

# Sobre o amor

Fábio Roberto Rodrigues Belo e Lúcio Roberto Marzagão

É um equívoco dizer que o amor é a busca por um objeto perdido. Com base em Freud e na teoria da sedução generalizada, de Jean Laplanche, o presente artigo argumenta que o ser humano é um ser impelido pela pulsão e não pela falta.

## 1. A presença do perdido

Dante Alighieri termina as três partes de sua *Divina comédia – Inferno, Purgatório e Paraíso* – com a palavra *stelle* (estrelas). No *Paraíso*, o verso final é: “*L’Amor che muove il sole e l’altre stelle*”<sup>1</sup> (o Amor que move o sol e as outras estrelas). Trata-se de um verso subversivo, pois quando Dante escreveu sua obra-prima – por volta de 1300-20 – acreditava-se que as estrelas determinavam nosso destino. A subversão consiste em dizer que contingências muito mais próximas e terrenas, nossas ligações amorosas e não a posição dos astros, determinam nossos destinos.

Tal como se pode depreender do verso de Dante, para a psicanálise, nossas primeiras relações amorosas determinam quem somos. É a partir delas que vamos aprender a praticar os jogos amorosos, a suportar todas as vicissitudes do amor, do abandono à traição, passando pelo ciúme e a sedução. O amor parece ser o lugar de onde todas as outras paixões emergem. Que estranho-familiar afeto é este? Por que ele é tão poderoso? Recordemos um poema de Carlos Drummond de Andrade para tentar responder a essas questões:

“Memória

Amar o perdido  
deixa confundido  
este coração.

Nada pode o olvido  
contra o sem sentido  
apelo do Não.

As coisas tangíveis  
tornam-se insensíveis  
à palma da mão.

Mas as coisas findas,  
muito mais que lindas,  
essas ficarão.”<sup>2</sup>

**Fábio Roberto Rodrigues Belo** é mestre em Teoria Psicanalítica (UFMG) e doutorando em Literatura Brasileira (UFMG).

**Lúcio Roberto Marzagão** é mestre em Filosofia Contemporânea e professor do curso de especialização em Teoria Psicanalítica (UFMG).

A  
segunda  
estrofe  
do poema  
é bastante  
enigmática.  
O que é o  
“sem sentido  
apelo do  
Não”?

Uma poesia de amor, cujo título é “Memória”, sugere uma relação entre amor e tempo. Na primeira estrofe, duas ações são descritas: “amar o perdido” e a confusão do coração. Amar o perdido é amar o que ficou para trás; amar, no presente, um objeto do passado. Não está claro, no entanto, qual o sentido de “perdido” aqui. Seria desaparecido? E esse desaparecimento teria a ver com a morte ou com o abandono? O poema não oferece resposta a essas questões. De qualquer forma, entretanto, amar o perdido deixa confuso o coração. De um ponto de vista lógico, não é racional “amar o perdido”. Afinal, por que amar algo perdido? Por que amar um objeto que não existe mais? O amor parece perturbar a linearidade do tempo: nossos objetos de amor pretéritos são sempre presentes e determinam quais serão os futuros.

Para a Psicanálise, essa confusão decorre do fato de o incons-

ciente estar sempre presente em nossos jogos amorosos. Adiante, veremos como isso acontece. Por enquanto, basta dizer que a primazia é sempre do passado e das primeiras relações amorosas que fizeram os caminhos por onde percorrerá a pulsão sexual em busca de um objeto de satisfação. A pulsão tem esta característica: não abandonar nenhum objeto que um dia já lhe trouxe satisfação. É a presença de laços inconscientes com o objeto que torna “confundido” o coração do eu-lírico.

A segunda estrofe do poema é bastante enigmática. O que é o “sem sentido apelo do Não”? E por que o olvido não pode nada contra ele? Entender o que é esse apelo é fundamental para a compreensão do poema. O Não, maiusculizado, parece fazer parte do conjunto de elementos negativos que aparecem em todas as estrofes: “perdido”, “confundido”, “olvido”, “insensíveis” e “fíndas”. Esse grupo semântico está em tensão com outro conjunto de imagens e elementos positivos: “coisas tangíveis”, “palma da mão”, “lindas” e “ficarão”. A tensão entre estes dois conjuntos percorre todo o poema. Já a partir do título: memória é uma marca (presente) que simboliza algo ausente. Essa é nossa hipótese inicial: o “apelo do Não” é um outro nome para memória.

Novamente, como na primeira estrofe, o que é posto a prova é a lógica. O Não, como negatividade, não poderia ter voz, não poderia apelar. No entanto, ele se faz ouvir num apelo sem sentido que deixa ainda mais confundido o coração do eu-lírico. A memória guarda também esta mesma contradição: é a presença de algo ausente. O coração se confunde porque a memória parece não ter sentido: o perdido não é perdido efetivamente, ele permanece apelando por amor.

Ora, aquilo que não existe não deveria pedir nada a ninguém. Mas não é o que acontece. Sinal de que

este Não é uma positividade, é algo que existe. Como resolver essa contradição? Basta seguir os passos de Freud: o que parece ser ausência num lugar do mundo mental pode ser presença em outro lugar. O que parece faltar na consciência ainda é presença viva no inconsciente. Registre-se que não estamos equiparando inconsciente com memória; estamos dizendo que o encontro com o objeto de amor deixa marcas que funcionam de maneira *semelhante* à memória. Mas, como o próprio poeta adverte: o olvido não pode nada contra este tipo de memória<sup>3</sup>. O esquecer da consciência de maneira alguma expande seus efeitos para o inconsciente. Portanto, uma maneira de se interpretar o “apelo do Não” é tomar o “Não” como sendo uma metáfora para o inconsciente, na medida em que ele se apresenta como negatividade, mas não o é realmente. Sua invisibilidade não destitui seu poder, pelo contrário: o aumenta. O apelo do Não parece emanar daquilo que nos é interno e inconsciente: nossos conflitos, fantasias e desejos. Este apelo, enquanto não for entendido, chama toda a libido para si, não permitindo novos investimentos amorosos. Tudo fica insensível, pois a verdadeira sensibilidade está em outra parte, não acessível pelo eu consciente. Seria essa insensibilidade uma defesa contra algum trauma proveniente de um encontro amoroso?

A terceira estrofe descreve a consequência de o amor não respeitar as fronteiras do tempo: “as coisas tangíveis / tornam-se insensíveis / à palma da mão”. Quando amamos o perdido e o passado, as coisas tangíveis e presentes não despertam sensação alguma: quanto mais o perdido é presente, mais perdemos nosso presente. Os objetos perdem sua identidade e se transformam em *coisas*. Parece correto concluir, a partir desta estrofe, que amar é diferenciar, ou seja, destacar – com um nome ou qual-

quer outra marca – alguma coisa de tudo aquilo que o rodeia. Não seria o primeiro sinal de amor de um bebê por sua mãe quando ele a diferencia de todas as outras pessoas? Os versos dessa estrofe dão a entender que a frustração amorosa faz com que a diferenciação entre os objetos perca o sentido. É como se a perda de um objeto de amor implicasse a impossibilidade mesma de amar. O eu-lírico parece estar sofrendo uma “rebelião anímica contra o luto”<sup>4</sup>, tal como descreve Freud (1916 [1915]) a condição daqueles que não conseguem usufruir a beleza das coisas. Estaria o eu-lírico exigindo a imortalidade de seus vínculos amorosos, revoltado contra a transitoriedade deles? Vejamos se a quarta estrofe nos dá uma pista.

