), na figura *Alteração*, atribui o discurso amoroso como “um invólucro liso que

---

<sup>13</sup> Recalcamento, saber desconhecido.

adere à Imagem, uma luva suave envolvendo o ser amado” (p. 21). Mas na devoção desse discurso, quando a imagem se altera, se inverte, o invólucro se rasga, “um tremor revira minha própria linguagem” (p. 21).

Se considerarmos o desejo no plano do Imaginário, antes que se aprenda a reconhecê-lo, ele somente é visto no outro. E o desejo nessa relação imaginária, especular, alienada ao outro é desprovida de uma saída senão a destruição do outro. É interessante notar, tal semelhança com o que foi dito, sobre a saída escolhida pelo sujeito amoroso, na figura *Abismar-se*, citada anteriormente, senão pelo próprio aniquilamento a partir da imagem do outro: “é no gesto extremo do Imaginário apaixonado – aniquilar-se para poder ser afastado da imagem ou confundir-se com ela – que se realiza uma queda desse Imaginário” (BARTHES, 1981, p.10). Na figura *Catástrofe*, o sujeito amoroso também, frente ao impasse definitivo da situação amorosa, à impossibilidade de sair dela, “se vê fadado a uma destruição total de si mesmo” (p. 34). No decorrer da figura, a catástrofe amorosa é colocada como uma situação extrema, vivida pelo sujeito tendo como fim a destruição. A associação do sujeito que sofre de amor é colocada em comparação a um prisioneiro de um dos piores campos de concentração da Segunda Guerra Mundial, o campo de Dachau: “Pode uma das ofensas mais incríveis da História se repetir num incidente fútil, infantil, sofisticado, obscuro, que aconteceu a um sujeito confortável, que é apenas presa do seu Imaginário?” (p. 34-35). O ponto comum entre as duas cenas é que, tomadas ao pé da letra, são situações sem resto, algo que desanda para o Real, sem mediação: “me projetei no outro com tal força que, quando ele me falta, não posso me retomar, me recuperar: estou perdido para sempre” (p. 35).

O movimento de báscula se refere à relação existente entre o sujeito e o seu *eu ideal*, o ideal que vem do outro, que se acessa pela função imaginária e se conhece como forma, pois nessa apreensão da forma e do eu o seu desejo é projetado para fora, instaurando assim a passagem do *eu ideal* para o *ideal de eu*. Considerando o sujeito no plano simbólico, ou seja, o sujeito inserido num mundo de outros que falam, o desejo passa a ser suscetível ao reconhecimento do outro:

Inversamente, cada vez que, no fenômeno do outro, algo aparece que permite de novo ao sujeito re-projetar, re-completar, *nutrir*, como diz Freud

em algum lugar, a imagem do *Ideal-Ich*<sup>14</sup>, cada vez que se refaz de maneira analógica a assunção jubilatória do estádio do espelho, cada vez que o sujeito é cativado por um dos seus semelhantes, bem, o desejo volta no sujeito. Mas volta verbalizado. (LACAN, S1, 2009, p. 226)

Nesse ponto do que volta verbalizado ao sujeito é que parece faltar ao sujeito amoroso na figura *Catástrofe*. Ali, quando não há mais a imagem, mediada pelo simbólico, o que fica é esse Real que não se apreende, e a saída do sujeito não pode ser outra senão pela destruição, de si ou do outro, que implica na sua destruição também.

Se tomarmos a produção de identificações objetais do eu ideal, Lacan utilizou o termo *Verliebtheit* cunhado por Freud, que pode ser traduzido como o amor da ordem da paixão amorosa, o enamoramento, e que não se produz automaticamente, é necessário certas condições de acordo com a evolução do sujeito: “o sujeito localiza e reconhece originalmente o desejo por intermédio não só da sua própria imagem, mas também do corpo do seu semelhante” (LACAN, S1, 2009, p. 196). Ao tomar consciência de si, é no corpo do outro que ele reconhece o seu desejo, pois o desejo passou para o outro lado, momento de assimilação do corpo do outro e de reconhecimento do seu próprio corpo. A alienação primordial do desejo está vinculada à relação especular ao outro, enraizada no imaginário. A criança valoriza o seu primeiro objeto ao ver no outro a manifestação de sua forma ideal, “o objeto humano é mediatizado pela via da rivalidade, uma relação da ordem da alienação, pois, primeiramente, o sujeito se apreende como eu no rival” (p. 232-233).

Logo, o primeiro momento de manifestação de desejo no sujeito se dá no exterior dele, mediatizada através de uma forma que ele vê projetada. O segundo momento é especular, isto é, o desejo se realiza no outro, pelo outro, na medida em que o sujeito assume a sua forma do eu, no movimento de báscula, de troca do eu por esse desejo que vê no outro. O desejo do outro é mediatizado pela linguagem, “é no outro, pelo outro, que o desejo é nomeado” (LACAN, S1, 2009, p. 234). Aqui se dá entrada na relação simbólica do *eu* e do *tu*, uma relação de reconhecimento recíproco e de transcendência. Barthes (1981) dedica uma figura inteiramente ao *Corpo* que, no seu *argumentum*, diz tratar-se do interesse do sujeito apaixonado pelo corpo do amado. O corpo, visto como dividido (não é próprio do sujeito do

---

<sup>14</sup> Eu ideal.

inconsciente?) tem de um lado a pele, os olhos, um corpo doce e caloroso, ao passo que, de outro modo, tem a voz breve e contida, “sua voz que não dava o que seu corpo dava” (p. 62).

Somente nesse momento da figura a voz aparece, e por esse recorte do texto poderíamos pensar naquilo que Lacan (S11, 1998) chamou da atividade da pulsão concentrada no *se fazer*, *se fazer ver* e *se fazer ouvir*, respectivamente. A diferença que Lacan marca é que “os ouvidos”, diz ele, “são, no campo do inconsciente, o único orifício que não se pode fechar” (p. 184). Sendo assim, enquanto o *se fazer ver* aponta para uma flecha que volta para o sujeito, o *se fazer ouvir* somente vai para o outro, sem volta. Essas questões giram em torno do campo pulsional e o campo narcísico do amor. No amor existe reciprocidade entre amar e ser amado, enquanto que nas pulsões trata-se de pura atividade para o sujeito. Parece que é a isso que Barthes (1981) quer nos remeter nessa figura, aquilo que o sujeito apaixonado vê (pela pulsão escópica) no corpo inerte do outro, como que “fetichizando um morto” (p. 62), é a busca da causa mecânica do seu desejo. No momento em que o corpo sai da inércia, o desejo muda, “se, por exemplo, vejo o outro pensar, meu desejo cessa de ser perverso, torna-se de novo imaginário, retorno a uma Imagem, a um Todo: amo novamente” (p. 62). Quanto à voz, “sujeita a acessos de afastamento” (p. 62), ela realmente não dá o que o corpo dá, ou seja, não serve a reciprocidade do ‘amar–ser amado’ a que o enamorado busca.

