

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

Laura Filgueiras de Campos

**As cartas de amor de Simone de Beauvoir:  
Um estudo sobre o amor e as parcerias amorosas na modernidade**

Belo Horizonte  
2025

Laura Filgueiras de Campos

**As cartas de amor de Simone de Beauvoir:  
Um estudo sobre o amor e as parcerias amorosas na modernidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia.

**Área de concentração:** Estudos Psicanalíticos

**Orientadora:** Prof<sup>a</sup>. Márcia Maria Rosa Vieira

Belo Horizonte  
2025

150 C198c 2025	<p>Campos, Laura Filgueiras de.</p> <p>As cartas de amor de Simone de Beauvoir [recurso eletrônico] : um estudo sobre o amor e as parcerias amorosas na modernidade / Laura Filgueiras de Campos. - 2025.</p> <p>1 recurso online (132 f. ): pdf.</p> <p>Orientadora: Márcia Maria Rosa Vieira.</p> <p>Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1. Psicologia – Teses. 2. Psicanálise - Teses. 3. Cartas - Teses . 4. Beauvoir, Simone, 1908-1986. 5. Amor - Teses. I. Vieira, Márcia Maria Rosa. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
----------------------	---



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

### ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE LAURA FILGUEIRAS DE CAMPOS

Realizou-se, no dia 20 de junho de 2025, às 10:00 horas, online, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *As cartas de amor de Simone de Beauvoir: Um estudo sobre o amor e as parcerias amorosas na modernidade*, apresentada por LAURA FILGUEIRAS DE CAMPOS, número de registro 2023662243, graduada no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em PSICOLOGIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Marcia Maria Rosa Vieira Luchina - Orientador (UFMG), Prof(a). Aline Aguiar Mendes Vilela (PUC/MG), Prof(a). Maria Elisa Parreira Alvarenga (FHEMIG).

A Comissão considerou a dissertação:

( x ) Aprovada

( ) Reprovada

Finalizados os trabalhos, a presente ata, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.



Documento assinado eletronicamente por **Maria Elisa Parreira Alvarenga, Usuária Externa**, em 10/07/2025, às 14:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcia Maria Rosa Vieira Luchina, Professora do Magistério Superior**, em 11/07/2025, às 14:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Aline Aguiar Mendes, Usuária Externa**, em 10/08/2025, às 20:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **4372927** e o código CRC **CEFFEE78**.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, Sérgio, por ter me acompanhado de perto no percurso deste trabalho e por ser meu ponto de referência na psicanálise e na vida. A minha mãe, Maria Amélia, por ter me incitado a iniciar esta pesquisa, por insistir e provocar as questões mais importantes e por nunca sair do meu lado. Ao meu irmão, Pedro, por ser o meu primeiro companheiro desta vida e sempre acreditar nos meus voos mais altos. Esta pesquisa só pôde acontecer porque pude contar com vocês.

A minha orientadora Márcia Rosa, pela aposta neste trabalho. Obrigada por ter me auxiliado com tanta generosidade nesta empreitada e por ter me entusiasmado para este objeto de estudo que é o amor. Obrigada pela leitura atenta, pelo acolhimento das dúvidas que surgiram ao longo do caminho e pela solicitude de sempre.

A Aline Aguiar, por ter me acompanhado desde os tempos da graduação, nas supervisões de estágios em psicanálise na PUC Minas. Obrigada pela leitura e por ter aceitado, mais uma vez, fazer parte de uma etapa importante da minha vida.

A Elisa Alvarenga, pelas ricas orientações na banca de qualificação e por ter aceitado o convite de ler e de participar da conclusão deste trabalho.

A Simone Souto, pela escuta que me mobiliza em direção ao meu desejo.

A Maria José Gontijo, pelas supervisões sempre muito ricas.

Aos professores e professoras da UFMG, que marcaram este período especial. Voltar a ser uma aluna universitária e poder trazer questões absorvidas na sala de aula para esta pesquisa foi um privilégio, em especial a disciplina de metodologia de Gilson Iannini e a de estudos literários de Sabrina Sedlmayer, que favoreceu um diálogo da psicanálise com a literatura.

A minha mestre Ciani Marques, que há quase dois anos, apresentou-me uma maneira diferente de me colocar no mundo. Estar em contato com o *muay thai* e o *yoga* se mostraram ferramentas que me possibilitaram encarar os desafios que a escrita propõe com mais presença, coragem, confiança e leveza. Agradeço pelo cuidado, pela firmeza e pela disciplina que absorvo semanalmente e que busco refletir nas outras áreas da minha vida.

Agradeço aos amigos que a UFMG me deu, que tornaram este percurso mais leve, mais inspirador e menos solitário. Obrigada Ana Sanders, Edvaldo Brandão e Úrsula Cavalcante, pelo companheirismo, pelas conversas e risadas dadas nos intervalos e pela amizade que vai para além do Campus.

Aos amigos valiosos, Ana, Analuz, Carolina, Duda, Gabriela, Julia, Laura, Matheus, Silvia e Valentina, dentre outras amizades desta vida, geradas pela contingência, que me acompanham e perduram ao longo do tempo. Obrigada.

Como diziam os Novos Baianos, “penso e ando sempre com mais de um.” Este trabalho foi executado apenas por um, mas é preciso de alguns outros para que possamos continuar firmes, insistindo e buscando tentar responder nossas perguntas.

## RESUMO

Este trabalho parte de uma pergunta acerca das transformações nas parcerias amorosas ao longo do tempo e sobre a da concepção do amor no sujeito contemporâneo em relação a épocas anteriores. Como ponto de partida, formulamos o conceito de modernidade a partir da visão de Charles Baudelaire e outros leitores e delimitamos o período pós-guerra como um marco temporal de importância para essa pesquisa, por ser considerado um momento de modificações culturais, sociais e simbólicas expressivas. Para tanto, utilizamos dos conceitos psicanalíticos de Freud a Lacan, partindo da moral civilizada de Freud que revela efeitos negativos sob sujeito e sob suas relações. Adiante, observamos que isso pode ser lido partir da estrutura ficcional do grande Outro, encarnado como um supereu gozador. Porém, ao presenciarmos tempos da queda de muitos ideais vistos como “ultrapassados”, experimentamos a ascensão do mestre capitalista e o declínio do grande Outro. Nessa conjuntura, privilegiou-se a singularidade de Simone de Beauvoir como fio condutor para compreender o amor em um período de significativas mudanças. Sua trajetória pessoal e intelectual, marcada por uma visão não normativa do amor e por experiências amorosas contingentes, oferece um rico material para esse estudo. A pesquisa se debruça sobre suas cartas de amor a Jean-Paul Sartre e Nelson Algren, bem como sobre suas autobiografias, buscando cernir sua posição subjetiva como mulher e amante em diferentes contextos relacionais. A metodologia adotada é de caráter teórico-clínico, fundamentada nos princípios da psicanálise que valorizam a singularidade do sujeito para além das categorias universais. A vida de Beauvoir, nesse sentido, é elevada à condição de paradigma, não com o intuito de definir um diagnóstico clínico, mas para extrair elementos únicos que possam iluminar a compreensão dos seus laços amorosos. A carta de amor, nessa pesquisa, é investigada como um instrumento de suplência à ausência, símbolo da inexistência da relação sexual e uma via de expressão da verdade singular do sujeito. As conclusões da pesquisa apontam para a persistência do mal-estar na cultura, mesmo diante da aparente permissividade sexual, e para a transmutação das modalidades de gozo sob a égide do capitalismo. A experiência de Simone de Beauvoir emerge como um paradigma que confronta as normas estabelecidas, revelando a complexidade e a singularidade do encontro amoroso. Suas invenções relacionais e sua busca por liberdade abrem novas perspectivas para pensar o amor em tempos modernos.

**Palavras-chave:** Amor; Cartas; Mal-Estar; Modernidade; Beauvoir; Psicanálise;

## ABSTRACT

This work stems from a question regarding the transformations in romantic partnerships over time and about the permanence of the conception of love in the contemporary subject in relation to previous eras. As a starting point, we formulate the concept of modernity based on the vision of Charles Baudelaire and other readers, and we delimit the post-war period as a significant temporal marker for this research, as it is considered a moment of expressive cultural, social, and symbolic modifications. For this purpose, we draw upon the psychoanalytic concepts from Freud to Lacan, starting with Freud's civilized morality, which reveals negative effects on the subject and their relationships. Furthermore, we observe that this can be understood from the fictional structure of the big Other, embodied as a jouissance-driven superego. However, as we witness times of the fall of many ideals seen as "outdated," we experience the rise of the capitalist master and the decline of the big Other. In this context, the singularity of Simone de Beauvoir is privileged as a guiding thread to understand love in a period of significant changes. Her personal and intellectual trajectory, marked by a non-normative view of love and contingent romantic experiences, offers rich material for this study. The research delves into her love letters to Jean-Paul Sartre and Nelson Algren, as well as her autobiographies, seeking to understand her subjective position as a woman and lover in different relational contexts. The adopted methodology is of a theoretical-clinical nature, based on the principles of psychoanalysis that value the singularity of the subject beyond universal categories. Beauvoir's life, in this sense, is elevated to the condition of a paradigm, not with the aim of defining a clinical diagnosis, but to extract unique elements that can illuminate the understanding of her love ties. The love letter, in this research, is investigated as an instrument of making up for absence, a symbol of the non-existence of the sexual relationship, and a means of expressing the singular truth of the subject. The research conclusions point to the persistence of malaise in culture, even in the face of apparent sexual permissiveness, and to the transmutation of the modalities of jouissance under the aegis of capitalism. Simone de Beauvoir's experience emerges as a paradigm that confronts established norms, revealing the complexity and singularity of the romantic encounter. Her relational inventions and her pursuit of freedom open new perspectives for thinking about love in modern times.

**Keywords:** Love; Letters; Malaise; Modernity; Beauvoir; Psychoanalysis;

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1. Estrutura do discurso.</b>	<b>28</b>
<b>Figura 2. Discurso do mestre.</b>	<b>29</b>
<b>Figura 3. Discurso da histérica.</b>	<b>31</b>
<b>Figura 4. Discurso do analista.</b>	<b>31</b>
<b>Figura 5. Discurso universitário.</b>	<b>32</b>
<b>Figura 6. Discurso do capitalista.</b>	<b>33</b>
<b>Figura 7. A coroação de Napoleão.</b>	<b>48</b>
<b>Figura 8. "Papai sabe tudo."</b>	<b>49</b>
<b>Figura 9. Tábua da Sexuação.</b>	<b>99</b>
<b>Figura 10. Parceiro tomado como Outro.</b>	<b>113</b>
<b>Figura 11. Parceiro-devastação.</b>	<b>118</b>

## SUMÁRIO

<b>1. Introdução</b> .....	<b>11</b>
<b>2. O mal-estar da modernidade</b> .....	<b>18</b>
<b>2.1 modernidade como a superstição do novo</b> .....	<b>18</b>
<b>2.2 A modernidade sob a luz da psicanálise</b> .....	<b>22</b>
<b>2.3 O mal-estar perdura</b> .....	<b>25</b>
2.3.1 O discurso do mestre .....	29
2.3.2 O discurso da histérica .....	31
2.3.3 O discurso do analista .....	31
2.3.4 O discurso universitário .....	32
2.3.5 O discurso capitalista .....	33
<b>2.4 O Outro de Lacan e o seu declínio</b> .....	<b>35</b>
<b>2.5 A psicanálise nos novos tempos</b> .....	<b>37</b>
<b>3. Simone de Beauvoir</b> .....	<b>48</b>
<b>3.1 Um emblema de transição</b> .....	<b>48</b>
<b>3.2 Sua história</b> .....	<b>51</b>
<b>4. As cartas de amor</b> .....	<b>81</b>
<b>4.1 Um casal de impacto</b> .....	<b>81</b>
<b>4.2 A função da palavra</b> .....	<b>84</b>
<b>4.3 A escrita de si</b> .....	<b>86</b>
<b>4.4 Uma carta sempre chega ao seu destinatário</b> .....	<b>91</b>
<b>4.5 Uma leitura sobre o amor</b> .....	<b>94</b>
<b>4.6 As fórmulas da sexuação</b> .....	<b>98</b>
4.6.1 O lado homem .....	99
4.6.2 O lado mulher .....	101
4.6.3 Beauvoir não-toda fálica .....	103

<b>4.7 A carta de <i>amuro</i> .....</b>	<b>105</b>
<b>4.8 Os <i>amuros</i> de Beauvoir .....</b>	<b>109</b>
<b>5. Considerações finais .....</b>	<b>120</b>
<b>Referências.....</b>	<b>124</b>

## 1. Introdução

A presente pesquisa parte de uma pergunta sobre o amor através do tempo. A maneira como concebemos o amor é a mesma de outrora? O que mudou nas parcerias amorosas nos últimos tempos? Pensamos que, para o sujeito contemporâneo, algo se modifica a todo instante: nas cidades, nos programas televisivos, nas *trends* das redes sociais. Novos significantes, novas modalidades de parceria, novas maneiras de fazer laço e, enfim, novos sintomas. Diante disso a clínica psicanalítica se depara com um novo real e busca recursos para seguir se atualizando.

No entanto, o que foi privilegiado nesta pesquisa não se tratou de uma investigação profunda acerca dos sintomas deste novo real, mas sim, como se sucederam as novas linhas de pensamento e maneiras de fazer laço na cultura ocidental. Para tanto, privilegiamos um marco temporal de transição que, historicamente, deu lugar a diversos movimentos sociais que desafiavam o pensamento normativo, universal e patriarcal do grande Outro.

Em dezembro de 1941, com a Segunda Guerra Mundial, um novo elemento começou a ser pauta de discussão: qual é o lugar da mulher na esfera pública? A mão-de-obra feminina provocou um incremento de 60% na força de trabalho americano e foi decisiva na vitória sobre o nazismo. A Segunda Guerra fez com que 30% das mulheres casadas ingressassem como força de trabalho na indústria bélica e esse esforço foi imortalizado na imagem de *Rosie, the Riveter*. No entanto, nessa época, menos de 20% sonhavam conciliar uma carreira com a vida doméstica, ou seja, a grande maioria ainda desejava ocupar o lugar de esposa, mãe e dona de casa (Collins, 2009).

O período pós-guerra, nessa pesquisa, ganha para nós o nome de modernidade, como mesmo sugere a revista *Temps Modernes* de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir, que publicava os assuntos mais atuais e inflamados da época (Beauvoir, 1958/2018, vol. 3, p. 58). No entanto, essa nomeação não vem com o intuito de definir a modernidade em um conceito fechado e fixo, pois ela não se serve a isso (Compagnon, 1990/2010). Ao circunscrevermos um corte temporal, elucidamos melhor um período histórico de mudança em que normas sociais, papéis de gênero e linhas de pensamentos foram fortemente questionados e reformulados, justamente em um tempo em que o capitalismo se dirigiu ao topo da sociedade ocidental. Nomeamos esse corte, neste trabalho, de uma passagem do pai para o mestre capitalista (Rosa, 2019, p. 147).

Tratar da temática amorosa nos tempos do mestre capitalista foi um desafio, pois nos deparamos com um campo vasto de material e com muitos caminhos possíveis. O objetivo dessa pesquisa foi o de selecionar um pano de fundo que consiga, através da singularidade de Simone

de Beauvoir, mostrar-nos algo que diga a respeito do amor em um período de transição simbólico, cultural e social, em que se testemunha o declínio do grande Outro.

Porém, por que Simone de Beauvoir, que já é uma personalidade considerada tão afamada, mesmo na atualidade?

Beauvoir, além de ser uma figura que se encontra nas entranhas das mudanças ideológicas e sociais do século XX, experienciou e pensou o amor de uma maneira particular e pouco óbvia para a época. Certo dia, aos seus 19 anos, Beauvoir se desentendeu com seu pai sobre o significado do amor. Para Georges de Beauvoir, o amor de uma mulher passava pela servidão, pelo carinho e pela gratidão. A filha discordava profundamente, pois, para ela o amor era mais do que se sentir grata, pois não se deve sentir amor pelo outro baseado no que ele faz por nós. “Muitas pessoas nunca conheceram o amor!”, ela escreve em seu diário no dia seguinte (Kirkpatrick, 2019/2020, p. 13).

Mais adiante, aos 21 anos, tornou-se a pessoa mais jovem a passar nos exames disputados de *agrégation*. Curiosa e sonhadora, Beauvoir aspirava voos mais altos e se ligou rapidamente a Sartre, pela sua inteligência voraz. A partir disso, deu-se o início de uma parceria intelectual que permaneceu unida e que viveu amores contingentes que provocavam as mais diversas reações aos olhos do público: “um controverso casal de poder intelectual” (Kirkpatrick, 2019/2020, p. 13) ou “a grande história de amor do século” (p. 23).

Beauvoir, no entanto, não era guiada imprudentemente por Sartre: era a causa de si mesma, não separava a vida da filosofia, buscando viver aquilo que pensava, idealizava e debatia. Guiada por esse desejo, tudo valia como experiência e toda oportunidade de experimentar o novo podia e deveria ser aproveitada. Assim, pela via do saber, Beauvoir gerava um impacto substancial em sua vida e a sua escrita, nesse sentido, foi sua maior aliada.

Portanto, o que se busca evidenciar nesta pesquisa não se dá a partir da figura política de Beauvoir como ícone feminista, embora valha ressaltar o impacto do seu trabalho para a subjetividade da época. Nosso objetivo é o de cernir algo do seu sujeito, apesar dos limites que isso dispõe. “Não importa quão bem documentada seja uma vida, a documentação de uma vida não é a própria vida” (Kirkpatrick, 2019/2020, p. 31). Até mesmo porque a pesquisa se guia pelo desejo do pesquisador e isso se mostra, a princípio, na escolha do material de trabalho e se revela ainda mais na escrita.

Diante disso, a nossa pergunta se orienta pela via da singularidade do sujeito Beauvoir e sua posição subjetiva frente aos seus amores vividos. Para tanto, dispomos de cartas de amor escritas por ela a Jean-Paul Sartre e a Nelson Algren, em períodos diferentes de sua vida, a fim

de compreender os contextos vividos pelos casais e, sobretudo, o seu lugar como mulher e amante nessas parcerias.

Vale dizer que nesta pesquisa suas cartas de amor foram nosso ponto de partida. A leitura epistolar, tal como autobiografias e diários íntimos, são gêneros modernos que esboçam o individualismo ocidental e provocam um sentimento de adentrar na intimidade daquele que escreve (Arfuch, 2010). Sendo assim, mesmo com a imagem pública consolidada pela própria Beauvoir ao longo de sua vida, qual Beauvoir encontramos nessas cartas? Certamente, uma diferente da que seus leitores e o cenário intelectual francês esperavam.

Assim, apostamos que Beauvoir nos mostra em suas correspondências de amor algo do seu sintoma, do seu modo de gozo e da sua posição subjetiva, pois é no encontro amoroso que se torna possível reconhecer no sujeito o seu laço mais singular com o Outro (Arpin, 2016). Entretanto, essa pesquisa não pretende fixar a vida de Simone de Beauvoir sob nenhuma categoria clínica. Ela tenciona, a partir do material recolhido, produzir um estudo rico sobre sua trajetória como filha, mulher, filósofa, romancista e amante, para que se possa extrair o que há de mais único sobre sua vida.

Ao longo desse estudo, constatamos que a carta de amor, certamente, não pode existir sem a ausência do ser amado. A linguagem é o que se estabelece como vínculo em um estado de distância (Miller, 2023) e também um instrumento de expressão do sujeito, que busca traduzir, mesmo que não completamente, aquilo que sente. A carta é um documento *indocumentável* (Lopes, 2003, p. 153), pois não se liga a uma noção de fidelidade, sendo o que prevalece é a verdade como estrutura de ficção. Fazendo um diálogo entre a literatura e a psicanálise, também investigamos a noção de carta/letra/*lettre* apresentada em Lacan (1966/1998) a partir de *O seminário sobre “A carta roubada”*, que é trabalhada e lapidada por ele ao longo de seu ensino.

As cartas de amor de Beauvoir nos revelaram algo que ultrapassa a noção comum de sua imagem como ícone feminista, e talvez seja por isso que elas fizeram tanto sucesso. A intimidade do casal idealizado dos anos XX, o lugar de Beauvoir como amante de Sartre, Algren e mais outros, revelaram aos seus fãs as controvérsias, as perguntas e os mal-entendidos que encontramos naturalmente na experiência amorosa.

De certa forma, isso é partilhado por nós como um fenômeno comum. A formação de um casal provoca, por vezes, certos questionamentos para quem está de fora: “o que Sartre viu nela?” ou “o que Beauvoir viu nele?”. Da mesma forma, também não sabemos explicar muito bem o que se passa em um casal que nos parece muito “compatível” (Arpin, 2016, tradução

nossa). Como entender o encontro amoroso? Para cada sujeito, existem coisas diferentes em jogo.

Em *O Seminário 8: a transferência*, Lacan (1991/1992) sublinha como o ser amado encarna como um invólucro do objeto de desejo para o amante, e como o efeito de sua lógica inconsciente, é sustentado pelas suas invenções. Por isso, o casal é uma díade enigmática, tanto para quem observa de fora e, mais ainda, para quem está dentro (Arpin, 2016). Isso porque aquilo que aparentemente se encaixa, provém da essência do inconsciente e age sem o nosso conhecimento.

Se nos debruçarmos no ensino de Freud (1914), podemos considerar como a saída do autoerotismo e a entrada no segundo momento do narcisismo, com o desprendimento da libido e o investimento em objetos externos, pode ser uma possível elucidação para desejarmos passar a vida a dois ao invés de sozinhos (Arpin, 2016). Já no ensino de Lacan, compreendemos em *O estádio do espelho* como o primeiro parceiro do sujeito é a sua própria imagem, mas que em um segundo momento, ele se vê incompleto e em busca de uma parceria (Miller, 2000). De toda forma, a busca pela satisfação no mundo externo é uma continuidade pulsional que nos coloca em contato com o Outro e com a dialética do nosso desejo. O apaixonar-se evidencia um laço estabelecido com o Outro (p. 186), e é a partir dele que formamos nossos modos de parceria, mas isso só se cumpre pela via do sintoma.

Ao declarar que “a relação sexual não existe”, Lacan nos ilustra que não existe uma complementaridade, proporção ou harmonia entre os sexos. Assim, os encontros sempre nos surpreendem, pois o que procuramos não é bem aquilo que o outro nos tem a oferecer. O que se faz suplência e que complementa nesse jogo, é o amor (Lacan, 1975/1985, p. 62). De toda forma, não se trata de um amor de um conto de fadas, mas de um encontro de duas histórias: nesse estudo, as histórias de Beauvoir. Quais foram as invenções que esses casais fizeram, a fim de permanecer juntos? “Trata-se de encontrar na escolha amorosa algo que consoa com nosso inconsciente” (Arpin, 2016, p. 12, tradução nossa).

Paralelo a isso, partindo da psicanálise e da literatura, pretende-se aprofundar sobre a noção da linguagem e o seu papel imprescindível no encontro amoroso. Amor é uma palavra, é dar um nome favorável à falta e ao defeito. É uma maneira de falar bem de alguém ou algo, sendo ele uma criação verbal do sujeito (Molière, como citado em Blondel, 1998, p. 187). O amor é, então, uma questão de palavras, mas contemplaremos que o objeto que buscamos encontrar no parceiro está além de qualquer uma. Isso porque a linguagem evidencia a sua insuficiência na experiência amorosa (Lacan, 1975/1985, p. 62).

São sob essas questões que este trabalho se norteia: quais foram as invenções de Beauvoir frente aos amores que viveu? Como isso aparece em suas cartas e em suas autobiografias? De que forma o seu singular pôde ter refletido no seu trabalho? Quais impactos isso trouxe?

Para tais perguntas, concluímos que a metodologia para essa pesquisa parte da noção não-quantificável do sujeito da psicanálise. Tal proposição foi fundamentada por Freud (1976/1919 [1918]) ao advertir sobre a impossibilidade da transmissão integral da teoria psicanalítica nas universidades, encorajando o contato com o material clínico, por meio de hospitais e ambulatórios.

A psicanálise se interessa pelo saber construído em torno do real, de modo que nunca será possível recobri-lo totalmente, em razão da impossibilidade de uma tradução simbólica e esse é um desafio no que tange a pesquisa em psicanálise. Miller (2000) faz uma crítica à lógica do saber científico, “na medida que a ciência é aquela que desata esse saber da verdade, e precisamente da verdade do sujeito” (p. 30). Portanto, há uma foreclusão da singularidade de cada sujeito diante do universal da ciência, na qual ele não se enquadra, resistindo sempre às classificações e às definições das pesquisas científicas.

Diante desse desafio, o que buscamos na experiência clínica são as vivências do ser falante e os restos sintomáticos que recolhemos. É justamente esse resto que consegue tornar cada pesquisa única e interessante ao seu modo. Lacan adverte que “um sujeito de um tipo, portanto, não tem utilidade para os outros do mesmo tipo” (Lacan, 2001/2003, p. 554) e, dessa forma, ao estudarmos neurose obsessiva, por exemplo, conseguimos extrair fatores correspondentes à uma estrutura, sem afirmar que o discurso de um obsessivo é sempre o mesmo. Isso porque os tipos clínicos advêm de uma estrutura, mas possuem suas flutuações e não partem de um senso comum.

