

O amor e (é) o diabo: o paradoxo (in)contornável do amor

Helena Catello Romero *

Juliana Bartijotto **

Leda Verdiani Tfouni ***

RESUMO: Neste artigo, discorremos sobre o paradoxo (in)contornável do amor. Se, quanto mais se ama, mais se sofre, o amante se torna um prisioneiro do paradoxo amoroso, o qual relacionamos com as duas facetas do objeto *a*: *agalma* e o rebotalho (diabo). Partimos de uma obra inaugural sobre o amor, o *Banquete* de Platão, e também utilizamos a obra *Os Amores do Diabo*, de Jacques Cazotte, entre outras obras, para ilustrar a angústia que acomete o sujeito quando na posição de amante/amado. O sujeito persegue o objeto amoroso em um processo metonímico sem fim, sem se dar conta de sua impossibilidade de alcance. Rastreamos, assim, a gênese do objeto amoroso a partir de Freud e Lacan, que criou o conceito de objeto *a* em uma tentativa de transmitir o paradoxo inerente ao amor.

Palavras-chave: OBJETO; AMOR; DIABO; PARADOXO.

Love and (is) the devil: the (in)escapable paradox of love

ABSTRACT: In this article, we discuss the (un)avoidable paradox of love. If the more one loves, the more one suffers, the lover becomes a prisoner of the amorous paradox, which we relate to the two facets of object *a*: *agalma* and the refuse (*diable*). We begin with an inaugural work on love, Plato's *Symposium*, and also use the work *Le Diable Amoureux* (*The Devil in Love*) by Jacques Cazotte, among other works, to illustrate the anguish that befalls the subject when in the position of lover/beloved. The subject pursues the amorous object in an endless metonymic process, without realizing its impossibility of attainment. We thus trace the genesis of the amorous object starting from Freud and Lacan, who created the concept of object *a* in an attempt to transmit the paradox inherent in love.

Keywords: OBJECT; LOVE; DEVIL; PARADOX.

L'amour et (est) le Diable : le paradoxe (in)contournable de l'amour

RÉSUMÉ : Dans cet article, nous discutons du paradoxe (in)contournable de l'amour. Si plus on aime, plus on souffre, l'amant devient prisonnier du paradoxe amoureux, que nous relient aux deux facettes de l'objet *a*: l'*agalma* et le rebut (*diable*). Nous partons d'une œuvre inaugurale sur l'amour, *Le Banquet* de Platon, et utilisons également l'œuvre *Le Diable Amoureux* de Jacques Cazotte, entre autres ouvrages, pour illustrer l'angoisse qui accable le sujet lorsqu'il est en position d'amant/aimé. Le sujet poursuit l'objet amoureux dans un

* Psicanalista clínica, Mestre em Ciência pela FFCLRP-USP

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6558-9400>

E-mail: helenacastel@hotmail.com

** Psicanalista. Doutora em Ciências (Programa de Psicologia) pela FFCLRP-USP (Brasil) em dupla titulação com Université Paris 8 (França).

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6601-3002>

E-mail: jubartijotto@gmail.com

*** Livre docente, titular Sênior da FFCLRP-USP, pós doutora em Ciências (Linguística) pela Unicamp – IEL, pós doutora pela Università di Bologna (Itália).

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5474-1662>

E-mail: lvtfouni@usp.br

processus métonymique sans fin, sans se rendre compte de son impossibilité d'atteinte. Nous retraçons ainsi la genèse de l'objet amoureux à partir de Freud et de Lacan, qui a créé le concept d'objet \$a\$ dans une tentative de transmettre le paradoxe inhérent à l'amour.

Mots-clés: OBJET; AMOUR; DIABLE; PARADOXE.

Introdução

Neste artigo, demonstramos as duas faces do amor e o paradoxo (in)contornável que ele representa. As duas faces surgem na forma de *agalma*, o objeto valioso, e do amor como demônio, o objeto rebotalho. O amor é sempre paradoxal, pois há uma impossibilidade estrutural de completude entre dois seres. Essa premissa já foi estabelecida e demonstrada por Freud. E Lacan avança na obra do pai da psicanálise a fim de formalizar esse paradoxo e, para isso, ele concebe um conceito teórico que funciona como operador lógico: o objeto *a*. Este objeto expressa o funcionamento do sujeito do inconsciente em sua relação com o Outro/outro e que implica sempre o paradoxo, pois o sujeito é dividido em sua própria estrutura.

Lacan (1962-1963/2005) formaliza esse objeto incluindo o paradoxo, localizando-o na intersecção entre o sujeito e o Outro. Esse objeto pode se apresentar em duas versões imaginárias: a do objeto precioso e a do demônio. Para sustentar essa argumentação, baseamos na obra de Platão, *O Banquete* (385-378 a.C./2021), na obra de Cazotte (1772/1990) *Os amores do Diabo* e em outras obras literárias e mitológicas que nos auxiliaram a demonstrar o paradoxo do amor e como ele acarreta grande sofrimento ao sujeito.

Diante desse paradoxo, o sujeito se encontra impotente: ele não tem o que fazer nem o que dizer; a linguagem não o articula e o amor não o resolve.

Cabe, antes de tudo, entender o que é um paradoxo. O paradoxo é uma contradição que emerge de premissas aparentemente válidas e raciocínios lógicos. Geralmente, trata-se de uma proposição que, ao ser considerada verdadeira, leva a uma contradição (tornando-a falsa) e, ao ser considerada falsa, leva de volta a uma outra contradição (tornando-a verdadeira) (Corrêa, 2011).

O exemplo clássico é o paradoxo do mentiroso. *Eu sou mentiroso* é uma frase que reside na impossibilidade de atribuir a ela um valor de verdade lógico consistente (verdadeiro ou falso). Se for verdade que *Eu sou mentiroso*, então tudo o que o falante diz é mentira. Portanto, a própria frase deve ser uma mentira (falsa), isso cria uma contradição: se é verdadeira, é falsa. Se for falso que *Eu sou mentiroso*, significa que o falante não é mentiroso, ou seja, está dizendo a verdade. Portanto, a frase deve ser verdadeira, instaurando uma contradição: se é falsa, é verdadeira. A frase não pode ser nem puramente verdadeira, nem puramente falsa, pois qualquer atribuição de valor de verdade leva à conclusão oposta. É uma declaração que se anula logicamente, desafiando o princípio do terceiro excluído da lógica clássica (que diz que uma proposição deve ser V (verdadeira) ou F (falsa), não podendo ser ambas) (Cardoso, 2018).