#### 4 (RE)CONHECER, (DES)CONHECER, (NÃO)CONHECER: ENSAIO SOBRE AMOR E DESEJO

O que tem de contemporâneo na obra *Fragmentos de um discurso amoroso*? Barthes (2004), no texto *A crise do desejo*, uma entrevista realizada em 1980, três anos após a publicação de *Fragmentos de um discurso amoroso*, se referiu à sua geração como pouco conhecedora do desejo, “faz-se um monte de atividades que parecem não ser verdadeiramente atividades de desejo” (p. 507). No seu entendimento do homem, quando este é atingido por uma falta de desejo se torna quase uma doença, no aspecto orgânico mesmo, “um homem sem desejo definha” (p. 507). Se retomarmos o texto de Freud (2017), *O mal-estar na cultura*, o amor, diz ele, é reconhecido como um fundamento da cultura na medida em que a experiência do amor sexual (genital) proporcionou ao ser humano intensas vivências de prazer e satisfação, um modelo próprio de toda felicidade. Essa experiência sugeriu a ele que continuasse a buscar a satisfação da felicidade no âmbito das relações sexuais, tornando o erotismo genital o ponto central de sua vida. Assim, por essa via, o ser humano se torna perigosamente dependente de uma parte do mundo externo, do seu objeto de amor, levando-o a um sofrimento extremo no caso de perda ou rejeição desse objeto e “por tal razão, os sábios de todas as épocas desaconselharam enfaticamente esse caminho de vida; para um grande número de seres humanos, porém, ele não perdeu o seu atrativo” (p. 108). Por sua vez, Barthes (2004) atribui ao mal-estar de que se fala a uma crise do desejo.

A obra de Barthes (1981) certamente trata desse impasse em que o sujeito está imerso, num discurso amoroso. É assim que ele o chama, “não procuro sair do impasse amoroso [...] *pelo gesto*. Apenas substituo uma noite pela outra: “Escurecer essa obscuridade, eis a porta de toda maravilha”” (figura *Noite*, p. 152). O que será que não pode vir à tona, que deve permanecer obscuro? O sujeito amoroso se questiona “de que depende minha leitura?” (figura *Objetos*, p. 155), ora quando o objeto metonímico é presença, ora quando ele é ausência, associando a sentimentos de alegria e tristeza, respectivamente. Parece-nos que esse sujeito está sempre demandando alguma coisa do outro, demandando e desejando ao mesmo tempo. Na figura *Querer-possuir*, por exemplo, as dificuldades da relação amorosa surgem sempre no momento em que o enamorado quer se apropriar do ser amado, de um modo ou de outro – “o outro me deve aquilo de que preciso” (p. 163). Outra

situação nos é apresentada na figura *Languidez*, onde o sujeito manifesta o desejo amoroso, “Eu não parava de te desejar.” (p. 136). Barthes, nessa figura, se utiliza de uma passagem da obra *Paraíso*, do escritor Philippe Sollers, que no deslizamento metonímico do texto, sem pontuação alguma (ponto ou vírgula), aparece um sujeito demandando algo do outro, mas no final percebe que “nada existe além do desejo” (p. 136). O amante, seguindo Lacan (S8, 2010, p. 50) no seminário *A transferência*, é o sujeito do desejo, enquanto o amado é o único a ter alguma coisa nesse par. O problema do amor passa por aqui, nessa relação entre o amante e o amado, sendo que o que falta em um deles não é o que existe escondido no outro.

É partindo desse ponto, da demanda e do desejo, que seguimos nossa pesquisa. Lacan (1998), no texto *A significação do falo*, atribuiu que a demanda em si está referenciada a algo distinto das satisfações pela qual clama, ou seja, ela é “demanda de uma presença ou de uma ausência, o que a relação primordial com a mãe manifesta, por ser prenhe desse Outro a ser situado aquém das necessidades que pode suprir” (p. 697). Já a situação do desejo está amarrada à função da linguagem, na relação do sujeito com o significante. Nesse texto, Lacan inicialmente articula o *falo* não como uma fantasia de efeito imaginário, nem como objeto parcial, tampouco como o órgão propriamente dito (pênis ou clitóris), mas como um significante cuja função é “designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (p. 697). A relação que se estabelece aqui é entre o *ser* e o *ter* o falo, a qual se pode transpor aos lugares do amante e amado. Se o amante é o sujeito do desejo, pois lhe falta algo, ele está numa posição ativa, de busca desse objeto perdido, o falo, que não necessariamente está no outro, mesmo que a direção seja essa. Ao amado, ter o falo, ocupa uma posição passiva, pois tem algo que o outro lhe demanda.

Lacan (1998) articula a tríade *necessidade-demanda-desejo* partindo da demanda, pois ela na relação com o Outro tem o privilégio de satisfazer as necessidades, mas também tem o poder de privar aquilo pelo qual elas se satisfazem – “esse privilégio do Outro, assim, desenha a forma radical do dom daquilo que ele não tem, ou seja, o que chamamos de seu amor” (p. 698). É por essa via que a demanda anula tudo aquilo que pode ser concedido como satisfação das necessidades, modificando em prova de amor. É no campo da relação sexual que o desejo se produz como enigma ao significá-la duplamente ao sujeito, como “retorno da demanda, que ela suscita, como demanda sobre o sujeito da

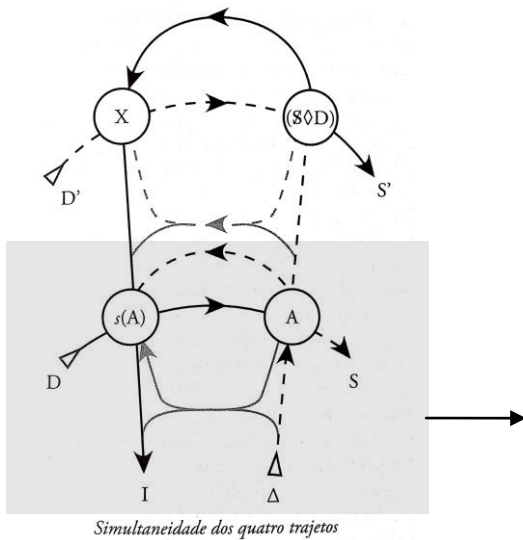
necessidade; e ambiguidade presentificada no Outro que está em causa na prova de amor demandada” (p. 698). Assim, na hiância desse enigma, para o sujeito e para o Outro, não é suficiente ser sujeito da necessidade ou objeto de amor, há que se ocupar o lugar de causa de desejo.