“Não sou pródigo em exemplos, mas, quando meto meu nariz, elevo-os ao paradigma” (Lacan, 2001/2003, p. 554). Dessa forma, essa pesquisa de caráter teórico-clínica pretende elevar o caso de Simone de Beauvoir ao paradigma, não no intuito de classificá-la em um diagnóstico, mas de resguardar a sua singularidade e, ainda assim, torná-la um objeto de estudo no qual a psicanálise e a universidade podem se servir. Por fim, Teixeira (2018) ressalta que “uma situação clínica pode ser tomada como paradigmática para se pensar o que cada caso comporta de absolutamente inédito” (Teixeira, 2018, p. 88).

Para o seguinte capítulo será importante partirmos de pontos primários. Embora os conceitos de modernidade, pós-modernidade e contemporâneo não sejam precisos, trataremos o que pode ser configurado em termos chaves, como a concepção de modernidade de Charles

Baudelaire, a modernidade líquida de Zygmund Bauman, o contemporâneo de Giorgio Agamben, a sociedade de consumo de Jean Baudrillard, dentre outros referenciais elementares nos diferentes campos das ciências humanas que podem ser associados a esse trabalho psicanalítico, com base na leitura dos clássicos Sigmund Freud, Jacques Lacan e Jacques Allain Miller.

A via psicanalítica do seguinte capítulo pretende investigar o que Freud trabalha acerca de *A moral sexual “cultural” e a doença nervosa moderna* e de *o Mal-estar na cultura*, para desvendar como a cultura elevou a vida humana acima das condições animais, e também desvendar como esse pacto social e civilizatório em prol do saber e do poder, primeiramente nomeado por Freud de moral civilizatória, para, futuramente, ser encarnado como supereu, motiva um mal-estar sobre os sujeitos e sobre suas relações. Seguindo essa linha, nos serviremos do conceito de Outro, forjado por Lacan e, posteriormente, do seu declínio. Este capítulo pretende ser um capítulo introdutório, que trabalha conceitos primários que nos servirão de apoio para o avanço dessa pesquisa que ambiciona discorrer sobre a história de Simone de Beauvoir.

No terceiro capítulo nos ocuparemos em transmitir a história de Beauvoir a partir do material recolhido, sobretudo de suas autobiografias *Memórias de uma jovem bem comportada*, *A força da idade* e *A força das coisas*, compondo três volumes, em ordem cronológica, da coletânea *Memórias Simone de Beauvoir (2018)*. Além disso, será o capítulo que apresentaremos a maioria das cartas de amor escolhidas para essa pesquisa, encontradas, principalmente, em *Letters to Sartre (1991)* e em *Cartas a Nelson Algren: Um amor transatlântico (2000)*.

Para o quarto capítulo trabalharemos a temática do gênero epistolar e do encontro amoroso. Mais adiante discutiremos o material de Simone de Beauvoir em relação à teoria psicanalítica, a fim de extrairmos, a partir de sua história, algo do seu modo de gozo e de sua posição como mulher, amante e não-toda fálica.

Como Lacan adverte, a linguagem, por essência, é insuficiente. Tratando-se do amor e da pesquisa em psicanálise, consideramos que essa pesquisa não pretende e não consegue tratar completamente da temática do amor, tampouco compreender por inteiro a vida de um sujeito que viveu uma vida tão rica e complexa como Simone de Beauvoir. De toda forma, essa

pesquisa insiste em produzir algo a partir disso, pois é também pela via da escrita que podemos alçar voos e, por fim, chegar em novos lugares.

“Pela literatura, pensava, justificamos o mundo recriando-o na pureza do imaginário, e, ao mesmo tempo, salvamos a própria existência” (Beauvoir, 1958/2018, vol. 2, p. 69).

## 2. O mal-estar da modernidade

### 2.1 Modernidade como a superstição do novo

Para que possamos contextualizar esse período, será preciso assinalar que a palavra modernidade, derivada do que é moderno, aparece pela primeira vez em Balzac, em 1823, antes de ser atribuída a Charles Baudelaire (1863). O adjetivo moderno, no entanto, é bem anterior a isso. Hans Robert Jauss resgatou a etimologia da palavra *modernus*, que aparece do latim no século V, para dizer sobre o modo, ao falar do presente, do imediato, do agora e do atual, opondo-se ao antigo (Compagnon, 1990/2010, p. 17).

O conceito de modernidade, desde então, ampliou-se e compreende diferentes contextos na cultura, como a educação, a arte, a filosofia, a sociologia, a política, entre outros. Como conceito, encontramos diversos autores e várias definições, mas o poeta e crítico Baudelaire é apreciado, até hoje, como um dos precursores da estética moderna na literatura e se faz um referencial fundamental para pensarmos a modernidade. Esse termo, que não nasceu da psicanálise, é envolvido por um largo campo das ciências humanas e da literatura, e foi trabalhado por Baudelaire durante o século XIX em sua obra intitulada *Sobre a modernidade* (1863/1996).

Nessa publicação, Baudelaire destaca a importância de um pintor que busca representar os costumes de uma época. O que consideramos belo, por mais que nos pareça algo eterno e invariável, precisa, para se tornar adaptável aos nossos olhos, que se componha a partir de algumas variantes, como a época, a moral, a paixão e a moda. Esse tipo de artista é como um gênio de espírito literário, um *flâneur*, observador ou filósofo, que se atenta ao circunstancial e à banalidade cotidiana, diferenciando-se de um pintor que busca retratar elementos religiosos ou heroicos, temas ditos como “eternos” e universais. Para exemplificar sua tese, Baudelaire nos apresenta um artista anônimo, G., que sempre o intrigou, e por isso o nomeou como “homem do mundo”, e não um artista. Isto porque G. não se limitava apenas ao ofício da arte, mas se debruçava em conhecer os mistérios e costumes do mundo, dotado de curiosidade e sem indiferença, assim como uma criança que se inebria pelo novo. “Mas o gênio é somente a infância, redescoberta sem limites” (Baudelaire, 1863/1996, p. 18.), sendo G., um “homem-criança”.

“Para o perfeito *flâneur*, para o observador apaixonado, é um imenso júbilo fixar residência no numeroso, no ondulante, no movimento, no fugidío e no infinito. Estar

fora de casa, e, contudo, sentir-se em casa onde quer que se encontre; ver o mundo, estar no centro do mundo e permanecer oculto ao mundo, eis alguns dos pequenos prazeres desses espíritos independentes, apaixonados imparciais, que a linguagem não pode definir senão toscamente. O observador é um príncipe que frui por toda parte do fato de estar incógnito” (Baudelaire, 1863/1996, p. 20).

Um “homem-criança” está sempre intrigado e, por isso, atento às transformações de costumes do mundo externo. A virtude de ver está presente em poucos homens, mais ainda aquela de representar aquilo que foi visto, como no caso de G. Dessa forma, a singularidade consegue ser exprimida por ele pela via artística e o comum e cotidiano conseguem se tornar belo. Assim, o que esse *flâneur* busca seria o que pode ser denominado de modernidade. “Trata-se, para ele, de tirar da moda o que esta pode conter de poético no histórico, de extrair o eterno do transitório” (p. 24), e dessa forma valorizar a beleza atual da vida humana.

Em suma, o que é designado como modernidade seria a busca pela beleza passageira das coisas, a efemeridade dos gestos cotidianos e o encanto de se estar presente no mundo enxergando, nas multidões e na natureza, uma beleza fugaz. E é a partir da captura dessa beleza fugidia que se torna possível que um artista moderno eternize sua obra, pois é justamente o ponto transitório e findável que conseguiu ser capturado pelo artista que impossibilita que ela seja destruída pelo tempo. Freud (1915/1916) em seu texto *Sobre a transitoriedade* também faz menção a esse fenômeno sob o ponto de vista de que todas as coisas mais belas da natureza e da arte são fugazes, transitórias e serão destruídas em algum momento, mas nem por isso elas perdem seu valor: na verdade, a transitoriedade permite que todas as coisas belas se tornem mais valiosas, justamente pela escassez do tempo. “Uma flor que dura apenas uma noite nem por isso nos parece menos bela” (p. 2).

A crise do academismo nas artes plásticas, um método de ensino que visava uma reprodução apelante de obras da antiguidade clássica, foi um corte importante no século XIX para que a Modernidade começasse a se destacar. Baudelaire e Gustave Flaubert seriam os primeiros modernos da literatura e Édouard Manet e Gustave Coubert os primeiros das artes plásticas, dando espaço para que outros movimentos artísticos despontassem, como o impressionismo, o expressionismo, o surrealismo e o cubismo (Compagnon, 1990/2010).

Embora Baudelaire possa ser conceituado como o observador mais perspicaz do século XIX pela sua capacidade de identificar efeitos da atualidade na arte, a sua visão sobre a

modernidade tem seus equívocos, uma vez que ele se conduz contra os efeitos da modernização, como a Revolução Industrial. A estética moderna baudelairiana visa uma crítica ao conformismo e a alienação, é anti-burguesa, mas, em contrapartida, adere ao presente burguês ao querer extrair algo dele e representá-lo (Compagnon, 1990/2010). A abordagem feita pelo filósofo e ensaísta Walter Benjamin (1972-1974/2017) acerca do trabalho de Baudelaire também reforça esses pontos. Mesmo que a modernidade seja uma busca pelo atual, não podemos inferir que ela pretendia propriamente exaltar os modos de vida da burguesia e da metrópole.

“A *flânerie* implicava uma consciência da fragilidade dessa existência. Ela faz da miséria uma virtude, revelando com isso a estrutura que, em todos os seus aspectos, é característica da concepção do herói em Baudelaire” (Benjamin, 1972-1974/2017, p. 73).

Diante disso, o herói é esse sujeito da modernidade que vive e observa seu entorno, que isola assuntos da vida privada e que se exprime a partir do “espetáculo da vida mundana”, mesmo que o símbolo disso seja a decadência e a miséria. Isso pode ser exemplificado a partir da consideração do suicídio como um ponto de marco da modernidade, pois tirar a própria vida pode vir a ser o único ato heroico e reativo de uma massa trabalhadora que não consegue obter o seu sustento (Benjamin, 1972-1974/2017).

O trabalho do poeta, nesse sentido, é o de se deparar com o lixo da sociedade e usar disso como material heroico. A modernidade é o seu inevitável destino e caberá a ele saber o que fazer com ela. “Será que a escória representa os heróis da grande cidade? Ou não será antes o poeta o herói que constrói a sua obra com essa matéria? A teoria da modernidade admite as duas hipóteses” (Benjamin, 1972-1974/2017, p. 82).

Já se verificava que o moderno se tornaria ultrapassado, pois o “novo” rapidamente já se tornou “o novo de ontem”. Baudelaire gostaria de ser um autor antigo, e ele informa que esse desejo se realizou o quanto antes: a sociedade, mesmo após a sua morte, se desenvolve e se moderniza, porém, a superstição pelo novo demonstra ser, a partir disso, uma crença frágil e caduca (p. 82). A famosa rejeição ao antiquado e tradicional que os modernos tinham em relação aos antigos pode ser lida como uma ironia histórica: o tempo passa rapidamente, e a noção de progresso ligada à modernidade é remetida a uma concepção inevitável de decadência. “A modernidade pende continuamente para o classicismo e torna-se sua própria antiguidade. É

nesse sentido que ela não se opõe mais a nada, senão, mais tarde, a si mesma” (Compagnon, 1990/2010, p. 23).

Para falar desse período, seus paradoxos precisam ser preservados e é isso que Antoine Compagnon (1990/2010) contempla em *Os cinco paradoxos da modernidade*. Compagnon analisa contradições e tensões centrais da modernidade no campo literário e nas artes plásticas. Nessa perspectiva, a modernidade possui, essencialmente, cinco paradoxos: a superstição do novo, a religião do futuro, a mania teórica, o apelo à cultura de massa e a paixão da negação. Os três primeiros paradoxos, - a superstição do novo, a religião do futuro e a mania teórica - se ligam a momentos marcantes da arte moderna de 1863 a 1924, com base em obras e manifestos de artistas como Manet, Pablo Picasso e o movimento surrealista. O quarto paradoxo, - o apelo à cultura de massa -, repleto de um encorajado ativismo, pôde ser visto no período da Guerra Fria até 1968, e hoje pode ser relembrado com uma certa melancolia. Já o quinto paradoxo, - a paixão da negação - encontramos nos anos 80, como expectadores. A partir desses cinco paradoxos, fica evidente que hoje, no contemporâneo, esse desejo de renovação não se concebe da mesma maneira que antes.

Por fim, dispondo da contradição como um ponto fundamental, a modernidade é vista pelo burguês como uma tradição, o que é curioso uma vez que o moderno é, em essência, visto como aquilo que rompe com a tradição, e a tradição, por sua vez, resiste ao moderno. Mas, ao mencionarmos a tradição moderna, queremos dizer que o próprio rompimento do passado se torna uma tradição, que a contemplação de novos começos é sempre contínua e o novo logo se torna obsoleto, dando espaço para um outro novo. Visto isso, a modernidade se auto consome e seria uma contradição em si mesma, a traição de uma tradição ou uma tradição autodestrutiva. Isso porque o moderno tem a criação do novo como seu valor, mas um novo que nunca realmente se obtém e que pode, inclusive, retornar para si mesmo. Por isso, não se deve sintetizar a modernidade em conceitos fechados (Compagnon, 1990/2010).

“Ela afirma e nega ao mesmo tempo a arte, decreta simultaneamente sua vida e sua morte, sua grandeza e sua decadência. A aliança dos contrários revela o moderno como negação da tradição, isto é, necessariamente, a tradição da negação” (Compagnon, 1990/2010, p. 10).

## 2.2 A modernidade sob a luz da psicanálise

Partindo para um ponto de vista psicanalítico, é evidente que na modernidade o homem passa a cogitar sobre como ele pensa, a considerar sua alteridade e a examinar sua subjetividade. Curiosamente, Freud constrói a teoria da psicanálise nesse período e podemos inferir que isso só poderia ser possível dentro de um contexto que aspira pelo novo. Portanto, Freud é um moderno. O uso do termo modernidade, introduzido a partir da literatura, continuará a ser operado para cogitarmos o que se elaborou desse contexto de época pela via psicanalítica, sendo esta a perspectiva fundamental do nosso trabalho. Primeiramente, abordaremos a moral sexual cultural do mundo moderno e, após, o mal-estar vivido nos seres humanos e em suas relações nesse contexto civilizatório.

A descoberta do inconsciente e a invenção da psicanálise se desenrola nesse caldo de cultura e passa a cogitar o homem em sua alteridade, procurando examinar as sombras do inconsciente pela luz da razão. Entretanto, em virtude da Primeira Grande Guerra Mundial, tempo em que os sistemas de pensamentos já tinham avançado consideravelmente, a aposta na razão como princípio único e bússola para a humanidade seguir o seu caminho se desvaneceu completamente. Isso dá lugar a um segundo dualismo pulsional desenvolvido por Freud, pulsão de vida *versus* pulsão de morte, substituindo o dualismo anterior, pulsão sexual *versus* pulsão de autoconservação.

Dentre os trabalhos desenvolvidos por Freud a respeito da modernidade, temos *A moral sexual “cultural” e a doença nervosa moderna* de 1908 como um texto fundamental, no qual a moral civilizada é marcada como o trabalho intenso e produtivo feito pelos seres humanos, que visa o desenvolvimento intelectual, científico e cultural de uma sociedade. É evidente, ao lermos o texto, que essa produção moderna abundante não ocorre sem danos psíquicos causados nos indivíduos neuróticos que se sacrificam em prol da moral civilizatória.

Os prejuízos sofridos, tanto por homens quanto por mulheres na vida moderna, se dão graças ao recalque das pulsões sexuais que lhes são inerentes, mas que são severamente retidas e censuradas em favor das exigências da civilização e da cultura. Sabemos que as pulsões sexuais são forças internas e constantes presentes nos indivíduos, cuja meta é sempre a satisfação. No entanto, elas possuem a particularidade de poderem se deslocar de uma meta originariamente sexual para outra, não sexual, resultando em desvio em sua finalidade última, o que se define como sublimação. A sublimação, por sua vez, possui valor cultural elevado e

pode variar de indivíduo a indivíduo, em conformidade com seu intelecto, suas experiências de vida e sua quantidade de pulsão sexual. Mas, Freud (1908/2020) é assertivo quando diz que uma parcela de satisfação sexual direta sempre será indispensável para o sujeito alcançar satisfação e seu impedimento pode ser um causador importante para as doenças dos nervos.

O amor e a parceria amorosa tornam-se uns dos princípios da civilização, mas certamente um modelo de amor bastante específico. O enaltecimento da monogamia e a abstinência sexual na vida adulta, visando exclusivamente a reprodução e apenas no casamento legítimo, são requisitos fundamentais para a constituição de uma parceria exemplar, mas que, para Freud (1908/2020), desconsideram o prazer e a satisfação do indivíduo. Estes fundamentos, segundo ele, são produtos da religião e fazem parte de uma cultura que pretende o avanço intelectual e científico, mas que adocece aqueles que vivem nela.

Deve-se reconhecer que as transgressões do homem, nesse contexto moderno, são muito menos rigorosamente punidas pela sociedade em comparação à mulher, e isso demonstra que o homem goza de uma dupla moral, o que confirma propriamente a disfuncionalidade dessa doutrina civilizatória. As perversidades sexuais, dessa forma, são mais comuns entre os homens, que se opõem às muitas exigências culturais. Já as mulheres, que não tendem a ir contra as tais premissas e que são desencorajadas a se envolver no universo intelectual, obtêm poucas chances de sublimar suas pulsões sexuais, podendo desenvolver, com certa frequência, neuroses graves (Freud, 1908/2020).

Vale dizer que os sintomas patológicos das neuroses seriam as satisfações substitutivas obtidas pelos sujeitos para essas pulsões sexuais recalcadas que não encontraram o destino da sublimação e que são, segundo Freud, particularmente presentes nas famílias e nos casamentos. “Em inúmeras famílias os homens são sadios, porém imorais, em uma medida socialmente indesejada, e as mulheres, nobres e super-refinadas, mas gravemente doentes dos nervos” (p. 78).

Assim, a restrição da liberdade sexual na sociedade devido à moral civilizada tende a ser danosa para a sociedade em si, e a abstinência é uma medida que a maioria das pessoas não está preparada para exercer. Isso porque a restrição sexual na vida adulta implica em casamentos malsucedidos que fracassam ao tentar obter essa satisfação tão esperada e preparada. Os homens, em razão de sua prática masturbatória, seus traços perversos e seus deslocamentos de libido para outras atividades, não conseguem investir satisfatoriamente na vida sexual do casal.

As mulheres, coagidas a ignorarem todos os estímulos amorosos que pudessem desviar do seu objetivo final, o casamento legítimo, quando podem, de fato, se apaixonar, permanecem atreladas aos pais, reprimidas e frígidas. Portanto, esses pares, mesmo quando podem gozar de suas satisfações nesse tão esperado momento, não conseguem o fazer: “com frequência, o recalque chegou muito longe e produziu o resultado indesejado no qual a pulsão sexual, após sua liberação, mostra-se permanentemente danificada” (p. 85).

“É assim que a preparação para o casamento desvirtua os próprios fins do casamento; quando então o atraso do desenvolvimento foi superado pela mulher, e no ápice de sua existência feminina é nela despertada a plena capacidade de amar, sua relação com o marido há muito foi deteriorada; resta-lhe, como recompensa por sua docilidade até então, a escolha entre um anseio insaciado, a infidelidade ou a neurose” (Freud, 1908/2020, p. 86)

Um ponto importante de destacar no texto seria que, diante da moral sexual civilizada, Freud é assertivo ao defender que indivíduos que não cedem à abstinência tendem a ser melhores pensadores, mais criativos e mais engajados com suas produções. A sociedade, ao penalizar a satisfação e o prazer sexual, terá sempre muito a perder e pergunta se essa moral, já internalizada em nós, faz valer o sacrifício que ela nos impõe.

“De modo geral, não ganhei a impressão de que a abstinência sexual ajude a formar homens de ação enérgicos e autônomos ou pensadores originais, ousados libertadores e reformistas; com muito maior frequência, ela forma fracotes bem-comportados, que mais tarde mergulham na grande massa que costuma seguir, a contragosto, os impulsos fornecidos por indivíduos fortes” (Freud, 1908/2020, p. 84).

É interessante considerarmos que a restrição sexual advinda principalmente da abstinência antes do casamento, a glorificação do matrimônio e a parceria monogâmica são pontos fundamentais da moral cultural que contribuem para a formação de indivíduos neuróticos, resultando em casamentos malsucedidos, desencontros amorosos e inibições sexuais.

Em que pese o acima exposto, na atualidade observamos um outro contexto. As reconfigurações nas parcerias amorosas foram múltiplas: relacionamentos abertos, não-monogamia, poligamia, famílias monoparentais, aumento do número de divórcios e famílias recompostas. Além disso, acreditamos que, em consequência da revolução sexual do século

XX, seja pouco comum para a maioria dos jovens a escolha de se absterem sexualmente até o casamento legítimo, tanto os homens quanto as mulheres. A partir do que foi exposto por Freud, poderíamos esperar que o contexto atual, com um maior afrouxamento da moral sexual cultural e uma maior tolerância às satisfações sexuais individuais, resultaria em uma diminuição dos efeitos produzidos por essa moral? Assim, era de se esperar a constatação de uma clínica com menos desencontros amorosos, casamentos mais satisfatórios e bem-sucedidos. Porém, o que se verifica na clínica é que o mal-estar nas parcerias não foi um assunto que deixou de ser presente, sequer diminuiu. A inibição sexual, as divergências no amor e, sobretudo, as neuroses, perduram nos novos tempos.

### **2.3 O mal-estar perdura**

No âmago do mundo moderno, Freud escreve em 1930 um de seus textos mais célebres, *O mal-estar na cultura*. Nele é assinalado algumas das exigências da civilização: a busca pela beleza, limpeza e ordem das coisas, bem como contribuições estéticas, científicas e intelectuais, nas quais o poder do indivíduo deve ser substituído pelo poder de uma comunidade. Uma sociedade funcional preza pela justiça, pela proteção dos incapazes e pela regulação da força bruta. Para isso, o exercício do bom funcionamento de uma coletividade, para Freud, precisa partir fundamentalmente da regulação de nossas pulsões, da nossa liberdade e de nossos relacionamentos sociais.

Cultura é, para Freud (1930), uma renúncia pulsional que não age sem consequências: o supereu, uma parte do eu, age como um dispositivo de realidade e um agente civilizatório que retorna contra o sujeito, punindo-o com uma forte agressividade - aquela através da qual o sujeito obteria satisfação se não a recalcasse - além de rigorosos mandatos que são impossíveis de serem seguidos à risca. O supereu é severo e devolve ao sujeito, através do recalque de suas pulsões, um sentimento de culpa que é, para nós, a base de um mal-estar, e que não deixa de ser uma evidência de que nem tudo consegue ser civilizável sem que o sujeito pague um alto preço por isso.

Assim, mesmo que os seres humanos coloquem como ideal de felicidade uma vida de satisfação irrestrita, colocando o gozo antes da prudência, isso não é possível graças aos efeitos do supereu e da lei simbólica que retornam para o sujeito (Freud, 1930/2020, p. 322). A culpa é, para Freud, o princípio fundamental e o cimento para a civilização, para a construção da ordem de uma sociedade e um sentimento pelo qual a religião se serve como forma de controle

social. Por essa via, a instalação do mal-estar em nossa civilização se torna inevitável: O supereu emite uma ordem – Civilize-se! – e não leva em conta a impossibilidade de um processo civilizatório que não deixe restos, punindo os desejos não efetivados e as pulsões sexuais e de agressividade constantemente recalçadas pela ordem social superegoica.

Todos os seres humanos experimentam em suas vidas três fontes de sofrimento: o adoecimento e o envelhecimento, as tragédias da natureza e o sofrimento advindo dos relacionamentos dos homens com seus semelhantes, esse último sendo para ele o mais penoso (Freud, 1930/2020, p. 321). Pode-se cogitar que essas três fontes de sofrimento foram lidas por Lacan como expressões do real<sup>1</sup>. Assim, podemos inferir que para dar conta desse real, desses sofrimentos inevitáveis, os indivíduos criaram profissões como a medicina para lidar com o adoecimento e o envelhecimento; a engenharia com o intuito de prevenir e contornar as intempéries da natureza e suas consequentes tragédias que estão fora do nosso controle e, por último, a psicanálise com a finalidade de lidar com o sofrimento advindo das relações humanas.

Ademais, para fugir da realidade e do sofrimento, muitos fazem uso de drogas lícitas e ilícitas, buscando uma satisfação imediata, anestésica e autoerótica. Já outros, preferem se isolar da sociedade e dos seus semelhantes, buscam o recolhimento e almejam uma vida de quietude, sem muitos estímulos pulsionais. Já o deslocamento da libido, pela via da sublimação, pode ser uma via para obter satisfação e se manter incluso na cultura, essa sendo, para Freud (1930/2020), a melhor das alternativas.