Na psicanálise, o paradoxo é inerente ao funcionamento psíquico. Refere-se a uma coexistência de opostos ou a uma tensão insolúvel que existe entre as três instâncias psíquicas propostas por Freud (1923/1996): *isso, eu e supereu*. Cada instância, muitas vezes, se contradiz. Sobre o amor, Freud (1917/1996) afirma uma ambivalência amor-ódio, o aspecto mais evidente do paradoxo. Em “Os instintos e suas vicissitudes” (1915/1996), postula que o ódio é mais antigo que o amor, e que a relação de objeto é marcada pela ambivalência desde o início da constituição subjetiva. Ele marca também o amor e o desejo em oposição em “Contribuições à Psicologia do Amor” (especialmente o segundo artigo, “Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa”, 1912). Para amar (com afeição plena), é preciso elevar o objeto a um patamar de ideal. Para desejar sexualmente (com paixão), é preciso depreciar o objeto (mantê-lo em um

plano mais vulgar, distante da mãe idealizada). Isso resulta na dificuldade de desejar sexualmente a pessoa que se ama, levando à busca por um objeto “depreciado” para o desejo.

Em “O Mal-Estar na Civilização” (1929/1996), o autor discute a incompatibilidade entre as exigências do amor (a busca pela felicidade na união exclusiva a um objeto) e as da civilização (que restringe a satisfação pulsional e exige a renúncia parcial em prol da vida em comunidade). O amor é uma das principais fontes de felicidade, mas ao mesmo tempo, ele torna o sujeito mais suscetível ao sofrimento ao se ligar intensamente a um outro, e a civilização impõe “restrições substanciais” ao pleno exercício do amor.

Lacan (1972-1973/1996) afirma que o paradoxo aparece na relação do sujeito com a linguagem e o inconsciente é estruturado como uma linguagem. O sujeito do inconsciente é fundamentalmente dividido entre o que diz (o enunciado) e o que se revela por trás de suas palavras, no inconsciente (a enunciação). O inconsciente é o lugar da “outra cena” que se manifesta por trás daquilo que se pretendia dizer. Para ele, a verdade não pode ser “dita toda”, pois a linguagem é inerentemente falha para representar a realidade. A verdade, quando expressa, adquire sempre uma estrutura de ficção. E o paradoxo do mentiroso mostra que, ao tentar estabelecer uma verdade total e absoluta, chegamos inevitavelmente à contradição. Em vez de ver a mentira como o oposto da verdade, o autor sugere que a mentira é o modo pelo qual a verdade se manifesta para o sujeito. Quando alguém mente (ou tem lapsos, sonhos, sintomas), ele está, na realidade, dizendo a verdade de seu desejo inconsciente, embora o faça de forma distorcida, cifrada e, paradoxalmente, “mentirosa” em seu conteúdo consciente.

Lacan, a respeito do amor, afirma que: “amar é dar o que não se tem a quem não o quer” (Lacan, 1958/1998, p.633). Ora, o paradoxo já está implícito aqui: como é possível dar o que não se tem? No momento em que o amante promete dar tudo até o que não se tem ao amado, ele mente? Essa entrega esbarra na impossibilidade de satisfazer plenamente o desejo de ser tudo o que o outro demanda, pois, do outro lado, temos também um sujeito com sua história, suas fantasias e seus sintomas, o que o levará a desejar sempre algo que escapa à oferta do parceiro. Ora, há então uma impossibilidade estrutural do amor pleno e sem contradições entre dois?

Exposto isso, a seguir, rastreamos o paradoxo (in)contornável inerente à relação amorosa, analisando-o a partir da oposição entre os lugares de objeto valioso e objeto rebotalho.

O amor como *agalma*

A relação amorosa leva o sujeito ao extremo da complexa submissão à linguagem, por implicá-lo com outro ser que, igualmente, se esquia no escopo desta (Lacan, 1956-57/1995). No *Seminário VIII: A Transferência* (1960-1961/1992), Lacan discorre, a partir do texto *O Banquete*, de Platão, sobre o momento em que Sócrates dá voz a Diotima para falar a respeito do mito do nascimento do amor. De acordo com o mito, Eros teria herdado de sua mãe, Penia (a personificação da miséria e da falta inerente), uma carência constitutiva. Por outro lado, herdara de seu pai, Poros (aquele que vive em abundância e artifício), a fibra ou engenho necessário para buscar aquilo que lhe falta. Nesse ínterim, Addeo (2016, p.1) apresenta a seguinte interpretação para o mito:

Dessa dialética entre carência e astúcia move-se o desejo, agita-se Eros infinitamente. É a matriz lógica, remota, desse futuro “objeto a” teorizado por Lacan, essa letra que procura e está sempre no lugar de um “outro” que nunca é alcançado. Em Lacan, essa incompletude e carência universalizam-se, atingindo agora toda e qualquer pulsão do desejo. Mas como se verá na aventura da Psicanálise, toda atualização do desejo será sempre sob uma forma parcial, compensatória para apoderar-se daquilo que Lacan chamou de “o Nome-do-Pai”, essa nova fórmula interpretativa do complexo de Édipo levada a efeito pela revolução lacaniana que,

expandindo seu antigo sentido freudiano, integrou homens e mulheres em uma mesma aventura psíquica.

Assim, o objeto *a* deve ser entendido como um operador lógico, um símbolo de alteridade, algo além do sujeito desejante, inalcançável, mas que ele deseja possuir e que ele persegue o tempo todo, num processo metonímico sem fim. Cabe, então, indagar: quem é esse outro que o sujeito busca possuir e é colocado no lugar de objeto do desejo? Acerca disso, Addeo (2016, p.1) comenta:

Note-se que nesta gênese freudiana do conceito lacaniano já se inscreve a ideia de uma perda, de alguma coisa que não existe mais, de um fantasma do qual temos de fazer o luto para nos libertarmos de sua lembrança. A resposta sobre o que seria está ligada à ideia de luto, de uma perda, de algo que não mais existe.

Retornemos ao *Banquete*, a fim de esclarecer melhor a questão acima. Na parte final do banquete, oferecida a Ágaton, quando os presentes falam sobre o amor, surge Aristides, meio embriagado, e, ao ser instado a usar a palavra, ele dirige um elogio, uma demanda (de amor) a Sócrates (ali presente), usando Ágaton como intermediário:

Sócrates, senhores, é assim que eu tentarei, através de imagens.... Afirmo eu então que ele é muito semelhante a esses Silenos colocados nas oficinas dos estatuários, que os artistas representam com um pifre ou uma flauta, com os quais aberto ao meio, vê-se que tem em seu interior estatuetas de deuses ... É ironizando e brincando com os homens que ele (Sócrates) passa toda a vida. Uma vez, porém que fica sério e se abre, não sei se alguém já viu as estátuas lá dentro (os agalmata), eu, por mim, já uma vez as vi, e tão divinas me pareceram elas, com tanto ouro, com uma beleza tão completa e tão extraordinária que só tinha de fazer imediatamente o que mandasse Sócrates (Platão, 385-378 a.C./2021, p.46).

Lacan (1960-61/1992) usa o conceito de *agalma* como uma primeira formulação sobre esse objeto inalcançável, que mais tarde se encaminhará para a invenção do conceito de objeto *a*. *Agalma*, na antiguidade grega, era um objeto de valor que podia ser um ornamento, enfeite ou estátua utilizados para ofertar aos deuses, eram guardados nos templos. O autor relaciona a demanda de amor a esse objeto de valor, relação que merece ser explorada.