Seguindo por essa via, no seminário *O desejo e sua interpretação*, Lacan (S6, 2016) lança uma questão sobre o que estamos buscando numa análise, como analistas? A resposta é a busca por aquilo que aconteceu de essencial no sujeito e que mantém determinados significantes recalcados, “é também o significante que vai nos por na via do desejo do sujeito” (p. 158). A posição do desejo consiste em ser enigmático, estar excluído, “uma coisa é o que se articula nesses significantes recalcados e que é sempre uma demanda, o desejo é outra coisa, na medida em que o desejo é aquilo mediante o que o sujeito se situa, devido à existência do discurso” (p. 158-9), na relação com a demanda. Logo, não é o que ele demanda, mas do que o desejo é em função da demanda. É a linguagem que introduz a dimensão do ser ao sujeito e que a tira dele, uma vez que a demanda sendo recalcada, o ser do sujeito se manifesta na fantasia do seu desejo – “a fantasia, onde o sujeito geralmente suspende sua relação com o ser, é sempre enigmática, mais do que qualquer outra coisa” (p. 159).

Para deixarmos mais claro como esses elementos se articulam, Lacan apresenta o *grafo do desejo*, inicialmente no seminário *As formações do inconsciente* (S5, 1999), e o retoma no seminário *O desejo e sua interpretação* (S6, 2016), cuja finalidade era mostrar as relações do sujeito falante com o significante na medida em que este intervém na atividade do sujeito. Lacan atenta para a construção do grafo não como esquemas das etapas do desenvolvimento, tampouco atribui propriedades temporais que possam estar envolvidas (S6, 2016, p. 20-21).

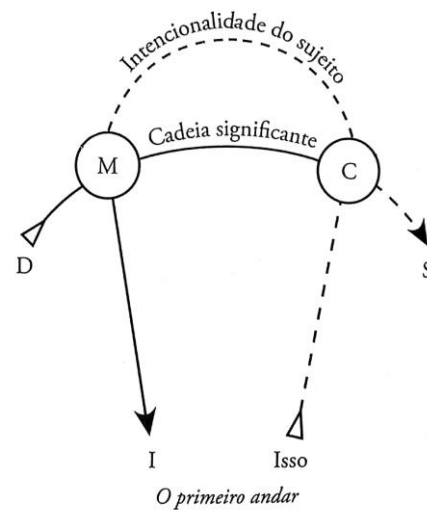
O grafo está dividido em dois andares, que funcionam simultaneamente, por menor que seja o ato de fala. Os processos que acontecem no sujeito partem de quatro pontos  $\Delta$ , A, D, X, respectivamente correspondentes à intenção do sujeito, ao sujeito enquanto [eu] falante, ao ato da demanda e ao falo (como significante da falta no Outro), conforme se observa na figura 1. Os trajetos percorridos nesses quatro processos são de  $D \rightarrow S$ ,  $\Delta \rightarrow I$ ,  $A \rightarrow s(A)$  e o trajeto da linha superior.

Figura 1 – Trajetos do grafo



Fonte: Lacan (S6, 2016, p. 37).

Figura 2 – Primeiro andar do grafo



Fonte: Lacan (S6, 2016, p. 37).

Na figura 2 podemos observar o primeiro andar do grafo de forma simplificada, que também pode ser visualizada na figura 1 na parte inferior do grafo. Os pontos que aparecem no primeiro andar correspondem a D (cadeia significante), S (significante), C (código), M (mensagem), I (ideal do eu) e *Isso* (necessidade), conforme a figura 2. Se D é a cadeia significante, como estrutura ela submete toda a manifestação de linguagem a uma sucessão que se desenrola no tempo por uma diacronia. O significante (S) ganha seu valor e seu sentido na relação com outro significante, dentro de um sistema de oposição, na dimensão sincrônica da cadeia significante. O primeiro encontro se dá na simultaneidade sincrônica dos significantes, no ponto do C, do código, “há aqui o jogo do significante, algo que funciona como uma matraca [*moulin à parole*]” (LACAN, S6, 2016, p. 21). É a via pela qual o sujeito, desde muito cedo, aprende a manifestar suas necessidades para serem satisfeitas.

O segundo ponto de intersecção é M, onde se produz a mensagem, “sempre por um jogo retroativo da sequencia de significantes que a significação se afirma e se precisa” (LACAN, S6, 2016, p. 22). A mensagem toma forma a posteriori, a partir do significante, do código que está adiante. De forma inversa, a formulação da mensagem se antecipa a todo instante ao código como busca de uma garantia. Já o que está na origem do processo intencional do sujeito, que vai do *Isso* ao I, se apresenta como uma necessidade, não tendo aqui uma via de retorno que faça o fechamento, uma vez que “o *Isso* está capturado na linguagem, mas não sabe o que é, ele não se reflete nessa abordagem inocente da linguagem na qual o sujeito se



constitui inicialmente como discurso” (p. 22). Ao fim da cadeia intencional do sujeito, em relação com outros sujeitos falantes, se produz uma identificação primária, a primeira realização de um ideal, o Ideal de eu.

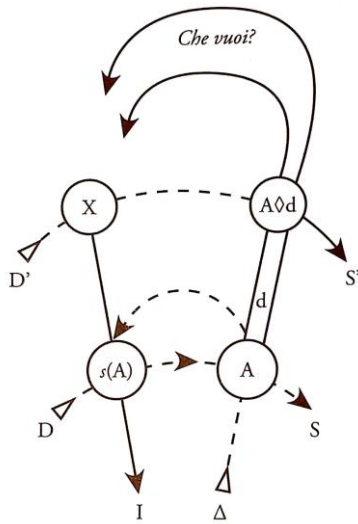
O primeiro andar do grafo corresponde principalmente ao contexto da demanda. Como vimos, nele está presente a linha da intencionalidade do sujeito, não é ainda o sujeito falante, mas o sujeito do conhecimento, correlativo ao objeto, o sujeito ideal. No contexto da demanda, o sujeito é o sujeito da necessidade, pois exprime a necessidade na demanda. Mas a necessidade do sujeito é modificada profundamente por ter que passar pela demanda. A linha da demanda  $D \rightarrow S$  é cheia até A (que corresponde ao Outro, *Autre* na língua francesa), passando a ficar fragmentada na sequência. De forma inversa, na parte anterior a  $s(A)$ , a linha da intencionalidade do sujeito é fragmentada, ficando cheia no momento posterior, até I. A continuidade da linha  $D \rightarrow S$  até o ponto A representa a cadeia sincrônica da organização da língua, “como um conjunto dentro do qual cada um de seus elementos tem valor enquanto distinto dos outros elementos do sistema, dos outros significantes” (LACAN, S6, 2016, p. 38-39).

A primeira parte da linha  $\Delta \rightarrow I$ , até o  $s(A)$  (significado de A), é fragmentada, pois representa a ação retroativa da forma dos elementos discretos do discurso, que se supõe ser o da manifestação primitiva do *Isso*. A produção para além da mensagem é “a identificação do sujeito ao Outro da demanda, na medida em que este é todo-poderoso” (p. 40). E o que desemboca no I, partindo do  $s(A)$  é a identificação primária, o primeiro núcleo de identificação, de formação do eu, “é porque a mãe não é simplesmente aquela que dá o *seio* [*sein*], é também aquela que dá a chancela [*seing*] da articulação significante” (p. 40). São nessas primeiras identificações que a mãe está como todo-poderosa, pois o alcance disso é bem diferente da simples satisfação da necessidade.