No que tange os relacionamentos dos humanos com os seus semelhantes, a sociedade muito se beneficia, pois foi constatado que uma combinação de pessoas se mostra mais forte que um indivíduo isolado. A formação de uma família se revelou como uma instituição poderosa e uma grande ferramenta de trabalho, fazendo com que o amor sexual se tornasse o protótipo de felicidade de toda uma comunidade. A experiência amorosa sexual como uma das experiências mais profundas de satisfação que podem existir, coloca o homem à procura dessa felicidade atravessada pelo erotismo genital, tornando-se dependente de uma fração do mundo

---

<sup>1</sup> Termo empregado por Jacques Lacan em 1953 que pode ser definido como algo irrepresentável, um “resto” impossível de se transmitir, não simbolizável, se manifesta como “impossível de suportar” e que está articulado em conjunto aos outros registros Simbólico e Imaginário, sendo esses três os formadores do nó borromeano (R.S.I). A expressão nó borromeano foi introduzida por Lacan em 9 de fevereiro de 1972 e faz parte de seu discurso topológico que permitiu uma elaboração de uma nova tópica, que pensava a realidade psíquica do sujeito a partir da ciência do real e não mais pela primazia do simbólico, como em seu primeiro ensino (Roudinesco, 1997/1998, p. 645).

externo e do objeto de amor escolhido. Ciente de que pode perdê-lo e ser exposto ao maior dos sofrimentos, essa ainda é uma conduta muito atrativa para a maioria da espécie humana, embora alguns tentem escapar das inevitáveis desilusões turbulentas do amor genital, seguindo uma via de um amor pelos seres humanos e pelo mundo em geral, como na religião (p. 351).

O amor genital é o que leva às formações de uma família, enquanto o amor terno, de meta inibida, é aquele gerado nas relações fraternais ou de amizades, porém, em todos os casos, o amor e a cultura vivem em desacordo. A formação de um núcleo familiar pode isolar o indivíduo do mundo de maneira ampla, sendo muitas vezes difícil de se desprender. Freud destaca que as mulheres, em sua maioria, estão voltadas para o lar e para a vida sexual, opondo-se à civilização, enquanto os homens se dirigem a ela com mais vigor, orientando-se para o mundo da cultura e do trabalho. Além disso, a cultura exige uma inevitável sublimação pulsional para que se viva em harmonia. “De um lado, o amor opõe-se aos interesses da cultura e, de outro, a cultura ameaça o amor com sensíveis restrições” (p. 353).

Entre o texto *A moral sexual “cultural” e a doença nervosa moderna* (1908) e *O mal-estar na cultura* (1930) há um longo percurso e, em muitos termos, o que se propunha no primeiro texto não vigora mais no último. No entanto, no que tange à família e às parcerias amorosas e as suas “regras” da civilização moderna, a exigência moral e civilizatória de apenas um modelo de parceria se encontra presente nos dois textos, sob a perspectiva de que apenas um tipo de amor sexual, para todos os indivíduos, não pode deixar de ser algo muito prejudicial para eles.

A leitura do *mal-estar* nos permite uma compreensão rica de que ele nos assola até os dias de hoje, na contemporaneidade, sobre o qual nos deteremos posteriormente. Trata-se, por isso, de um dos trabalhos mais citados e difundidos pelos psicanalistas e outros pesquisadores. Assim, *O mal-estar na civilização* se faz tão atual quanto em 1930, tendo ganhado apenas, talvez, uma reformulação a partir de novos sintomas (Iannini e Tavares, 2020) Esses que, na esfera do amor, nos interessam neste trabalho. É a partir de textos fundamentais como esse que nossas perguntas se concentram.

Em uma entrevista, em 1974, Lacan faz um comentário sobre a modernidade no jornal italiano *Panorama*. Ali, podemos certamente inferir que ele consegue isolar elementos que são paradigmas do mundo pós-moderno que se iniciava. Assim que o jornalista lhe pergunta: “Os tabus caíram, se diz, o sexo não dá mais medo?”, Lacan replica:

“A sexomania galopante é somente um fenômeno publicitário (...). Que o sexo esteja na ordem do dia e exposto em todas as esquinas, tratado da mesma forma que qualquer detergente nos carroséis televisivos, não constitui absolutamente uma promessa de qualquer benefício. Não digo que isso seja ruim. (...) Só não serve para curar as angústias e os problemas singulares. Faz parte da moda, dessa falsa liberação que nos é fornecida como um bem concedido do alto pela suposta sociedade permissiva. Mas isso não serve no nível da psicanálise” (Lacan, “*Entretien de Jacques Lacan avec Emilia Granzotto*”, 1974)

Lacan (1974/1993) ainda sublinha, em *Televisão*, no mesmo ano, que a “gulodice” que Freud descreve em relação ao supereu se trata de uma questão estrutural, ela está posta em consequência do recalque, portanto, ele não se coloca como “efeito da civilização”, mas justamente como “mal-estar (sintoma) na civilização” (p. 52). Nesse sentido, diante de um supereu tirano no auge do capitalismo, “não está dando certo nem mesmo para o esboço de uma liberdade” (p. 56).

Veremos que a contemporaneidade, sob o prisma lacaniano, se sustenta a partir do Discurso Capitalista, que opera de uma maneira diferente dos outros quatro discursos apresentados por Lacan (1969-1970/1992) em *O Seminário livro 17, O Averso da Psicanálise* - daqui em diante denominado Seminário 17 - sendo eles: o Discurso do Mestre, o Discurso da Histórica, o Discurso do Analista e o Discurso Universitário. Vale dizer que todos os quatro primeiros discursos dispõem de quatro lugares, uma ordem e uma circulação:

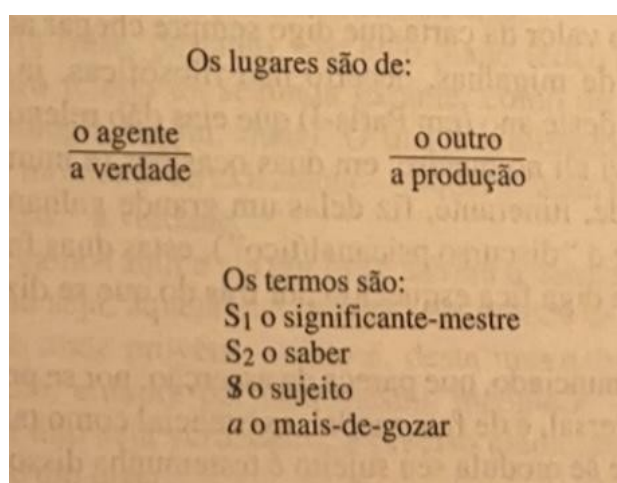


Figura 1. Estrutura do discurso.

Fonte: Lacan, 1970/2003, p. 447.

A estrutura do discurso é composta de duas colunas, sendo que na primeira coluna temos o agente, ocupando um lugar acima e à esquerda, emitindo um vetor para a segunda coluna, em direção ao outro, que está localizado acima e à direita. Obedecendo um sentido horário, o outro emite um segundo vetor em direção à produção que está abaixo e à direita. Em seguida, a produção direciona um vetor ao agente. O que se constata é que a verdade fica oculta, excluída no circuito, mas sustenta o agente.

As passagens seguintes por cada discurso serão uma apresentação breve que nos servirá para contextualizar o que os quatro primeiros discursos propõem, na direção de uma articulação entre um agente com o Outro, a fim de que se produza laço social. Assim, toda articulação em jogo na estrutura de linguagem ocorre em virtude de que um discurso tenha um agente que põe o Outro em movimento (Lacan, 1969-1970/1992).

### 2.3.1 O discurso do mestre

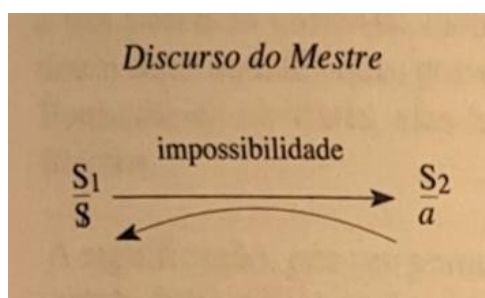


Figura 2. Discurso do mestre.

Fonte: Lacan, 1970/2003, p. 447.

Tendo em vista que um significante é sujeito para outro significante, no discurso do mestre, o S1, significante mestre e agente nessa operação, se dirige ao S2, o saber, que ocupa o lugar do outro. Esse discurso foi elaborado por Lacan (1969-1970/1992), mas inspirado em *Política* de Aristóteles e em a *Fenomenologia do espírito*, particularmente no capítulo do senhor e do escravo de George Wilhelm Friedrich Hegel.

O S<sup>1</sup> ocupa a essência do senhor, enquanto o campo do saber é ocupado pelo escravo. O escravo tem um saber-fazer, que produz o objeto  $a^2$ , que ocupa a função de mais-de-gozar<sup>3</sup> e o sujeito barrado (\$) se localiza no lugar da verdade. O gozo, que retorna ao S1, é privilégio do senhor. Vale dizer que o conceito de mais-valia proposto por Marx, como o valor aditivo gerado pelo trabalho humano, vai além do valor pago ao trabalhador como salário, e ele é analisado por Lacan como um equivalente ao seu conceito de mais-de-gozar. O mais-de-gozo não seria propriamente um gozo tal qual Lacan descreveu ao longo de seu ensino<sup>4</sup>, mas um gozo que se designa a partir da perda e da castração. No discurso do mestre o senhor dá a ordem, e ao cumpri-la o escravo passa a dever, de maneira velada, o seu mais-de-gozar ao senhor – isso deve lhe ser restituído. “Se o pagamos, o temos, e depois, a partir do momento em que o temos, é urgente gastá-lo” (p. 17). No entanto, ao eleger o lugar da verdade para o sujeito barrado (\$), Lacan (1969-1970/1992) determina como fato constituinte que aquele que coloca em prática o discurso do poder é, assim como todos, um sujeito castrado.

A ideia do senhor e do escravo foi construída por Hegel e, em suma, todas as sociedades primitivas funcionaram, em essência, a partir do discurso do mestre. Ao longo dos anos, o suporte do saber (S2) sendo o escravo, pode ser lido também como a classe trabalhadora: ela detém o saber, enquanto “o senhor nada deseja saber, deseja que as coisas andem” (p. 21).

---

<sup>2</sup> O objeto  $a$  designa-se como um objeto de desejo do sujeito que se furta a ele a ponto de não possuir representação ou simbolização. Ele pode ser atribuído de maneira fragmentada em quatro objetos fragmentados do corpo: seio, objeto da sucção, fezes, objeto da excreção, e a voz e o olhar, objetos do próprio desejo. É assim, objeto causa de desejo que se esquivava e para onde o sujeito se orienta. “Em outras palavras, a verdade do desejo permanece oculta para a consciência porque seu objeto é uma “falta-a-ser” (Roudinesco, 1997/1998, p. 552).

<sup>3</sup> O objeto  $a$  na vertente mais-de-gozar tem a função de renúncia ao gozo, em outras palavras, o que faltou para gozar, sob o efeito do discurso (Lacan, 1968-69/1991, p. 19). Assim, toda experiência de gozo é marcada por essa falta.

<sup>4</sup> A construção do conceito de gozo foi extensa para Lacan e se liga inicialmente ao prazer sexual e à transgressão à lei, fazendo parte da sua teoria da perversão. Posteriormente é feita uma distinção entre o prazer e o gozo, uma vez que este último ultrapassa os limites do princípio do prazer, promovendo um encontro com o Real, marcado por um excesso insuportável que ultrapassa as categorias tradicionais de prazer e de dor. O gozo se liga, por muitas vezes, ao sofrimento, e mesmo assim ele nunca se cessa por completo, tendendo à repetição. (Roudinesco, 1997/1998, p. 299)

### 2.3.2 O discurso da histérica

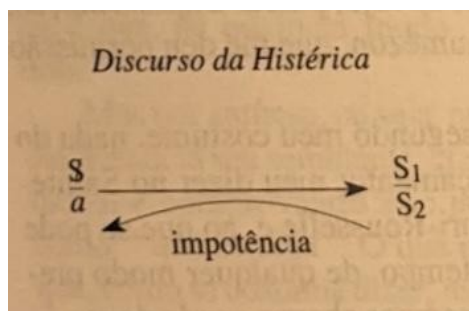


Figura 3. Discurso da histérica.

Fonte: Lacan, 1970/2003, p. 447.

Girando um quarto no sentido horário do discurso do mestre, obtemos o discurso da histérica. Nessa conjuntura o sujeito barrado (\$) ocupa o lugar de agente, que se endereça ao  $S_1$ , significante mestre. Há nesse endereçamento uma demanda do sujeito em saber algo sobre o seu próprio valor e sobre seu desejo. Podemos cogitar como exemplo uma demanda da histérica ao seu analista, desejando que ele lhe responda algo sobre seu sintoma e, a partir do silêncio do analista, ela produzirá um saber sobre isso ( $S_2$ ). “Se o analista não toma a palavra, o que pode advir dessa produção fervilhante de  $S_1$ ? Certamente muitas coisas” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 33).

Porém, nesse funcionamento, o objeto pequeno  $a$  está no lugar da verdade, que demonstra a queda do efeito desse discurso. Mesmo que a histérica produza um saber sobre seu sintoma, o objeto mais-de-gozo insiste em se revelar como resto, na medida em que a causa de seu desejo permanece oculta. “O que a histérica quer que se saiba é, indo a um extremo, que a linguagem derrapa na amplidão daquilo que ela, como mulher, pode abrir para o gozo” (p. 32).

### 2.3.3 O discurso do analista

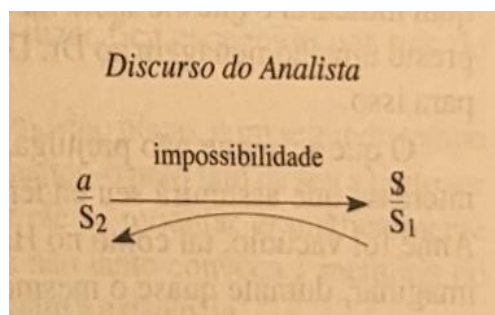


Figura 4. Discurso do analista.

Fonte: Lacan, 1970/2003, p. 447.

Com mais um quarto de giro, contemplamos o discurso do analista, no qual o analista ocupa o lugar de agente sob a forma de objeto pequeno  $a$ , causa de desejo. Nesse discurso, o analista se dirige ao sujeito barrado ( $\$$ ) que, por sua vez, pode produzir os seus S1s e se endereça ao analista pela via da transferência (p. 34), elencando-o como sujeito suposto saber, atribuindo-lhe um saber absoluto.

Em contrapartida, o saber, S2, está com o analista sob a barra, mas oculto, no lugar da verdade. A partir de sua escuta, da sua experiência e de seus estudos teóricos, o analista possui seu *savoir-faire*, um saber fazer como anteparo da sua prática. No entanto, ele não detém o saber absoluto acerca da queixa do analisante, tampouco o coloca em jogo no processo analítico.

O saber no lugar da verdade é um enigma, segundo Lacan: “a verdade, nunca se pode dizê-la a não ser pela metade” (p. 34), o que permite uma dialética com o gozo, e também a interpretação, na medida em que o enigma permite que o analista desvende o seu “semi-dizer” (p. 35).

### 2.3.4 O discurso universitário

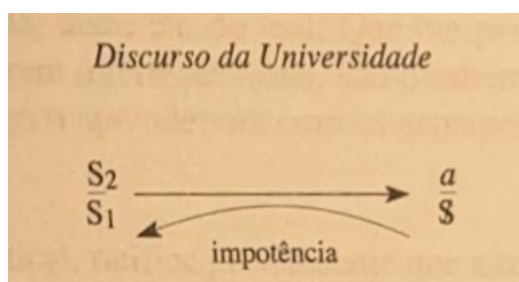


Figura 5. Discurso universitário.

Fonte: Lacan, 1970/2003, p. 447

Por último, o discurso universitário. No caso desse discurso, o saber (S2) é o agente que vai em direção ao objeto pequeno  $a$ , que nesse caso são os alunos. Identificados como objetos pela universidade, cada estudante é explorado por esse discurso pelo imperativo de produzir saber, o que resulta, nesse cenário, sujeitos divididos, que retornam esse saber à universidade.

Nessa lógica, Lacan assemelha o discurso universitário com o discurso do mestre, na medida em que ambos estabelecem um imperativo categórico de produzir.

Lacan demarca que o S2 é um saber que não se sabe, mas que é sustentado por um Outro - nesse caso, que ocupa o lugar do S1 - que sustenta a fantasia de um saber-totalidade (p. 31).

Isso, porque “Governar, educar e psicanalisar são desafios, de fato, mas, ao dizê-los impossíveis, só fazemos garantir prematuramente que sejam reais” (Lacan, 1970/2003, p. 444).

### 2.3.5 O discurso capitalista

Como foi possível apreender acima, os quatro discursos se estabelecem a partir da linguagem e da relação fundamental do sujeito, definidos a partir da produção de um significante (S1) para um outro significante (S2). Essa operação é a forma fundamental para exprimir a maneira que o sujeito se endereça ao Outro e, assim, produz um enunciado. Os quatro discursos produzem um ponto fundamental em comum, que é a sua função de fazer laço social, na medida em que eles não se mantêm sem a linguagem. Sob essa perspectiva, é indispensável ressaltar que eles só se estruturam, pois são postos em prática a partir da castração, partindo de um sujeito dividido (Lacan, 1969-1970/1992, p. 11). Além disso, também visualizamos como cada discurso possui a sua impotência que é estabelecida pela barreira do gozo e pela verdade, que permanece oculta e nunca é toda dita.

Porém, ainda no *Seminário 17*, Lacan (1969-1970/1992) disserta sobre uma transição do discurso do mestre, que imperou desde as sociedades mais primitivas, para o chamado discurso capitalista, que nos faz apostar em um possível corte da modernidade para a contemporaneidade. Cito Lacan:

“O sinal da verdade está agora em outro lugar. Ele deve ser produzido pelos que substituem o antigo escravo, isto é, pelos que são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis tanto quanto os outros. *Sociedade de consumo*, dizem por aí.” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 30).

No entanto, em maio de 1972, o discurso capitalista é apresentado por Lacan em um matema, na Conferência em Milão:

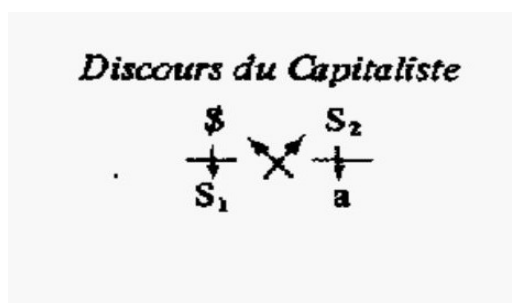


Figura 6. Discurso do capitalista.

Fonte: Lacan, 1972/1978, p. 5.

Nesse discurso muito similar ao discurso do mestre, a mudança está na coluna do sujeito, em que os lugares se invertem: o S1 desce para o lugar da verdade e o sujeito barrado, \$, passa a ocupar o lugar de agente. “No discurso do capitalista, os *gadgets*<sup>5</sup>, as quinquilharias, os objetos mais-de- gozar (*a*) vêm no lugar da produção e, com um frágil anteparo da lógica significante (S1 → S2), deixam o sujeito à mercê dos objetos (\$ ← a)” (Rosa, 2010, p. 168). Além disso, nota-se que o \$, que ocupa o lugar de sujeito, não possui uma seta em direção ao outro, como nos demais discursos, o que indica que o discurso capitalista foge da perspectiva do laço social. Assim, a partir de uma busca obstinada pelo lucro e pela acumulação de capital, vive-se em um contexto de uma alienação profunda entre os indivíduos e um desinteresse crescente em relação às necessidades de uma sociedade e de um coletivo.

Em uma de suas conversas na Capela de Saint-Anne, Lacan (1972/2011) sublinha como o discurso do mestre foi um discurso dominante durante séculos, mas que, em um dado momento, houve um desvio que elegeu o discurso capitalista como o discurso prevalecente em nossa sociedade. Este fato poderia ter passado despercebido para alguns, comenta ele, mas com o empenho de Karl Marx ao elegeer o proletário como o sujeito deste discurso, tornou-se notável a maneira como essa conjuntura rejeita todos os campos do simbólico, e conseqüentemente, da castração.

Na lógica do discurso capitalista que impera no mundo contemporâneo, no *Seminário 17*, Lacan (1969-1970/1992) já pontuava como existe uma modificação do lugar do saber nessa conjuntura, pois ele se dispõe nos objetos e no consumo (p. 30). No entanto, em Saint-Anne, Lacan retoma seu percurso e declara: "Toda ordem, todo discurso aparentado com o capitalismo deixa de lado o que chamaremos, simplesmente, de coisas do amor, meus bons amigos. Como vocês veem, não é pouca coisa, certo?" (p. 88). Evidentemente, isso nos faz refletir sobre como e o quê se faz possível no que tange às relações amorosas em um contexto como esse.

---

<sup>5</sup> Os *gadgets*, que são aparelhos ou dispositivos em inglês, são os objetos que são tomados pela contemporaneidade como fontes de satisfação e que se encontram no zênite social e a bússola da civilização de hoje (Miller, 2004).

## 2.4 O Outro de Lacan e o seu declínio

A partir da perspectiva lacaniana, podemos cogitar que essa moral civilizada geradora de um mal-estar na cultura se configurou como um Outro, termo utilizado por Jacques Lacan para constituir um lugar simbólico que, em sua alteridade, regula e ocupa o lugar da lei e da linguagem para os indivíduos. É importante assinalar que o Outro determina o sujeito através de uma dupla incidência sobre ele, na medida em que ele, por um lado, se configura do ponto de vista externo, como linguagem e como lei, organizando a vida em sociedade e, por outro, do ponto de vista interno, atua pelo prisma subjetivo, a partir da relação do sujeito com seu desejo, como um inconsciente estruturado como linguagem (Roudinesco, 1997/1998 p. 558). “Lacan localiza neste lugar do Outro tanto a estrutura da linguagem como significante como o discurso universal que - vamos defini-lo assim - estabelece os significados correspondentes à forma de vida contemporânea” (Miller, 2005, p. 118).

Vale dizer que o Outro, que se apresenta como ponto de referência para o funcionamento dos quatro discursos no laço social, é considerado como uma concepção fundamental dos estudos da psicanálise lacaniana, tendo sido elaborada e lapidada ao longo do seu ensino. Em suma, o Outro se refere a um “espaço aberto de significantes que o sujeito encontra desde o seu ingresso no mundo” (Kaufmann, 1996/1993, p. 385), sendo o lugar da realidade discursiva e o seu ingresso no campo do simbólico. Posto isso, o Outro exerce o lugar de referência da lei pela via da metáfora paterna: no momento em que a criança vê que a mãe deseja o pai, ela constata que ele tem o que lhe falta - o falo. “Esse movimento faz do desejo da mãe um significante e o falo será o significado desse significante” (p. 386). Nessa conjuntura o Outro toma o lugar de lei, de autoridade e de referência.

Funcionando como um “muro da linguagem” para o sujeito castrado, o Outro é a primazia significante e universal que não só exerce o lugar da verdade inconsciente, mas que permite a articulação do sujeito com o seu desejo. Lacan (1966/1998) quando declara que “o desejo do homem é o desejo do Outro” (p. 829), ressalta que a dialética do desejo só se faz possível pelo campo do Outro, no qual ele se inscreve e se constitui.

“Designando por Outro o próprio lugar evocado pelo recurso à palavra, em qualquer relação em que este intervém. Se isso fala no Outro, quer o sujeito ouça ou não com seu ouvido, é porque ali que o sujeito, por uma anterioridade lógica a qualquer despertar do significado, encontra o seu lugar significante” (Lacan, 1966/1998, p. 696).

Posto isso, pode-se apreender que o Outro com O maiúsculo, dentre tantas representações, pode ser designado, fundamentalmente, como o Outro da linguagem, o Outro do código, do sentido fálico, das referências e das representações significantes (Lacan, 1964/1988). Ademais, o Outro se estabelece como o Outro da coerência, da dialética, do ideal, dos diálogos, da verdade, dos acordos e dos pactos, sendo ele uma entidade simbólica que representa a autoridade.

Por conseguinte, Jacques-Allain Miller propõe em seu texto *Uma fantasia*, de 2004, em uma Conferência da Associação Mundial de Psicanálise, uma visão sobre o século XXI que resvala na concepção estrutural do grande Outro de Lacan, na qual ele aposta que, nos tempos atuais, vivemos o seu declínio. Miller nomeia o declínio do Outro como desbussolamento, de forma que os ideais e as referências universais tenham se tornado cada vez mais frágeis e inconsistentes nos novos tempos. No entanto, Miller assume que esse aspecto de desnortamento não é um fenômeno tão atual assim, podendo ter partido da queda da moral civilizada de Freud. Essa moral civilizada teve seu apogeu no século XIX e fornecia um “corrimão aos desamparados” (Miller, “Uma Fantasia”, 2004), em razão de uma forte inibição que predominava naqueles tempos.

Como abordamos no início deste capítulo, a moral civilizada não deixava de ser cruel e isso era uma resposta a uma brecha que se alastrava na civilização, como uma reação a algo que está instalado há mais tempo. Por fim, Miller arremata: “talvez estejamos desbussolados desde que temos bússolas” (Miller, “Uma Fantasia”, 2004). Podemos cogitar a partir disso que, diante de um imperativo de uma civilização “bussolada”, há sempre de haver uma brecha, uma rachadura que demonstra a falha dessa lógica moral e ordenadora e que pode se apresentar das mais diversas maneiras na nossa civilização.