Na última e mais famosa estrofe do poema, há uma conclusão extremamente positiva, em contradição portanto com a negatividade das estrofes anteriores. O último verbo aponta para o futuro, o que mais uma vez traz a idéia de que a lei da linearidade do tempo é infringida pelo amor. As “coisas findas”, ao contrário do que se poderia esperar, ficarão. O verso “muito mais que lindas” lembra a fraqueza do olvido anunciada na segunda estrofe, pois, além de lindas, as coisas findas têm algo a mais que não permite esquecê-las. O que é esse algo a mais? O fascínio exercido pelas coisas findas vai além do fascínio estético, isto é, não é apenas a beleza delas que é inesquecível. É como se elas exercessem uma *inescapável sedução* sobre o eu-lírico. Algo inesquecível contra o qual a recusa (o apelo do Não) é impotente (sem sentido). Seduzido, as “coisas tangíveis” tornam-se insensíveis e sem importância para o eu-lírico, pois as “coisas findas”, ligadas ao que já passou (“o perdido”, da primeira estrofe), permanecem exercendo seu fascínio. Na quarta estrofe, o eu-lírico parece já ter

cumprido seu trabalho de luto por esse objeto perdido. O penoso estado psíquico da terceira estrofe se desfez. *O poema é a trajetória de uma revelação: da crença de que o objeto de amor foi perdido até a descoberta de que ele sempre esteve – e estará – presente.*

Podemos agora entender um pouco melhor o poder – estranho-familiar, insistimos – do amor. Seu poder de determinar nossos destinos advém de sua profunda rela-

O bebê humano nasce desamparado e requer cuidados de um adulto para sobreviver.

ção com o inconsciente. Não nos deixemos enganar pelo título do poema: não se trata só do passado, do que ficou para trás. Ao contrário, como o próprio poeta mostrou com maestria: as coisas findas apontam para o futuro, isto é, elas determinam o que irá acontecer. Curiosamente, a “memória” – marca presente do passado – é também, de certa forma, um preságio. De maneira geral, o poema de Drummond pode ser lido como

a descrição de pelo menos duas características do amor: *a permanência de experiências pretéritas no presente; e a impotência do eu frente ao que acontece nas relações amorosas.*

## 2. As origens do amor

Para justificarmos não apenas o poder do amor como também sua abrangência e presença junto aos temas humanos é preciso compreender suas origens. O bebê humano nasce desamparado e requer cuidados de um adulto para sobreviver. Em outras palavras, a necessidade do outro se estende por um longo período de tempo. Freud, a propósito, lembra que “o homem não parece ter sido dotado, ou ter sido dotado num grau muito pequeno, de reconhecimento instintual dos perigos que o ameaçam de fora”<sup>5</sup>. As crianças não sabem que a altura, o fogo e a faca são perigosos até que sua mãe – ou alguns tombos, queimaduras e cortes – as ensine. Do ponto de vista biológico, o amor, a princípio, são todas aquelas ações de alguém para tentar salvar outrem da morte ou adiá-la. É óbvio que as ressonâncias psíquicas para esse fato serão inúmeras, sendo a primeira delas – quem sabe a mais importante – o binômio amor-morte.

Analisemos alguns trechos dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de Freud (1905), que ajudam a entender as origens do amor: “[...] a criança aprende a amar outras pessoas que a ajudam em seu desamparo e satisfazem suas necessidades, e o faz seguindo o modelo de sua relação de lactente com a ama e dando continuidade a ele”<sup>6</sup>. A criança aprende a amar a partir de suas primeiras ligações amorosas. No princípio, essas ligações são calcadas no biológico – desamparo e necessidade. Mas, desde a amamentação, o sexual vai se *apoiando* e tomando

terreno do biológico, ou parasitando-o, por assim dizer. É isto o que leva Laplanche a dizer: “a única verdade do apoio é a sedução originária”<sup>7</sup>.

E o que quer dizer que as primeiras ligações amorosas serão o *modelo* para as outras relações futuras? É que nossas manobras amorosas presentes e futuras sempre seguirão as mesmas regras inoculadas na vida pretérita. Significa ainda que a relação será um tipo de “fôrma” a partir da qual as outras relações de desejo vão ser construídas. Freud (1910), quando descreve a fixação de alguns homens pela mãe, lança mão de uma metáfora que podemos aplicar ao que estamos dizendo: “Impõe-se aqui a comparação com a formação do crânio do recém-nascido; depois de um parto prolongado o crânio da criança deve apresentar a forma do canal estreito da pelve materna”<sup>8</sup>. Não deixa de ser curioso notar que até a edição de 1924, em vez de formação, Freud escrevera *deformação* do crânio. Isso dá uma idéia de como amor e destino estão ligados na “psicologia do amor” freudiana. A passividade do bebê implica que as marcas deixadas pelo cuidado materno sejam um tipo de determinante. A deformação não é apenas marca do que aconteceu (a “memória” do poema de Drummond), é também um determinante para nosso futuro.

Há um elemento complicador nessa história: a aprendizagem dos jogos amorosos não se restringe somente à consciência, mas também, e principalmente, ao que acontece num nível inconsciente:

“O trato da criança com a pessoa que a assiste é, para ela, uma fonte incessante de excitação e satisfação sexuais vindas das zonas erógenas, ainda mais que essa pessoa – usualmente, a mãe – *contempla a criança com os sentimentos derivados de sua própria vida sexual*: ela a acaricia, beija e embala, e é perfeitamente claro que a trata

como o substituto de um objeto sexual plenamente legítimo.”<sup>9</sup>

A mãe contempla a criança *a partir de suas fantasias conscientes e/ou inconscientes*. Ela não pode abrir mão de seu inconsciente enquanto cuida de seu bebê. É o cuidado da mãe que *implantar*á a sexualidade na criança<sup>10</sup>. O seio, não nos esqueçamos, é também um órgão sexual da mãe. Quando aprendemos a amar, portanto, há um terceiro sempre envolvido: um outro interno à mãe, seu inconsciente. Freud lembra que “a mãe provavelmente se horrorizaria se lhe fosse esclarecido que, com todas as suas expressões de ternura, ela está despertando a pulsão sexual de seu filho e preparando a intensidade posterior desta”<sup>11</sup>.