O segundo andar do grafo implica que a criança já saiba falar, diferente da primeira parte que corresponde ao *infans* do discurso. Saber falar quer dizer que algo vai além do que se captura na linguagem. Há relação com o Outro, “na medida em que há apelo ao Outro como presença, presença sobre fundo de ausência” (LACAN, S6, 2016, p. 23). É o Outro que pode dar a resposta ao apelo do sujeito. Lacan se refere aqui ao aparecimento do Outro, a quem o sujeito dirige sua pergunta, mencionando a obra *O diabo enamorado*, de Cazotte, como o grito

enfurecido que representa o surgimento do supereu, respondendo a quem o evocou numa caverna napolitana, *o que quer você? Che vuoi?*

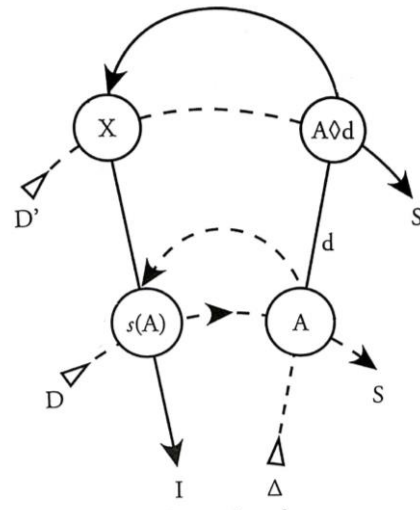
Figura 3 - Segundo andar do grafo



*O segundo andar completado pelo Che vuoi?*

Fonte: Lacan (S6, 2016, p. 24).

Figura 4 - Segundo andar do grafo



*O segundo andar*

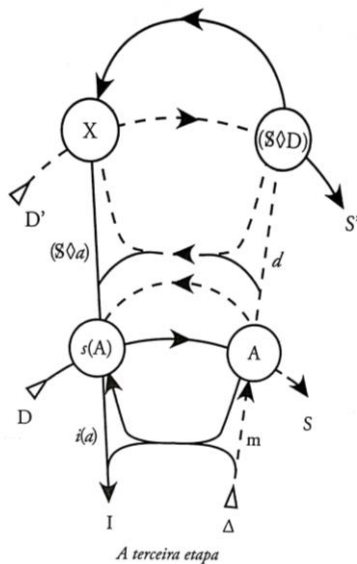
Fonte: Lacan (S6, 2016, p. 23).

No momento em que a estrutura da cadeia significante apelou ao Outro pelo processo de enunciação, se sobrepondo à fórmula do enunciado o que era inocente na articulação da fala capturada do sujeito, se torna inconsciente. O que se produz nesse segundo momento, no lugar da mensagem no primeiro esquema, é o significado do Outro,  $s(A)$ , em oposição ao significante dado pelo Outro  $S(A)$ . É o Outro que tem um desejo,  $d$ , que se manifesta no intervalo entre a articulação linguageira da fala e algo que é o ser do sujeito, que só tem sentido na relação com a emissão da fala. A experiência do desejo é apreendida inicialmente como sendo a do desejo do Outro. O código no nível do ato da fala não é dado pela demanda primitiva, mas pela relação do sujeito com a demanda, “o código do discurso, que é o verdadeiro discurso do ser, responde à fórmula ( $\$ \diamond D$ ): o sujeito marcado pelo significante, em presença de sua demanda como o que fornece o material” (LACAN, S6, 2016, p. 44). O sujeito ignora a resposta que lhe chega da sua demanda no campo daquilo que quer, pois a única resposta, o sujeito não pode tê-la, uma vez que é o significante da falta, o falo, que designa suas relações com o significante.

O desejo se situa no grafo, conforme a figura 5, a partir da linha pontilhada do código, no segundo andar, para a mensagem através de dois elementos, “o  $d$

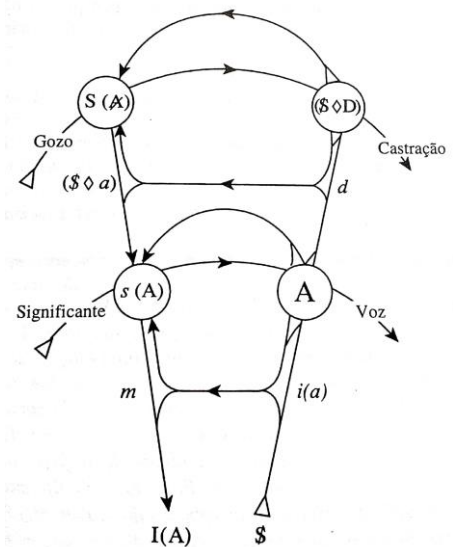
minúsculo, que significa o lugar onde o sujeito desce, e \$ em face do a minúsculo, que significa a fantasia” (LACAN, S6, 2016, p. 45-46). É na fantasia, representada pela fórmula ( $\$ \diamond a$ ), que o desejo vai aprender a se situar. A função da fantasia é permitir um nível de acomodação ao desejo do sujeito, “por isso que o desejo humano tem a propriedade de estar fixado, adaptado, combinado não a um objeto, mas sempre, essencialmente, a uma fantasia” (p. 28).

Figura 5 – Grafo do desejo completo



Fonte: Lacan (S6, 2016, p. 27).

Figura 6 – Grafo do desejo completo



Fonte: Lacan (S5, 1999, p. 525).

Escolhemos uma figura na íntegra dos *Fragmentos* para refletir acerca do que estamos aqui tratando, isto é, o sujeito, o objeto de amor, a demanda, o desejo, o discurso amoroso, os lugares no discurso e como ler e articular essas questões. Assim, a escolha foi pela figura *Irreconhecível*, a qual abrange a nossa temática de pesquisa e traz, de certa forma, um movimento interessante do sujeito no texto. No seu *argumentum*, o sujeito apaixonado busca compreender e definir o ser amado “em si”, o que já nos coloca a questão *quem é o ser amado* ao qual ele se referencia? É o ser amado como o outro, como objeto amoroso? Ou é a sua própria posição de ser amado no par amante-amado? As duas questões são pertinentes e possíveis de serem lidas e interpretadas no texto. Para ter maior clareza da figura, farei a sua reprodução na totalidade, conforme segue:

## O irreconhecível

IRRECONHECÍVEL. Esforços do sujeito apaixonado para compreender e definir o ser amado “em si”, como um determinado tipo característico, psicológico ou neurótico, independente dos dados particulares da ligação amorosa.

1. Estou preso nesta contradição: de um lado, creio conhecer o outro melhor do que ninguém e afirmo isso triunfalmente a ele (“Eu te conheço. Só eu te conheço bem!”); e por outro lado sou frequentemente assaltado por essa evidência: o outro é impenetrável, raro, intratável; não posso abri-lo, chegar até sua origem, desfazer o enigma. De onde ele vem? Quem é ele? Por mais que eu me esforce não saberei nunca.