A agricultura na antiguidade se baseava em conhecimentos que foram construídos em base do clima e da natureza, e eventos como a Revolução Industrial foram pontos fundamentais para a construção de um novo tipo de civilização, uma civilização em que o real devora a natureza e o objeto *a* está no zênite social. Assim, a bússola da civilização de hoje seria o objeto *a* que toca o céu, que vai sempre em direção ao mais. No sentido de um discurso atual da nossa civilização, o objeto *a* invoca o objeto mais-de-gozar, que assegura a produção industrial que se inova e se renova freneticamente, a todo momento (Miller, 2004).

Nessa lógica, eis o discurso da civilização atual proposto por Miller (2004):

$$\frac{\alpha}{S^2} \rightarrow \frac{\$}{S^1}$$

Assim, o objeto mais-de-gozar se posiciona no lugar do agente e se impõe ao sujeito desbussolado, que produz o que podemos designar de “avaliação”, podendo ser substituído também como um discurso de “autoajuda”, comum entre os americanos. Em outras palavras, seria algum tipo de discurso de desenvolvimento pessoal, um produto, que retroalimenta o funcionamento pós-moderno. Por último, o S2, o saber, está no lugar de verdade/mentira. Isso porque a noção de saber nesse contexto não passa de semblante (Miller, 2004). Muito similar à ideia do discurso capitalista em que o sujeito se coloca à mercê dos objetos, Miller deduz:

“Indo sempre em direção ao mais, em direção ao sem medida, seguindo um ciclo que não é o das estações, mas sim o de uma renovação acelerada, de uma inovação frenética. Então, de repente, eu me perguntei: será que o objeto  $\alpha$  seria - como dizer? – a bússola da civilização de hoje? E por que não?” (Miller, “Uma Fantasia”, 2004).

## 2.5 A psicanálise nos novos tempos

Ao falarmos sobre os sintomas e fenômenos do contemporâneo, é essencial que perguntemos: o que é o contemporâneo? Por onde acaba a modernidade e começa a contemporaneidade? E qual conceito seria mais adequado: contemporaneidade ou pós-modernidade?

Detendo-nos sobre a última pergunta, é importante ressaltar que o objetivo dessa pesquisa não se trata de eleger apenas um termo como “correto” para dissertar sobre os tempos atuais. Assim como Compagnon (1990/2010) já antecipava sobre o desafio em definir a modernidade em um conceito fechado, a fluidez dos conceitos “contemporâneo”, “pós-modernidade” ou “modernidade líquida”, que aparecerão nesse capítulo, consiste no caráter multifacetado e complexo de estudos filosóficos, sociológicos, literários e psicanalíticos acerca desse tema. Portanto, não categorizar de maneira estrita esse marco temporal histórico nos coloca justamente em um exercício do contemporâneo, ao não definirmos um conceito definitivo sobre os tempos atuais, considerando sua complexidade e sua dinamicidade.

Sob um ponto de vista ontológico e poético, o filósofo Giorgio Agamben (2008/2009) trabalha em sua obra *O que é o contemporâneo* uma maneira de expressar e definir esse período como sendo constituído de uma relação singular com o tempo a partir de um presente que não

cessa de se repetir. Agamben faz analogia do contemporâneo como um século recém-nascido que contempla as próprias pegadas e que se define a partir disso.

Assim, o contemporâneo se faz no presente e apenas no presente, sendo inapreensível - ele estaria na fronteira de um “ainda não” e um “não mais”. Para isso, Agamben (2008/2009) nos oferece o exemplo da moda, que está ora atual, ora inatual; uma hora se está na moda, outra hora, rapidamente, não se está mais. Não há tempo cronológico nisso, e não conseguimos apreender ou identificar exatamente quando é o “agora” da moda, apenas quando esse “agora” já passou. Por isso, pode-se dizer que o contemporâneo seria uma espécie de instante inalcançável.

Como a moda, o contemporâneo é “inatual” (p. 58) e descontínuo, mas tem aqueles que o percebem, sem dúvidas. Um contemporâneo se faz atento ao seu tempo, pois sabe que não se pode fugir dele. Ele deseja neutralizar as luzes para encontrar as obscuridades especiais da época em que vive. Essa escuridão lhe é fundamental, pois o concerne e o implica. Um contemporâneo se faz como um agente ativo daquilo que vê, e embora não consiga apreender, interpela. O que lhe ocorre vem de uma urgência intempestiva, descabida e inesperada, que o contemporâneo não pode deixar de notar. Agamben assinala:

“Por isso, ser contemporâneo é, antes de tudo, uma questão de coragem: porque significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós. Ou ainda: ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar” (Agamben, 2009/2009, p. 65).

Obtendo essa perspectiva, podemos refletir que ao buscarmos entender os sintomas do contemporâneo, poderemos estar nos esforçando em apreender um inapreensível. Seria tal qual definirmos e apreendermos o Real em Lacan, como algo fora da representação. É difícil que obtenhamos respostas “corretas” e prontas para as perguntas que fazemos sobre o “instante” em que vivemos, mas nem por isso podemos deixar de fazê-las. Sabemos que a pesquisa em psicanálise e a sua teoria se constroem a partir do *posteriori*, na prática clínica, pelo passado presentificado. O desejo do analista, isto é, o desejo pelo saber do desejo do analisante se faz essencial nessa instância e é o que nos possibilita formular perguntas sobre aquilo que se escuta. Essa interpelação nos mobiliza em direção a uma clínica mais atual, buscando amparar os

sintomas que surgem impetuosamente nesse “agora” que não cessa de se inscrever e do qual não se pode fugir.

Jean-François Lyotard (1979), filósofo francês, foi o primeiro a descrever com nitidez em seu livro *A condição pós-moderna* as mudanças profundas ocorridas na sociedade nas últimas décadas, e se faz uma referência fundamental para abordarmos esse contexto. Um corte importante para a entrada do mundo pós-moderno que se faz presente em sua obra seria a alteração do estatuto do saber quando as sociedades entram na era pós-industrial, ocasionando uma mudança cultural. Pode-se dizer que essa passagem se localiza a partir dos anos 50, com o fim da reconstrução da Europa no pós-guerra. Nessa transição, a natureza do saber se modificou e o que obtivemos foi um saber informatizado, transformado em linguagem de máquina, caindo em desuso um saber adquirido indissociável da formação do espírito. Hoje, temos apenas fornecedores e usuários de maneira que o conhecimento se tornou uma mercadoria. Assim, o saber é produzido para ser vendido e consumido (Lyotard, 1979/2009, pp. 3-5).

Adorno e Horkheimer (1947) já assinalavam que o sentido da ciência servido à burguesia nos destinava à autodestruição do pensamento esclarecido. Adorno (1955/1998) ainda ressalta em *Crítica cultural e sociedade* que o pensamento crítico pode ser o único considerado verdadeiro e inalienável em um contexto em que tudo se reveste em mercadoria.

No entender de Lyotard (1979/2009), a sociedade atual é formada por um todo funcional e se divide em duas partes. A primeira, refere-se à sociedade do pós-guerra e a segunda corresponde à corrente marxista, que admite a luta de classe e a dialética como dualidade da unidade funcional. O modelo teórico não é mais de um organismo vivo, mas de um modelo cibernético autorregulável que multiplica suas aplicações (p. 20). Esse modelo teórico se expressa como uma espécie de filosofia positivista da eficiência, na qual procura-se legitimar a pragmática de um saber científico pós-moderno mediante o desempenho (p. 88).

Poderíamos considerar que as ideias de Lyotard e de Lacan convergem nesse ponto, uma vez que a tese de Lyotard em 1979, sobre a pós-modernidade, já estava presente em Lacan em 1969-70, no *Seminário 17*. Se examinarmos detidamente, verifica-se que Lacan já enunciava, anteriormente, um mundo cibernético com seus conceitos de discurso capitalista, de

discurso da ciência, de aletosfera<sup>6</sup>, além do esgarçamento do tecido social em razão do discurso capitalista.

“Em um mundo onde emergiu, de maneira que existe de fato, sendo uma presença no mundo, não o pensamento da ciência, mas a ciência de algum modo objetivada, refiro-me a essas coisas inteiramente forjadas pela ciência, simplesmente essas coisinhas, *gadgets* e coisa e tal, que por enquanto ocupam o mesmo espaço que nós no mundo em que essa emergência teve lugar, será que o *savoir faire*, no nível do manual, pode ainda ter peso suficiente para ser um fator subversivo?” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 141).

Ainda com Lyotard, entendemos que a verdadeira finalidade do sistema, aquilo que o faz programar-se a si mesmo, como uma máquina inteligente, é a otimização da relação global com o seu desempenho. As crises, as revoluções, o desemprego, as greves, não são mais alternativas ou saídas, não propõem nada de novo, sendo apenas reordenações internas do sistema e seus resultados só podem contribuir para a melhoria do próprio sistema. Portanto, é necessário constatar que apenas a entropia do sistema pode gerar o declínio de sua performance (Lyotard, 1979/2009, p. 21). É interessante comentar sobre como as crises, as greves e as revoluções servem ao sistema. Lacan (1969-1970/1992), p já destacava esse mesmo fato, porém, de outra maneira, ao afirmar que aquilo que se chama de revolução com R maiúsculo retorna ao mesmo lugar, de modo que o protesto contribui para com o mestre. A revolução realiza um giro que se completa, deixando no final as coisas no mesmo lugar (p. 81).

A riqueza é a propriedade do rico. O rico tem a propriedade, pois ele compra, ele compra tudo e muito, mas ele não paga. Pode-se cogitar que ele pode até pagar por razões contábeis que estão relacionadas com a transformação do mais-de-gozar em mais-valia, mas não paga pelo saber. Isso porque esse mundo novo tem como norte apenas as verdades numéricas e o que é contável, o que é bem diferente da instalação de um saber absoluto (p. 77). Afinal, o capitalista transforma qualquer coisa, até o dejetos, em lucro.

Sob a perspectiva de Jean Baudrillard (1970/1995), autor da *Sociedade de Consumo*, um dos fatores marcantes da sociedade pós-moderna seria a convivência cada vez mais reduzida dos homens uns com os outros e uma proximidade excessiva deles com os seus objetos. Estamos “sob o olhar mudo dos objetos obedientes e alucinantes que nos repetem sempre o mesmo

---

<sup>6</sup> A extensão da ciência, operativa e instrumental, rodeia a terra com suas fabricações. Lacan denomina essa zona na qual os objetos da ciência se situam de aletosfera. Pode-se dizer que essas máquinas, quanto menos interferência dos humanos, melhor elas trabalham (Lacan, 1969-1970, p. 152 e 153).

discurso” (p. 15). Os objetos se proliferam em nossa civilização e se sustentam pela lei do valor de troca. Eles, muitas vezes, são mais valorizados ainda em conjunto e não isoladamente, tornando-se uma cadeia de significantes que motivam e seduzem o consumidor.

As publicidades garantem, a partir dos objetos, novas maneiras de viver. Hoje, com a realidade das redes sociais, presenciamos uma hipérbole da tese de Baudrillard. Não se vende uma maquiagem, um produto para a pele, uma bolsa, um carro, um vestido: vende-se um estilo de vida por inteiro. Vende-se a promessa de que, a partir daquele *post*, daquele *story* que divulga o produto, obteremos a mesma vida (ilusoriamente perfeita pelo filtro do *Instagram*) da pessoa que supostamente o utiliza. “As comunicações de massa não nos fornecem a realidade, mas a *vertigem da realidade*” (p. 24).

Dito isso, é essencial que consideremos que o pensamento crítico passa a ser um coadjuvante nesse cenário, já que ele pouco produz financeiramente. As verdades numéricas e os objetos, destacados por Lacan, e as propagandas de Baudrillard passam a ser protagonistas da sociedade de consumo em razão de seu utilitarismo.

Ademais, na era da pós-modernidade, paradigma no qual se verifica o declínio do Outro, todos os tipos de canalhas se favoreceram. “Não há metalinguagem, a não ser todas as formas de canalhice” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 57). Assim, já que o Outro não existe, toda canalhice se resume em alguém querer se passar pelo grande Outro. A sociedade contemporânea está repleta de exemplos disso e, por consequência, como o desejo de um é o desejo do Outro, não resta dúvida que sempre haverá aqueles que são capturados pelo desejo do canalha e se tornarão seus seguidores (p. 57).

Jacques-Alain Miller (2016), em *Esforço de poesia*, considera a atualidade como a modernidade baudelairiana, pois embora possamos estar vivendo em uma pós-modernidade, é a atualidade do que acontece, hoje, que vem dos tempos modernos. A modernidade nos reclama amor, ela exige o nosso amor. E, amemos ou não, ela se impõe, ela está aí. Ela exige amor dos intelectuais, dos filósofos, dos sociólogos, dos escritores e, por que não, dos psicanalistas. Mas, todos sabem que desde que ela existe, constata-se que ninguém a ama. Pelo contrário, eles a odeiam, a deploram, se encolerizam contra ela, vociferam contra a modernidade. Ainda existem aqueles que lutam contra ela, aqueles que se revoltam, aqueles que padecem e aqueles que a criticam. O interessante dessa declaração é que ela se alinha justamente à proposta de Baudelaire que apresentamos no início desse capítulo: deve-se atentar, observar, admirar ou até

mesmo vociferar em relação ao mundo moderno, pois o seu retrato pode ser o de um cotidiano belo, mas também o da escassez, da decadência e de suas falhas. A modernidade pode ser chamada hoje, pelos americanos, de *American way of life* (p. 43, tradução nossa).

Assim, longe de tamponar a insatisfação com seus *gadgets*, a modernidade a alimenta. Ela difunde a insatisfação e, para tanto, propaga o discurso capitalista como uma espécie de remédio que atua como veneno que não faz outra coisa senão aumentar a insatisfação, ampliando-a em larga escala. Não se ama a modernidade, pois nela se faz imperar uma lei de ferro, que pela busca de utilidade direta e pela sua chuva de objetos, ela nos aperta e nos mantém longe do conforto que nos foi prometido. Podemos adquirir todos esses objetos que nos ofertam ou não, pouco importa: de qualquer forma continuaremos a pensar neles e eles estarão entre nós, cada vez mais (Miller, 2016, pp. 44-45).

Pode-se inferir que o conceito de *Modernidade Líquida* trabalhado por Zygmund Bauman (1999/2001) seja um pano de fundo da primazia do discurso capitalista e do Outro que não existe. O uso do adjetivo “líquido” se dá uma vez que os líquidos não se limitam a uma só forma como os sólidos e, assim, estão sempre propensos a mudar, movendo-se com facilidade e evitando a permanência. Observemos que Bauman faz como Miller (2016) e utiliza do termo modernidade e não pós-modernidade para dizer do momento atual, pois ao seu ver, o processo de modernização sempre foi, desde sua concepção, um processo de *liquefação* (p. 7). É possível que essa tese tenha sido inspirada na máxima de Karl Marx (1848/2005) anunciada no *Manifesto Comunista* que diz: “Tudo que é sólido e estável se desmancha no ar, tudo que é sagrado é profanado, e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com outros homens” (p. 43). Os chamados sólidos seriam para Bauman as normas “confiáveis”, duradouras, permanentes, referenciadas e administráveis. Em outras palavras, poderíamos entender que se trataria do grande Outro, com O maiúsculo de Lacan?

A modernização promoveu e promove até os dias de hoje um derretimento dos sólidos que transmuta a cultura, a economia e as relações sociais. Isso não se deu pela via de uma ditadura, de uma escravização ou nada do tipo: havia a crença de que a ordem antiga limitava os seres humanos em sua liberdade individual. As forças que mantinham essas grandes referências se diluíram e os projetos e as escolhas individuais hoje vigoram. Mas isso não implica, no entanto, que os indivíduos estão independentes da civilização e se guiando pelas suas próprias concepções (Bauman, 1999/2001).

“Estamos passando de uma era de “grupos de referência” predeterminados a uma outra de “comparação universal”, em que o destino dos trabalhos de autoconstrução individual está endêmica e incuravelmente subdeterminado, não está dado de antemão” (Bauman, 1999/2001, p. 11).

Dessa forma, as normas e os padrões estão cada vez menos pré-estabelecidos. Os poderes foram liquefeitos e saímos do nível “macro” para o nível “micro” do convívio social, ou do “sistema” para a “sociedade” (p. 12). O nosso sucesso, o nosso fracasso, está sobretudo, em nossos ombros, sob o auge do capitalismo.

Jacques-Alain Miller (2015) em seu curso *Todo mundo é louco* recorre ao conceito de Zygmund Bauman para propor a “psicanálise líquida”. Esse adjetivo é utilizado para qualificar a sociedade atual e o que está em jogo é uma maleabilidade dos ideais, transformações tecnológicas aceleradas, uma evaporação do Nome-do-pai e uma volatilização dos limites. Esses seriam alguns dos efeitos da globalização que visa a unificação da informação e que pode ser, para a psicanálise, uma espécie de desestruturação. Isso porque vivenciamos hoje uma psicanálise líquida que não faz mais tanto uso do recurso estruturalista e sólido do primeiro ensino de Lacan e se volta para uma clínica nodal<sup>7</sup>.

Uma sociedade em que o Outro não existe (Miller, 2015) vive nos termos de uma sociedade líquida, o que se repercute diretamente na clínica psicanalítica. O inconsciente, estruturado como uma linguagem, não deixa de apresentar algo que escapa na experiência clínica e que vai além do que se diz e do que se quer enunciar, algo que não possui um deciframento. Assim, o tratamento pela via da psicanálise sempre foi, de alguma maneira, uma experiência que parte da fluidez, da metonímia, do que escapa e do que é inalcançável, mas hoje isso ganha dimensões que dão início a uma nova clínica: a clínica do acontecimento, uma clínica borromeana e não mais da estrutura. Chamamos de psicanálise nodal, que se resulta da clínica dos nós, abalando os conceitos permanentes e estruturais, ao se apresentar pela via da contingência, do afeto, dos acontecimentos de corpo e, principalmente, do gozo.

Assim, cabe à psicanálise estar a par do seu tempo: a prática lacaniana opera na dimensão da falha e por isso deve voltar seu olhar à diferença dos sexos, aos mal-entendidos e

---

<sup>7</sup> Uma clínica que, a partir do nó borromeano (R.S.I) se desloca radicalmente da primazia do simbólico para a uma orientação pelo real, sendo essa a tópica do final do seu ensino.

aos restos na civilização pós-moderna. A não-relação sexual<sup>8</sup> se mostra ainda mais evidente: os significantes mestres não chegam a tentar fazê-la existir, essa verdade não está mais recalçada. O sexual está escancarado, e a religião e a massa tradicional e conservadora buscam reverter isso, mas sem muito sucesso (Miller, 2004).

Anteriormente a psicanálise buscava amparar um mal-estar na civilização que insistia e perdurava a partir de uma inibição e um refreamento das pulsões sexuais, como já desvendamos. Hoje a prática lacaniana se depara com novos reais na civilização pós-moderna, onde o um-sozinho impera e se mostra em sua maneira mais ansiogênica. “A ditadura do mais-de-gozar devasta a natureza, faz romper os casamentos, dispersa a família, remaneja o corpo, não apenas nos aspectos da cirurgia estética, ou da dieta (...) ela realiza também uma intervenção muito mais profunda sobre o corpo” (Miller, “Uma fantasia”, 2004).

Uma das consequências clínicas interessantes sobre esse contexto contemporâneo é a de um aumento de sujeitos identificados com um lugar de dejetivo, assinalando, entretanto, que a culpabilidade não necessariamente acompanha esse fenômeno (Fajnwaks, 2022.) O declínio do Outro pode ser visto como um causador dessa “dejetização” progressiva, e podemos visualizar isso não só na clínica como nas ruas da cidade, onde o Estado se ausenta e esses sujeitos se colocam à errância, identificados ao objeto pequeno *a* na sua vertente de resto que cai da operação significativa, anestesiados pelas drogas e o álcool.

“O que é novo no discurso capitalista é que não há laço social. O laço social se dissolve pela presença disto que todos os discursos excluem: a impossibilidade, presente e gerada pelo próprio discurso capitalista. O último objeto a ser consumido é o próprio sujeito.” (Fajnwaks, “O discurso capitalista e o impossível”, 2022).

Ainda sobre os novos-reais da civilização pós-moderna, no contexto do discurso do mestre, o discurso científico se tornou a única garantia de um discurso clínico que hoje se vê imerso em políticas de identidades e em núcleos identitários. O crescimento exponencial da catalogação do DSM e a procura de “um diagnóstico para chamar de seu” são fenômenos que estão amplamente ligados a um abuso de substâncias e um aumento de prescrições médicas, o que faz com que indivíduos desejem se tornar membros de categorias, como *ansioso* ou

---

<sup>8</sup>Ao declarar que “a relação sexual não existe”, Lacan elucida que não existe uma complementaridade entre os sexos, não há uma relação sexual inscrita na natureza humana, mas sim uma série de encontros contingentes e falhos. O seu aforisma, portanto, não se refere à ausência de atividade sexual, mas à impossibilidade de uma relação completa e harmoniosa entre os sexos. “Para tudo que diz respeito à relação entre os homens e as mulheres, o que chamamos de coletividade, a coisa não vai” (Lacan, 1975/1985, p. 46).

*depressivo* (Laurent, 2009). Mas, esse tipo de discurso não permite que consideremos o intratável do sintoma, o que coloca o sujeito em uma posição subjetiva precária.

Esse contexto é nomeado por Laurent (2009) como *Delírio da normalidade*, pois vive-se em um mundo que sustenta uma promessa da saúde mental. A Organização Mundial de Saúde (OMS) nos anos 90 modificou a sua política. Antes seu objetivo final seria a erradicação de doenças, mas hoje é visado alcançar o mais alto bem-estar físico e mental. Laurent constata que essa política seria um objetivo sem fim, um ideal de felicidade do discurso do mestre baseado em um sonho burocrático de modelo norte-americano que se choca com o ponto do real e singular do sintoma.

A psicanálise, por sua vez, busca um outro diálogo com o discurso do mestre - ou melhor, o discurso capitalista - e seus novos sintomas. Ela se reinventou ao longo dos anos nas instituições, criando dispositivos para que o discurso analítico continuasse presente em um mundo de classificações e de transtornos individualizados, onde o que se busca é o desaparecimento dos sintomas como um todo. Mas, em vista disso, a psicanálise tem buscado uma solução para tudo: “Correndo de um lado pro outro, visávamos oferecer nossa conversação como solução quase universal a tudo que podia ser produzido como impasse” (p. 28). Assim, o discurso analítico corre o risco de se distanciar de suas prioridades e de acabar fazendo parte do próprio discurso do mestre capitalista que tenciona tamponar faltas, e sem sucesso.

Assim, a cena no contemporâneo se desdobra pelos mais diversos caminhos, com reconfigurações no laço social, novos sintomas e novos discursos. Se formos recorrer à psicanálise nesse contexto é preciso nos atentarmos que a sua atualização com o seu entorno, ou ela “estar à par do seu tempo”, não indica uma adaptação ou uma sujeição aos saberes contemporâneos. “Para dizer com todas as letras, a psicanálise não precisa de nenhum fundamento externo a ela própria” (Iannini, 2024, p. 54). Cabe a ela criar condições a partir do que já foi produzido, que se sustente nos tempos do que Iannini (2024) chama de *inconsciente litoral*, que se encontra entre o real e o simbólico e que não é produtor de significações. “Podemos aprender a reler Freud e aprender a ler o presente *com* Freud. O que quero dizer é que não precisamos seguir Freud. Podemos *nos servir dele*” (p. 62).

Nesse sentido, é importante sublinhar que o papel da psicanálise no contemporâneo é o de promover uma separação, um corte, assim como na experiência analítica. Lacan (1972/2011) sublinha como o psicanalista banca o objeto *a* em pessoa, uma vez que é neste lugar que o analisando o coloca (p. 89). Nessa linha, cabe ao analista abrir um intervalo, um espaço, algo que perfure o contínuo do gozo (Fajnwaks, 2022). O sintoma deve continuar a ser tocado em seu estado mais profundo, pois o que nos interessa é o seu ponto irreduzível - esse é o verdadeiro

laço social (Laurent, 2009, p. 32). A busca pela singularidade pode ser a possibilidade de separação do sujeito de um gozo classificatório, unificado, identificatório e burocrático.

“Se o sintoma é tomado a partir do ponto de vista de sua singularidade, então ele não se dilui dentro de toda psicopatologia possível. (...). Os delírios de normalidade combinam com os delírios de classificação. Ambos são sintomas do desconhecimento profundo do que é a singularidade do sintoma” (Laurent, 2009, p. 29).

Afinal, os sintomas ainda são, mesmo hoje, signos da não-relação sexual. Eles são necessários e não cessam de se escrever. A clínica continua viva nesse novo real. E, neste contexto, o amor ocupa um lugar fundamental na prática psicanalítica de hoje: o amor é o que pode fazer a mediação entre os uns-sozinhos da civilização hipermoderna e que permite que o inconsciente se torne um saber pela via da transferência (Miller, 2004). A transferência, para Rosa (2019), pode vir a ser uma retomada dos assuntos do amor em tempos de declínio do Outro.