As necessidades do sujeito falante se articulam por meio da demanda. A análise dessas necessidades deve considerar tanto o que está além da demanda – ou seja, a demanda de amor – quanto o que está aquém da demanda – o desejo –, sempre em relação ao objeto (na forma de *agalma*). Segundo a lógica imediata, ao satisfazer a demanda, o sujeito deveria, consequentemente, satisfazer o desejo: *Eu peço um objeto ao Outro, este me o dá; a partir do momento em que o tenho, meu desejo deveria estar satisfeito*. Contudo, essa não é a lógica do sujeito do inconsciente. Sua lógica é paradoxal: quando algo é satisfeito, o sujeito prontamente diz que “*não era bem isso*” e, então, passa a desejar outra coisa. Dessa forma, o sujeito evita desaparecer enquanto ser perpetuamente desejante. Isso porque “a ambivalência primeira, própria a toda demanda, é que, em toda demanda, é igualmente implicado que o sujeito não quer que ela seja satisfeita” (Lacan, 1960-1961/1992, p.202).

Lacan (1960-1961/1992) explica que o desejo se situa à margem da demanda. Dessa forma, o *agalma* inicialmente tem seu lugar no bico do seio; é a partir dessa demanda – originada na fase oral, conforme Freud (1915/1996) – que a posição do desejo se constitui. “Se não houvesse a demanda, com o mais-além do amor que ela projeta, não haveria esse lugar para aquém, de desejo, que se constitui em torno de um objeto privilegiado. A fase oral da libido sexual exige esse lugar cavado pela demanda” (Lacan, 1960-1961/1992, p.211). Esse *agalma* é precioso, havendo um ponto ainda mais crucial: sua localização no interior do Outro. É dessa

característica que ele se vale para conceber o amor pela via do desejável, e não meramente do belo. Por deter tamanha preciosidade, o *agalma* possui um poder quase mágico de cativar e enlaçar o sujeito.

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



Anselm Feuerbach: O Banquete de Platão (1873)

(1960-61/1992), aí está a “última mola do desejo”, a meta de provocar a queda do Outro em outro. Ao dizer que seu amor por Alcibíades faz parte do passado e, também, ao denunciar que o elogio do jovem está direcionado a Agatão, e não a ele, “Sócrates se coloca muito mais como um representante do desejo, lugar vazio, do que como um desejante. Menos ainda como um desejado. É por isso que Alcibíades fica em maus lençóis” (Carreira, 2014, p. 9).

Lacan (1960-1961/1992) diz que, cada vez que encontremos o *agalma*, é de se prestar a atenção ao fato de que, ainda quando se trata de estátuas dos deuses, olhando de perto, percebemos que é sempre de outra coisa que se trata, está sempre em relação às imagens, à condição de que se veja bem em todo contexto se dá sempre em relação a um tipo de imagem bem especial. “Agalma é algo ao redor do que se pode atrair a atenção divina, uma espécie de trama para os deuses” (Serrano-Pereira, 2016. p. 03). Sobre isso, Serrano-Pereira (2016) faz a seguinte observação:

Assim, pensando no objeto de amor como sendo, como chamamos, “o casulo com *agalma* dentro”, o objeto de amor porta, escondido, o objeto de desejo. O desejo se articula na dependência da demanda; é o que sustenta qualquer demanda. No seu discurso, Alcibíades demanda ser amado por Sócrates. Tem Sócrates por objeto de amor. Mas ao mesmo tempo é bem visível aí a relação de Alcibíades ao desejo. Ele vai pedir a Sócrates que não sabe bem o que é mas que chama de *agalma*, que ao seu olhar representa algo para além de todos os bens. O objeto a: não que seja o objeto que “eu quero”, mas sim o objeto que me faz desejar (s.p.).

Lacan (1960-61/1992) apresenta o *agalma* como algo que tem um valor: objeto valioso e, ao mesmo tempo, um valor de enigma. No momento em que Alcibíades entra em cena e muda as regras do jogo, propondo que se faça, a partir de então, o elogio não mais ao amor, mas em relação ao vizinho da direita. Estabelece-se, assim, amor em ato. O registro difere, portanto, daquele que encontramos no discurso de Diotima. Não se trata, então, de uma relação dual na qual o que voga é a via da identificação ajudada pelo prodígio do belo, de que se trata, mas de fazer entrar em jogo o outro “com que não haja apenas um - há dois outros” (Nasio, 1997). Estamos, portanto, na ordem simbólica, marcando sua distinção da captura imaginária. Mafrá (2017, p. 01) se questiona: “O que pensar, no entanto, quando o autor nos revela o caráter enganoso, enigmático e sedutor do *agalma*?”

Sobre o que atrai a atenção divina: “este objeto, *agalma*, a, objeto do desejo, é em torno disso que, concretamente, na análise ou fora da análise, pode e deve se fazer a divisão entre as duas perspectivas sobre o amor.” “Uma delas afoga, deriva, mascara, elide, sublima todo o concreto da experiência nessa famosa escalada em direção a um bem supremo do qual é espantoso que

ainda possamos, nós, em análise, guardar vagos reflexos de três vinténs, sob o nome de oblatividade, essa espécie de amar-em-Deus, se posso dizer, que estaria no fundo de toda relação amorosa. Numa outra perspectiva, e a experiência o demonstra, tudo gira em torno desse privilégio, desse ponto único, que é constituído em alguma parte, por isso que só encontramos num ser quando amamos verdadeiramente. Mas o que é isso? Justamente, agalma, este objeto que aprendemos a demarcar na experiência analítica” (Mafta, 2017, p.48).

O “milagre do amor” (Lacan, 1960-1961/1992, p.59) com seu caráter enigmático – afinal, não se sabe o que o amante vislumbrou no amado e porque ele é a causa de seu desejo – consiste numa operação metafórica, pois se trata de uma substituição. A mudança que ocorre se refere às posições do sujeito *érômenos-érastes* e não entre personagens, no lugar do amado (*érômenos*) – ou aquele desejável e que possui algo digno de amor – possa advir o amante (*érastes*) – ou entre aquele que ama com sua falta-a-ser.

O processo de análise, por exemplo, implica a presença de dois sujeitos numa ligação que é amorosa em termos de lugares, e não de pessoas. É a isso que Freud (1912/1996) denomina transferência: o paciente investe no analista (ou projeta sobre o analista) sentimentos, desejos ou padrões de relacionamento, muitas vezes derivados de vivências infantis, insistindo em reproduzi-los na relação analítica. Essa ficção tecida de linguagem, ou melhor, de significantes que remontam ao passado e que, ao mesmo tempo, constituem uma presença em ato, coloca em cena a existência do inconsciente e sua repetição que se destinam à escuta analítica. O analista, por sua vez, de um lugar de faz de conta, faz-se de objeto *a*, um artifício, que, de acordo com Lacan (1960-1961/1992, p.23), serve para “ensinar o quê? – aquilo que lhe falta. que, devido à natureza da transferência, o que lhe falta, ele vai aprender amando”.