(De todos aqueles que eu conhecera, X... era certamente o mais impenetrável. Isso porque não se sabia nada sobre o seu desejo: conhecer alguém, não é apenas isso: conhecer seu desejo? Eu sabia tudo, imediatamente, sobre os desejos de Y...: ele era como “um gato escondido com o rabo de fora”, e eu ficava inclinado a amá-lo não mais com terror, mas com indulgência, como uma mãe ama seu filho.)

Reviravolta: “Não consigo te conhecer” quer dizer: “Nunca saberei o que você pensa verdadeiramente de mim.” Não posso decifrar você, porque não sei como você me decifra.

Gide

2. Se desgastar, se esforçar por um objeto impenetrável é pura religião. Fazer do outro um enigma insolúvel do qual depende minha vida, é consagrá-lo como deus; não decifrarei nunca a pergunta que ele me faz, o enamorado não é o Édipo. Só me resta então converter minha ignorância em verdade. Não é verdade que quanto mais se ama, mais se compreende; o que a ação amorosa consegue de mim, é apenas uma sabedoria: não tenho que conhecer o outro; sua opacidade não é de modo algum a tela de um segredo, mas sim uma espécie de evidência, na qual fica abolido o jogo da aparência e do ser. Experimento então essa exaltação de amar profundamente *um desconhecido*, que o será sempre: movimento místico: tenho acesso ao conhecimento do desconhecido.
3. Ou ainda: ao invés de querer definir o outro (“O que é que ele é?”), me volto para mim mesmo: “O que é que eu quero, eu que quero te conhecer?” o que aconteceria se eu quisesse te definir como uma força, e não como uma pessoa? E se eu me situasse como uma outra força diante da tua força? Aconteceria o seguinte: meu outro se definiria apenas pelo sofrimento ou pelo prazer que ele me dá.

GIDE: falando de sua mulher: “E como é sempre preciso amor para compreender o que difere de você...” (*Et nunc manet in te*, 1151).

(BARTHES, 1981, p. 134-135)

Primeiramente, nossa atenção se direciona ao próprio título da figura. O significado de *Irreconhecível* está na ordem daquilo que não é reconhecível, o que não se pode conhecer de novo. Isso implicaria um primeiro momento de conhecimento, para depois ser (re)conhecido, por parte do sujeito ou de um outro semelhante. Tal situação estaria articulada no plano do Imaginário, uma vez que há

a necessidade da relação dual nesse processo e pela atribuição de sentido que surge dessa junção. Garcia-Roza (2005) demonstra que o *reconhecimento* deva existir para que um desejo se torne um desejo humano, “é o ato de confrontação de duas Autoconsciências no processo de se tornarem propriamente humanas” (p. 143). As autoconsciências se reconhecem por transformar em verdade objetiva o que era uma certeza subjetiva. Mas isso equivaleria ao primeiro momento de aquisição do Eu em relação ao outro, conforme apresentação no capítulo anterior, mas que só se constitui como Eu na supressão do outro Eu, “a ação a que conduz o reconhecimento é uma ação negatriz; sua função é preencher o vazio do Desejo pela transformação-assimilação do não-Eu desejado” (p. 143). Entretanto, ao buscar a referência do título da figura na obra original, na língua francesa, Barthes (1977) a denomina como *Inconnaissable* (p. 161), que na tradução de acordo com o dicionário Micro Robert (1986) quer dizer *incognoscível*<sup>15</sup>, ou seja, aquilo que não se pode conhecer ou ser conhecido (MICHAELIS, 1998, p. 663). Essa ideia está mais próxima da concepção do Real em Lacan, o Real como aquilo que é inapreensível. Também remete a ideia do desejo, o desejo como algo que só pode ser conhecido, apreendido *a posteriori*, num movimento de retorno, que nunca pode ser capturado, ou o desejo representando a Coisa, o objeto *a*, causa de desejo.

A leitura realizada aqui se dá por um movimento que o sujeito amoroso faz, muito similar a um processo de análise. No primeiro item, o sujeito parte da sua posição imaginária, pois ele crê conhecer o outro melhor do que ninguém. Mas de repente, quando há o afastamento da imagem do objeto amoroso, “sou frequentemente assaltado por essa evidência”, ele se depara com um Real, o enigma do desejo, “De onde ele vem? Quem é ele? Por mais que eu me esforce não saberei nunca”. Na contradição do sujeito aparecem dois ‘outros’ em sequência. O primeiro ‘outro’, aquele que conheço, é da ordem da compreensão e do sentido. O segundo ‘outro’, o impenetrável, é o da ordem do inconsciente, enquanto não saber, e da ordem do desejo, enquanto enigma. Ainda nesse instante, o sujeito é acometido por uma reviravolta, “Não consigo te conhecer”, que quer dizer “Nunca saberei o que você pensa verdadeiramente de mim.”. A primeira oração nos parece

---

<sup>15</sup> Na banca de defesa da dissertação, a Profa. Dra. Marta D’Agord chamou a atenção para a edição utilizada da obra *Fragmentos de um discurso amoroso*. Na tradução utilizada por nós, da editora Francisco Alves, a figura *Inconnaissable* foi traduzida como *Irreconhecível*, ao passo que a tradução realizada pela editora Martins Fontes, de 2003, traz o termo como *Incognoscível*, conforme destacamos na análise da figura.

ser da ordem do enunciado, como uma queixa endereçada como demanda, ao passo que a segunda oração parece estar situada no nível da enunciação, principalmente se questionarmos quem é o “você”. Não é justamente a pergunta que Lacan articula no *grafo do desejo*, do sujeito do inconsciente frente ao Outro, “*che voui?*”, *que quer você?*. Lacan (S6, 2016) designa que essa pergunta é feita pelo sujeito no primeiro encontro com o desejo, primordialmente como o desejo do Outro. O Outro é que pode dar ao sujeito a resposta a seu apelo. A experiência do desejo do Outro, assinala Lacan, é o que permite “ao sujeito realizar esse para-além da articulação linguageira”, ou seja, “é o Outro que fará com que um significante ou outro esteja ou não na presença da fala” (p. 24). Nesse *para-além* é que o processo da enunciação se difere e se superpõe ao enunciado, como Lacan demonstra no *grafo do desejo*, “a captura do sujeito na articulação da fala, captura que era inicialmente inocente, torna-se inconsciente” (p. 25).