O amor serve como quebra desse jogo contínuo de mais-de-gozar. Algo se produz entre os amantes, ou no amor de transferência, que abre uma brecha nesse discurso. Inseridos em um contexto de aversão à perda, Fajnwaks (2022) cita a socióloga Eva Illouz ao se referir ao desamor, que consiste em não amar, para não perder, bem como os amores líquidos de Bauman, em que eles são como os *gadgets*: têm uma “obsolescência programada”, estão programados para não durar muito. Vale lembrar que hoje possuímos todo um mercado construído em torno do amor e seus sintomas, com o que pode e deve ser feito se uma relação não está dando certo, os *coachs*, os sexólogos, os programas de televisão e as redes sociais, sendo essas um dos principais meios para promover o encontro amoroso nos dias de hoje. Isso nos remete ao que Rosa (2019) destaca sobre as históricas - e os outros seres falantes, acrescento - estarem à mercê do discurso da ciência, na medida em que o discurso capitalista forclui as coisas do amor.

À guisa de conclusão, podemos refletir que se comprometer em uma relação amorosa seria como entrar em análise nos termos de produzir um efeito de castração e de falta que contraria o discurso capitalista (Fajnwaks, 2022). Em outros termos, o amor e a psicanálise podem ser capazes de efetuar no sujeito uma renúncia ao gozo e permitir a manifestação do desejo. E é justamente a partir dessas questões que essa pesquisa se orienta: Como o amor pode resistir ao discurso capitalista e à sociedade de consumo?

O desejo de estudar a vida e as parcerias de Simone de Beauvoir, representante de uma vanguarda intelectual, parte de tentar entender, pela via do paradigma, como as parcerias amorosas se deram em um contexto sociocultural em mutação. O que Beauvoir nos apresenta em suas obras e cartas sobre o funcionamento de suas relações afetivas? Quais temas, como liberdade, autonomia e construção da identidade feminina, comuns em suas produções intelectuais, refletem em sua vida? Ao conhecermos suas experiências e reflexões, que complexidades emergem em suas relações amorosas? A sua trajetória consegue ser representativa de alguma forma com o papel de mulheres em parcerias amorosas? Estas perguntas nos guiarão na análise das mudanças nos valores e nas expectativas que contornam as parcerias contemporâneas, instigando uma reflexão mais abrangente sobre a intimidade no século XXI.

### 3. Simone de Beauvoir

#### 3.1 Um emblema de transição

Certamente, a moral civilizada de Freud demonstra os efeitos da estrutura ficcional do grande Outro, encarnado como supereu no *Mal-estar na Cultura* (1930), o que confirma as inibições, sintomas e angústias nas neuroses, até os tempos de hoje, como produtos de uma lei simbólica tirana. Porém, podemos inferir que o Outro, da referência e dos valores, de alguma forma jamais teve uma consistência completa? Miller (2004) suspeita que “talvez estejamos desbussolados desde que temos bússolas” (Miller, “Uma fantasia”, 2004). Vale dizer que se o Outro é estruturado como linguagem, ele está sujeito ao mal-entendido, ao furo, ao que escapa como real, de maneira que o simbólico não pode ser concebido como completo.

Por possuir o atributo de lei e referência, não faltam eventos na história em que o grande Outro tentou ser “furado”, como por exemplo a pintura *A Coroação de Napoleão* de Jacques-Louis David, 1807, obra emblemática do período Neoclássico.

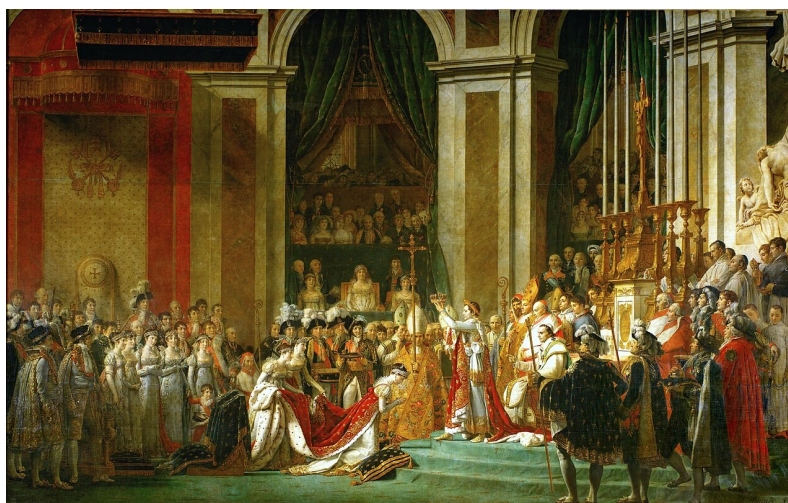


Figura 7. *A coroação de Napoleão.*<sup>9</sup>

Esta cena retrata a coroação de Napoleão Bonaparte como imperador da França na Catedral de Notre-Dame, em Paris, em 2 de dezembro de 1804. Na obra, Napoleão está de pé, com uma postura imponente, vestindo um manto dourado, ricamente decorado e tomando a coroa das mãos do Papa Pio VII que está à sua frente. Está prestes a coroar a si mesmo. Essa atitude simboliza a ascensão de Napoleão e a sua independência em relação à Igreja, já que ele coroa a si mesmo, em vez de ser coroado pelo Papa. Podemos ponderar que Napoleão, nesse

<sup>9</sup> Recuperado em: <https://ensinarhistoria.com.br/linha-do-tempo/coroacao-de-napoleao-bonaparte-em-paris/> em março de 2025.

momento, declara pela sua atitude que, no fundo, a Igreja Católica não é o Outro e que não existe o Outro. Pode-se dizer que mais tarde Napoleão se tornou o Outro para a França.

Em 1949, mais de um século depois, podemos citar um outro exemplo. Logo no final da Segunda Guerra, inaugura-se na rádio um seriado estadunidense chamado *Father knows best*, em português, *Papai sabe tudo*, que vai para a televisão americana em 1954 e para a brasileira na década de 1960.



Figura 8. "Papai sabe tudo." <sup>10</sup>

Nesse programa, o ator Robert Young representa James Anderson, um pai de família “sabichão” que literalmente *sabe tudo* e é visto como a grande referência dos filhos e da esposa. *Papai sabe tudo* foi um programa que transmitiu mais de duzentos episódios, por onze anos, para milhões de telespectadores, buscando representar a família americana ideal, justamente em um período histórico de grande movimentação política e ideológica, marcado pelo surgimento de muitos movimentos identitários que buscavam protestar contra o conservadorismo. Assim, esse programa de televisão pode ser visto como uma tentativa de reforçar a imagem paterna que começava a vacilar em virtude dos movimentos da contracultura.

Paralelo a isso, no mesmo ano de 1949, na França, surgiam políticas de natalidade que buscavam repovoar o país após tantas mortes na guerra, emplacando o incentivo à manutenção da mulher no lar e o crescimento de famílias, o que evidencia o apelido geracional *baby boom*, em virtude da explosão de nascimentos na Europa e nas Américas do Sul e do Norte. Neste exato cenário, Simone de Beauvoir publica o seu célebre ensaio *O Segundo Sexo*, que veio marcar toda uma geração de mulheres e ser considerado, até os dias de hoje, como um livro-acontecimento (Dosse, 2018/2021, pp. 161-162). A obra de Beauvoir foi um sucesso de vendas. Em apenas uma semana foram 22 mil exemplares vendidos, suscitando fascínio dos liberais e ódio dos mais conservadores, chegando a ser considerado um livro obsceno e proibido em alguns países. Beauvoir desafoga em seu livro *A Força das Coisas* com as críticas que recebeu:

<sup>10</sup> Recuperado em: <https://www.adorocinema.com/series/serie-9034/> em março de 2025.

“Eu era uma “pobre mulher” neurótica, uma rejeitada, uma frustrada, uma deserdada, uma mulher-macho, uma malfodida, uma invejosa, uma amargurada repleta de complexos de inferioridade com relação aos homens, com relação às mulheres, estava roída pelo ressentimento” (Beauvoir, 1958/2018, vol. 3, p. 192).

Beauvoir (1958/2018, vol. 3) reitera que, antes de publicar seu ensaio, as pessoas em geral se dirigiam a ela com indiferença ou benevolência. Entretanto, após a publicação do livro, obteve o sarcasmo da maioria delas, inclusive de amigos próximos: confessaram que não admitiam serem medidos por uma mulher (p. 192).

Beauvoir se expressa em tom de protesto em meio às críticas, pelo desejo de que seu trabalho fosse compreendido como ela o escreveu, mesmo quando se ocupou de questões mais polêmicas, como o aborto e a maternidade, lutando pela liberdade sexual das mulheres acima das instituições, das convenções e dos interesses do mundo masculino conservador (Beauvoir, 1958/2018, vol. 3, p. 195). No entanto, se referindo ao companheiro Jean-Paul Sartre, sublinha: “O homem que eu colocava acima de todos os outros, não me julgava inferior a eles” (p. 192).

Em contrapartida, *O Segundo Sexo* também foi ferozmente defendido por alguns: Francis Jeanson, Maurice Nadeau, Emmanuel Mournier, Colette Audry, Jean Cau, dentre outros intelectuais, levando-o aos debates políticos e para conferências. Audry assinala que o trabalho de Beauvoir possui uma “atualidade candente” (Audry, como citado em Dosse, 2018/2021, p. 164), na medida em que implica e interpela o leitor sobre a condição feminina trazendo realidades cotidianas e pessoais.

Beauvoir (1958/2018) recebe cartas e testemunhos de leitores que a elogiam: “Seu livro ajudou-me muito. Seu livro foi a minha salvação” (p. 196). A filósofa indica que, no entanto, não quis propor soluções para cada questão específica, mas ficou satisfeita em perceber que auxiliou suas contemporâneas. *O Segundo Sexo* passou a ser indicado por alguns psiquiatras às suas pacientes, não apenas intelectuais e burguesas, mas funcionárias e operárias. “A lucidez não faz a felicidade, mas a favorece e dá coragem” (p. 196), reflete ela.

“Elas encontraram nas minhas exposições um auxílio contra a imagem delas mesmas que as revoltavam, contramitos que as esmagavam; descobriram que suas dificuldades não refletiam uma desgraça singular, mas uma condição geral” (Beauvoir, 1958/2018, vol. 3, p. 196).

O seu movimento de desconstruir mitos e desafiar os paradigmas do conservadorismo fez de Simone de Beauvoir uma figura que questionava o *status quo* em um período de intensas transformações sociais e econômicas na França. O impacto de seu trabalho e sua atuação como intelectual acompanhava a integração crescente das mulheres em atividade profissional nos anos 60, a dupla jornada de trabalho e a entrada de equipamentos modernos, como eletrodomésticos, nos lares (Dosse, 2018/2021).

Referir a Simone de Beauvoir e sua atuação no século XX é mencionar a desconstrução dos estatutos tradicionais que definiam os papéis de gênero, sobretudo em uma sociedade marcada por hierarquias patriarcais onde o Outro impera, mesmo com suas inconsistências. Se por um lado o Outro, como estrutura da lei simbólica e dos ideais, sempre corre o risco de ser resgatado, invocado ou revigorado, assumindo variados semblantes do poder; por outro, Beauvoir simboliza uma condição que desafia essa instância ao discorrer sobre a construção desse “Outro” sexo, revelando a feminilidade não como uma essência fixa, mas uma construção histórica e cultural. Dessa forma, Beauvoir critica o Outro patriarcal, capitalista, masculino e ecoa uma interrogação radical à normatividade imposta, tensionando as estruturas tradicionalistas e abrindo caminho para novas formas de subjetivação.

Diante do exposto, nosso objetivo neste capítulo é adentrar a história de Beauvoir para além de sua filosofia e ativismo político. Pretende-se compreender, a partir do extenso material que ela nos deixou, as nuances de sua vida como um paradigma de uma época da história que respirava mudanças sociais, econômicas, culturais e, também, amorosas.

### **3.2 Sua história**

No que concerne ao seu romance familiar, Simone Lucie-Ernestine-Marie Bertrand de Beauvoir nasceu em Paris, no dia 9 de janeiro de 1908. Primeira filha do casal Françoise e Georges de Beauvoir, passou sua primeira infância em um apartamento no boulevard Raspail, sob os cuidados de Louise, uma babá jovem. A mãe era “mais distante e mais caprichosa” (Beauvoir, 1958/2018, vol. 1, p. 12) e despertava em Simone um desejo amoroso de afeto, de estar perto, temendo sempre, e em demorado, a sua reprovação ou seu desprezo. “Privada de sua aprovação, não me sentia mais com o direito de existir” (p. 40). Se encontrava pouco com o pai nesse primeiro momento da infância. Beauvoir relata que, nesse tempo, ele não desempenhava um papel tão bem definido em sua vida, mas que isso mudou na medida em que foi crescendo, pois ele se interessava pelos seus estudos e êxitos. Beauvoir pensa que, quando pequena, teve poucos momentos de frustração com sua família. “Ouviam de bom grado minhas

histórias, repetiam as minhas palavras. Avós, tios, primos, uma família abundante assegurava a minha importância” (p. 14).

Na sua infância, Beauvoir relembra dos seus acessos de raiva, momentos em que se jogava no chão e berrava, tendo verdadeiros surtos de fúria e revolta diante pequenas coisas que ela julgava como injustiças. Constata que essa vitalidade ardente e um certo extremismo permaneceu nela, ao longo dos anos, mas que nesta idade poucos eram os recursos que ela possuía para se expressar. Sentia-se transformada em bicho ou objeto em vários momentos e se indignava quando a julgavam ingênua, limitada ou quando a deixavam ganhar nos jogos porque era uma criança. Beauvoir, de maneira precoce, acreditava já ser um indivíduo completo, mesmo aos cinco anos de idade. “Enganada pelas aparências, não suspeitava, vendo meu corpo inacabado, que nada faltava dentro de mim” (p. 18).

Beauvoir se sentia satisfeita com aquilo que tinha. Não desejava ser mais rica ou mais pobre, não trocava a sua casa por um castelo, seus brinquedos pelos de outras crianças, seus pais e sua irmã Poupette por outra família. Agarrou-se à sua realidade de tal maneira que ela conseguia ser mais encantadora que seus desejos, e com a virtude e a cultura que seus pais lhe transmitiram, fazia se valer mais que qualquer outra coisa. “Eu era dotada disso a que chamam temperamento feliz: sempre achei a realidade mais nutritiva que as miragens” (p. 45). Além disso, não lamentava ser menina. Por não ter um irmão, não havia sentido ainda sua feminilidade ou notado as desvantagens sociais das mulheres em relação aos homens. Quando brincava, nunca fazia de conta ser um homem. Preparava-se, mesmo na mais tenra idade, para o seu destino de mulher, ao seu modo (p. 53).

Para Beauvoir, nenhuma pessoa era tão brilhante ou estudiosa quanto seu pai. “Parecia-me ser de uma espécie mais rara que o resto dos homens” (p. 28). Podemos inferir que Beauvoir se espelhou no pai quando se debruçou nos estudos. Lia muito e ele a guiava, desenvolvendo sua formação moral e seu senso crítico. Beauvoir fazia inúmeras perguntas e seu pai respondia a todas com satisfação e atenção. Sentia-se adulta perto dele, mas havia ali uma certa distância para outros assuntos. “Se ele me aprovava, eu tinha certeza de mim” (p. 97).

Ela, que já estava mais crescida, não ganhava mais a atenção dos adultos com mimos e graças, mas ainda desejava sua aprovação. Para agradar a mãe, extremamente religiosa, Beauvoir catequizou-se e, por um período, foi uma beata da Igreja Católica. Sempre viu a mãe se abdicar e se resignar em relação ao pai e à sociedade e Beauvoir, que via isso de perto, pensava que foi moldada por ela. “Eu aprendi com mamãe a encolher-me, a pôr-me de lado, a controlar minha linguagem, a censurar meus desejos, a dizer e a fazer exatamente o que devia ser dito e feito” (p. 41). Essa postura a havia proporcionado centenas de elogios, e por um certo

período Beauvoir se identificou com essa menina bem-comportada. “Durante muitos anos, fui o reflexo dócil de meus pais” (p. 33).

Quando ficou mais velha, Beauvoir ainda sonhava com um relacionamento mais próximo e pessoal com o pai. “Minha verdadeira rival era minha mãe” (p. 98). Mesmo com a mãe ausente no ambiente, era como se ela ainda estivesse ali, dificultando a cumplicidade dos dois. Sempre que recorria ao seu pai, ele dizia: “faz o que diz tua mãe” (p. 98). Certa vez, Beauvoir queixou ao pai sobre uma censura que tinha recebido da mãe, chamando-a de ridícula. Ele a ouviu e, embaraçado, não tomou partido. Em outro dia, na mesa do almoço, ao falarem de um primo que desrespeitava a própria mãe, declarou, mas sem se dirigir à filha: “Um filho que julga a mãe é um imbecil”. Beauvoir se sentiu golpeada, entendendo a indireta. Envergonhada, a ilusão dessa aliança se dissolveu rapidamente, e assim a moça parou de dar ao pai tanta certeza ou direcionar a ele tantas idealizações.

Beauvoir adorava estar em meio à natureza quando passava suas férias em Limousin. Mas, em Paris, quando sua família se mudou para um apartamento na rua de Rennes, no início de sua mocidade, ela não podia mais espreitar a janela e ver a rua e as pessoas. Essa mudança a angustiou, sentia-se separada do mundo, isolada e confinada. O desejo de correr atrás do desconhecido já era urgente. Seus pais sempre controlavam suas leituras, mas começou a ler, escondida na biblioteca de sua casa, livros que não lhe eram autorizados. Obteve ali grande parte de sua educação sexual e as mais diversas narrativas sobre encontros amorosos. Libertava-se da infância, porém não se impressionava com tudo. “Eu julgava os homens medíocres. Nenhuma dessas obras me oferecia uma imagem do amor que pudesse satisfazer-me, nem uma ideia de meu destino” (Beauvoir, 1958/2011, vol. 1, p. 99).

Já habituada a transgredir para além dos livros, a convivência com a família já não era a mais fácil. A irmã Poupette não a idolatrava mais, o pai a achava feia e a censurava: já estava habituada em ouvir que ela era um homem. Além disso, pensava que a mãe, em qualquer momento, poderia descobrir suas mudanças obscuras. “Se lessem meu cérebro, meus pais me condenariam” (p. 101). Sentia-se vulnerável e inadequada perto deles. Tinha ao lado, mesmo na mocidade, a amiga inseparável, Zaza, que conhecia desde os nove anos de idade. Zaza crescia provocadora e debochada, cheia de ideias subversivas e escandalizava os professores. Todos diziam que Zaza tinha personalidade e era muito inteligente. Beauvoir a invejava e admirava na mesma medida, pois se sentia ofuscada pela amiga, mesmo sendo ela a primeira aluna da classe. Por sempre ter se interessado por tudo, para ela era a mesma coisa que se interessar por nada. A opinião dos pais já não lhe garantia coisa alguma. Sentia-se passiva, sem subjetividade e individualidade perto da amiga.

O amor sempre ganhou uma altíssima importância para Beauvoir. Lia romances com a amiga Zaza e se sentia furiosa quando o casal, perdidamente apaixonado, renunciava ao amor por um trabalho ou pela família. Todo esse resto se tornava imediatamente abstrato em comparação à união de dois seres que se dão um para o outro. Beauvoir (1958/2011, vol. 1), que não queria deixar escapar nenhum bem no mundo, pensou, sem constrangimento, na ideia de se casar. A possibilidade de se unir a um homem que ela escolhesse e admirasse a enchia de esperança ao caminhar em direção à realidade dos adultos, que se mostrava tão monótona e previsível. Até então só tivera uma paixão em sua vida, seu primo Jacques. Mais velho do que ela, Beauvoir sempre viu nele um garoto que já tinha modos de rapaz desde muito cedo. Porém, sabia que ele a via como uma priminha querida, e isso a frustrou nos primeiros anos da sua juventude.

Beauvoir idealizava que só amaria alguém que fosse o seu semelhante, mais realizado que ela, um duplo. Não desejava amar alguém diferente, pois tudo deveria ser posto em comum. Ao refletir sobre esse desejo, defende que isso não implicaria em uma dependência para com seu suposto parceiro, de forma alguma: ela teria sua própria vida, seu trabalho. Porém, a superioridade de um parceiro em relação a ela reflete como sua educação e sua vida sempre colocou a mulher em uma posição inferior à do homem. A importância de seu pai em sua casa e o papel que ele exerceu no casamento com sua mãe fortaleceu sua opinião. “Se no absoluto um homem não valesse mais do que eu, eu julgaria que, relativamente, valia menos; para reconhecê-lo como meu igual era preciso que me ultrapassasse” (p. 130).

Percebeu suas idealizações românticas e, ao mesmo tempo, seu repúdio pela sexualidade como um tabu, mesmo anos depois: faziam parte de um mundo fantasioso criado por ela mesma. Isso porque, certa vez, chocou-se vendo um grupo de prostitutas na rua e sentiu um incômodo imenso, talvez por ter tido uma infância muito religiosa. Sua amiga Stépha lhe disse: “O que que há, Simone? É a vida” (p. 254). Beauvoir (1958/2011, vol. 1) pensava que seu repúdio era uma negligência à realidade, e o sexo, de certa forma, era a evidência dela, da violência e da necessidade. Entretanto, essa passagem concernida ao mal-estar experimentado por Beauvoir, do ponto de vista da psicanálise, pode ser atribuído à hipótese do recalque do desejo sexual, experimentado como asco.

Os Beauvoir, apesar da aparência de uma família tradicional burguesa, perderam quase todo seu dinheiro que fora depositado em ações de ferrovia e mineração russas, devido à Revolução bolchevique de 1917. Portanto, Georges de Beauvoir não pôde reabrir seu escritório de advocacia (Rowley, 2005/2011, p. 30). Isso mudou a realidade da família com a perda da condição econômica. Beauvoir ouviu de seu pai que elas não poderiam mais aspirar um casamento burguês, pois não tinham posses para isso e, por isso, teriam que trabalhar para viver. Para Beauvoir (1958/2018, vol. 1), isso era um alívio. “Eu preferia de muito a perspectiva de um ofício à do casamento: autorizava certas esperanças. Houve muita gente que fez coisas: eu faria também” (p. 95). Ela desejava estudar, tornar-se professora de filosofia e se estabelecer financeiramente através do concurso de licenciatura.

A escrita sempre foi o seu traço subjetivo marcante e o seu grande recurso, mesmo quando não se sentia com muita consistência ou confiança nos tempos de adolescente. A admiração que Beauvoir carregava pelos escritores foi herdada pelo pai, que os colocava acima de todos os sábios. Os livros acessam diretamente o coração das pessoas, sua intimidade, e essa glória será sempre atribuída ao autor. Esse tipo de sonho dava sentido à existência de Beauvoir, e lecionar estava ligado a isso. Além de tudo, ela dizia que os livros que ela escreveria, e o ensino, serviriam à humanidade (p. 127).

“Que melhor presente lhe podia dar do que livros? Interessava-se por mim e pelos outros; aceitava minha “encarnação”, mas não queria renunciar ao universal: esse projeto conciliava tudo; lisonjeava todas as aspirações que se tinham desenvolvido em mim no decorrer desses quinze anos” (Beauvoir, 1958/2018, p. 127, vol. 1)

O seu destino como escritora e estudante lhe foi, em suma, um suspiro. Quando decidiu se preparar para o concurso da *agrégation* em *Sorbonne*, um disputado exame de licenciatura, percebeu que muitas de suas angústias não carregavam mais a mesma importância. A vida ganhou um novo sentido, como se o universo intelectual conseguisse dar uma borda nos sofrimentos de rejeição e solidão. “Tinha impressão de que, após um penoso aprendizado, minha vida começava e me dediquei a ela alegremente” (p. 249). Nesse ambiente, fez novos amigos, especial uma nova melhor amiga: Stépha, apelido para Estepha Awdykovicz. Seguindo o conselho da amiga, começou a sair mais, reatar com velhos amigos e a se tornar mais vaidosa. Para Stépha, era importante se dedicar não só aos livros, para não se tornar uma “pedante sem graça” (p. 253). Feliz com quem estava se tornando e ciente de sua inteligência, em meio a

tantos homens, Beauvoir sentia-se forte e única e não se sentia intimidada por ninguém. Vangloriava-se por ter “um coração de uma mulher e um cérebro de um homem” (p. 260).

Divertia-se com as novas amizades. Era correntemente elogiada pelo novo amigo René Maheu, que reparava na sua voz rouca e nos seus penteados. Ela se encantava pelo amigo, embora ele fosse casado e pertencesse a uma família nobre e católica, possuindo opiniões muito antiquadas ao ver de Beauvoir: declarava que a sociedade só respeita mulheres casadas. Beauvoir não pensava mais em casamento, por isso não almejava esse respeito. Achava incômodo observar a vida cotidiana matrimonial e pensava: “o amor deveria ser o único laço entre pessoas que se amam” (p. 253).

O jovem Jean-Paul Sartre era amigo de Maheu e já desejava há tempos ser apresentado a Simone de Beauvoir. No entanto, Maheu tinha ciúmes. Não queria estar ausente quando Beauvoir conhecesse Sartre, porque já sabia dos interesses do amigo. Maheu, mesmo casado, disse: “Não quero que toquem nos meus mais caros sentimentos” (p. 289). Certo dia, foram estudar Leibniz no apartamento de Sartre. Beauvoir estava tímida e se assustou com o seu apartamento bagunçado, mas aos poucos foi se soltando. Ele dividia um estúdio perto do *Panthéon* com seus companheiros, mas quando foi reprovado na prova escrita da *agrégation* pela primeira vez, mudou-se para a *Cité Universitaire*, na periferia de Paris. Renné Maheu, Paul Nizan e J.-P. Sartre eram um trio e, especialmente, o romancista Nizan e Sartre possuíam uma fama boêmia e estavam, a todo tempo, zombando e difamando idealismos, religiões, elites e instituições (Rowley, 2005/2017).