Lacan (1960-1961/1992, p.23) afirma: “Não estou ali, afinal de contas, para o seu bem, mas para que ele ame”. Desse modo, a transferência fabrica um novo amor ao se aparentar com aquilo que falta ao sujeito e que lhe causa. No entanto, o amor de transferência se diferencia do amor da vida cotidiana, porque seu destino é o final da análise, sustentado pelo desejo do analista, o desejo de que a análise aconteça e encontre seu termo. Nesse horizonte, quem sabe possa surgir a criação de um significante inédito, como os neologismos ou os jogos com o equívoco da língua, que encontramos na transmissão de Lacan, na clínica e na literatura.

O amor se faz com palavras, é preciso dizê-las, e não é diferente na clínica onde o falante confecciona novos significantes em um dispositivo discursivo e singular. À guisa de esclarecimento, um dito queixoso em análise como *amortecido* pode revelar uma estranheza, originando a possibilidade de *tecer o amor, amor tecido*, por meio do fio da palavra. De acordo com Tfouni (2008), não se trata da palavra vazia carregada de sentidos costumeiros, mas de uma novidade que se escuta pelo seu avesso no trabalho com a língua, como fazem os poetas.

Entretanto, a demanda de amor continua por meio da contingência a desenhar desencontros e desvios na tentativa de fazer suplência para a não existência da relação sexual, ou seja, não há encontro amoroso pleno que perdure. A demanda de amor, efeito da transferência, é também um endereçamento que interroga o analista como aquele que sabe acerca do desejo – analista no lugar de suposto-saber sobre o enigma do desejo do analisante. Porém, o analista, ao suportar essa posição, envia o analisante ao enigma do próprio desejo, uma trama que resulta num trabalho analítico indissociável da interrogação do desejo.

Lacan (1961-1962/1992) articula a função do *agalma* ao “sujeito suposto saber”. Este sujeito é suposto pelo significante que o representa, não para um outro sujeito, mas sim para outro significante. Em outras palavras, o analisante supõe que o analista detém um saber sobre ele, mas que o próprio analisante desconhece. Dessa forma, ele projeta a ideia de que o analista, em algum momento, lhe dará esse saber que, supostamente, resolveria todas as suas questões – uma mera ilusão.

Lacan (1960-1961/1992) também ressaltou a hiância do amor, encarada como sua tragédia: a impossível não correspondência entre o que o amante pensa poder encontrar no

amado e aquilo que o amado pensa poder oferecer àquele que o ama. Em contraste, o autor propôs a fórmula da significação do amor, a metáfora na qual o amado passaria a ser também amante. Nesse contexto de explanações, a função do *érômenos* (amado) seria substituída/suplantada pela função do *érastes* (amante), ou seja, daquele que busca o outro a partir da falta. É possível, portanto, que esse tenha sido o modo encontrado pelo autor para empreender um caminho alternativo ao fracasso inerente do amor, por meio da demanda. Isso ocorre porque o amor se efetiva a partir do momento em que o ser que é buscado passa também a buscar, visto que o amor é um jogo em que a castração está implicada o tempo todo.

Na obra “O Banquete”, de Platão (385-378 a.C./2021.), comentada por Lacan (1960-1961/1992), Aristófanes¹ conta um mito no qual os seres humanos teriam surgido como esferas que, uma vez divididas ao meio, passavam a vida vagando em busca de suas metades. Nesse sentido, qual é o destino do amado? Ele é amado, mas não por um amor que atacaria sua não menos preciosa solidão. Amado, ele poderá sentir-se não amado. Não amado, ele poderá sentir-se amado. O que se resume assim: ele terá obtido o amor que não se obtém (Allouch, 2010).

A falta ligada ao desejo joga o sujeito num circuito de satisfação paradoxal que, mesmo com o impossível em jogo, algo se realiza. O único objeto que poderia responder a esta propriedade só pode ser o objeto perdido e o objeto causa de desejo ao mesmo tempo (Dor, 1989). Por conseguinte, esse objeto, sempre ausente, marca um vazio constante que poderá ser simbolicamente tamponado por qualquer objeto metonimicamente selecionado pelo sujeito, a partir da linguagem.

O que se torna experienciável ao sujeito é a demanda, alicerçada na ideia de que existe um objeto com encaixe perfeito. A demanda, portanto, é essa busca que se apoia na ilusão de que dois podem ser um. O desejo, por sua vez, articula-se inconscientemente à castração, o que leva o sujeito a uma infinita insatisfação, mas sem que este possa acessá-lo pela via da consciência. Embora habite a demanda, o desejo não pode ser captado em sua totalidade, passando apenas pelos desfiladeiros do significante sem a obtenção de um significado.

Vale destacar que a cadeia significante é constitutiva do sujeito e o desejo só pode ser pensado no deslizamento metonímico, mas um objeto pode tomar um lugar privilegiado, pausando esse movimento e colocando-se como fantasia fundamental. O sujeito, então, se detém, identifica-se a essa fantasia e o desejo entra em cena como desejo do Outro (Lacan, 1960-1961/1992). O Outro é o lugar da fala, “é um Outro perpetuamente evanescente e que, por isso mesmo, nos coloca numa posição perpetuamente evanescente”. (Lacan, 1960-1961/1992, p.172). O autor afirma que “.... não é dado ao sujeito ter acesso ao que seria a satisfação efetiva do Outro, nem ao Outro ter acesso à satisfação efetiva do sujeito. Desse modo, o gozo do Outro é da ordem de uma suposição” (Lacan, 1960-1961/1992, p.64).

O amor se estabelece na interrogação dirigida ao Outro – sobre o que ele pode nos ofertar e sobre sua capacidade de resposta. O amor não se confunde com as demandas específicas com as quais assediemos o Outro, mas se situa além delas, no ponto em que o Outro é interpelado a responder como presença derradeira (Lacan, 1960-1961/1992). Dessa concepção, surge a conhecida fórmula: “amar é dar o que não se tem a quem não o quer” (Lacan, 1960-1961/1992, p.188). O amante oferece a sua castração ao amado, pois lhe falta o objeto precioso a ser doado,

¹ O Mito de Andróginos indaga que antes éramos seres esféricos e duplos (quatro braços, quatro pernas, duas cabeças, dois órgãos genitais diferentes ou iguais). Havia três Gêneros Originais: 1) Masculino-Masculino (filhos do Sol); 2) Feminino-Feminino (filhas da Terra); 3) Andrógino (filhos da Lua) — uma parte masculina e uma parte feminina (a origem do nome “andrógeno” é *andros* - homem, e *gyne* - mulher). Zeus os cortou ao meio com um raio, como castigo por rebeldia. A partir daí, cada pessoa se tornou apenas metade de um ser original. Depois da separação, Apolo consertou a anatomia de cada metade, virando o rosto e o pescoço para o lado do corte (onde ficava o umbigo, cicatriz da antiga união) para que se lembrassem sempre de seu castigo. Assim, inicia-se a busca do ser humano pela sua cara-metade, ou seja, o amor surge de um castigo. Para Aristófanes, trata-se da ânsia de cada metade reencontrar sua outra metade e se fundir com ela, voltando ao estado de unidade original, o desejo de completude com o outro.