No segundo item da figura *Irreconhecível*, existe um movimento de transição, um momento de questionamento do sujeito entre a sua posição Imaginária de alienação ao outro para uma posição Simbólica, na medida em que passa a se atentar não somente ao outro, mas a si mesmo. No início, o enamorado estabelece uma relação de lugar entre o desgaste e o esforço por um objeto impenetrável (já o havia chamado de o outro impenetrável) e a pura religião. Na sequência do texto, consagra-se o outro como um deus quando se faz desse outro um enigma insolúvel. Há uma associação possível de se fazer aqui com Freud (2015), em *O futuro de uma ilusão*, quando ele atribui que as ideias religiosas são proposições, enunciados sobre fatos e circunstâncias da realidade do indivíduo, externa ou interna, que comunicam a ele algo que não encontrou por sua conta, e que reivindicam que se creia nelas. Há um laço entre o desejo, enquanto impenetrável e enigmático, e uma religião, pela via da alienação, se aliena ao outro para realizar o desejo do outro. No aspecto da religião, ainda é possível pensar a ideia de Marx que a religião é o ópio do povo, no sentido de aliviar o sofrimento, mas por uma via ilusória.

Freud (2015), ainda nesse aspecto, diz que às ideias religiosas, “quem delas nada sabe é deveras ignorante; quem as incorporou aos seus conhecimentos pode se considerar muito enriquecido” (p. 75), ao mesmo tempo em que também as situa como ilusões, “são realizações dos desejos mais antigos, mais fortes e mais prementes da humanidade, e o segredo de sua força está na força desses desejos” (p. 85). A experiência do desamparo infantil fez despertar a necessidade de proteção

através do amor, a qual é satisfeita na figura paterna. A continuidade desse desamparo, percebida pelo homem ao longo de toda a vida, fez com que se ancorasse à existência de outro pai, mais poderoso (um deus); “através da ação bondosa da Providência divina, o medo dos perigos da vida é atenuado” (p. 85). Ao termo ilusão, cabe destacar que ela não é um erro, lhe é característico o fato de derivar de desejos humanos, “a ilusão não precisa ser necessariamente falsa, quer dizer, ser irrealizável ou estar em contradição com a realidade” (p. 87).

Ainda no segundo item, o enamorado não é nunca capaz de decifrar a pergunta do outro, ele “não é Édipo”. No mito grego de Édipo, este, diante da esfinge, consegue decifrar o seu enigma, triunfa diante dela. Barthes parece nos querer sinalizar que o sujeito, enquanto enamorado, não é capaz de triunfar diante do enigma do Outro, como ele disse em outro momento, o sujeito amoroso não tem o benefício de se reconciliar com o Outro. A partir desse momento, há um ponto de torção no discurso do enamorado, que só o que lhe resta é converter a ignorância em verdade. O que isso quer dizer? Ora, como vimos nos aspectos do inconsciente, quando o sujeito se manifesta na sua verdade, não é a verdade plena, sempre existe um outro lado do discurso, uma outra coisa recalcada, a dimensão do sujeito que fala enquanto enganador, capaz de mentir, “é o que Freud descobre para nós no inconsciente” (LACAN, S1, 2009, p. 255). Se retomarmos Lacan no seminário *Os escritos técnicos de Freud*, citado no capítulo anterior, em referência ao saber ou não saber do sujeito, no processo de análise, o adulto irá procurar os seus desejos, mas parte de um saber desconhecido, um saber da ordem do inconsciente. Lacan chama o início da análise de pesquisa da verdade, a qual irá constituir sua ignorância, pois se o sujeito é incapaz de se questionar sobre o que se é e o que não se é, não existe razão para a existência de um verdadeiro e falso.

A figura segue no item dois com três constatações sutis, por parte do sujeito, que numa leitura “desatenta” pode passar despercebido o que elas articulam. A primeira delas é “não é verdade que quanto mais se ama, mais se compreende”. Reproduzo aqui a forma como li essa oração num primeiro momento, um questionamento buscando uma concordância, o qual modificaria toda abordagem do texto: “não é verdade que quanto mais se ama, mais se compreende!?”. Porém, se retirarmos a negativa da frase, ela ficaria dessa forma “é verdade que quanto mais se ama, menos se compreende”. A posição amorosa, o lugar do amor a partir daqui, parece ter passado da ordem da completude, do ideal imaginário, para a dialética da

demanda de amor e desejo, pois é do lugar de falta, de não compreensão, que faz com que o sujeito siga avançando no discurso. A ação amorosa consegue um saber, que é não ter que conhecer o outro, ao passo que a sua obscuridade não se apresenta como um segredo entre o ter e o ser, mas como evidência, um traço representante de algo que leva a um desconhecido. Podemos ler “tenho acesso ao conhecimento do desconhecido” como “tenho acesso ao saber não sabido do inconsciente”.

Finalmente, na terceira parte da figura, o sujeito se volta totalmente para si. Ele deixa de questionar o que é que o outro é, deixa de querer definir e compreender o outro semelhante (como no início da figura). A questão passa a ser para si mesmo “o que é que eu quero?”. O sujeito despessoaliza o objeto e passa a tratá-lo como uma força. Na relação feita a partir do *argumentum*, do ser amado em si, o sujeito estabelece uma situação de encontro de forças, uma diante da outra, que pelo enunciado ele endereça para fora de si, mas que pode ser entendido como um jogo de forças no interior do próprio sujeito. Nesse embate, o que fica é o que meu outro me dá, pelo sofrimento ou pelo prazer.

Vale destacar o formato emblemático do término das figuras, e nesse caso em especial do *Irreconhecível*. Quando Barthes diz que ele não quis construir uma história de amor, com um início idealizado, um momento de crise, e um final feliz, entendo que é exatamente esse corte no discurso, o corte no significante, que mobiliza o leitor e que não dá um sentido final. O texto da figura se encerra com os sentimentos de sofrimento e prazer. Pensando sobre o sujeito apaixonado ao longo da obra, e aos sujeitos apaixonados pelo mundo afora, será que a posição como enamorado é de sofrimento? Ou é de prazer? E o sujeito desejante, também está posto diante dessas vias? E quem não ama ou não deseja, também sofre e tem prazer? Creio que a resposta esteja aí para cada um produzir e se movimentar a partir do seu lugar de sujeito no mundo.



## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos nossa jornada com a perspectiva de refletir acerca do discurso amoroso na obra *Fragmentos de um discurso amoroso*, de Roland Barthes, pelo viés do sujeito leitor. O princípio do trabalho não era esgotar o tema ao ponto de chegar a um veredicto. Creio que se analisarmos a produção realizada ao longo dos três ensaios, no intuito de “problematizar” a questão do discurso amoroso no contexto da cultura, o objetivo foi alcançado. E como dito no início do trabalho, essa dissertação também faz parte do percurso de formação do analista, e nesse sentido de apreensão dos saberes relativos ao campo da psicanálise, da antropologia, da linguística e da literatura, pode-se dizer que o autor não sai do programa de mestrado da mesma forma como ingressou.