Beauvoir notou rapidamente que Sartre era o mais esperto e inteligente de todos eles, além de o melhor dos alunos, mas que, ao mesmo tempo, era muito generoso, talentoso e divertido. Tinha ideias originais brilhantes, diferente de tudo que eles aprendiam em *Sorbonne*. Estar junto a eles era, para Beauvoir, um grande choque. Antigamente isso a teria assustado mais ainda. “Compreendi depressa que, se o mundo a que me convidavam meus novos amigos me parecia rude, era porque eles não o fantasiavam; afinal, não me incitavam senão a ousar o que eu sempre desejara: olhar a realidade de frente” (Beauvoir, 1958/2018, p. 294, vol. 1).

Sartre certamente não seduzia as mulheres com sua aparência física e estava ciente disso. Em contrapartida, era muito bom com as palavras. Ele transmitia seu conhecimento com destreza e paixão, transformando qualquer conceito complexo em algo compreensível. Os dois entravam em discussões acirradas apenas pelo prazer de argumentar e Beauvoir se sentia impressionada e ao mesmo tempo desafiada ao estar entre eles, afinal, era diferente de tudo que conhecia (Rowley, 2005/2017).

Renné Maheu, ao fracassar nos exames da *agrégation*, deixou Paris imediatamente. Livre dos ciúmes do amigo, Sartre disse a Beauvoir que agora ele tomaria conta dela e, depois disso, não se separaram. “Parecia agora que todo o tempo que não passava com ele era tempo perdido” (Beauvoir, 1958/2018, vol. 1, p. 296). Mesmo brilhante, Sartre não era pedante. Estava sempre atento e interessava-se por tudo. De alguma forma, pode-se pensar que esse seria um traço com o qual Beauvoir mais se identificou. Sua inquietude e curiosidade a moviam, e agora ela tinha um companheiro para compartilhar tudo. Tinham conversas longas sobre todas as coisas, sobretudo sobre ela mesma. Sartre ouvia cada detalhe atentamente e se empolgava com seus sonhos e seus projetos. Além disso, colocava-se à disposição para ajudar. Beauvoir o observava com tanta admiração que considerou que seus desejos pareciam tímidos perto dos dele. “Eu me achava excepcional porque não podia conceber viver sem escrever: ele só vivia para escrever” (p. 297).

Sartre não desejava uma vida séria em aspecto algum: escritórios, carreiras, lares, hierarquias ou empregos. Repudiava a imagem de uma vida tendo um superior ou uma profissão. “Nunca se tornaria um pai de família, nem mesmo um homem casado. Com o romantismo da época e seus vinte e três anos, sonhava com grandes viagens” (p. 297). Vemos que Sartre era, em essência, um moderno. Sua subversão e insubordinação eram traços importantes de sua figura como jovem escritor, mas certamente o contexto histórico no qual essa parceria existiu nos serve como um pano de fundo da escrita de Simone de Beauvoir. O desejo de testemunhar tudo, dos eventos mais grandiosos aos mais efêmeros, se trata de uma concepção moderna notável, em especial no caso desse casal célebre, uma vez que ambos almejavam colher daquilo que viviam como material para suas criações, pois, afinal, era isso que importava. A escrita e a literatura eram, para Sartre, assim como para Beauvoir, uma salvação e uma justificativa para suas existências. Mesmo com diferenças, viam-se como semelhantes (Beauvoir, 1958/2018, vol. 1).

O casal se encontrou em um universo intelectual e nele se instalou. Fora os estudos, frequentavam bares, cafés, cinemas e parques. Passaram a ficar sempre juntos e é evidente, a partir da leitura dessa parceria, que eles se potencializavam. Beauvoir, que desde nova já possuía convicções e crenças contrárias aos costumes burgueses da época, percebeu-se estimulada pela parceria com Sartre a se expor, se desafiar e se tornar uma pensadora livre. No entanto, sentia-se terrivelmente dominada intelectualmente por Sartre. Não se sentia mais certa dos seus raciocínios e se comparava com ele. Em muitas discussões que costumavam durar horas, ela percebia as suas derrotas argumentativas. Mas, de certo modo, preferia se sentir desafiada por ele e pelos seus outros colegas do que se isolar em uma arrogante solidão, como

no passado. O seu mundo estava cada dia mais real e mais difícil do que ela imaginava, mas também mais possível e palpável. Acima de tudo, ela não se sentia mais sozinha (Beauvoir, 1958/2018, vol. 1).

“Sartre correspondia exatamente aos meus sonhos de quinze anos: era o duplo, em quem eu encontrava, elevadas ao extremo, todas as minhas manias. Com ele poderia, sempre, tudo partilhar. Quando o deixei no princípio de agosto, sabia que nunca mais ele sairia de minha vida” (Beauvoir, 1958/2018, vol. 1, p. 301).

No entanto, por ser mulher, sentia-se uma rebelde solitária. Para sustentar a maneira que desejava viver- especialmente naquela época - era preciso ter uma força desmedida, algo que nem sempre ela poderia ou queria ter. Acreditava que, para mulheres, o amor tem um custo alto, e o que se coloca em jogo é a sua qualidade de sujeito. De certa forma, sentia que homem nenhum a amaria por completo, por ser muito exigente, inteligente e inventiva. Seria improvável que alguém se responsabilizasse completamente por ela (Rowley, 2005/2017).

Com essa declaração, poderíamos refletir que por mais satisfeita que Beauvoir aparentava com sua sagacidade e intelectualidade, a sua independência não a preenchia e não dava a ela um sentido pleno de existência. Em suas autobiografias, captamos como a solidão e seu sentimento de desconexão foram presentes durante quase toda sua vida, com elaborações diferentes em cada fase. Quando nova, mesmo que feliz, sentia-se perdida e ofuscada entre as colegas, afastada dos pais e da irmã e não sabia exatamente o que fazer com o seu desejo pelo conhecimento. Com o seu amadurecimento, constatou que buscava sua salvação através da escrita e da literatura: “Com dezenove anos, apesar de minhas ignorâncias e de minha incompetência, eu quisera sinceramente escrever; sentia-me exilada, e meu único recurso contra a solidão era manifestar-me” (Beauvoir, 1958/2018, vol. 2, p. 53); “meu reino se situava definitivamente neste mundo” (p. 290). Assim, através do trabalho, Beauvoir conseguiu encontrar o seu maior sentido para viver desde que nascera.

Mesmo que inseparáveis, Beauvoir não se sentia apaixonada por Sartre. Beauvoir amava o que ele lhe proporcionava mais do que o que ele era para ela. Suas conversas não tinham fim, nunca se sentiam entediados juntos e, por isso, queria sempre estar com ele. Sartre dizia a ela os inúmeros planos para os dois, com muitas viagens, trabalho, paixão, mas acima de tudo, liberdade. Mas, na esfera amorosa, Beauvoir sentia-se ligeiramente em conflito. O contato físico, as carícias e os beijos a deixavam um tanto constrangida e inquieta. Gostava de estar

perto, mas os dois se sentiam tímidos demais para entrarem em um quarto de hotel juntos, mesmo quando tinham a oportunidade (Beauvoir, 1958/2018, vol. 2).

Em contrapartida, constatava que estava, finalmente, com um homem que ela considerava superior a ela e que dizia que a amava. A vitalidade e o entusiasmo dessa parceria ela não sentia com mais nenhuma outra. Não se tratava de uma paixão avassaladora, mas de uma sensação de que Beauvoir se descobria, a partir dessa relação: interessava-se, cada vez mais por ler, pensar e aspirar por um futuro cheio de aventuras e descobertas junto a Sartre (Beauvoir, 1958/2018, vol. 2).

No entanto, ao se juntar a Sartre e a se ligar a ele imediatamente, a epifania desse encontro contingente a fez deixar o seu trabalho em segundo plano, sentindo-se sem inspiração para a escrita e fortemente acanhada em produzir qualquer coisa. Sartre chamava sua atenção: “Tome cuidado para não se tornar uma dona de casa” (p. 56). Beauvoir tinha certeza de que não seria o caso, mas se angustiava em pensar em ficar separada de seu amado caso ele fizesse uma simples viagem, trabalhando sem convicção e se sentindo perdida em pensamentos: “Fascinada pelo outro, esquecia-me de mim mesma a ponto de não sobrar ninguém para dizer: não sou nada” (p. 55). Beauvoir não queria decepcionar Sartre também, mas compreendeu que ele não a salvaria do seu infortúnio: “Quando encontrei Sartre, pensei que tudo fora ganho; perto dele não podia deixar de me realizar; dizia a mim mesma, agora, que esperar a salvação de alguém que não você mesmo é o meio mais certo de se perder” (p. 56)

Beauvoir encontrou em Sartre o seu duplo, que também procurava sua salvação pela via da escrita e do intelecto. Mas, mesmo em seus debates, a diferença entre os dois se colocava, mesmo que sutilmente, pois compartilhavam maneiras de ver o mundo distintas.

“Eu sustentava que a realidade transborda tudo o que dela se possa dizer; era preciso enfrentá-la em sua ambiguidade, em sua opacidade, em vez de reduzi-la em significações que se deixavam exprimir por palavras. Sartre respondia que se quisesse, como o desejávamos, apropriar-se das coisas, não bastava olhar e comover-se; era preciso apreender-lhes o sentido e fixá-lo em frases” (Beauvoir, 1958/2018, vol. 2, p. 123).

Depois de aprovada no concurso da *Sorbonne*, Beauvoir pôde desfrutar da sua liberdade pela primeira vez. Morava na pensão de sua avó, que a tratava como todos os outros inquilinos, podendo entrar e sair sempre que quisesse, sem ter que dar mais explicações. Ao lado de Sartre,

sua vida começava. Pensando em seu futuro juntos, confiavam na sua união. Eram contra a sociedade no molde atual e estavam dispostos a contribuir para a mudança ativa dela, através de seus livros. Queriam viver uma liberdade radical em sua própria substância. Desejavam viver de tudo e compartilhar de tudo (Beauvoir, 1958/2018, vol. 2).

Sartre não desejava a monogamia, já que adorava estar entre as mulheres e pensava ser jovem demais para renunciar a isso. “Entre nós, trata-se de um amor necessário: convém que conheçamos também amores contingentes”, disse ele a Beauvoir (Beauvoir, 1958/2018, vol. 2, p. 24). Não queriam estar longe de todas as sensações, boas e ruins, que os encontros com as outras pessoas seriam capazes de lhes proporcionar. Assim, acordaram um “contrato” de dois anos, a princípio, vivendo nesses termos, mas convivendo estreitamente. Depois, combinaram de se separar e viver no estrangeiro, por um tempo, para depois se encontrarem. Mesmo hesitante com esses momentos separados, Beauvoir buscava se sentir confiante com seu parceiro e tentava não se preocupar antecipadamente. “Nunca seríamos estranhos um ao outro, nunca um de nós apelaria ao outro em vão, e nada prevaleceria sobre essa aliança” (p. 25). Contariam sempre tudo ao outro e estavam comprometidos com a verdade e com a transparência.

O ano de 1929 foi um período marcado pelo início dessa parceria que durou o resto da vida de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. Ao escrever sobre ela em suas memórias, Beauvoir demonstra irritação com os julgamentos de terceiros, seja de aprovação ou de censura. O mundo era a única propriedade comum do casal, portanto não havia razão para temer a distância ou exigir que morassem sob um mesmo teto (Beauvoir, 1958/2018, vol. 2). Os impasses, ciúmes, infortúnios, dúvidas e alegrias estiveram presentes na relação dos dois, mas que, a partir dos relatos de Beauvoir, é notório que tudo fazia parte, a todo tempo, deste contrato entre eles e da liberdade que almejavam.

Porém, em novembro do mesmo ano, a realidade mudou bruscamente: Sartre partiu para o serviço militar, pois havia a ameaça de uma guerra. Foi designado para o forte Saint-Cyr, no posto de meteorologia. Nesse primeiro momento, Beauvoir lhe fazia visitas rápidas. Por vezes, Sartre tinha liberdade e podia sair para jantar ou tomar um café junto a Beauvoir, por menos de duas horas. Em janeiro, foi transferido para Saint-Symphorien, perto de Tours, obtendo uma semana de liberdade por mês, em que Sartre podia ir a Paris. Beauvoir também ia até ele e chegou a se hospedar por um mês em um pequeno hotel em Sainte-Radegonde para que estivesse a alguns passos do seu forte meteorológico. Depois, voltou a Paris para sua pensão (Beauvoir, 1958/2018, vol. 2).

Nesse tempo, Beauvoir ganhava a vida dando aulas de psicologia e lições de latim em algumas escolas para alunos do colegial e não tinha um emprego fixo. Não planejava sair de Paris naquele momento, porém se sentia perdida com sua vida atual (Beauvoir, 1958/2018, vol. 2). Nesse período, Beauvoir lhe enviou uma carta, que é a primeira da edição americana *Letters to Sartre*, publicada em 1991. Escrita da pensão da avó em que morava, Beauvoir relata estar doente e exprime a falta que sente do seu “homenzinho”, além do seu amor por ele. É indispensável dizer que Beauvoir exprimia juras de amor por Sartre em todas as cartas presentes nessa edição que contém mais de quinhentas páginas, dedicando-lhe breves linhas a longos parágrafos (Beauvoir, 1990/2012).

Beauvoir era muito detalhista em suas cartas sobre o que fazia no seu dia a dia quando estavam separados, resultando, quase sempre, em extensas correspondências. O que lia, o que comia, o que pensava, como se sentia, quem encontrou naquela semana... tudo era registrado. Nessa carta, por exemplo, verificamos a tentativa de Beauvoir em amenizar uma desarmonia entre o casal e o amigo René Maheu, amigo que já sabemos que tinha ciúmes de Beauvoir com Sartre desde o momento em que eles se conheceram e que, após a união dos dois como casal, sentiu-se deixado de lado, como se sua amizade com eles estivesse sendo mantida apenas por pena.

Abaixo podemos ler algumas cartas escritas a Sartre por Beauvoir:

*“6 de Janeiro de 1930*

*91 Place Denfert-Rochereau - Paris 14*

*Meu amor,*

*Estou escrevendo isso na cama. Ontem, não consegui, mas apenas dormi, com gargarejos como minha única distração.*

*Eu estava com muita dor de garganta e até um pouco de febre. Minha avó cuidou de mim com a mais cansativa devoção. Ela vinha ao meu quarto a cada dois minutos, para adicionar uma pitada de limão ou conhaque ao chá que eu não tinha vontade de beber, já que estava dormindo. Minha mãe veio e foi muito gentil. Minha irmã também veio, mas tarde demais para enviar a carta, que ela deve ter levado ao correio esta manhã. Ela levou o artigo para Nizan também. Ela me contou todas as fofocas, e fiquei muito satisfeita com ela.*

*Se alguém tem que ficar doente, é bom ficar assim que você for embora, meu querido amor. Eu estaria deslizando do sono para a vigília e vice-versa, sem nunca abandonar as memórias daquela semana milagrosa que passamos juntos. Lá estava você ao meu lado, meu querido homenzinho, cheio de ternura e solicitude - como no último domingo na casa daquela senhora (Mme Lemaire, uma amiga do casal) - e quanto a mim, eu estava transbordando de amor por você e felicidade. Hoje estou bem e meus sentimentos benignos persistem. Ainda estou na cama, só para garantir, mas comi dois belos ovos cozidos e algumas bananas e sinto vontade de ler Rabelais, ver minha irmã que deve aparecer e bancar a convalescente.*

*Meu amor, nunca senti nosso amor tão fortemente quanto naquela noite em Les Vikings, onde você me olhou com tanta ternura que senti vontade de chorar. E que trem delicioso nos levou a Saint-Germain, meu amor! Se eu não estivesse tão desconfortavelmente posicionada para escrever, passaria páginas dizendo o quanto estou feliz e o quanto te amo. Mas me conforto com o fato de que você sentiu isso claramente, não é, homenzinho? Aqui estão cem beijos, cada um carregando a mesma mensagem.*

*Fiquei muito irritada ontem com um recado que recebi do Llama<sup>11</sup>, tentando ser ferido de uma forma realmente infantil. Serei muito gentil com ele na quarta-feira, mas acho essa injustiça com você e para mim altamente desagradável. Estou copiando sua nota palavra por palavra, incluindo as rasuras significativas:*

*“10 horas: Perdoe-me por incomodá-la em meio a todas as memórias ternas e coloridas que sem dúvida estão prolongando para você a passagem do seu próprio amor querido. No entanto:*

*Você pode estar em casa na quarta-feira à tarde? Provavelmente chegarei por volta das 15h ou 15h15, já que tenho uma palestra na École às 13h30. Caso contrário (e Sartre deve ter mostrado a você o quão desnecessário era se esforçar por minha causa), venha almoçar no Adolphe's na quinta-feira às 12h15 (minhas desculpas por não poder, infelizmente, levá-lo ao Pierre's!). Tomo a liberdade de insistir - na medida em que ainda tenho algum direito de fazê-lo - que eu o veja na quarta ou quinta-feira. Tenho algumas coisas muito importantes para lhe contar, já que é possível que eu nunca mais o veja. Pois, você deve entender que estou farto da bela situação que existe agora, como*

---

<sup>11</sup> apelido para o amigo René Maheu.

*resultado daquele seu setembro e dos dois meses de mentira que se seguiram, e que mereço algo melhor do que as migalhas - as relações continuaram por caridade “porque sou infeliz” - que vocês dois me oferecem com tanta elegância.*

*Não se assuste, de qualquer forma. E, acima de tudo, não me escreva. Essa seria a melhor maneira de não me ver novamente. Do jeito que as coisas estão, direi francamente que estou infeliz demais para ter conseguido tomar uma decisão final. Vou adiar isso, prometo a você (e mantenho minhas promessas), até quarta-feira.”*

*Vou garantir a ele, é claro, que nem você nem eu estamos prolongando nossas relações com ele por pena. Quero, acima de tudo, tentar fazê-lo sentir minha afeição por ele - e a sua também. Mas direi a ele, mesmo assim, o quão surpreendente acho esta nota dele. Pois absolutamente nada aconteceu entre nós desde o sábado em que o deixei e ele estava tão satisfeito comigo até esta segunda-feira - ele sempre disse que aceitava esta situação, e que o que temia era vê-la mudar. Ele, que acha tão fácil reconciliar suas afeições por sua esposa e por mim, é realmente a última pessoa que pode me censurar por amar alguém além dele.*

*Sinto também que me esforcei por ele mais de uma vez, e que esses parênteses são inutilmente desagradáveis. Fiquei muito chateada naquele dia no Napoli e no Café des Sports, quando vi o Llama sendo tão gentil depois que a carta foi descoberta. Ainda fiquei um pouco chateada no Closerie des Lilas outro dia. Mas esta nota não me aborreceu nem um pouco, porque a vejo como mero ciúme de um tipo completamente desagradável.*

*Como vai, homenzinho? Estou realmente esperando uma carta sua amanhã. Nós nos veremos em breve, não é, meu amor? Você prometeu, então estou cuidando bem de mim mesma. Eu te amo, eu te amo. Eu sou, com muita ternura, seu próprio Castor.*

*S. de Beauvoir.” (Beauvoir, 1990/2012, p. 3, tradução nossa).*

Nesse período, viviam-se sob a ameaça de uma segunda guerra, mas ela ainda não era real. Anos se passaram, e em 3 de setembro de 1939, a Grã-Bretanha declarou guerra à Alemanha, portanto, a França também teve que declarar. Quando Beauvoir soube da notícia, se desesperou. Sartre felizmente era um reservista, portanto não corria, naquele momento, risco de ser morto, porém se fosse, Beauvoir disse a si mesma que suicidaria. Sartre, que ainda era

designado para o nicho meteorológico, trocava cartas com Beauvoir clandestinamente (Rowley, 2005/2017).

*“Paris*

*Quinta feira, 7 de setembro de 1939*

*Meu amor,*

*Que alegria finalmente ter seu endereço e poder me sentir em contato com você: saber onde você está e que no momento é um lugar bastante seguro. Estou em um estado mais feliz do que já experimentei desde a sua partida - sim, de verdade, é a felicidade, e do melhor tipo, essa força de amor que sinto entre nós, esse vínculo estreito que nos une em meio a toda essa escuridão. Eu te amo tanto. Não estou pensando no dia em que voltarei a ver você, assim como não estou pensando no nosso passado - estou muito bloqueada contra qualquer memória. Mas eu não preciso ver você - não estamos separados, ainda estou no mesmo mundo que você. Vou lhe escrever uma carta enorme. Estou no Dôme, são oito da noite e tenho três horas pela frente. Você deve saber primeiro que estou calma, envolvida, nada infeliz - não tenho arrependimento, nem desejo, nem esperança de nada. Estou tranquila em relação a você, e essa tranquilidade vem da certeza que tenho de que, se o pior acontecesse com você, eu também não viveria mais. (...)*” (Beauvoir, 1990/2012, p. 37, tradução nossa).

Sartre, que se referia a Beauvoir como o seu duplo, disse que se ela cometesse um suicídio após sua morte, seria por um lado compreensível, pois isso evidencia que eles eram realmente um só. Beauvoir compartilhava do mesmo sentimento (Rowley, 2005/2017, p. 125).

Nessa altura, Sartre e Beauvoir já se relacionavam com outros parceiros, ou seja, viviam amores contingentes. Dentre muitos casos presentes em sua autobiografia e em suas cartas, vamos destacar alguns que estiveram em destaque na vida de Sartre e Beauvoir nesse período. Simone de Beauvoir vivia uma paixão com o jornalista francês Jacques-Laurent Bost, um amigo do casal. Paralelo a isso, Olga Kosakiewicz, uma antiga aluna russa de Beauvoir, foi assumida por ela e Sartre como seus tutores. Isso deu início a um triângulo amoroso em que Beauvoir e Olga, que já eram amigas próximas, tornaram-se amantes ocasionais e Sartre, além de desejá-la e cortejá-la, era o seu professor. Olga, no entanto, não se sentia apaixonada por Sartre, e ele,

sentindo-se rejeitado, tentou um romance com sua irmã em 1937, Wanda Kosakiewicz (Rowley, 2005/2017).

Em 1939, Olga e Wanda já eram sustentadas financeiramente pelo casal, formando todos uma “pequena família” (p. 125). Nesse período, Bost, que também foi convocado à Guerra, não trocava correspondências apenas com Beauvoir, mas também com Olga. Certo dia, Beauvoir descobriu que Bost não só se endereçava a Olga como “Meu amor querido” como lhe enviava cartas mais longas. Esse episódio a golpeou de ciúmes. Na carta escrita no dia seguinte da que apresentamos aqui, Beauvoir exprime a Sartre um pouco sobre seu medo em relação a Bost neste período de Guerra:

*“Paris*

*8 de setembro de 1939,*

*(...)*

*Nada de Bost ao meio-dia - Estou mais uma vez cheia de um pavor insuportável. Mas que sorte eu ainda tenho, meu amor! Se você estivesse na linha de frente, como seriam meus dias? Mesmo assim, tenho momentos de verdadeira tortura. Se algo ruim acontecer com ele, talvez eu esteja tão acostumada com essa ideia de que eu não fique arrasada - mas me acostumar com isso ainda envolve alguns solavancos. Além disso, não estou nem um pouco infeliz. Os objetos: “Felicidade” e “infelicidade” simplesmente não existem mais. Eu não tenho mais uma “vida” - nem por um segundo até agora eu tive a atitude reflexiva que pode permitir arrependimento ou esperança. Estou ciente de um objeto específico - uma página de Gide, ou um rosto - ou então da situação em geral, que exclui ternura e sofrimento. Mesmo meus medos não têm rosto, nem arrependimentos, nem doçura - vou falar com você novamente sobre tudo isso.*

*Assim como que te envio essa carta, mas sob capa separada, estou lhe enviando uma nota da N.R.F. e uma carta de Wanda. Eu li a carta, e temo que você possa se arrepender um pouco de tê-la deixado com tanta pressa. Por outro lado, meu amor, ter você comigo ininterruptamente nas últimas horas foi tão precioso para mim, que espero que isso tire um pouco do seu remorso. Acho que te contei tudo corretamente - vou escrever para você todos os dias. Escreva para mim também, cada carta me dá muita paz de espírito, confiança e até felicidade. Não me sinto sozinha por um instante, estou*

*com você, sinto sua presença em cada um dos meus pensamentos — realmente somos uma pessoa, meu amado. Eu beijo todo o seu querido rostinho.*

*Seu charmoso Castor.*

*Que livros você quer? Apenas os bons, ou lixo também, se algum aparecer no meu caminho?”* (Beauvoir, 1990/2012, p. 49, tradução nossa).

Confere-se que, nos raros momentos de licença em que Sartre ia a Paris nesse período, os seus encontros com Beauvoir costumavam ser em hotéis afastados dos lugares frequentados pelas irmãs Kosakiewicz, a fim de conseguirem ficar a sós sem causar ciúmes e intrigas. Muitas dessas vezes, Sartre mentia sobre o seu tempo de licença para Wanda, para que ela não precisasse saber que Beauvoir tinha estado com ele por alguns dias antes dela, por isso o possível remorso que Sartre poderia sentir em relação a sua outra amada. Em outra circunstância, Sartre, para remediar uma briga com Wanda, que estava aborrecida e enciumada com o seu passado, implorou pelo seu perdão: disse que passaria por cima de tudo, até mesmo de Beauvoir, para se dar bem com ela. Logo depois, percebeu seu erro e se desculpou com Beauvoir (Rowley, 2005/2017).