dado que tal objeto é metonímico e, uma vez alcançado, rapidamente se revela insuficiente. O “dar o que não se tem” indica aquilo que reside no cerne do desejo do Outro, sendo que o próprio Outro carece do objeto a ser dado, possuindo, em vez disso, o desejo que se manifesta na forma de presença-ausência. O “a quem não o quer” designa o destinatário do amor. O Outro não anseia pelo que está sendo doado (a falta do sujeito), mas sim pelo reconhecimento ou pela prova de ser amado. Nessa óptica, o amor é fundamentalmente um equívoco: uma “demanda de amor” endereçada a um Outro que, estando estruturalmente marcado pela falta, é incapaz de suprir o que o sujeito busca: a completude.

Paradoxalmente, o Outro cobre o amor com o mistério do objeto precioso, do tesouro a ser descoberto, mas este mistério não é nada além de falta – falta que habita o sujeito e habita também o ser do amado –, pois só a partir da falta é que o efeito da significação amorosa pode se dar, por meio da metonímia do desejo que ampara a demanda; “é através da busca de uma satisfação passada e ultrapassada que o novo objeto é procurado, e que é encontrado e apreendido noutra parte que não no ponto onde se procura” (Lacan, 1956-1957/1995, p.13).

O que intervém na relação de amor, o que é demandado como signo de amor nunca passa de alguma coisa que só vale como signo. Ou, para ir ainda mais adiante, não existe maior dom possível, maior signo de amor que o dom daquilo que não se tem, pois o que estabelece a relação de amor é que o dom é dado, se podemos dizê-lo, em troca de nada. O nada por nada é o princípio da troca. Essa fórmula – como toda fórmula em que intervém o nada ambíguo – parece ser a fórmula própria do interesse, mas é também a fórmula da pura gratuidade. Em outras palavras, o que faz o dom é que um sujeito dá alguma coisa de uma maneira gratuita, na medida em que, por detrás do que ele dá, existe tudo o que lhe falta, é que o sujeito sacrifica para além daquilo que tem (Lacan, 1956-1957/1995).

Podemos concluir, por enquanto, que o amor enquanto *agalma* é aquilo que o sujeito, em uma relação amorosa, supõe que o outro possui para lhe oferecer. Contudo, esse outro não o detém e não pode dá-lo, pois a falta reside nele também, pois, na verdade, é apenas mais um sujeito. Dessa forma, o amor como *agalma* existe apenas no imaginário do sujeito. Isso significa que o “encontro perfeito” na relação amorosa não existe como tal; o que se vivencia são encontros fugazes e desencontros, sobretudo quando o amante deposita seu ideal no amado. Porém, no momento em que o amante percebe que esse ideal não se manifesta, o amor rapidamente se converte em demônio.

O amor e (é) o Diabo

João Guimarães Rosa, em *Grande Sertão: Veredas* (1956/2019), utiliza o neologismo Nonada, no início do romance e também no final, acompanhado do símbolo do infinito ∞ , a expressão é uma condensação da forma arcaica de não + nada e é também sinônimo do diabo. *O diabo na rua, no meio do redemoinho* (Rosa, 1956/2019), tal como Riobaldo se aventura em saber sobre seu desejo, o sertão analítico pode ser tão de veredas quanto de *redemunho* (Rosa, 1956/2019), um pacto ficcional e diabólico, em que damos consequência à nossa própria divisão subjetiva, aliás, a palavra grega *διάβολος* (diabolus) significa aquele que divide.

Leite (1991, p.20) destaca que o recurso literário do pacto com o demônio é um modo de indagar sobre o desejo anterior à invenção da psicanálise. Talvez seja por isso que o *Fausto* de Goethe tenha sido a maior referência para Freud, já que ele transportou o conceito de diabo para o campo da metapsicologia, vendo-o como porta-voz do desejo. Da mesma forma, *Os amores do diabo* de Cazotte (1772/2013) influenciou Lacan ao abordar a dimensão do desejo com a pergunta: “Che vuoi?” (O que queres?) – evocando esse lugar do demônio como voz do desejo. E assim começa a travessia.

Para Freud (1929/1996), o sofrimento pode afetar o ser humano por três vias: a partir do corpo e de sua fragilidade, a partir de forças do mundo exterior que não podem ser controladas

ou a partir das relações com outros seres humanos; esta última seria, em sua opinião, potencialmente mais perigosa que as outras duas. O homem pode encontrar meios, não de controlar, mas de se proteger de algumas ameaças desses três tipos; e, para se proteger do sofrimento que se origina na relação com o outro, encontra o amor como possível solução. Ama-se, assim, para evitar conflitos e vivenciar relações de forma harmoniosa, mas essa intenção é uma ilusão de controle do sofrimento, já que, ao amar o outro, o sujeito acaba ficando à mercê desse sentimento e dessa presença. Lacan (1960-1961/1992) começaria a pensar este conceito a partir da leitura de Luto e Melancolia de Freud (1917/1996).

A pulsão de morte situa-se no âmbito histórico, desde que se articula ao nível da cadeia significante, e em sendo pulsão de destruição está para além do retorno ao inanimado. Lacan (1960-1961/1992) propõe que o que ela poderia ser é uma vontade de destruição direta, o que a diferencia do registro da tendência ao equilíbrio e a toma como vontade de recomeçar com novos custos, vontade de Outra-coisa, pondo em causa tudo que existe e sendo igualmente “vontade de criação a partir do nada”.

Nasio (1997, p.26) também abordou esse “paradoxo incontornável do amor”: o amor é central na constituição do sujeito e, ao mesmo tempo, condição para seus principais sofrimentos, portanto, “quanto mais se ama, mais se sofre”.

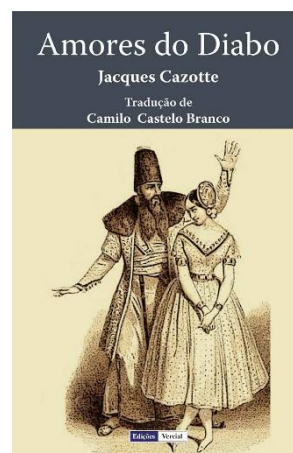
Trazendo esse paradoxo para o conceito de objeto *a*, propomos que este possui duas facetas contraditórias: o *agalma* (objeto precioso) e o rebotalho (objeto dejetivo). Para Lacan (1962-1963/2005), o objeto *a* exerce a função de causa, mas ele remarca que sua incidência no sujeito acarreta a angústia. É entre esses dois polos que se debate o personagem Álvaro, no livro de Cazotte (1772/1990).