Não há amor *puro*, um *instinto materno* desprovido de sexualidade. Ele sempre virá acompanhado de excitações provenientes do inconsciente da mãe. Aliás, pode ser que justamente nesse cuidado que a mãe tem de “evitar levar aos genitais da criança mais excitações do que as inevitáveis”, uma excitação em forma de curiosidade se deposite no psiquismo da criança: *por que minha mãe não quer encostar no meu pipi?*, ela poderia indagar. Também e principalmente em sua forma negativa – quando ele não é dito – o inconsciente da mãe perpetra seus efeitos. É ilusão reduzir a sexualidade ao genital. De um ponto de vista psicanalítico, a sexualidade é perversa e polimorfa, pois estará sempre apoiada nas zonas erógenas do corpo – a pele, o ouvido, o ânus, a boca, os olhos, o olfato. São os cuidados mais banais da mãe – do banho ao abraço carinhoso, do olhar repreensivo à palmada – que excitarão a criança, que implantarão nela uma sexualidade que lhe é estrangeira e que Freud deu o nome de *pulsão*. Continuando com o trecho que estamos examinando:

“Aliás, se a mãe compreendesse melhor a suma importância das

pulsões para a vida anímica como um todo, para todas as realizações éticas e psíquicas, ela se pouparia das auto-recriminações mesmo depois desse esclarecimento. Quando ensina seu filho a amar, está apenas cumprindo sua tarefa; afinal, ele deve transformar-se num ser humano capaz, dotado de uma vigorosa necessidade sexual, e que possa realizar em sua vida tudo aquilo a que os seres humanos são impelidos pela pulsão.”<sup>12</sup>

A tarefa da mãe é erotizar seu bebê, transformá-lo num ser humano impelido pela pulsão. É claro que mesmo se a mãe compreendesse sua função, não poderia deixar de exercê-la se quisesse. É uma função que se exerce à sua revelia. O que pode acontecer é que essa tarefa fracasse: pelo excesso ou pela falta<sup>13</sup>. Freud lembra que o excesso de ternura por parte dos pais é pernicioso, pois vai fazer com que a criança se torne incapaz de renunciar à ternura deles. Este é o

A tarefa  
da mãe é erotizar  
seu bebê,  
transformá-lo num  
ser humano  
impelido  
pela pulsão.

caminho para a neurose: “os pais neuróticos têm caminhos mais diretos que o da herança para transferir sua perturbação para seus filhos”<sup>14</sup>. Eis a subversão da biologia pretendida por Freud: não se transmite neurose por herança genética, seus caminhos são bem mais diretos: o excesso de carinho. Neurose é uma recusa a se desligar do outro, mesmo que temporariamente. Em outras palavras, é demandar ao outro um amor total e sem riscos. É claro que esse estado de coisas não acontece somente com os neuróticos. A imagem que Freud nos fornece sobre a origem do amor permite-nos concluir que, em maior ou menor grau, todos os seres humanos, nos primórdios de sua existência, lidam com a seguinte situação: o adulto que cuida do bebê introduz na criança, a partir de seu próprio inconsciente, a sexualidade que o impelirá para a vida ou para a neurose. Eis a versão psicanalítica da bela intuição do poeta: “*Amor*,

O adulto  
que cuida do bebê  
introduz na criança,  
a partir de seu  
próprio inconsciente,  
a sexualidade  
que o impelirá para  
a vida ou para a  
neurose.

*ch'a nullo amato amar perdona*”<sup>15</sup> (amor, que a nenhum amado amar perdoa), ou seja, quem um dia foi amado é compelido a amar.

### 3. O ser humano é um ser de falta?

Uma das mais conhecidas teorias sobre o amor é aquela enunciada por Aristófanes, no *Banquete*, de Platão<sup>16</sup>. Lembremos: é Platão quem fala e não o próprio Aristófanes. Aliás, esse texto é um verdadeiro *mis-en-abîme* discursivo: Apolodoro narra a um companheiro o que ouviu de Aristodemo, que esteve no banquete onde vários discursos foram proferidos. Em outras palavras, a narrativa é um discurso que reproduz um outro discurso que, por sua vez, era a reprodução de vários discursos. Nada mais instigante para um texto sobre o amor. O discurso é sempre proveniente do outro, a linguagem é sempre marcada pela alteridade.

Mas nosso interesse não é discutir a famosa obra de Platão. Desejamos examinar apenas o mito do andrógino. Diz-se que há muito tempo, além dos sexos masculino e feminino, havia um terceiro, o sexo andrógino. Esses seres tinham a forma esférica e, por serem dotados de coragem sem par, atacaram os próprios deuses. E por haverem tentado escalar os céus para combatê-los, Zeus deliberou com as demais divindades que não iria fulminá-los, mas enfraquecê-los, dividindo-os ao meio. Feito isso, as metades passariam toda a existência procurando sua respectiva metade. Para Aristófanes, a saudade desse todo, e o empenho de restabelecê-lo, é o que denominamos amor<sup>17</sup>.

Freud tem duas posições a respeito dessa fábula poética. Nos *Três ensaios da teoria da sexualidade*, ele parece recusá-la, na medida em que afirma que o mito de Aristófanes corresponde à *teoria*

*popular* sobre a pulsão sexual. Já em *Além do princípio do prazer*, mesmo reticente, Freud considera a teoria de Platão como sendo uma hipótese para a origem da sexualidade<sup>18</sup>. Ficamos com o primeiro Freud. Para nós, o mito do andrógino satisfaz a teoria popular sobre o amor e é por isso mesmo digno de suspeição. Se ele é tão bem aceito, tão persuasivo entre as camadas populares, não poderíamos suspeitar de que ele contribui para o recalçamento de algo acerca do amor?

Acreditamos que o costume useiro e vezeiro de dizer que o ser humano é um ser de falta é herança do mito do andrógino. Entretanto, propomos uma idéia oposta: o ser humano é habitado por algo estrangeiro a ele mesmo. *O amor seria a busca de apaziguamento deste incômodo interno*. Ou, para usar mais uma vez os versos de Drummond, o amor seria a tentativa de esquecimento das “coisas” que, apesar de findas (recalcadas), permanecem. Alguns encontros amorosos, no entanto, podem excitar de forma demoníaca este outro interno remanescente, daí decorrem fenômenos como o ciúme, os crimes passionais e o luto sem fim pela relação perdida. Outros encontros amorosos podem excitar este outro interno de forma a gerar os estados positivos do amor, a saber, paixão, prazer, enriquecimento narcísico e gratidão. Pensamos que um mesmo objeto de amor, geralmente, provoca os dois tipos de excitação: gera prazer e gera mal-estar. Entenderemos a razão disso quando examinarmos o seguinte trecho de Freud:

“Na época em que a mais primitiva [a mais inicial, *anfänglichste*] satisfação sexual estava ainda vinculada à nutrição, a pulsão sexual tinha um objeto fora do corpo próprio, no seio materno. Só mais tarde vem a perdê-lo, talvez justamente na época em que a criança consegue formar para si uma

representação total da pessoa a quem pertence o órgão que lhe dispensava satisfação. Em geral, a pulsão sexual torna-se auto-erótica, e só depois de superado o período de latência é que se restabelece a relação originária. Não é sem boas razões que, para a criança, a amamentação no seio materno torna-se modelar (*vorbildlich*) para todos os relacionamentos amorosos. *O encontro do objeto é propriamente (eigentlich) um reencontro.*<sup>19</sup>

De imediato, notemos que, para Freud, a pulsão sexual está presente *desde o início* no bebê. Discordamos, tal como Laplanche (1992b) o faz, de que a pulsão seja uma força biológica inata, como parece ser o caso da descrição acima. Como já mostramos anteriormente, citando o próprio Freud, a pulsão sexual tem sua origem na relação com a mãe. Não concordamos com o sentido literal da idéia proposta por Freud, qual seja a de que “a pulsão” perde o objeto. A menos que se queira propor a absurda idéia de um *sujeito pulsional*, essa frase tem de ser revista. Quem perde o objeto? Teremos a resposta quando examinarmos as razões dessa perda, apontadas por Freud: a criança forma para si uma “representação total” da mãe, isto é, surge a distinção entre o eu e o não-eu. A pulsão perde o objeto quando *a criança* aparece. O que é perdido é *o contato direto entre a pulsão e seu objeto* – algo que só ocorria quando não havia ego. O que é perdido, então, não é o objeto, mas um tipo de relação com o objeto. Quando o eu se forma e, simultaneamente, o objeto total aparece, a pulsão tem sempre que, necessariamente, passar pela barreira do eu para ter acesso ao objeto. Nossa hipótese é que o momento descrito por Freud nessa passagem é o momento do recalçamento originário. Em um certo ponto da constituição gradativa do eu, no ponto em que esse eu incipiente toma consciência de sua posição passiva diante do outro,

ocorre o recalçamento. De um lado, o recalçado: o corpo passivo, o eu constituído pelo outro. Do outro lado, o recalcante: o eu que assume sua identidade e sua atividade sobre o objeto. Antes de examinar melhor nossa hipótese, continuemos a análise da citação acima.