É válido retomar alguns pontos que pretendemos articular ao longo da nossa pesquisa. No primeiro ensaio partimos do mal-estar na cultura e, de acordo com Freud, o campo amoroso é uma das vias pelas quais os indivíduos as têm como causa de sofrimento e busca pela felicidade. É a partir do amor que se inicia a interface entre a psicanálise e a antropologia, com o debate estabelecido entre essas áreas em torno das leis edípicas e do incesto. O trabalho produzido por Lévi-Strauss, principalmente na diferenciação do que é considerado natural e cultura para o ser humano, foi um dos pontos relevantes para que Lacan conseguisse apresentar a obra de Freud de uma forma diferente do que o que vinha sendo feito com a psicanálise após a morte de Freud. A concepção do inconsciente freudiano estruturado como uma linguagem permitiu que a leitura da obra de Freud seguisse por outra direção. E a obra de Barthes faz parte desse contexto, uma vez que o autor era contemporâneo de Lacan e frequentador dos seus seminários. No seminário de 1971 *De um discurso que não fosse semblante*, Lacan faz menção à obra *O império dos signos*, de Barthes, se referindo a ele como “meu querido amigo Roland Barthes” (LACAN, S18, 2009, p. 117)<sup>16</sup>. Lacan e Barthes, fundamentalmente, estão implicados com uma posição similar do que é linguagem para eles, como condição de que o que é da cultura só o é por ser do campo da linguagem. Na figura *Demônios*, por exemplo, na obra *Fragmentos de um discurso amoroso*, Barthes

---

<sup>16</sup> Agradeço à Profa. Dra. Marta D’Agord que, durante a banca de defesa da dissertação, indicou a leitura do seminário *De um discurso que não fosse semblante*, onde Lacan faz menção direta à obra de Barthes, conforme destacado no texto.

pergunta como repelir um demônio, sobretudo se ele é de linguagem, se não for pela própria linguagem?, “e poderiam se de outra coisa?” (1981, p. 71).

Ainda no primeiro ensaio, foi levantada a questão do lugar do leitor. Freud, Lacan, Lévi-Strauss, Barthes, dentre tantos outros autores importantes, foram, essencialmente, grandes leitores. E foi a partir dos seus lugares de leitores, de sujeitos leitores, que conseguiram escutar os textos (não só os textos) e devolvê-los, como produto da escuta, de outro jeito. Nesse sentido, quando surge a questão se um leitor é um psicanalista do texto, a reflexão está posta na direção da singularidade da escuta psicanalítica. Barthes (2015), em *O prazer do texto*, se refere ao texto como atópico em sua produção, mas não no seu consumo. Quem sabe poderíamos condensar essa questão dizendo que o que faz um psicanalista ser um psicanalista é muito mais pelo que escuta do que pelo o que fala.

No segundo ensaio entramos em contato propriamente com a obra *Fragmentos de um discurso amoroso*. A forma como Barthes apresenta a construção das figuras é um ponto fundamental para a leitura da obra. Se nos é presente a concepção dos registros do Real, Simbólico e Imaginário na leitura das figuras, ela fica muito interessante por acompanhar o movimento que é feito pelo sujeito amoroso no decorrer do texto. Apesar de termos apresentado os três registros separados é importante que tenhamos presente que eles estão amarrados, conforme a própria proposta de Lacan em torno do nó borromeu. É interessante perceber os giros no discurso do sujeito amoroso, pelas passagens do que é da ordem do Imaginário, que ocupa grande parte do que se passa com ele, dos significantes, da ordem Simbólica, que se repetem na cadeia discursiva e que nos leva para aquilo que é da ordem do Real, como o acaso, algo do que não pode ser simbolizado, apreendido.

Nesse ensaio também é importante a distinção feita entre o amor romântico e o amor na psicanálise. A ideia principal provinda do romantismo é a contestação, o movimento de rompimento com o status vigente. Mas é um ciclo que se repete, na medida em que se conquista aquilo que se almeja como contestação, o que permanece é o lugar de contestação, fazendo com que o ciclo se reinicie. Parece-nos que a condição que Barthes problematiza em torno do sujeito amoroso é essa, a busca por um ideal que nunca será alcançado, é o sujeito aprisionado no ideal romântico. E nesse sentido, a psicanálise traz questões importantes para serem analisadas através dos ideais apresentados por Freud em torno do *eu ideal*

(narcisismo primário) e do *ideal de eu* (narcisismo secundário) e pela teoria das pulsões, pela busca da satisfação em torno do objeto de amor perdido. Lacan dá sequência nisso a partir da constituição do Eu, pela metáfora do espelho, na relação imaginária com o Outro e em torno do objeto perdido primordialmente, o objeto *a*, causa de desejo.

A escolha realizada, nesse segundo ensaio, por trabalhar com *fragmentos dos Fragmentos*, como denominamos, ou seja, ler e escutar significantes na obra e a partir deles construir um texto, foi acertada. Foi pela riqueza do objeto de pesquisa que se permitiu fazer esse percurso. Aquilo que não pode ser desenvolvido nesse momento da obra de Barthes, em função do tempo e dos recortes teóricos, deixa em aberto a possibilidade para novos estudos e pesquisas, uma vez que outros significantes já foram sinalizados a partir das leituras-escutas da obra.

No terceiro ensaio nos permitimos trabalhar na íntegra com uma figura, o *Irreconhecível*. Certamente, dentre todas as figuras, essa não foi escolhida ao acaso. O que nos referimos como o movimento feito pelo sujeito amoroso no texto, fica bem evidenciado nessa figura. O sujeito que inicia o discurso a partir do seu imaginário, do lugar de sentido, ao longo do texto vai ocorrendo um movimento de torção no discurso. E o sujeito só consegue fazer isso na medida em que se questiona, sai do seu lugar de mestria para se colocar no lugar de sujeito faltante, barrado pela linguagem.

A escolha por trabalhar com o grafo do desejo nessa figura se deu por dois motivos principais. O primeiro, por colocar em questão a dialética da demanda e desejo, uma vez que o discurso amoroso está na direção da demanda, do enunciado, enquanto que o desejo está na ordem da enunciação, do *para-além* do discurso, implicado pela falta no Outro. Assim, o amor, de certa forma, encobre a falta primordial, pois busca uma completude, impossível de se alcançar. O segundo motivo, mencionado anteriormente, está na relação do enunciado e enunciação a partir de Lacan. O enunciado, enquanto aquilo que é da ordem do dito, do pronunciado, pressupõe um não dito, um *para-além*, uma enunciação. E nesse aspecto, cabe retomar a lugar do leitor em relação ao texto. Quando Iser critica a posição que o escritor é o seu leitor ideal, é no sentido dele estar totalmente identificado com o texto, não se pressupõe esse *para-além* na leitura. E a posição que adotamos no trabalho vai justamente pela via de escutar os significantes do

texto que se repetem no texto, mas que pressupõe uma posição desejante, e não na ordem da completude.

De qualquer forma, mesmo havendo uma diferença entre a posição do sujeito amoroso e do sujeito desejante, voltemos ao início do trabalho onde dissemos que as pessoas se ocupam muito da temática amorosa. Bom, parece que isso irá continuar, pois em nome do amor, o sujeito também se permite fazer investimentos de vida, se permite ocupar um lugar de criação, de tentar dar conta desse lugar faltante que nos é inevitável enquanto sujeitos. Ao encontro do que foi dito, finalizo com uma frase de Barthes (2004, p. 25) que diz “o que é importante é o despertar, não o sentido”.

## REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. **Crítica e verdade**. Trad. Madalena da Cruz Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1966.
- BARTHES, Roland. **Fragmentos de um discurso amoroso**. Trad. Hortênsia dos Santos. Rio de Janeiro: F. Alves, 1981.
- BARTHES, Roland. **Fragments d'un discours amoureux**. Paris: Éditions du Seuil, 1977.
- BARTHES, Roland. Da fala à escrita. In: \_\_\_\_\_. **O grão da voz: entrevistas, 1961-1980**. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 01-07.
- BARTHES, Roland. Sobre o cinema. In: \_\_\_\_\_. **O grão da voz: entrevistas, 1961-1980**. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 17-35.
- BARTHES, Roland. Prazer / Escrita / Leitura. In: \_\_\_\_\_. **O grão da voz: entrevistas, 1961-1980**. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 219-243.
- BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. In: \_\_\_\_\_. **O grão da voz: entrevistas, 1961-1980**. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 394-406.
- BARTHES, Roland. O maior desvendador de mitos deste tempo fala-nos de amor. In: \_\_\_\_\_. **O grão da voz: entrevistas, 1961-1980**. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 407-427.
- BARTHES, Roland. A crise do desejo. In: \_\_\_\_\_. **O grão da voz: entrevistas, 1961-1980**. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 504-511.
- BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BARTHES, Roland. A morte do autor (1968). In: \_\_\_\_\_. **O rumor da língua**. Lisboa: Edições 70, 1984.
- BORNHEIM, Gerd A. **Aspectos filosóficos do romantismo**. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1959.
- CHARTIER, Roger. Do livro à leitura. In: \_\_\_\_\_ (org.). **Práticas da leitura**. Trad. Cristiane Nascimento. 2.ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.
- CHEMAMA, Roland. **Dicionário de psicanálise**. Trad. Francisco Franke Settineri. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.
- CITELLI, Adilson. **Romantismo**. 3.ed. São Paulo: Ática, 1993.
- DOR, Joël. **Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem**. Trad. Carlos Eduardo Reis. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

ENDO, Paulo. Prefácio: Totem e tabu e a psicanálise além de suas próprias fronteiras. In: FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. Trad. do alemão de Renato Zwick; revisão técnica e prefácio de Paulo Endo; ensaio biobibliográfico de Paulo Endo e Edson Sousa. Porto Alegre: L&PM, 2015.

FREUD, Sigmund. Alguns comentários sobre o conceito de inconsciente na psicanálise (1912). In: \_\_\_\_\_. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004. p. 79-94.

FREUD, Sigmund. À guisa de introdução ao narcisismo (1914). In: \_\_\_\_\_. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004. p. 95-132.

FREUD, Sigmund. Pulsões e destinos da pulsão (1915). In: \_\_\_\_\_. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004. p. 133-174.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (1900). In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. V**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 541-650.

FREUD, Sigmund. Psicanálise 'silvestre' (1910). In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XI**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 229-239.

FREUD, Sigmund. Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise (1912). In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XII**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 123-133.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. Trad. do alemão de Renato Zwick; revisão técnica e prefácio de Paulo Endo; ensaio biobibliográfico de Paulo Endo e Edson Sousa. Porto Alegre: L&PM, 2015.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Trad. do alemão de Renato Zwick; revisão técnica e prefácio de Renata Udler Cromberg; ensaio biobibliográfico de Paulo Endo e Edson Sousa. 2.ed. Porto Alegre: L&PM, 2015.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Trad. do alemão de Renato Zwick; revisão técnica e prefácio de Márcio Seligmann-Silva; ensaio biobibliográfico de Paulo Endo e Edson Sousa. 2.ed. Porto Alegre: L&PM, 2017.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. 21.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

GOULEMOT, Jean Marie. Da leitura como produção de sentidos. In: CHARTIER, Roger (org.). **Práticas da leitura**. Trad. Cristiane Nascimento. 2.ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

GUINSBURG, Jacó. Romantismo, historicismo e história. In: \_\_\_\_\_. **O romantismo**. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

IRIBARRY, Isac Nikos. O que é pesquisa psicanalítica? **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 115-138, jan./jun. 2003. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982003000100007>>. Acesso em: 02 set. 2017.

ISER, Wolfgang. **O ato da leitura, vol. 1**. Trad. Johannes Kretschmer. São Paulo: Ed. 34, 1996.

KAUFMANN, Pierre. **Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan**. Trad. Vera Ribeiro, Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

LACAN, Jacques. O seminário sobre “A carta roubada” (1955). In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 13-68.

LACAN, Jacques. Para além do “Princípio de realidade” (1936). In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 77-95.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu (1949). In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 96-103.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 238-324.

LACAN, Jacques. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud (1954). In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 383-401.

LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1957). In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 496-536.

LACAN, Jacques. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958). In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 591-652.

LACAN, Jacques. Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 653-691.

LACAN, Jacques. A significação do falo (1958). In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 692-703.

LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 807-843.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 1**: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; Trad. Betty Milan. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 5**: as formações do inconsciente, 1957-1958. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 6**: o desejo e sua interpretação, 1958-1959. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; Trad. Claudia Berliner. 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 8**: a transferência, 1960-1961. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; Trad. Dulce Duque Estrada. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 10**: a angústia, 1962-1963. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, 1964. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; Trad. M.D. Magno. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise, 1969-1970. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 18**: de um discurso que não fosse semblante, 1971. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 20**: mais, ainda, 1972-1973. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; Trad. M.D. Magno. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. Trad. Marie-Agnês Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LEITE, Dante Moreira. **O amor romântico e outros temas**. 2.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. Trad. Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.



LÉVI-STRAUSS, Claude. Natureza e cultura. In: \_\_\_\_\_. **As estruturas elementares do parentesco**. Trad. Mariano Ferreira. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1995.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Sexo e repressão na sociedade selvagem**. Petrópolis: Vozes, 1973.

MAURANO, Denise. **Para que serve a psicanálise?** Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

MICHAELIS. **Pequeno dicionário da língua portuguesa**. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1998.

MICRO ROBERT. **Dictionnaire du français primordial**. Paris, 1986.

OLIVEIRA, Alice Bicalho de. **Ensaio sobre corpo e grafia: figura, grão e gesto em Roland Barthes**. 118f. Dissertação (Mestrado em Letras: Teoria da Literatura). Universidade Federal de Minas Gerais. Programa de Pós Graduação em Letras, Belo Horizonte, 2009. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/143/browse?value=Alice+Bicalho+de+Oliveira&type=author>>. Acesso em: 15 mai. 2017.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. Trad. Jerusa Pires Ferreira, Suely Fenerich. São Paulo: EDUC, 2000.