A pergunta “Che vuoi?”, explorada por Lacan (1956-1957/1995), caracteriza a demanda do sujeito em relação ao Outro, é disparadora de todo processo. Na história de Jacques Cazotte “Le diable amoureux” (1772/1990) ou, em português, “Os amores do diabo”, Álvaro é o personagem principal que inicia sua aventura quando é questionado pelo diabo. “Che vuoi?”, indaga este, ou, em português, “Que queres?”, e Álvaro, decidido a não demonstrar medo, coloca-o no lugar de seu servo, realizando alguns pedidos bastante luxuosos. O monstro, em formato de cabeça de dromedário, se transforma então em um cãozinho amistoso, uma fêmea que pede carinho. Álvaro, encantado com o poder de ter suas exigências atendidas pelo diabo, faz outros pedidos, entre eles um rico banquete e uma doce mulher chamada Biondetta.

O personagem já havia alcançado um grande feito. Mesmo jovem e inexperiente na arte de invocar o desconhecido, Álvaro escapara ileso do primeiro e místico encontro com o demônio, além de ter conseguido atenção e submissão da criatura. Mas “domar a fera” não era o suficiente. A questão que fica é se poderia ter sido. Que inquietação é essa que habitava Álvaro, incitando-o a obrigar o mal a se curvar? Uma vez estabelecida uma relação na qual esse outro/Outro grandioso lhe dava algo, signo de um grande poder. Álvaro sucumbiu à ilusão de que, continuando nesse caminho de exigências, nada lhe faltaria.

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

Entretanto, a experiência amorosa é um paradoxo em si, pois traça o seu próprio limite, ou seja, não se pode ter tudo no amor. É intrínseco ao ser falante estar sempre às voltas com a falta; o sujeito não pode ter tudo, nunca. Mesmo não hesitando em pedir “pedaços” do outro



nessa relação, Álvaro esbarrou no limite ao presentear com o amor pelo diabo em pessoa, terrível e impiedoso, passando a ser atormentado pela desconfiança.

Ah! Biondetta! Dizia eu comigo mesmo – Se tu não fosses um ser fantástico, se tu não fosses aquele horrendo dromedário... Mas que ratos se apossaram de mim? Se venci o terror, atrevo-me a entrar no âmago dum mais perigoso sentimento. Que delícias me podem advir daí? Não serão aquelas sempre empeçonhadas de sua origem? O fogo daquele tão penetrante olhar, tão doce, é veneno atroz [...]. Aquele coração, se é que ali há coração, só traições poderiam inflamá-lo. (Cazotte, 1772/1990, p.46).

A questão da fidelidade no amor, tomada em seu significado comum, se liga mais ao código moral no qual os casais estão inseridos do que à relação amorosa em si. O amor não pode ser incondicional, pois a experiência amorosa sempre traz em si seu próprio limite. “É da ordem ou da desordem amorosa configurar um limite e nele se manter. Seu avanço o traça, o torna efetivo. O que seria um amor que não desprezasse o que é o amor?” (Allouch, 2010, p.12). Amar é deixar o outro ser único. Efetivamente único e, mesmo assim, amado. Esse amor não unifica, não fabrica “um”; a despeito de desagradar a alma de Aristófanes; ele também não permite “estar a dois”.

É aí que o paradoxo movimenta o psiquismo a partir do conflito. Isso porque a linguagem, a partir de suas falhas, comunica. Assim também o amor só é amor em seu limite. É só ao ver seu desejo circunscrito pela demanda do Outro, censurado pela necessidade da mãe (Outro primordial), que o sujeito pode desejar. Poderia o sujeito se regozijar no momento em que suspeita que o outro pode não o amar? Poderia estar o ciúme ligado a um prazer de provar para si que há um limite no amor do outro para, só assim, poder amá-lo ainda mais?

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

“É que convém pôr um termo não no amor, mas em sua incondicionalidade. Ser amado incondicionalmente é sê-lo bem mal” (Barthes, 1981, p.87). É quando algo falta ao amor, quando algo o torna imperfeito, longe de ser comunhão e fusão, que ele pode acontecer entre dois sujeitos que nunca já que são sujeitos – poderiam passar a ser um só, ou a desejarem a mesma coisa. A marca significativa é o que separa para sempre um sujeito do outro, aquilo que o identifica.

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

Inmediatamente se plantea el irremediable fracaso de que en el amor hay siempre algo fallido. “En el fenómeno se encuentra a cada paso el desgarró, la discordancia”. Basta con amar para estar atrapado en esta hiancia; Ovidio mismo, en las Cartas de las heroínas, señala que “El amor es cosa llena de angustias y de miedos”. En la mitología griega, la mayoría de las veces se representa a Eros como un joven alado que porta una

lanza y una flecha para connotar que su acción causa una herida de amor (Rangel, 2007, pp.64-65)².

Havia, então, o medo de que essa relação pudesse deixar de ser perfeita, ou melhor, de que a imperfeição dessa relação fosse finalmente revelada. Todos os amantes e amados passam por isso, sabendo que, ao embarcar nessa viagem maravilhosa, podem acabar à deriva. Roland Barthes descreve esse medo como uma catástrofe, um momento no qual o sujeito se percebe à mercê de seus sentimentos, totalmente envolvido na teia amorosa, nesse “impasse definitivo” que pode destruí-lo (Barthes, 1981, p.34).

Assim como Álvaro, que temia a presença do diabo em Biondetta e a assediava com suas desconfianças, Barthes (1981, p.30) cita Goethe para mostrar que “[o] sujeito apaixonado tem às vezes a impressão de estar possuído por um demônio de linguagem que faz com que ele se fira e se expulse do paraíso que, em outros momentos, a relação amorosa constitui para ele”. Ao dar voz aos sentimentos do jovem Werther, Goethe também o faz ficar cara a cara com tais demônios:

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

De fato, é o demônio de seu medo que tira Álvaro do conforto de só receber presentes e alegrar-se com eles. O amante teme o demônio escondido no amado: demônio do desejo por outro, da traição, da finitude, da rejeição, entre outros – todos terríveis. A falta é o demônio invencível que vulgariza o sujeito e escancara sua condição de ser barrado, levando-o à angústia e à busca, à demanda direcionada ao Outro.

O demônio é plural... Quando o demônio é repellido, quando finalmente lhe impus silêncio (por acaso ou lutando), um outro levanta a cabeça ao lado e começa a falar. A vida demoníaca de um enamorado parece com a superfície de uma solfataria; bolhas enormes (quentes e pastosas) estouram uma atrás da outra; quando uma se desfaz e se acalma, retorna à massa, uma outra, mais longe, se forma, cresce. As bolhas “Desespero”, “Ciúme”, “Exclusão”, “Desejo”, “Conduta Indecisa”, “Medo de perder o rosto” (o mais malvado dos demônios) fazem “ploc” uma atrás da outra, numa ordem indeterminada: a própria desordem da Natureza (Goethe, 2007, p.87).