Freud continua: “a pulsão sexual torna-se auto-erótica, e só depois de superado o período de latência é que se restabelece a relação originária”. Laplanche (1985 [1970]), ao comentar esta passagem, lembra que essa frase destoa da “grande fábula do auto-erotismo, considerado como estado de ausência primária e total do objeto, estado a partir do qual seria preciso encontrar um objeto”<sup>20</sup>. Essa passagem, no entanto, deixa claro que o auto-erotismo é um tempo segundo, que vem depois de uma relação que já pode ser descrita como *erótica*. O primeiro efeito do recalçamento originário é o auto-erotismo, isto é, a constituição de um corpo (*auto*) ao mesmo tempo fonte de excitação e objeto de satisfação. A relação originária será restabelecida, ou melhor, reencontrada, como dirá Freud adiante. Mas, seria a *mesma* relação de antes da constituição do eu? Qual a diferença entre a relação anterior e posterior ao auto-erotismo?

Por fim, examinemos a frase que fecha a citação de Freud acima: “o encontro do objeto é realmente um reencontro”. Queremos frisar o advérbio *eigentlich*, que quer dizer “propriamente, na verdade, realmente”<sup>21</sup>. Freud não diz que o encontro é uma *tentativa de reencontrar*. Curiosamente, a frase de Freud, apesar de clara, é interpretada usualmente como querendo dizer algo diferente e até o oposto. Vale a pena citar a interpretação de Jean Laplanche, a título de exemplo dessa perspectiva, a nosso ver, correlata à do mito do andrógino:

“[...] o objeto perdido é o objeto de autoconservação, é o objeto da fome, e o objeto que se *tenta*

O que é perdido é o contato direto entre a pulsão e seu objeto – algo que só ocorria quando não havia ego.

*reencontrar*, na sexualidade, é um objeto deslocado em relação a esse primeiro objeto. Daí, evidentemente, a impossibilidade de, em suma, *nunca reencontrar o objeto*, já que o objeto perdido *não é o mesmo* que aquele que se deseja reencontrar. Aí está a força do “engodo” essencial que se situa no início da procura sexual.”<sup>22</sup>

O engodo está, acreditamos, em ler *tenta reencontrar* em vez de *realmente reencontra*. A interpretação dessa frase parece estar em contradição com o restante da análise de Laplanche. Concordamos com o autor quanto à crítica à idéia de um auto-erotismo originário. E é justamente por isso que discordamos de sua explicação sobre o reencontro do objeto. O autor parece supor um *eu autoconservativo* no lugar daquele auto-erótico que acertadamente criticou: alguém só poderia tentar reencontrar o objeto da autoconservação (o leite) se houvesse *alguém* ali. Além do

mais, como alguém poderia saber se o objeto é o mesmo ou não se esse alguém (o ego do bebê) ainda não existia enquanto se relacionava com o tal objeto? Freud está, em certo sentido, correto ao dizer que “a pulsão sexual”, e não o sujeito, “tinha um objeto fora do próprio corpo”. Gostaríamos de propor uma outra interpretação para a frase de Freud.

O bebê ainda não tem um eu formado para ter consciência do que está acontecendo, mas seria absurdo dizer que ele não *experimenta* os afetos da relação com a pessoa que cuida dele. Eis o paradoxo das origens do amor: não há eu para sentir o amor que se dá e o que se recebe e, no entanto, isso acontece. No tempo em que a sexualidade do adulto é implantada no bebê, o eu ainda não se formou. Aliás, o ego só irá se constituir a partir destes elementos eróticos provenientes do outro. Como não há ego, então também não haverá memória e nem critério de comparação (esse é o mesmo objeto que aquele outro). Acreditamos que somente um paradoxo é capaz de descrever as origens do amor: saudade do que não aconteceu. Insistimos, no entanto: algo *aconteceu* efetivamente, mas a instância que poderia perceber o acontecimento, o eu, ainda não estava ali.

Quando encontramos um objeto de amor, realmente reencontramos o objeto das origens. O encontro com o objeto *reativa* esse tempo originário. Não é por acaso que as relações amorosas são ambivalentes. Longe de serem apenas apaziguadoras, como querem os ideais românticos e religiosos, elas reativam todas as excitações das origens – inclusive aquelas ligadas à nossa sobrevivência. O encontro com o objeto traz à tona a sexualidade do outro *em nós*. Essa teoria permite dar sentido a uma estranha frase de Freud: “[...] há algo na natureza da própria pulsão sexual que não é favorável à realização da

satisfação completa”<sup>23</sup>. Para nós, o que nos condena à insatisfação é o fato de nossa sexualidade nos ser estrangeira, advinda do outro (eis sua “natureza”), e não a suposta vã procura de um objeto perdido<sup>24</sup>. *O engodo da procura sexual retira sua força do recalçamento da relação originária*. Como vimos por meio da análise do poema de Drummond, o objeto perdido não desapareceu realmente, ele permanece. Ele não está no passado, ele está dentro de nós: *o objeto perdido é o objeto-fonte da pulsão*. Nas palavras de Laplanche (1999b):

“Através do processo de recalçamento, a alteridade psíquica mudou radicalmente de lugar: na relação copernicana inicial, é a relação com a outra pessoa (*der Andere*) que estava em causa. Uma vez o sistema psíquico fechado sobre ele mesmo, com a constituição do eu como instância, a alteridade se tornou interna: o isso se tornou *das Andere*, o outro por excelência, mas um outro interno”<sup>25</sup>.

Consideramos a possibilidade de a própria teoria da *falta* e do *objeto perdido* se constituir como uma defesa contra os aspectos angustiantes da relação amorosa originária – seu inextrincável vínculo com a morte e a passividade. Quando nossos pacientes dizem: ninguém me satisfaz; tenho um vazio dentro de mim, podem querer dizer: já estou ocupado com outra relação, há um objeto dentro de mim, um objeto originário, advindo das minhas primeiras relações amorosas. Quando dizem: encontrei minha metade, o homem / a mulher da minha vida, não estariam pretendendo tornar tangível a relação com o objeto originário? Alguns pacientes dizem sentir que *vão morrer* se perderem o amor de suas almas gêmeas. Qualquer semelhança com a situação originária *não* é mera coincidência. Elegendo um parceiro amoroso atual e real, poupam-se do trabalho psíquico de lidar com o objeto (intangível) das

Somente  
um paradoxo  
é capaz  
de descrever  
as origens  
do amor:  
saudade do  
que não  
aconteceu.

origens. Alguns procuram a análise justamente para tentar sobreviver à ruptura do vínculo que supunham eterno: me ajude a esquecer, ele(a) não sai da minha cabeça. Nesse caso, o objeto originário só ganhou um nome, só encontrou uma tradução. Se o olvido nada pode contra o sem sentido apelo do Não, a Psicanálise deve fazer frente a esse apelo, saber escutá-lo e interpretá-lo. A pessoa da minha vida é, realmente, o objeto reencontrado... no inconsciente. As relações amorosas reabrem a situação originária, para o bem e para o mal. Ora trazem a sensação de completude, ora extrema vulnerabilidade – e nenhuma das opções está isenta de sofrimento psíquico.