O conhecido casal da época viveu, em muitos momentos, uma desordem emocional. Ocasões como essa nos fazem cogitar sobre os desdobramentos que acabam ocorrendo em nome do desejo de viver os amores contingentes a fim de experimentar, a todo instante, a liberdade pura e radical. O vangloriar de uma falta de barreiras em uma parceria não pode, em alguns casos, criar outras? E essa liberdade tão desejada, não pode acabar escapando pelos dedos? É importante ressaltar que o modelo de parceria de Sartre e Beauvoir contrapunha os bons costumes da época e carregavam, a todo tempo, uma posição política e filosófica. O que era vivido era justamente o que era discutido e idealizado. “Nada, portanto, nos limitava, nada nos definia, nada nos sujeitava; nossas ligações com o mundo, nós é que as criávamos; a liberdade era a nossa própria substância” (Beauvoir, 1958/2018, vol. 2, p. 20).

O ano era 1940. Os alemães invadiram a Holanda, a Bélgica e Luxemburgo. Paris estava prestes a ser invadida em junho, e Beauvoir mesmo não sendo judia, foi aconselhada pela escritora e eventual amante Bianca Bienenfeld a deixar a cidade com sua família. Beauvoir pegou uma carona com os Bienenfeld e foi deixada em Laval, que era próximo da casa de campo de sua amiga Madame Morel em La Pouèze. Porém, não conseguiu ficar por muito tempo. Beauvoir desejava desesperadamente voltar para Paris, na esperança de ter cartas de

Bost ou Sartre em seu hotel. Voltou de carona, em um caminhão militar alemão. Paris estava triste, estilhaçada e deserta. Nesse meio-tempo, Sartre foi feito prisioneiro dos alemães, mas ainda escrevia a Beauvoir. Felizmente, estava bem, fez amigos e estava conseguindo escrever o seu próprio tratado filosófico, *O ser e o nada*. Beauvoir foi levando a vida como era possível (Rowley, 2005/2017).

*“Paris*

*Quarta-feira, 24 de julho de 1940.*

*Meu amor,*

*Estou bastante desanimada. Aqui está o fim do mês se aproximando, mas não há sinal de você. Eu me pergunto se minhas cartas chegam até você, e tenho tanta certeza de que não, que a escrita me enche de repugnância. Como eu adoraria te ver! Eu sonho com você todas as noites, mas sempre em uma atmosfera de pesadelo. E acordar é tão doloroso: eu me pergunto vagamente no meu sono por quê há uma impressão tão grande de tristeza ligada à sua pessoa, então descubro que é porque você está bem fora de alcance, meu amor. Eu te amo. Muitas e muitas memórias de partir o coração voltam para mim, e estou surpresa com todas as virtudes que adornam você em minha memória. No entanto, eu sei que quando eu te ver, vou ficar ainda mais surpresa, ao encontrá-lo mais delicioso do que todas as minhas memórias. Meu doce pequeno, não posso deixar de chorar esta manhã enquanto escrevo para você. Eu quero tanto ver você sorrir para mim e tocar seu bracinho - estar enrolado em seus braços, meu amor! Querido serzinho, querido rosto, como você foi bom comigo! - você foi o melhor- como você foi precioso! Oh! Sinto sua falta, anseio por você, o mundo está vazio - como as pessoas são vazias, como os dias são chatos! Eu me sinto profundamente solitária - não consigo trocar uma única palavra do que realmente penso com ninguém além de mim mesma. Eu não faço nada do amanhecer ao anoitecer, mas espero por você e conto os dias. (...)” (Beauvoir, 1990/2012, p. 337, tradução nossa).*

No fim do ano de 1941, Sartre conseguiu sua liberdade. Os nazistas estavam liberando alguns prisioneiros que não se mostravam aptos para serviços militares, e forjando sua caderneta de civil e um exame médico, Sartre e um amigo foram liberados. No entanto, quando chegou em Paris, Beauvoir notou que ele estava diferente: impaciente e irritadiço, blindado de princípios, proclamando máximas universais e com um moralismo rígido. Estavam com visões

distintas sobre a situação da guerra, justamente porque tinham vivido realidades diferentes. Sartre estava decepcionado com o conformismo e resignação de Beauvoir e queria criar um grupo de resistência para lutar pela expulsão dos nazistas da França. Beauvoir o julgou ingênuo. No entanto, admitia ter errado em assinar um papel jurando não ser judia ou em comprar chá, às vezes, no mercado negro. O encontro dos dois não foi caloroso e leve como o esperado. “Tínhamos a impressão de não falar a mesma linguagem” (Beauvoir, 1958/2018, vol. 2, p. 392).

Sartre e Beauvoir escreveram juntos, por muitos anos, uma revista intitulada de *Les Temps Modernes*, que reunia artigos sobre política, filosofia, literatura, sociologia e psicanálise, além de colunas humorísticas e relatos autobiográficos que incluía todos os tipos de pessoas das mais diferentes classes sociais. Sartre era o editor chefe e Beauvoir participava da equipe. Era uma maneira de divulgar e reunir dos assuntos mais atuais e inflamados da época aos mais inócuos. “Nossa originalidade era a de pesquisar os fatos anódinos e reveladores. (...) Por outro lado, esperávamos influenciar nossos contemporâneos” (Beauvoir, 1958/2018, vol. 3, p. 58). O que provocava excitação em Beauvoir ao escrever para a *Les Temps Modernes* era a prontidão para a publicação de uma revista, ao contrário da publicação de um livro. “Numa revista, pode-se apreender a atualidade no ar” (p. 58). Não é por isso que a modernidade se atrai, afinal de contas?

Vivendo um hiato criativo em maio de 1946, nos pós-guerra, Beauvoir pensava sobre o que começaria a escrever. Desejava escrever sobre ela, mas ela já mantinha um diário. Estava pronta para dizer algo, só não sabia o quê. Discutindo com Sartre sobre suas possibilidades, ele perguntou a ela o que para ela significava ser mulher. Assim como assimilamos no seu período de infância, Beauvoir não se sentia inferior por ter nascido menina. “Minha feminilidade não me atrapalhava em nada” (p. 102). Mas, Sartre replicou, “De qualquer modo, você não foi criada da mesma maneira que um menino: seria preciso prestar mais atenção a isso” (p. 102).

Sentindo-se um pouco convencida, Beauvoir pensou que responderia essa questão com um breve estudo sobre a condição feminina na Biblioteca Nacional, mas quando começou suas leituras, se espantou: “Minha infância fora nutrida de mitos forjados pelos homens e eu não teria de modo algum reagido a isso do mesmo modo como reagiria se tivesse sido um menino” (p. 102). O tema causou algo em Beauvoir que foi como visualizar toda sua história, agora sob um outro ângulo. Em razão disso, depois de muito trabalho, três anos depois Beauvoir desenvolveu o que conhecemos até hoje como uma das obras mais celebradas e importantes para o movimento feminista, *O Segundo Sexo*, publicado em 1949.

O ano seguinte merece destaque. Em 1947 se dá o início de um dos amores contingentes mais célebres vividos por Simone de Beauvoir, que ganhou o apelido de “amor transatlântico”. Em janeiro deste ano, Beauvoir realizou um desejo antigo e visitou os Estados Unidos pela primeira vez. Falava inglês correntemente, tinha amigos por lá e conhecia sua literatura. Animada, mas receosa do tempo que ficaria distante, Beauvoir foi a Nova York a convite de Philippe Soupault, um escritor e jornalista francês que morou nos Estados Unidos durante a guerra e a convidou para realizar algumas conferências em universidades americanas. Felizmente, ela também teria muito tempo livre. Maravilhada com a megalópole, viveu e viu uma imensidão de cores, luzes, vitrines e pessoas completamente diferentes umas das outras. Conversou com diferentes intelectuais e, mesmo disposta a gostar do país, também se assustava com o americanismo grosseiro excessivamente anticomunista que pairava em todas as discussões (Beauvoir, 1958/2018, vol. 3).

Na sua primeira ida à América, Simone de Beauvoir conheceu Nelson Algren. O romancista americano era amigo de uma amiga, Nelly Benson, que sugeriu a Beauvoir que o procurasse quando visitasse Chicago. Quando se viram, imediatamente se ligaram. Beauvoir estava arrebatada de paixão. Quando foi embora, Algren pediu que ela voltasse quando fosse possível. Quando voltou a Nova York, Beauvoir escreveu a Algren que se preocupava em vê-lo novamente, já que o próximo encontro poderia ter uma despedida ainda mais dolorosa. A distância entre os dois não durou muito, pois Beauvoir voltou a Chicago apenas para vê-lo e lá ficou por mais três dias e logo depois voltaram juntos para Nova York (Beauvoir, 1958/2018, vol. 3).

Ao longo de sua vida, Beauvoir escreveu a Algren um total de trezentas e quatro cartas por dezessete anos, de 1947, quando se conheceram, a 1964. Essas correspondências de amor foram adquiridas pela Universidade de Columbus, Ohio, em um leilão, e juntas se transformam em um livro lançado em 1997 graças à Sylvie Le Bon de Beauvoir, filha adotiva de Simone. Sylvie destaca um ponto que talvez possa ser o mais especial dessa parceria, que seria o fato de serem dois indivíduos de universos completamente distintos. A língua, a nacionalidade, a cultura e a distância de um oceano configuraram o que ficou famoso como um amor transatlântico (Beauvoir, 1997/2000).

O amor de Algren convidou Beauvoir a experienciar o novo e proporcionou a ela a possibilidade de recomeçar consigo mesma, pois quando se conheceram ele não tinha conhecimento algum sobre a figura de Beauvoir e o que ela já representava no mundo,

tampouco sobre o impacto da sua obra. A procura de um amor que fosse o seu duplo, um desejo de Beauvoir desde os seus quinze anos, foi supostamente encontrado na sua parceria com Sartre, ambos tinham inclusive a visão de que eram um só. Já o amor Beauvoir e Algren não se assemelha em nada com esse modelo, pelo contrário, suas correspondências de amor nos revelam o encontro de Beauvoir com o outro. “Trata-se de um estranhamento radical, que, para além dos fatos, os separa. Separa e atrai” (Beauvoir, 1997/2000, p. 7).

Logo na primeira carta que Beauvoir endereça a Algren, já identificamos um distanciamento em razão de falarem línguas diferentes. Em um trem em direção a Los Angeles, logo depois de terem se separado pela primeira vez, Beauvoir escreve: “Caro Nelson Algren, estou tentando escrever em inglês, por isso perdoe a minha gramática e, ainda que eu não use as palavras corretamente, tente me compreender assim mesmo” (p. 11). E, reitera: “Preciso lhe dizer o quanto gostei do seu livro e o quanto gostei de você também. Você adivinhou, acho, apesar de termos nos falado tão pouco”. A barreira da linguagem entre os dois poderia se tornar tão alta que, podemos julgar, era imprescindível a presença do corpo: voar de avião naquela época era trabalhoso e arriscado, as viagens duravam dias e os aviões precisavam de constante reparo, mas as idas e vindas eram necessárias para o amor dos dois. Uma carta que Beauvoir escreve a Sartre 16 de junho, em 1948, enquanto ela viaja com Algren ao México, nos assegura isso:

*“Começo a ter uma vontade imensa de ver você de novo, de você mesmo, da minha vida, mas ao mesmo tempo me angustia estar começando a me inclinar para a separação, porque quando eu te deixo, eu não te deixo, mas com Algren a presença é tudo”* (Beauvoir, 1990/2012, p. 458).

Das suas inúmeras cartas a Algren, a quarta nos chama atenção: essa correspondência marca o ponto de inflexão em que Beauvoir deixa de se endereçar formalmente a ele e começa a lhe exprimir paixão e ternura. Nesse momento em que ela lhe escreve, ela finalmente está deixando a América.

*“17 de maio de 1947*

*A bordo de um avião da KLM*

*Sábado à tarde, Terra Nova*

*Meu gentil, maravilhoso e bem-amado “jovem nativo”!, você mais uma vez me fez chorar, mas lágrimas doces, doces como tudo o que vem de você. Eu acabara de me acomodar no avião e abrir seu livro, quando tive vontade de ver a sua caligrafia. Voltei para a primeira página lamentando não ter pedido a você que nela escrevesse alguma coisa, e eis que elas estavam ali, suas ternas, atraentes e belas palavras. Apoiei a testa contra a janela e chorei acima do mar azul, mas lágrimas doces, lágrimas de amor, do nosso amor. Eu o amo. Antes, o chofer de táxi me perguntara: “É seu marido?” “Não.” “Ah, um amigo?”, e acrescentara com uma voz cheia de simpatia: “Como ele parecia triste!” Não pude me impedir de dizer: “Nós estamos muito tristes por nos separar. Paris é muito longe!” Então ele começou a falar amavelmente de Paris. Foi melhor você não ter vindo comigo a Madison Avenue e La Guardia. Havia alguns conhecidos com as piores vozes francesas e os piores rostos franceses, e Deus sabe como eles podem ser antipáticos. Eu estava aturdida, incapaz até de chorar naquele momento. Apenas aturdida. Depois, o avião decolou. Gosto de aviões. Quando se vive intensamente uma grande emoção, ele é o único meio de transporte que se adequa ao nosso estado de alma, creio.*

*O avião, o amor, o céu, a tristeza e a esperança constituíam um todo. Eu pensava em você, lembrava-me com cuidado de cada detalhe, lia seu livro, que aliás prefiro ao outro. Ofereceram-nos whisky e um bom almoço: frango ao creme e sorvete de chocolate. Você teria ficado radiante com a paisagem, as nuvens, o mar, a costa, as florestas, as cidadezinhas. Distinguia-se muito bem a Terra, e você teria sorrido o seu sorriso caloroso e infantil. Por sobre a Terra Nova, a noite já caiu, enquanto em Nova York ainda são três da tarde. A ilha é belíssima, toda com pinheiros sombrios e lagos melancólicos, com um toque de neve aqui e ali. Você também gostaria dela. Aterrissamos e devemos aguardar duas horas. Onde está você neste exato momento? Talvez em um outro avião. Quando você voltar ao nosso pequeno lar, eu estarei lá, escondida sob a cama e em todos os lugares. Doravante estarei sempre com você, nas tristes ruas de Chicago, sob o metrô de superfície, no quarto solitário. Estarei com você como uma esposa amorosa com seu marido bem-amado.*

*Nós não teremos de despertar porque não é um sonho; é uma história real e maravilhosa que apenas se inicia. Eu o sinto comigo e aonde eu for você irá, não apenas seu olhar, mas você inteiro. Eu o amo, e não há mais nada a acrescentar. Você me toma nos braços, eu me estreito contra você e o beijo como costumava beijá-lo.*

*Sua Simone*” (Beauvoir, 1997/2000, p. 13).

Nelson Algren não tinha uma boa fama: era chamado de neurótico, bruto, instável e irritadiço. Porém, Beauvoir gostava da maneira como ela ultrapassava essas defesas a fim de vê-lo por outra perspectiva. Essa carta nos revela um retorno doloroso de Beauvoir à Paris após a separação, recordando do sorriso caloroso e infantil de Algren. Sartre, por sua vez, também estava vivendo um romance contingente, com uma moça chamada M. que não aceitava estar separada dele. Algren não desejava também a partida de Beauvoir. Certamente, a condição do casal Sartre-Beauvoir tinha os seus furos, e um deles, constatado por Beauvoir anos depois, seria em considerar como o terceiro poderia se sentir nesse arranjo. “Se meu acordo com Sartre se mantém há mais de trinta anos, não foi sem algumas perdas e brigas de que os “outros” foram vítimas” (Beauvoir, 1958/2018, 132, vol. 3).

De volta a Paris, Beauvoir sentia desamparo e desilusão. Tentou retomar seu trabalho e o seu dia a dia, mas algo havia mudado. O prazer da escrita não era o suficiente para dar conta de suas últimas lembranças com Algren nos Estados Unidos (Beauvoir, 1958/2018, vol. 3). Sentindo fortemente a sua ausência, Beauvoir escreve ao seu amado com frequência e diz como adoraria recebê-lo em Paris. Segue um exemplar de outra carta de amor que marca esse momento.

*“Quarta feira - 4 de junho de 1947*

*Meu marido bem-amado. Fiquei tão contente hoje, quando desci as escadas e encontrei uma carta sua, uma adorável carta sua. Era como ouvir sua querida voz atraente, ver o seu cálido sorriso, você estava perto de mim e conversávamos alegremente. Quando as respostas chegam depressa, a conversa se torna possível e a correspondência se transforma em um verdadeiro prazer. Você não me parece distante agora, sinto que você me ama, tão bem como se você me olhasse, e sinto que você sabe que o amo. Meu querido, você não sabe o quanto isso me torna feliz, eu mesma não sabia a felicidade que você podia me dar. Todo o dia foi ensolarado, radioso, maravilhoso, pela graça desta doce carta que me tocou o coração. Tenho ciúmes de que você escreva outras cartas como essa, não é justo; quanto a mim, não consigo me expressar como gostaria em uma língua estrangeira. Você pode ser espirituoso, descrever bem as coisas, contar bem as histórias. Eu só consigo manejar um inglês tosco e infantil, embora não seja nenhuma estúpida, você sabe.*

*Você vai se julgar mais esperto, mais interessante e, diante da minha falta de jeito, manifestar um desprezo altivo...*

*- À noite*

*Meu querido, é meia-noite. Que horas são em Chicago? Hora do jantar, suponho: o que você faz neste momento? O que está comendo? Estou em meu quarto, que é realmente bem miserável; eu teria vergonha de mostrá-lo a você. As paredes ainda são bonitas, de um rosa-dentífrico, mas o chão é uma sujeira só, a sala é tão lamentável, sem nenhum conforto nem beleza. O meu quarto precisava de uma faxineira competente que lhe desse um atraente toque “feminino”. Apesar de tudo, sinto-me apegada a ele, a este quarto sórdido onde vivi toda a guerra, cozinhando massas e batatas, e não posso ir embora daqui. O que seria a única conduta sensata.*

*Não sinto em mim uma gota sequer de bom senso esta noite. Sinto-me infeliz, deixe-me chorar um pouco. Seria delicioso chorar em seus braços. Choro porque não choro em seus braços, o que é um contrassenso, porque se estivesse em seus braços, não choraria. É idiota escrever cartas de amor, o amor não se pode dizer por cartas, mas o que fazer quando esse horrível oceano se estende entre a gente e o homem que a gente ama? O que eu poderia lhe mandar? As flores fenecem; os beijos, as lágrimas não podem ser enviadas. Apenas as palavras, mas me expresso mal em palavras inglesas. Você pode se orgulhar, você me faz chorar do outro lado do Atlântico! Estou exausta e você me faz muita falta. Você sabe que este retorno é muito duro, muito difícil de viver.*

*Há alguma coisa muito triste na França, embora essa tristeza me agrada. E depois, na América eu estava de férias, não me exigia nada; aqui tenho o que fazer, mas não sei precisamente o quê, nem se sou capaz. Tive uma estranha noite, bebi muito para suportá-la e continuo perturbada. Acho que já lhe falei dessa mulher muito feia, apaixonada por mim. Eu lembro quando: sobre as camas geminadas, em Nova York, nós falávamos das mulheres, eu via o seu querido rosto e estava feliz. Foi com ela que jantei. Há quatro dias encontrei-a, ela me espionava (confessou-me) e entrou no café onde eu estava, trêmula da cabeça aos pés, e lhe prometi um jantar. Trouxe-me o manuscrito de um diário onde relata, sem a mínima reserva, seu amor por mim — notável, é uma grande escritora, sente profundamente as coisas e as transmite admiravelmente. Ler esse diário constitui uma experiência demasiado perturbadora,*

*ainda mais por se tratar de mim mesma. Tenho uma espécie de admiração por ela e muita simpatia, mas só a vejo aproximadamente uma vez por mês, quando estou em Paris. Mas não sou realmente apegada a ela, e ela sabe disso. O perturbador é que podemos falar muito livremente de seu amor por mim e discuti-lo como se se tratasse de uma doença. Contudo, você não deve pensar que uma noite com ela seja uma sinecura.*

*Ela me convida sempre a um dos melhores restaurantes parisienses, onde insiste em pedir champanhe e pratos caros. Eu falo muito, conto histórias, tento ser alegre e natural. Quanto a ela, bebe como uma condenada. Depois vamos a algum bar e então ela se torna trágica, o que me deixa constrangida, e digo-lhe adeus. Ela vai chorar, eu sei, bater a cabeça na parede e alimentar pensamentos suicidas. Recusa-se a ter um só amigo, além de mim, vive sozinha de manhã até a noite e me vê seis vezes por ano. Detesto abandoná-la nas ruas, só, desesperada e sonhando com a morte, mas o que posso fazer? Amabilidade em demasia seria ainda pior. De qualquer modo, eu não poderia beijá-la e este é o problema. Que posso fazer?*

*Esta manhã, na revista Temps Modernes, reuni uma pilha de manuscritos que examinei ao longo do dia. Entre eles havia um documento assombroso: a vida de uma prostituta contada por ela mesma. Meu Deus! Quando a gente pensa que é assim que o mundo se apresentou a ela desde que vive a sua solitária e única vida e que morrerá sem conhecer outra coisa! É amedrontador! Seu estilo é de uma naturalidade, de uma crueza tais, que publicá-lo é quase impossível. Eis sobre o que a gente deveria chorar, em vez de nossos pequenos tormentos particulares. E apesar disso, ela ainda consegue ser engraçada!!*

*Meu bem-amado, vou me deitar. Reconfortou-me escrever-lhe, reconforta-me saber que você está vivo, que me espera, que a felicidade e o amor retornarão. Você uma vez me disse que eu tinha mais importância para você do que você para mim. Não acredito mais que isso seja verdade. Sinto a sua falta, eu o amo, sou sua mulher como você é meu marido. Vou dormir em seus braços, meu bem-amado,*

*Sua Simone” (Beauvoir, 1997/2000, p. 22).*

Nessa correspondência, além de expressar a falta do seu amado, Beauvoir nos narra uma experiência com uma mulher que a seguia incessantemente, ponto que nos chama atenção e que faz jus a um breve comentário. Esse quadro descrito por Beauvoir sobre essa mulher sozinha,

apaixonada, que bebe como uma condenada, bate a cabeça na parede e alimenta pensamentos suicidas e que lhe é perturbador a maneira que diz de seu amor e que o discutem como se tratasse de uma doença, sugere, para nós, um quadro de uma eventual erotomania<sup>12</sup>.

Seguindo, Beauvoir voltou a Chicago em setembro do mesmo ano e, mais uma vez, Algren pediu a Beauvoir que ficasse definitivamente. Firme ao acordo com Sartre, não pôde aceitar, mas ela logo voltaria a revê-lo, dessa vez para fazerem uma viagem de vários meses. Assim que ela despede de Algren, ela o escreve: “Nelson, meu amor. Já começou: sinto a sua falta, espero por você” (Beauvoir, 1997/2000 p. 60). Em outubro, um mês longe de seu amado, Beauvoir lhe escreve:

*“Sexta-feira, 3 de outubro de 1947*

*Nelson, meu amor, recebi esta manhã uma carta adorável, que li com amor, mas será preciso esperar uma semana para receber outra. Sinto amargamente o quanto você está longe! Uma vez você me perguntou se eu era do tipo mulher infantil ou do tipo mulher razoável. Não creio que eu seja pueril, mas estou certa de não ser muito razoável. Uma mulher razoável não sentiria tão aflitivamente a sua falta.*

*Quando nos deixamos em Nova York foi o começo do amor. Quando eu o encontrei na casa de Wabansia e tremi em seus braços, foi a plenitude do amor.*

*Não, não sou razoável, sou até um pouco fraca. Até a minha volta a Paris, uma certa relutância, um pavor me impedia de admitir este amor em toda a sua força e em toda a sua profundidade. Amá-lo tanto significava que eu posso sofrer terrivelmente por sua causa, quando o deixo, quando você está de mau humor e, principalmente, se você me amar menos. Isto significa que minha felicidade está em suas mãos e, em certo sentido, eu preferiria conservá-la nas minhas. Bem, agora está feito, não posso fazer mais nada, preciso aceitar esta dependência, quero aceitá-la, já que o amo.*

---

<sup>12</sup>De maneira sintética, a erotomania faz parte do grupo das paranoias, entre as quais, descrita por Gaëtan Gatian de Clérambault, a partir dos anos 20, como uma síndrome passional, cujo delírio amoroso, interpretativo que apresenta as características de orgulho desejo e esperança. O postulado reside no delírio em que o sujeito é amado pelo objeto, e se divide em três fases: estado de esperança, despeito e, finalmente, rancor. Lacan que fora aluno de Clérambault, discordou sobre esse tema no caso Aimée, em sua tese de doutorado, 1932: “Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade”, destruindo as análises e os mecanismos psicopatológicos de seu antigo mestre (Bercherie, P., *Fundamentos da clínica, História do saber psiquiátrico*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 288).