Da mesma forma que os objetos de desejo do personagem de Cazotte, seus medos também se enfileiraram, causando conflito. Depois de um tempo, ainda convivendo com Álvaro, que se esforçava para afastá-la, Biondetta foi vítima de um atentado contra sua vida e ficou gravemente ferida. Ao vê-la sangrar e quase morrer, Álvaro prometeu não duvidar mais de suas virtudes e de seu amor e, assim, que ela recuperou a saúde, lhe disse: “Biondetta, amote em extremo, já creio que não és um ser fantástico, convenci-me de que sou amado, pesa-me o proceder vil de minhas inquietações” (Cazotte, 1772/1990, p.64).

² “Imediatamente se coloca o fracasso irremediável de que no amor há sempre algo que falha. ‘No fenômeno se encontra a cada passo a ruptura, a discordância.’ Basta amar para estar preso nesta lacuna. O próprio Ovídio, nas Cartas das Heroínas, assinala que ‘O amor é uma coisa cheia de angústias e de medos.’ Na mitologia grega, na maioria das vezes Eros é representado como um jovem alado que carrega uma lança e uma flecha para denotar que a sua ação causa uma ferida de amor” (Rangel, 2007, p.64-65, trad. nossa).

Por fim, tendo o romance ficado cada vez mais intenso, Biondetta declarou ser o diabo disfarçado e confundiu Álvaro, misturando verdade e mentira de modo que ele não sabia mais dizer se a aventura que vivera se tratava de sonho ou de realidade. Para sanar tal dúvida, a mãe de Álvaro mandou chamar um doutor que, após ouvir toda a história, aconselhou Álvaro a deixar sua mãe escolher para ele um novo amor: “E oxalá que a donzela que lhe for escolhida por tal mãe, tantas graças e merecimentos tenha, que o senhor, D. Álvaro, nunca se veja tentado a pensar que ela seja o diabo” (Cazotte, 1772/1990, p.94). A proposta do médico, mediado pela figura da mãe – lugar-tenente da demanda – pode ser entendida como um direcionamento de Álvaro para o objeto a em sua faceta de *agalma*.

O médico não deseja que Álvaro encontre uma mulher que não tenha nada a ver com o diabo. Ele deseja que os encantos dessa nova moça sejam tão notáveis que se tornem capazes de distrair o paciente de sua curiosidade, para que nunca se veja tentado a fazer a pergunta. Talvez o doutor tenha reconhecido que Álvaro cairia em novo paradoxo se isso não ocorresse, pois, uma vez invocado, o diabo haveria de surgir no outro, sempre.

O sujeito visa à queda do Outro em outro para possuí-lo como objeto, mas, caso tenha sucesso, não é mais com o Grande Outro que ele se vê enlaçado. É como se o amor fosse o tesouro guardado por um críptex paradoxal, cuja senha correta seria a inexistência de tentativas para decifrá-lo, mesmo se tratando de um objeto que causa no sujeito uma irresistível atração por sua descoberta. Sobre o críptex, pode-se informar que se trata de uma palavra-valise cujo conceito foi difundido pelo escritor norte-americano Dan Brown. Seu objetivo é guardar um segredo, geralmente escrito em um pedaço de papel, e causar a destruição de seu conteúdo caso alguém tente forçar sua abertura. “O críptex foi supostamente desenhado por Da Vinci, em muitos de seus esboços ele a descrevia como ‘caixa do mistério’ ou ‘santo graal’” (Wikipédia, 2016, s.p.).

Nesse sentido, caso o sujeito se abstenha de tentar violar o críptex amoroso, inesperadamente se deparará com uma resposta, mas em forma de furo. Não há resposta, ao mesmo tempo em que a ausência de resposta é uma resposta. A resposta falta e se inscreve pela falta.

O que fazer diante do paradoxo angustiante no qual o sujeito se vê preso na relação amorosa? Esse paradoxo de querer obter resposta, mas não poder avançar sobre ela? O sujeito é um cão fascinado pela própria cauda e, em sua busca frenética pela causa de seu amor, que pensa estar guardada no outro, persegue uma parte de si mesmo. Ao mexer-se nessa direção, que pensa ser a do outro, afasta de si mesmo o objeto querido, tornando infinita (e extremamente interessante) essa busca. Logo após o momento em que pensa ter avançado de forma certa em direção ao objeto perdido, é impelido a uma nova curiosidade, já que o circuito do desejo não se deixa entediar. Assim, a resposta é o próprio sujeito e sua intenção inconsciente de permanecer desejante.

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

Lustoza (2006) assinala que o desejo do Outro sempre se apresenta como problemático, justamente por não obedecer a uma regra estabelecida, a qual permitiria delimitar quais fatores, que determinam a aproximação ou afastamento desse Outro em relação ao sujeito.

Assim, na ausência de tal regra, o sujeito está exposto a uma demanda caprichosa, que não obedece a condições; consequentemente, ele se encontra impossibilitado de controlar a aparição/desaparição do Outro. Por conseguinte, não existindo uma moeda de troca que possa domesticar o desejo do Outro, o sujeito passa a ficar entregue sem mediação a seu insondável querer (p. 59).

Conclusão

O paradoxo do amor, tal como explorado neste artigo à luz do *Banquete* de Platão e da ficção sombria de Cazotte, revela-se irreduzível. A psicanálise lacaniana fornece alguns elementos teóricos, especialmente, as duas facetas do objeto *a* (*agalma* e rebotalho) para compreender essa duplicidade: o amor oscila inevitavelmente entre a promessa de satisfação e a experiência da falta estrutural. Enquanto *agalma*, o ser amado é investido da ilusão de preencher o falta-a-ser do sujeito, projetando a completude perdida e prometendo o prazer. Contudo, essa miragem rapidamente cede lugar ao “demônio”, a face angustiante do desejo que nunca se satisfaz totalmente, expondo o sujeito à contingência, à tragédia e à inevitável decepção. Em última análise, amar é habitar essa hiância – essa fissura que se manifesta como sofrimento. Não se trata de contornar o paradoxo, mas sim de sustentar a advertência de que a completude é uma ficção. O amor possível reside na aceitação dessa perda constitutiva, na ética de lidar com o Outro a partir de sua e de nossa própria falta.

Para Lacan (1960-1961/1992), então, o desejo tem como objetivo a queda do grande Outro em pequeno outro, como uma busca pela verdade, pela resposta que nunca é dada. Desse modo, o Outro sempre presente nunca cede à resposta de seu desejo, fazendo-se presente, mas nunca sendo dominado. Outrossim, a solução fundamental, aquela que todos os seres humanos procuram desde o começo da vida até o fim da existência, seria: uma vez que tudo depende do Outro, a solução é ter um Outro só para si. É a isso que se chama amor. Na dialética do desejo, trata-se de ter um Outro todo seu (Lacan, 1957-1958/1999).

O objeto perdido tem um valor imaginário para o sujeito que provoca a curiosidade e o desejo. Entretanto, o que está (mesmo sem estar) no interior, não está lá sem razão e lá deve ficar; na tentativa do sujeito de arrancá-lo à força (com seus questionamentos incessantes, por exemplo). Assim, ocorre a destruição de seu invólucro, do outro, tal qual se configura no imaginário do sujeito e, por fim, da relação.