No texto “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens” (1910), Freud deixa claro: não é para tentar reencontrar a mãe que o homem procura mulheres semelhantes a ela. Não é porque ela falta, mas porque está impregnado

dela. Freud compara esse tipo de escolha ao insaciável desejo-prazer de perguntar (*Fragelust*) da criança. Na verdade, ela só tem uma pergunta a fazer, mas não consegue formulá-la. Não é por um suposto vazio que a criança deseja perguntar, mas porque é compelida por uma pergunta que ela mesma desconhece<sup>26</sup>.

#### 4. Amor e conflito

Voltemos ao mito do andrógino. O encontro com a metade faltante resultaria, idealmente, em uma relação amorosa cujas características seriam a completude e a ausência de conflitos. A questão posta por esse inusitado encontro parece vicejar em torno do narcisismo. Quando encontro minha metade, encontro um pedaço que originalmente era *também eu*. Entretanto, não são desconhecidas reações adversas ao encontro com esse outro narcísico. Na literatura, por exemplo, encontramos histórias que se referem a um tédio infinito, por vezes seguido de morte. Vale então retomar a questão do surgimento do narcisismo.

Propomos a concepção metapsicológica segundo a qual a origem do *eu* é *alteritária*, isto é, o eu é formado com base nas identificações com o outro. O bebê humano não nasce com um ego pronto. No princípio, três tipos de identificação vão agir simultaneamente. A primeira é a identificação da mãe com seu bebê – essa identificação refere-se a seu narcisismo reencontrado no encontro com sua cria. Esta identificação é fundamental, pois a partir dela a mãe poderá reconhecer e atender às necessidades de seu bebê. Winnicott (1978 [1956]) chamou esse estado de identificação de *preocupação materna primária*<sup>27</sup>. Obviamente, conflitos inconscientes podem perturbar esse estado. Se a mãe não se sentir bem sendo mãe, por qualquer motivo,

Se identificação, narcisismo e amor são fenômenos inseparáveis, então é de se esperar que a distinção entre o que é eu e o que é o outro (não-eu) seja um movimento lento, e de maneira nenhuma desprovido de angústia.

isso certamente vai influenciar sua capacidade de se identificar com o bebê.

O segundo tipo de identificação é o que se refere às projeções da mãe, que supõe a existência de um sujeito no bebê – não há melhor exemplo dessa identificação que aquele da mãe frente ao ultra-som: a mãe vê um bebê onde há apenas um feto ou, antes, manchas espectrais. Esse processo de pressuposição se mantém durante os primeiros meses de vida: ele é bravo como o pai ou ele é guloso: todos os predicativos atribuídos ao bebê estão comprometidos com o inconsciente da mãe e serão a base da identidade que está se formando.

O terceiro e último tipo é a identificação do bebê com sua mãe. No início da vida do bebê, trata-se de uma espécie de mimetismo e ainda não pode ser chamada propriamente de identificação, pois tal operação psíquica pressupõe um eu, ainda ausente no bebê. A questão mais difícil de se responder quando se estuda a origem do eu é justamente essa: quando o mimetismo, um processo biológico, passa a ser identificação, um fenômeno psicológico? O que podemos afirmar é que a identificação é um fenômeno muito mais complexo do que a imitação e o mimetismo.

Se identificação, narcisismo e amor são fenômenos inseparáveis, então é de se esperar que a distinção entre o que é eu e o que é o outro (não-eu) seja um movimento lento e de maneira nenhuma desprovido de angústia. Não acreditamos em um narcisismo inicial do bebê, onde tudo é ego e só aos poucos ele vai se separando do mundo. Preferimos supor que os momentos de distinção entre eu e não-eu são *simultâneos*. Na verdade, esse movimento nunca termina efetivamente. O narcisismo é o esforço que fazemos para acreditar que somos unos, indivisíveis e de origem não alteritária. A teoria segundo a qual o bebê acredita que tudo é ele, no fundo, deve pressupor a existência de um ego. O fato de não haver distinção entre eu e não-eu não significa que o bebê imagine que tudo é ele. Ora, não há distinção entre eu e outro simplesmente porque ainda não existe eu<sup>28</sup>.

Dizíamos que o movimento de distinção entre eu e não-eu não é desprovido de angústia. É impossível falar sobre as origens do eu sem apontar um fato decisivo: a passividade do bebê frente ao adulto. Obviamente, essa passividade deixará suas marcas na constituição do sujeito. Ribeiro (2000) já discutiu o tema e, para nossos objetivos, basta

Quando amamos, reencontramos tudo aquilo contra o que o narcisismo faz frente: a origem alteritária do eu e a passividade das origens.

lembrar uma das teses desse autor: o recalçamento originário é o momento onde se separam, de um lado, o corpo passivo das origens e, de outro, o corpo coeso e narcísico. Por corpo passivo entendemos não só o desamparo biológico do bebê, mas também a passividade com que recebe aquilo que vem do outro: do carinho à chupeta, da injeção à palmada. Há pelo menos duas reações possíveis frente a essa passividade. A primeira é o prazer: ser embalado no colo, receber o alimento na boca etc. A segunda reação é a angústia: frente à injeção ou frente à possibilidade de ficar sozinho e em situações de violência, por exemplo.

Na medida em que as fronteiras do eu vão se formando, as intrusões externas tornam-se cada vez mais angustiantes, daí supormos, juntamente com Ribeiro, que *necessariamente haverá recalçamento de um corpo passivo das origens*. Como todo recalçado, este também

está sujeito a retornar. O amor é um dos principais convites para esse retorno. Encontrar com o outro atual reativa tudo aquilo que vivemos com aquele outro (geralmente a mãe) dos primórdios. O amor é conflitivo porque suas origens são um tempo de passividade absoluta contra a qual lutamos para jamais reencontrar. O problema é que o encontro com o objeto de amor é um reencontro. *Quando amamos, reencontramos tudo aquilo contra o que o narcisismo faz frente: a origem alteritária do eu e a passividade das origens*.

Podemos entender melhor por que o mito do andrógino é um dos mais poderosos mitos sobre o amor. Ele recusa o fato de o outro ter sido indispensável na formação do eu. Ele ainda nega, implicitamente, que amor, identificação e narcisismo são inseparáveis. O mito do andrógino, ao aproximar narcisismo e amor, deixa de lado o papel da identificação na formação do eu. Se eu amo alguém que era originalmente eu mesmo, então o outro, no fundo, nunca foi necessário. O mito do andrógino e a correlata ligação estabelecida entre desejo e falta são o retorno do recalçado: ao mesmo tempo expressam algo do recalçado e contribuem para a permanência do recalçamento.