Lacan (1958/1998), ao dizer que “amar é dar o que não se tem àquele que não o quer”, anuncia um ato impossível, pois não se pode dar o que não se possui, pois o que se oferece no amor não é um “bem” material ou uma qualidade que preenche o outro, mas, sim, a falta que constitui o sujeito, seu vazio, sua incompletude. E por que dar algo que o outro não deseja? Isso anula a doação. Porém, no amor há dois seres implicados, os dois são desejantes e, portanto, faltantes. Ele não quer o que você não tem como um objeto de preenchimento (um “tapa-buraco”), pois ele sabe, inconscientemente, que nenhum objeto (incluindo o amado) pode restaurar sua perda original. Na realidade, no amor o sujeito busca o reconhecimento do seu próprio desejo, e não a posse de um objeto.

Essa frase paradoxal serve, portanto, para desmistificar a concepção romântica do amor como fusão e completude. O amor é o elo que se estabelece, não através da ilusão de preencher o outro, mas sim através do reconhecimento mútuo de uma falta que jamais será preenchida. É uma tentativa de suplência para o impossível da relação.

No decorrer do texto, sustentamos que o amor é uma espécie de paradoxo (in)contornável que ora aparece na forma de *agalma* – o objeto precioso, aquele que completa o sujeito, que satisfaz, que dá prazer –, ora se manifesta como um demônio, que traz angústia, tragédia, sofrimento, destruição. Esse paradoxo é o que vemos nas obras literárias e mitos, sempre expressando uma tentativa fracassada do sujeito de se completar pela via do amor. Aliás, de modo algum ele se completa. Assim sendo, existiria um amor sem demanda, um amor sem

paradoxo? Segundo o desenrolar do texto, mostramos que não, pois somos seres faltantes por excelência. Se somos seres estruturalmente faltantes, logo tudo o que provém de nós também será faltante: a linguagem, o amor, as relações sociais, os objetos do mundo, a tecnologia etc. Cabe aqui uma pergunta final: é possível amar estando advertido desse paradoxo, e, por estar advertido, seria este um amor capaz de contornar o paradoxo sem apagá-lo, já que é impossível?

Referências:

- Addeo, W. C. (2016). O amor na teoria de Jacques Lacan. *Filosofia, ciência e vida*, 1(38), 1-9.
- Allouch, J. (2010). *O amor Lacan* (S. Leite, Rev. Téc.). Rio de Janeiro, RJ: Companhia de Freud.
- Barthes, R. (1981). *Fragmentos de um discurso amoroso* (H. dos Santos, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: F. Alves. (Obra original publicada em 1977)
- Cardoso, G. A. (2018). *O Paradoxo do Mentiroso: uma introdução* (Vol. 83). Campinas, SP: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE), Universidade Estadual de Campinas.
- Carreira, A. F. (s.d.) Entre Sócrates e Alcibíades. (Trabalho apresentado nas reuniões clínicas de Lalingua - Espaço de interlocução em psicanálise). 1-61. <http://www.youblisher.com/p/1303051-/>
- Cazotte, J. (1990). *O diabo amoroso* (F. P. de Almeida, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Obra original publicada em 1772)
- Corrêa, I. (2011). *A psicanálise e seus paradoxos* (2a ed., Seminários Clínico). Recife, PE: Centro de Estudos Freudianos de Recife.
- Dor, J. (1989). *Introdução à leitura de Lacan*. Porto Alegre, RS: Artes Médicas.
- Freud, S. (1996). Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa. In J. Strachey (Ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad.; Vol. 11, pp.185-203). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Obra original publicada em 1912)
- Freud, S. (1996). Os instintos e suas vicissitudes. In J. Strachey (Ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad.; Vol. 14, pp.117-146). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Obra original publicada em 1915)
- Freud, S. (1996). Luto e melancolia. In J. Strachey (Ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad.; Vol. 14, pp.249-275). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Obra original publicada em 1917)
- Freud, S. (1996). O Ego e o Id. In J. Strachey (Ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol.19, pp.13-83). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Obra original publicada em 1923)
- Freud, S. (1996). O mal-estar na civilização. In J. Strachey (Ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 21, pp. 67-150). Imago. (Obra original publicada em 1930)
- Goethe, J. W. V. (2007). *Os sofrimentos do jovem Werther* (P. Nasseti, Trad.). São Paulo, SP: Martin Claret.
- Lacan, J. (1995). *O seminário livro IV – A relação de objeto* (D. D. Estrada, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1956-1957)
- Lacan, J. (1999). *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente (1957-1958)* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1957-1958)
- Lacan, J. (1998). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp.591-652). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1958)
- Lacan, J. (1992). *O seminário livro VIII – A transferência* (D. D. Estrada, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1960-1961)

- Lacan, J. (1985). *O seminário livro XX – Mais, ainda* (Jacques-Alain Miller, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1972-1973)
- Leite, M. P. de S. (1991). *O Deus odioso: psicanálise e representação do mal*. São Paulo, SP: Escuta.
- Lustoza, R. Z. (2006). A angústia como sinal do desejo do Outro. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, 6 (1), 44-66.
- Mafra, T. de M. (Sem data). Agalma. *Toro: Escola de Psicanálise*. <http://torodepsicanalise.com.br/site/wp-content/uploads/2017/05/agalma.pdf>
- Nasio, J. D. (1997). *O livro da dor e do amor* (Lucy Magalhães, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Platão. (2021). *O banquete* (I. F. Franco, & J. A. A. Torrano, Trans.). Rio de Janeiro, RJ: Edições Loyola; Editora PUC-Rio. (Obra original publicada em 385-378 a.C.)
- Rangel, L. (2007). El problema del eros em nuestras vidas. *EN-CLAVES del pensamiento*, 1 (2), 63-74.
- Rosa, J. G. (2019). *Grande Sertão: veredas*. São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1956)
- Serrano Pereira, L. (2016). Amor, transferência e desejo. <https://www.unijui.edu.br/arquivos/clinicapsicologia/informativos/falandonisso17/en saio.pdf>
- Tfouni, L. V. (2008). Mensagem e poesia: a atualidade de Saussure e Jakobson, ou sobre a verdade do sujeito (e do sentido) em deriva. In N. M. Gaspar, & L. M. S. Romão (Orgs.), *Discurso e Texto: multiplicidade de sentidos na Ciência da Informação*. São Carlos, SP: EDUFSCAR.
- Wikipédia (2016). Criptex. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Criptex>

Citação/Citation: Bartijotto, J.; Romero, H. C.; Tfouni, L. V. M. F. (2026). *O amor e (é) o diabo: o paradoxo (in)contornável do amor*. *Trivium: Estudos Interdisciplinares* (Ano XVIII, no.1), pp. 51-65.

Recebido em: 20/11/2025
Aprovado em: 24/05/2026