Para Freud (1921), narcisismo e amor objetal estão, muitas vezes, em conflito: “O amor por si mesmo encontra uma barreira somente no amor-estrangeiro (*Fremdliebe*)<sup>29</sup>, no amor aos objetos”<sup>30</sup>. Essa frase sugere que o narcisismo vem antes do amor objetal. Acreditamos no oposto: é preciso, antes, um amor-estrangeiro para que haja narcisismo. O amor a si mesmo, no limite, é uma barreira contra o amor-estranho. Encontrar com a outra metade ou com seu “clone” é tentar recusar a *estrangeriedade* necessariamente presente no amor. O encontro com a outra metade é o ideal imaginado pelo eu: um outro

que não me faça lembrar minhas origens. Um outro, cujo amor não seja conflitivo.

A essa altura, pode-se notar que a relação entre eu e outro pode ser esquematizada por meio de um *continuum* cujos extremos são, de um lado, a paixão absoluta, submissa, onde as fronteiras do eu se dissolvem frente ao outro – é o encontro mortífero com a metade especular e o duplo; por outro lado, igualmente mortífero, o narcisismo absoluto e a recusa plena do outro.

### 5. Amar é dar mais do que se tem

Para exemplificar nosso ponto de vista de que o ser humano não é um ser de falta, mas um ser que deve lidar com uma presença estrangeira nele (o sexual advindo do outro), gostaríamos de examinar um trecho clínico apresentado por Lacan (1998 [1958]), um conto de Rubem Fonseca (1997) e uma fábula narrada por Walter Benjamin (2004).

Lacan narra a história de um paciente que se sente impotente com a amante e que, para se livrar de seu problema, propõe que “ela durma com outro homem, para ver no que dá”<sup>31</sup>. Na mesma noite ela tem um sonho e relata ao amante: “ela tem um falo e sente-lhe a forma sob suas roupas, o que não a impede de ter também uma vagina e, acima de tudo, de desejar que esse falo a penetre”<sup>32</sup>. O paciente, ao ouvir isso, “recupera no ato seus recursos e o demonstra brilhantemente à sua sagaz companheira”<sup>33</sup>. O que aconteceu? Por que o paciente deixou de ser impotente ao ouvir o sonho de sua amante?

Ferenczi (1992) já nos havia alertado que “tendemos *inconscientemente* a contar nossos sonhos à própria pessoa a quem seu conteúdo latente concerne”<sup>34</sup>. Se aceitarmos a sugestão de Ferenczi, poderíamos dizer que a amante do

paciente de Lacan soube, inconscientemente, atender a um desejo de seu amante.

A demanda que o paciente fez à amante – de transar com outro homem – fornece uma pista para entendermos o efeito do sonho dela sobre ele. Por que ele deseja vê-la com outro? Que lugar ele poderia ocupar nessa cena? O dele mesmo, como *voyeur*. O do terceiro, identificando-se com ele, gozando por meio dessa identificação. E o dela, identificando-se com a amante, gozando na posição dela com um outro homem. Parece que a amante escolhe essa terceira via, pois é um pênis que ela lhe dá de presente através do sonho. É como se ela dissesse: “se você quer um pênis, então eu lhe dou um”.

Podemos, com Lacan, caminhar na direção de uma “homossexualidade recalcada”, mas será preciso ir bem mais longe se quisermos entender essa realização de desejo via parceiro amoroso. Por enquanto, basta notar que, na relação amorosa, um certo movimento pulsional vem à tona, excitado pelo outro. O paciente de Lacan estava impotente porque ele reencontrou algo na sua amante. Algo talvez relacionado à passividade das origens. A emergência desse conteúdo fez o sintoma, a impotência. Com o sonho-presente da amante, ele pôde viver, com prazer, a excitação que ela fazia emergir.

Quando dizemos que amar é dar muito mais do que se tem, queremos dizer que, como no caso exposto, a amante dá algo ao sujeito que ela não sabe que está dando. Para ela, provavelmente, foi um sonho estranho, curioso, que merecia ser contado ao parceiro. Se não dizemos “amar é dar o que não se tem” é porque queremos focar a positividade do inconsciente e não a negatividade do eu. Que a amante deu algo que seu ego não sabia ou não tinha é também verdade, mas é preciso apontar para o desejo in-

consciente: ela deu algo, a partir de seu inconsciente, algo que ajudou seu amante a simbolizar melhor movimentos pulsionais que ela mesma excitava nele. Essa discussão, estamos vendo, nos levaria a pensar na fascinante comunicação do incomunicável, de como é possível essa comunicação de inconsciente para inconsciente – assunto, claro, para outra oportunidade.

Passemos ao nosso segundo exemplo. O conto “Viagem de núpcias”, de Rubem Fonseca (1997), conta a história de um casal que se conhecia desde a infância. Adriana sempre fora apaixonada por Maurício, mas ele, por muito tempo, “a amava candidamente, como se ela fosse sua irmã”<sup>35</sup>. Um dia, no entanto, os dois informaram que estavam noivos e que iam se casar dentro de seis meses. Durante esse período o apartamento para onde Maurício levava amantes funcionou quase todas as noites. Diversas mulheres com as quais ele mantinha

apenas relações sexuais. O aspecto incestuoso da relação com Adriana parece ter sido a causa de uma inibição sexual sentida desde a primeira noite de núpcias.

Apesar da beleza de Adriana, Maurício não conseguia se excitar com ela. “[...] pensou ansioso em Ludmila e então o seu pênis afinal endureceu e ele deitou-se apressado sobre Adriana, separando abruptamente as suas pernas, temendo que a ereção cessasse”<sup>36</sup>. Adriana era virgem até aquela noite. O narrador não explica por que Maurício não conseguia se excitar com essa bela mulher que ele amava e por que deveria pensar em uma de suas amantes vulgares para se excitar.

Finalmente, a viagem de núpcias pôde se realizar. Eles vão ao *Grand Canyon* e descem o rio Colorado. No acampamento, Maurício repete seu ritual privado para ver-se livre da angústia. A mesma pressa, o mesmo enigma: “Como é que ele não conseguia se excitar com Adriana, uma pessoa que adorava e que possuía um corpo e um rosto mais bonitos do que os de qualquer outra mulher que conhecesse? Assim que conseguiu uma ereção, pulou sobre Adriana e, ansioso, introduziu apressadamente o pênis na vagina dela”<sup>37</sup>.

O narrador parece enfatizar o *caráter auto-conservativo* da relação entre os dois, descrevendo a cena sexual como se a cópula fosse apenas... cópula. Há uma estranha atmosfera que cerca esse casal, uma inibição: “eles nunca entravam no banheiro juntos, em seu apartamento novo de São Paulo cada um tinha banheiro próprio”<sup>38</sup>. Será o jeito recatado de ser de Adriana o que inibe Maurício? Seria ele um daqueles homens que Freud descreve como estando destinado a amar aquela que não deseja e desejar aquela que não ama?<sup>39</sup> Parece que sim. O conflito vai ficando cada vez mais intenso, gerando em Maurício uma impotência real, mesmo fazendo ele

**B**asta notar  
que, na relação  
amorosa, um certo  
movimento pulsional  
vem à tona, excitado  
pelo outro.

uso de seu ritual: “O calor do corpo da mulher que ele amava e os seus carinhos recatados não lhe despertaram o menor desejo. Enquanto Adriana o acariciava ele imaginou, inutilmente, as mais ardentes cenas lascivas com Ludmila, com Cora, com Janete, com as mulheres despudoradas que freqüentavam o seu apartamento no centro da cidade”<sup>40</sup>.

Por duas vezes, o narrador aponta para um traço de caráter de Maurício: seu horror ao excrementício. Antes de viajar para o *Grand Canyon*, ele perguntara “E como é que a gente?...”, para Adriana, “que conhecia Maurício havia tempo bastante para conhecer seus tabus”<sup>41</sup>, responder que havia um recipiente com produtos químicos que ficaria num lugar isolado do acampamento. O narrador insiste, mais adiante, nesse ‘conhecimento’ de Adriana sobre esse traço da vida psíquica de Maurício: “Adriana voltou a se encontrar com Maurício mas nada comentou sobre as suas peripécias no rio. [Isto é, de como ela teve que urinar no rio.] Ela sabia que ele detestava ouvir e jamais menciona assuntos ligados à eliminação de resíduos orgânicos”<sup>42</sup>.

A inibição sexual com a mulher amada e seu horror ao excrementício parecem estar conectados, de alguma forma, na vida psíquica de Maurício:

“Maurício olhou as águas do rio, as montanhas de arenito vermelho, pensou no que estava fazendo naquele lugar, sofrendo por não conseguir fazer amor com a mulher que amava, uma mulher jovem e linda que desejava ansiosamente ser possuída por ele. Que inferno, nem mesmo conseguia defecar, com nojo da privada instalada no mato. Não, decidiu, pelo menos isso ele faria, ia se sentar naquele vaso e ficar lá até esvaziar os intestinos.”<sup>43</sup>

Quando se encaminhava para o vaso, ele encontra Adriana voltando de lá. Ela passou por Maurício

e sem dizer uma palavra afastou-se apressadamente. No vaso, ele “pôde ver com nítida clareza um enorme bolo fecal marrom-escuro submerso no fundo”. Ele pensou, bloqueando ainda mais seus intestinos: “aquela asquerosa, imensa massa excrementícia fora expelida por Adriana, e essa constatação o encheu de horror”<sup>44</sup>.

Curiosamente, depois dessa cena, Maurício observa Adriana “como se a visse pela primeira vez”. Adriana diz que está com vergonha porque ele viu o que ela tinha feito e perguntou se ele havia ficado chocado. Ele diz que sim, mas que a vendo não estava mais. A surpresa é que naquela noite Maurício recuperara sua potência sexual, uma “virilidade latejante”. E pela primeira vez o narrador descreve o ato sexual entre os dois como se houvesse algo além da necessidade: “Deitaram-se e ele beijou Adriana na boca, sorvendo a saliva dela, e paciente-mente percorreu com a língua as

mais recônditas partes do corpo da mulher que amava, pois sabia que tinha tempo e que o seu desejo por ela se tornara inexaurível”<sup>45</sup>.

Tomemos desse conto apenas o que nos interessa no momento. Uma maneira de se interpretar essa história é tomar o excrementício como metáfora da imoralidade. O imoral e o excremento são sujos e devem ser feitos às escondidas. Quando Maurício vê que Adriana é “suja” como as outras, ele pode amá-la. Adriana realiza o maior desejo de Maurício: encontrar um compromisso entre a mulher suja e a mulher amada. Uma outra forma de se interpretar seria apontar para o desejo pelo excrementício, a cropofilia. Maurício concordaria com o eu-lírico do poema “Merda e Ouro”, de Paulo Leminski, cujos versos finais dizem: “não há merda que se compare / à bosta da pessoa amada”<sup>46</sup>. É bem evidente que Adriana não sabe disso, ou melhor, sabe parcialmente pois reconhece o tabu de Maurício. O bolo fecal é o presente de Adriana – algo que ela dá sem saber que está dando e que Maurício recebe também sem saber ao certo o que está recebendo. Amar é dar muito mais do que se tem. Mas é também receber muito mais do que se imagina.

Walter Benjamin (2004) narra a fábula de um rei que tinha todo o poder da Terra, mas que se tornava cada vez mais melancólico. Certo dia, ele chama o cozinheiro e lhe pede uma omelete de amoras. Não qualquer omelete, mas uma omelete tal como a que saboreou cinquenta anos antes. Naquela época, seu pai travava uma guerra que o obrigou a fugir com o filho para uma floresta. Quase a morrer de fome e cansaço, encontraram uma velhinha que lhes ofereceu uma omelete de amoras. Imediatamente, o rei se sentiu “maravilhosamente consolado”. Muito tempo depois, o rei tentou em vão procurar aque-

A inibição sexual  
com a mulher  
amada e seu horror  
ao excrementício  
parecem estar  
conectados,  
de alguma forma,  
na vida psíquica  
de Maurício.

la velha senhora. Ninguém além dela saberia preparar a omelete de amoras. Por isso mesmo ele havia chamado o cozinheiro: ele queria uma omelete como aquela. Caso seu desejo fosse cumprido, o rei deixaria para ele todo o seu reino; caso contrário, o cozinheiro seria executado. O cozinheiro disse que sabia fazer a omelete de amoras e que conhecia todos os seus segredos. Acreditava, porém, que deveria morrer, pois sabia que a omelete que ele fizesse não agradaria ao paladar do rei, pois ele não tinha os temperos daqueles outros tempos: “o perigo da batalha, o calor do fogo, a doçura do descanso, o presente exótico e o futuro obscuro”<sup>47</sup>. Tendo ouvido isto, o rei desistiu da omelete e encheu de presentes o cozinheiro.

A interpretação do cozinheiro-analista forneceu ao rei o *insight* de que ele precisava: você está confundindo a omelete com os “temperos” invisíveis que a condimentavam. O rei talvez tenha percebido que não havia perdido nada realmente; ainda permaneciam nele os efeitos do presente exótico e do futuro obscuro. Amar o perdido é apenas uma maneira de revoltar-se contra o gozo sempre transitório dos nossos vínculos amorosos. O cozinheiro possibilitou que o rei percebesse que, mesmo tendo todo o poder e todos os tesouros da Terra, ainda permaneceria o desejo de ter ou de ser alguma coisa. Não porque lhe faltasse algo, mas porque ele era compelido por algo. O cozinheiro sabia que não podemos separar nossos desejos da situação que os constituiu. Talvez, ele também soubesse que é justamente isso que faz nosso desejo ser algo estrangeiro a nós mesmos e a necessária consequência disso: a busca incessante e paradoxal de apaziguamento e excitação. ■

## NOTAS

1. D. Alighieri, *A divina comédia*. Trad. Cristiano Martins. 5. ed. Belo Horizonte, Itatiaia, 1989.
2. C. Andrade, *Poesia completa*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2002, p. 252.
3. Seria demais pensar na homofonia entre *olvido* e *ouvido* e dizer que também o ouvido não cessa de escutar o não do objeto de amor perdido?
4. S. Freud, “Sobre a transitoriedade”, in *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago [E.S.B.], 1969 (1916[1915]), vol. XIV, p. 346. S. Freud, “Vergänglichkei”, in *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer [G.W.], 1999 (1916 [1915]), vol. X, p. 359.
5. S. Freud, *Inibição, sintoma e ansiedade*, in *E.S.B.*, 1969 (1926[1925]), vol. XX, p. 193; S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, in *G.W.*, 1999 (1916[1915]), vol. XIV, p. 201.
6. S. Freud, *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, in *E.S.B.*, 1969 [1905], vol. VII, p. 209-10; S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in *G.W.*, 1999 [1921], vol. V, p. 124.
7. J. Laplanche, “La pulsion et son objet-source”, in \_\_\_\_\_. *La révolution copernicienne inachevée*. Paris, Aubier, 1992b, p. 238-9.
8. S. Freud, Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à psicologia do amor II), in *E.S.B.*, 1969 [1912], vol. XI, p. 152; S. Freud, *Beiträge zur psychologie des liebeslebens*, in *G.W.*, 1999 [1912], vol. VIII, p. 70.
9. S. Freud, *E.S.B.*, vol. VII, p. 209-10; S. Freud, *G.W.*, vol. V, 124, grifo nosso.
10. Implantação da sexualidade é um conceito de Jean Laplanche que designa o fato de “os significantes aportados pelo adulto se encontrarem fixados, como em superfície, na derme psicofisiológica de um sujeito no qual uma instância inconsciente não é ainda diferenciada” (J. Laplanche, “Implantation, intromission”, in \_\_\_\_\_. *La révolution copernicienne inachevée*. Paris, Aubier, 1992a, p. 358).
11. S. Freud, *op. cit.*, p. 210; S. Freud, *op. cit.*, p. 124.
12. S. Freud, *op. cit.*, p. 210; S. Freud, *op. cit.*, p. 125.
13. Os efeitos da falta da mãe e das privações sofridas precocemente são estudados por diversos autores, dentre os quais destacamos Winnicott (1999). É tentador comparar os efeitos desta falta real da mãe – da constituição do falso *self* à morte – com os efeitos da falta simbólica, centro de uma freqüente teoria sobre o amor. A falta real leva à desesperança e à morte do amor. A falta simbólica levaria à esperança e à busca do objeto perdido. Não é suspeito marcar com o mesmo significante a causa de efeitos opostos?
14. S. Freud, *op. cit.*, p. 210; S. Freud, *op. cit.*, p. 125.
15. D. Alighieri, *op. cit.*, Inferno, vol. V, p. 103.
16. Platão. *O banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2.ed.rev. Belém, EDUFPA, 2001.
17. O discurso de Aristófanes encontra-se entre os parágrafos 189c e 193e. Cf. Platão (2001).
18. Laplanche (1999a) critica esta dupla posição de Freud com relação ao mito do andrógino. Para ele, aceitar a teoria de Aristófanes como equivalente à teoria psicanalítica sobre a sexualidade faz parte do recalamento da sexualidade “demoníaca” de 1905 em prol de um Eros unificador. Para Laplanche, o aspecto demoníaco da pulsão sexual reaparecerá (retorno do recalado) sob a forma da pulsão de morte. Cf. J. Laplanche, “La soi-disant pulsion de mort: une pulsion sexuelle”, in \_\_\_\_\_. *Entre séduction et inspiration: l'homme*. Paris, Quadrige/PUF, 1999a, p. 189-218. Os comentários de Freud sobre Platão: *E.S.B.*, vol. VII, p. 128; *G.W.*, vol. V, p. 34 e *E.S.B.*, vol. XVIII, p. 78; *G.W.*, vol. XIII, p. 62.
19. S. Freud, *op. cit.*, p. 209; S. Freud, *op. cit.*, p. 123, grifo nosso.
20. J. Laplanche, *Vida e morte em Psicanálise*. Trad. Cleonice P. B. Mourão e Consuelo F. Santiago. Porto Alegre, Artes Médicas, 1985 [1970], p. 27.
21. *Eigentlich* pode é também adjetivo quando flexionado e tem o mesmo sentido do advérbio, por exemplo: *Das eigentliche Problem liegt woanders* (o verdadeiro problema está em outro lugar).
22. J. Laplanche, *op. cit.*, p. 27.
23. S. Freud, *op. cit.*, *E.S.B.*, vol. XI, p. 171; S. Freud, *op. cit.*, *G.W.*, vol. VIII, p. 89.
24. Em outra passagem, Freud compara a pulsão sexual a um tóxico que não pode ser metabolizado completamente. A descoberta de Freud é esta: somos insatisfeitos sexualmente porque nossa sexualidade não é realmente “nossa”. Cf. S. Freud, “Conferência XXIV: o estado neurótico comum”, in *E.S.B.*, 1969 (1917[1916-7]), vol. XVI, p. 452-3.
25. J. Laplanche, “Buts du processus psychanalytique”, in \_\_\_\_\_. *Entre séduction et inspiration: l'homme*. Paris, Quadrige/PUF, 1999b, p. 233.
26. Cf. *E.S.B.*, vol. XI, p. 153; *G.W.*, vol. VIII, p. 72.
27. Cf. D. Winnicott, “Preocupação materna primária”, in \_\_\_\_\_. *Textos selecionados da Psicanálise à Psicanálise*. Trad. Jane Russo. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978 [1956], p. 491-8.
28. Permanece a questão de como pode ser descrita, do ponto de vista do bebê, a sua relação com a mãe, antes do aparecimento de seu ego. Tarefa difícil, à qual, por enquanto, fazemos apenas a crítica de uma imagem comum: a idéia de que o bebê está em simbiose com a mãe. Ora, tal concepção não implica um sentimento de identidade já nas origens? Um tipo de “eu sou tudo”? Não estaria essa imagem pressupondo, em vez de negar, a presença de um ego desde os primeiros momentos de vida?
29. Freud quis dizer aqui “amor ao estrangeiro”, mas há algo de estranho na palavra *Fremdliebe* que preferimos expor na tradução. O amor-estranho, amor-estrangeiro é aquele que vem do outro, mas que nunca é completamente apropriado, metabolizado pelo sujeito.
30. S. Freud, *Além do princípio do prazer*, in *E.S.B.*, 1976 [1920], vol. XVIII, p. 130; S. Freud, *Jensits des Lustprinzips*, in *G.W.*, 1999 [1920], vol. XIII, p. 112.
31. J. Lacan, “A direção do tratamento e os princípios de seu poder”, in \_\_\_\_\_. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998, p. 637.
32. *Ibidem*.
33. Lacan, *op. cit.*, p. 638.
34. S. Ferenczi, “A quem se contam os sonhos?”, in \_\_\_\_\_. *Psicanálise II*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 17. (Obras Completas / Sándor Ferenczi; 2).
35. R. Fonseca, “Viagem de núpcias”, in \_\_\_\_\_. *Histórias de amor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 35.
36. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 39.
37. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 45.
38. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 45.
39. Cf. *E.S.B.*, vol. XI, p. 166.
40. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 52.
41. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 41.
42. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 48.
43. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 53-4.
44. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 54.
45. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 55-6.
46. P. Leminski. *Distraídos venceremos*. 5.ed. São Paulo, Brasiliense, 1993 [1987], p. 30.
47. W. Benjamin, “Omelete de amoras”, in \_\_\_\_\_. *Rua de mão única*. Trad. Rubens R. T. Filho e José C. M. Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 219-220. (Obras escolhidas, II).