*Houve algo que me deixou constrangida uma noite em Wabansia e quero dizê-lo: quando falei em passar um longo tempo na América na primavera, não sei por que mencionei isso como se fosse uma coisa entre outras — viajar, ver amigos em Nova York, fazer conferências. Não é verdade, saiba. Com exceção da minha vida profissional na França, eu não dou importância a nada no momento, a não ser a você. Contudo, há uma coisa que quero fazer: ver minha amiga da Califórnia, ela é como uma filha para mim. Mas, o Canadá, Nova York, as viagens, os amigos, todo o resto, eu abandonaria tudo para estar mais tempo com você. Eu poderia pegar um quarto para mim, você trabalharia tranquilamente e ficaria sozinho quando o desejasse. E eu seria ajuizada, lavaria a louça, varreria. Eu própria iria comprar ovos e doces ao rum, e não tocaria em seus cabelos, sua face ou no seu ombro sem autorização. Eu procuraria não me entristecer quando o jornal da manhã ou outras razões o deixassem com um humor de cão, eu não entraria a sua liberdade... Não me responda a isso. Março ainda está longe, nada é certo, você verá o que poderá e quererá fazer. Fico aliviada de ter dito isso. Eu desejo com toda a minha alma, com todo o meu coração, com todo o meu corpo ficar com você o máximo de tempo possível, pouco me importa ir para aqui ou para lá, ou não sair de Chicago; viver ao seu lado é meu único desejo, você me cativou, eu o amo. Não se assuste: eu lhe pertencço, sou feliz com isso e o quero, mas meu amor jamais será um peso para você, nunca serei uma Mary G'. Jamais farei coisas que você não queira que eu faça.*

*Meu Nelson, meu doce crocodilo, talvez você zombe da minha seriedade, talvez você não veja aí outra coisa além da tagarelice de uma rãzinha eloquente e talvez você tenha razão. É por isso que o amor me dá medo, talvez ele me torne meio idiotizada. Seja o que for, disse sinceramente o que eu trago no coração. Tenho um último medo, Nelson: eu o amo tão profundamente, não se atreva a me amar menos.(...).*

*Sua Simone*” (Beauvoir, 1997/2000, p. 65).

Nessa correspondência, identificamos que a maneira como Beauvoir expressava sua paixão e ternura a Algren incluía, também, um desejo de se tornar sua “esposa fiel” e obediente, lhe prometendo juízo e subordinação, uma posição um tanto inesperada para aqueles que a idealizavam como uma líder feminista. Distinto do amor por Sartre, que se situava na condição de um duplo, com Nelson Algren, Beauvoir experimentava um amor transatlântico e, embora idealizado, a diferença entre ambos estava posta. No entanto, não era apenas a língua ou a

posição geográfica dos continentes os empecilhos dessa parceria. O temperamento e a visão de mundo de Algren e Beauvoir eram elementos que os diferenciavam drasticamente. Beauvoir tinha uma felicidade que lhe era intrínseca e uma vida social agitada e muito ligada ao trabalho, já Algren levava uma vida solitária, não se ligava aos intelectuais, possuindo mais afeição por pessoas que estavam à margem da sociedade, como prostitutas, toxicômanos e ladrões (Beauvoir, 1958/2018, vol. 3).

Em 1948, Algren escreveu a Beauvoir que conheceu uma moça e que, embora não tenham iniciado um relacionamento, ela despertou nele uma vontade efetiva em um dia se casar e ter filhos e Beauvoir não se encaixava nesses planos. “Com você é diferente. Você tem Sartre e um certo tipo de vida: gente ao redor, um interesse vivo pelas ideias. Está mergulhada na vida cultural francesa e a cada dia tira uma satisfação do seu trabalho e sua vida” (p. 171).

Algren estava insatisfeito com a sua realidade, mas não desejava sair de Chicago e recomeçar, pois seu trabalho estava intimamente ligado em escrever sobre sua cidade. “Em outras palavras, estou preso na minha própria armadilha” (p. 171). Assim, era notório para os dois que Algren não viveria exilado em Paris por Beauvoir e Beauvoir, embora dissesse em suas cartas de amor que seria sua “esposa obediente”, de forma alguma deixaria tudo para trás para viver exilada em Chicago com uma vida que não fosse sua. Assim sendo, Algren que antes hesitava em se envolver com outras pessoas, não percebia mais razão em se manter fiel a Beauvoir, devido às circunstâncias. “Braços que se encontram do outro lado do oceano não têm nenhum calor, e porque a vida é curta e fria demais para que se renuncie ao calor durante tantos meses” (p. 172) disse ele a ela.

Mesmo cientes das realidades distintas, as cartas continuaram sendo trocadas calorosamente, juntas com presentes vindos do outro lado do oceano. Em maio de 1949, Algren finalmente vai a Paris de navio como convidado de Beauvoir e se instala na *rue de la Bûcherie*. Beauvoir apresenta a ele a cidade e seus amigos, e depois viajam pela Europa por meses. Em setembro, os dois retornam à Paris e Algren volta para os Estados Unidos de avião. Beauvoir ficou extasiada com sua presença, e ao se despedir sentiu uma horrível tristeza, com medo de não o ver mais. Ela sabia que, no fundo, o caso dos dois se encerraria em algum momento (Beauvoir, 1958/2018, vol. 3).

No ano seguinte, em julho de 1950, Beauvoir visita Algren em Chicago e sua angústia chega ao limite. Na sua carta antes de o encontrar, ela escreve: “Fico triste por você ter me

escrito tão pouco; me sinto angustiada. Será mesmo  *você*  que vou reencontrar?  *Você, realmente?* ” (Beauvoir, 1997/2000, p. 354). O encontro dos dois é arrasador, pois Algren diz que não ama Beauvoir mais, e que na verdade deseja se casar de novo com a sua ex-mulher. Ao se despedirem, Beauvoir espera de Algren uma possível amizade, mas ele diz que não conseguiria ter sua amizade, pois seria impossível sentir qualquer coisa por ela que não fosse amor. Confusa, Beauvoir tem dúvidas se ela o veria novamente. Na sua carta seguinte, logo após se despedirem, é visível como Beauvoir está descrente com o possível fim da relação (Beauvoir, 1958/2018, p. 250, vol. 3).

*“30 de setembro de 1950*

*(...)*

*Não estou triste. Atônita, talvez, muito longe de mim mesma. Incapaz de acreditar verdadeiramente que, a partir de agora, você estará tão longe, tão longe, você que estava tão próximo. Antes de partir, quero lhe dizer apenas duas coisas, depois não falarei mais disso, prometo. A primeira é a esperança de revê-lo, um dia. Eu quero, eu preciso. Entretanto, lembre-se, por favor, de que eu jamais pedirei para revê-lo, não por orgulho, você sabe disso, mas porque nosso reencontro só terá sentido se você assim o desejar. Então, eu estarei esperando. Quando você desejar, diga. Não concluirei com isso que você voltou a me amar, nem mesmo que quer ir para a cama comigo; não estaremos absolutamente obrigados a ficarmos juntos por muito tempo — no exato momento em que, e contanto que, você assim o deseje, saiba que eu desejarei sempre que você me peça.*

*Não, não posso acreditar que nós não nos voltaremos a nos ver. Perdi seu amor, é isso, e isso continua doendo, mas não perdi você. De qualquer jeito, você me deu muito, Nelson; aquilo que você me deu significou tanto, que você não conseguiria retomar. Sua ternura, sua amizade me foram tão preciosas, que, quando eu o vejo em mim mesma, insisto em me sentir reconfortada, feliz, infinitamente grata. Espero que essa ternura, essa amizade, jamais me faltarão.*

*Quanto a mim — confissão desconcertante da qual eu me envergonho, mas que é a pura verdade—, eu o amo tanto quanto no momento em que aterrissei em seus braços decepcionantes, o que significa, do fundo do meu estranho coração — eu não posso amá-lo menos! Que isso não vá aborrecê-lo, querido, não transforme nossa*

*correspondência em obrigação, só escreva se o coração mandar, consciente de que cada carta me fará feliz.*

*Bem, as palavras parecem tolas. Você me parece tão próximo, deixe-me também me aproximar de você. Deixe-me, como outrora, deixe-me ficar em meu próprio coração para sempre.*

*Sua Simone*” (Beauvoir, 1997/2000, p. 356).

A angústia com a possível devastação de Beauvoir ainda durou bons anos. No ano de 1960 conseguimos nos deparar com cartas em que Beauvoir pede a Algren inúmeras vezes que a escreva com mais frequência e mais intensamente, pois enquanto ela lhe escreve nove cartas, ele a responde com apenas uma, e não tão longa. Algren envia algumas fotos suas para os amigos de Beauvoir que conheceu em sua ida a Paris, mas para ela, não. Certa vez, Olga mostra a Beauvoir uma das cartas que Algren enviava a ela, e Beauvoir o escreve, enciumada, em novembro de 1960: “Constatai como você consegue ser espirituoso quando quer” (p. 529). Eventos como esse reforçam o desconforto e a angústia de Beauvoir em relação aos dois.

*“Dezembro de 1961*

*Caríssima fera. Você ainda está vivo? Morto? Ou o quê? Li um bom artigo seu sobre Barcelona que me fez lembrar de algumas coisas e de alguém. Um artigo feroz contra o secretário, em La Nation, fez a alegria de mais de uma pessoa em Paris. E fora isso? Será que você se casou com Mary G. e não ousou me dizer?*

*Aqui, o tempo está frio, e a cidade, triste — estamos matando argelinos em plena Paris. Fazemos manifestações nas ruas gritando "Paz na Argélia!". Escapei por pouco ao cassetete de um tira.*

*Em todo caso, feliz Natal. Seja lá o que estiver acontecendo, lembre-se de que há pessoas aqui que se preocupam com você — eu, por exemplo. Amor de*

*Sua Simone*” (Beauvoir, 1997/2000, p. 539).

“Caríssima fera. Você ainda está vivo? Morto? Ou o quê? ...E fora isso? Será que você se casou com Mary G. e não ousou me dizer?” Nessa carta, é perceptível que as coisas não vão bem entre o casal, e Beauvoir é bastante irônica com Algren. Na primavera do ano de 1964,

Beauvoir lançaria o seu último livro autobiográfico, *A força das coisas*, nos Estados Unidos, portanto, tinha uma viagem programada para a América. Ela, que já mantinha um contato raro com Algren e se endereçava a ele como “Caro Nelson”, em sua última carta ela o notifica: “Irei seguramente aos Estados Unidos, em maio, e vou encontrá-lo, onde quer que você se esconda” (p. 552). No entanto, a publicação do seu livro consolida o fim definitivo, pois nesta edição, Beauvoir narra sobre o seu amor transatlântico. Algren, ao ler sobre a intimidade de Beauvoir e ver o seu nome citado diversas vezes, se sente exposto e tem uma reação hostil e violenta, com direito a declarações públicas. Assim, Beauvoir e Algren nunca mais se encontraram (Beauvoir, 1997/2000).

## 4. As cartas de amor

### 4.1 Um casal de impacto

Sartre e Beauvoir estudaram na *École Normale Supérieure* e formaram um casal prestigiado na época da revolução cultural, desde o momento em que Simone começou a lecionar nas salas de aula da *Sorbonne Université*, em Paris, e Sartre, sobretudo quando ele desenvolveu o seu tratado filosófico existencialista *O Ser e o Nada* em 1943, considerado sua obra magna. Ambos se tornaram referência no meio intelectual parisiense, influenciando profundamente o pensamento cultural do século XX. Beauvoir passou a ser celebrada como uma representante política e intelectual após a publicação de *O Segundo Sexo* em 1949, ensaio que reflete sobre a condição feminina e a necessidade de libertar as mulheres da submissão e do domínio dos homens, particularmente em casa e nas suas tarefas domésticas (Garcia, 2022). *O Segundo Sexo* foi considerado um ensaio que se consolidou como um trabalho feminista atemporal e definitivo no mundo da época, ressoando em novos desdobramentos teóricos comportamentais e produzindo debates inesgotáveis até os dias de hoje.

A produção intelectual de Beauvoir provocou uma ligação íntima e complexa com o seu público. Beauvoir recebeu, entre o lançamento de sua obra até o fim de sua vida, mais de vinte mil cartas de leitores e leitoras de todos os cantos do mundo, em que onze mil se encontram no departamento de manuscritos da Biblioteca Nacional da França, transferidos por Sylvie le Bon de Beauvoir, filha adotiva de Beauvoir. As correspondências, que são dois terços de mulheres e um terço de homens, tornaram-se anônimas e confiam a Beauvoir pensamentos, confissões, vivências amorosas e várias outras reflexões sobre casamento, contracepção, abortos, trabalho na esfera pública e engajamentos políticos. Em suma, os milhares de manuscritos conferem o desejo de seus leitores de fazerem parte de uma reflexão coletiva que a própria Beauvoir os convocou, consolidando em uma consciência social, política e existencial em torno de suas obras. Essas cartas confirmam o pensamento máximo de Beauvoir de que “não há divórcio entre a filosofia e a vida” (Beauvoir, como citado em Garcia, 2023, p. 23, tradução nossa), visto que sua filosofia ressoa com outras vidas, que a alimentam em troca.

Teria essa correspondência abundante uma ligação de temporalidade com esse momento específico da história? Poderíamos inferir que as vinte mil cartas endereçadas a Beauvoir seriam reflexo de uma busca por liberdade e por um autoconhecimento individual e coletivo, em conjunto de um estímulo crescente da escrita de si, bem como um período de repaginação sobre

a sexualidade e os papéis de gênero após a Segunda Guerra? As mudanças bruscas sociais e econômicas advindas desse período histórico trouxeram a ânsia de uma reflexão intelectual sobre a condição humana, que se sucedeu em uma intensificação de movimentos que envolvem diferentes causas urgentes, como a luta em prol do feminismo, contra o racismo, contra a homofobia e contra o machismo (Coffin, 2023).

Em 1944, as mulheres francesas conquistaram o direito de votar e cinco anos depois, no ano do lançamento de *O Segundo Sexo*, o continente europeu encarava a volta de uma democracia fragilizada. Presenciava-se uma mudança do cenário mundial que funcionava como um solavanco cultural e social, produzindo uma necessidade de indivíduos comuns em construir uma nova maneira de enxergar o mundo, de acordo com as suas realidades e limitações. Beauvoir desenvolve em sua obra uma proposta filosófica de reconfiguração sobre a liberdade e a igualdade das mulheres na sociedade, trazendo pontos culturais, históricos, econômicos e estruturais da vida ocidental sobre aquilo que é conhecido como “feminino” e “masculino”. Assim, Beauvoir desafia os tabus do século XX e as suas milhares de cartas recebidas comprovam este impacto em seus leitores (Coffin, 2023).

A figura de Simone de Beauvoir entra nesse contexto como a representação de um modelo, mas um modelo inacessível. A partir das cartas, é notório que seus leitores e leitoras não esperam imitá-la, cientes de que isso não seria possível. A projeção criada em torno de sua vida não se exerce como um padrão a ser reproduzido, e sim como uma figura que entra como um marco para uma nova subjetividade moderna nos próximos trinta anos que se seguiram, tornando-se profundamente uma mulher do seu tempo (Garcia, 2023, p. 12, tradução nossa). Portanto, não se tratava de viver buscando ser como Beauvoir, mas de compreender a sua vida como um caso fascinante e representativo sobre o campo de possibilidades e de autonomia para as mulheres, levando em consideração o período histórico vivido.

O mais íntimo dos leitores é compartilhado com Beauvoir, certamente de forma fantasiada e idealizada, pois eles não a conheciam, mas isso não ofusca a riqueza e o fascínio desse endereçamento. É justamente a partir da distância, da ausência, da projeção e a própria circunstância da troca epistolar que permitem essa intimidade inesperada. Imaginar-se um interlocutor, posicionar-se como um confidente, deixar-se levar pelos monólogos interiores são algumas das gamas de potencialidades criativas que a escrita epistolar pode conceder (Coffin, 2023, p. 24, tradução nossa). Beauvoir, por sua vez, respondia muitas dessas cartas, pois se

constatam em muitas delas, presentes no arquivo com extratos, exclamando: “não acredito que você me respondeu!” (Coffin, 2023, p. 39, tradução nossa).

Porém, assim como nos dias de hoje, toda figura célebre pode facilmente ser alvo de críticas e um público sempre espera que ela não tenha contradições ou polêmicas. Provavelmente, Beauvoir entendia o peso disso. A partir da publicação de sua segunda autobiografia, *A força da idade*, em 1958, Beauvoir declara no seu prefácio: “não pretendo dizer tudo” (Beauvoir, 1958/2020, p. 12), como o fez em seu primeiro volume *Memórias de uma moça bem-comportada*, onde nos relata detalhadamente a sua infância e juventude. “Não experimento em relação à minha idade adulta o mesmo desapego, pois não disponho da mesma liberdade” (p. 12).

Durante sua vida, algumas de suas escolhas foram consideradas controversas. Beauvoir negou ter se envolvido com mulheres por anos e mesmo engajada politicamente, foi julgada como submissa em relação à invasão dos nazistas na França, além da sua “tutela” e a de Sartre com os seus alunos menores de idade, que resultaram em casos amorosos. No entanto, a divulgação de suas cartas consolidou essa ambivalência entre a admiração e a desconfiança do público. Em 1983, Beauvoir publicou as cartas de Sartre a ela, *Lettres au Castor*. Seus amigos perguntaram a ela: “e as suas cartas a ele, Castor?” (Beauvoir, 1990/2012, p. 12, tradução nossa). Em março de 1984, em uma entrevista de uma revista feminista canadense, Beauvoir declarou que elas estavam com Sartre, e que a maioria delas foi perdida, devido a um ataque de bomba em sua residência que resultou na perda de muitos papéis e documentos. Além disso, reiterou que não tinha interesse em publicar suas cartas enquanto ela fosse viva, mas que acreditava que após a sua morte, elas um dia ainda poderiam vir ao conhecimento do público, caso as encontrassem (Beauvoir, 1990/2012).

Em novembro de 1986, ano de sua morte, Sylvie le Bon de Beauvoir, sua filha adotiva, encontrou, por acaso, um grande pacote nas profundezas do armário da mãe: cartas e cartas, algumas ainda dentro de um envelope, endereçadas a Monsieur Sartre. Sylvie diz: “ela estava enganada, as cartas existiam. Um erro estranho para ela ter cometido” (Beauvoir, 1990/2012, p. 11, tradução nossa). A divulgação dessas correspondências após a sua morte, causou as mais diversas reações. Conferiu-se, com a exposição da sua intimidade, uma incompatibilidade entre a imagem amena que Beauvoir criou e reforçou ao longo do tempo para o público com a sua concepção de “amor livre”, e a de fato vivida pelos dois em sua vida privada. Beauvoir se mostrou uma outra mulher para aqueles que nutriam por ela uma imagem idealizada e é claro:

em suas cartas de amor Beauvoir não tinha performance alguma, semblantes, tampouco máscaras. Ficou evidente que o sujeito Beauvoir era mais complexo que uma personagem feminista ou que sua parceria amorosa seria um “modelo” para os mais jovens (Hoare, 1990/2012, p. 8, tradução nossa).

O espaço entre a desconfiança e a admiração de Simone de Beauvoir é o que nos interessa nesta pesquisa e o que se presentifica em suas correspondências de amor. Em suas cartas, enxergamos menos a personagem feminista e mais o sujeito Beauvoir, com suas virtudes e contradições. Com efeito, a contradição é uma das características, não apenas de Beauvoir, mas de qualquer ser humano, fora do plano do ideal. Essa dualidade do sujeito Beauvoir reflete a complexidade de sua condição subjetiva. Para seguir esse estudo, trataremos o gênero epistolar e o que a teoria psicanalítica e literária formula sobre esse tópico. Em seguida, buscaremos identificar em suas cartas de amor extratos que nos permitem inferir algo sobre as parcerias de Beauvoir, bem como o seu sintoma, sua sexualidade e o seu modo de gozo.

#### **4.2 A função da palavra**

Quando analisamos o mundo semântico pelo saber psicanalítico, verificamos que a única maneira de entender a significação de uma palavra seria pela soma de seus empregos. Assim, quando falamos *main*, “mão” em francês, muitas são as possibilidades de significação dessa palavra, podendo variar para *main-d’ouvre*, “mão de obra” ou *mainmise*, “controlar”. (Lacan, 1975/1986, p. 270). Assim, uma palavra nunca carrega o mesmo sentido o tempo todo e ela pode ser empregada nas mais diversas situações, detendo um mais-além, na medida em que o significante não tem uma relação unívoca, mas biunívoca com o significado. Nessa via, o uso da palavra sempre dispõe de uma função metafórica, que é criada e articulada pelo próprio sujeito, provocando uma invocação simbólica (Lacan, 1975/1986). É assim que Jacques Lacan traz a sua noção de significante, retomada e ressignificada a partir da teoria estrutural linguística de Ferdinand Saussure (Roudinesco, 1997/1998, p. 708).

Tratando-se da invocação simbólica, o registro simbólico é um mundo de significantes e significações, de enunciados e enunciações, de ditos e de dizeres, capazes de implantar uma realidade psíquica em outra realidade, fomentando o laço social entre os sujeitos. “O surgimento do símbolo *cria* literalmente uma ordem de ser nova nas relações entre os homens” (Lacan, 1975/1986, p. 271). Por isso, a palavra tem função criativa e é a ferramenta fundamental para que o sujeito transmita algo de si e seja reconhecido pelo outro, fazendo o laço social. Pode-se

dizer que “Uma palavra não é palavra a não ser na medida exata em que alguém acredita nela” (p. 272). Vale sublinhar que os lapsos, tropeços, as reticências, os buracos de uma enunciação são pontos que fazem parte da maneira como o sujeito organiza o seu discurso e nesse jogo há sempre o que se diz, o que se quer dizer e isso nunca se esgota, jamais chegando no seu sentido final. É nessa dinâmica, inclusive, que se evoca a transferência no processo analítico, quando não há tradução direta possível para a expressão do desejo inconsciente, mas a sua tentativa de emissão perpassa, intrinsecamente, pelo contexto da palavra (Lacan, 1975/1986).

Por isso, o discurso analítico é formado através da fala, na clínica, quando o analista incita o analisante a dizer tudo que lhe vem à cabeça. O exercício de ouvir e falar é espontâneo e está na ordem do significante, com efeito metonímico e deslizante. Assim, o significante tem a propriedade de ir além de um só significado e carregar um teor enigmático. O lapso entre o significante e o significado é o que interessa ao analista. Por isso, o analista questiona: o que você quer dizer com isso? Apontando para uma significação vazia e enigmática (Lacan, 1975/1986).

A experiência da psicanálise é justamente uma experiência de linguagem. A lei simbólica que rege a cadeia significante tem a primazia sobre o sujeito e orienta os efeitos psicanalíticos que determinam pontos fundamentais do trabalho em análise. A forma como o sujeito organiza sua cadeia significante determina sua maneira de colocar sua subjetividade no mundo, como ele faz sintoma, como ele adquire recursos, como ele faz funcionar a sua posição social e sexual e como ele entende o seu passado e o seu destino. O automatismo de repetição se insere nessa lógica, na medida em que o discurso do sujeito tende a repetição, bem como o seu sintoma, na medida em que o simbólico não esgota o real (Lacan, 1975/1986)

Assim, o sujeito é um efeito da conexão de um significante para um outro significante, e cujo exercício o torna apto a constituir sua subjetividade e edificar sua noção de verdade, que para Lacan, é o que permite deduzir a própria existência da verdade como estrutura de ficção. A verdade se situa na formação da intersubjetividade, “onde o sujeito nada pode captar senão a própria subjetividade que constitui um Outro como absoluto” (Lacan, 1966/1998, p. 22). A verdade, então, não se trata de algo individual e que pode ser alcançado de maneira absoluta, ela é formada nas relações entre os sujeitos ao passo que a constituição de um Outro se sustenta como um espaço simbólico onde o desejo e a falta se organizam e é filtrado pela subjetividade do sujeito. Gradativamente, Lacan relativiza a ideia do Outro absoluto para um Outro barrado

e desloca do conceito da verdade, mesmo que seja como estrutura de ficção, com a finalidade de cernir o real.

A escrita e a leitura, por sua vez, sustentam-se pela letra e pelo significante e são produtos daquilo que se ouve e que se diz. Por isso, “não vemos nada, do que, no entanto, temos diante dos olhos no que concerne à escrita” (Lacan, 1975/1985, p. 47). Portanto, a escrita traz uma marca que se circunscreve na letra, na medida em que a experiência de reler algo que se escreve, por exemplo, consegue revelar a disparidade e a distância entre o que foi escrito e aquilo que se é, de fato. A escrita é, portanto, efeito do discurso e ao mesmo tempo que faz uma marca, desenha a letra, condensa e revela a impossibilidade de dizer tudo. Portanto, a letra e a escrita buscam tocar o Real.

É evidente que no laço entre os indivíduos e na relação entre os homens e as mulheres, sempre terá algo de real que não funciona e que se manifesta como desencontro, o qual Lacan designa como a inexistência da relação sexual. Essa não relação entre os sexos, plena de inibições, sintomas, convenções, paradoxos e interdições só pode ocorrer pela via da linguagem, portanto, não há realidade pré-discursiva, em virtude do real. Diante disso, “os homens, as mulheres e as crianças não são mais do que significantes” (Lacan, 1975/1985, p. 46).

Vale dizer que mesmo na inexistência da relação sexual, as parcerias amorosas sempre insistem em tentar fazê-la existir, necessariamente pela via da linguagem ou da escrita, como nas cartas de amor, por exemplo. “Tudo que é escrito, parte de que será para sempre impossível escrever como tal a relação sexual. É daí que há um certo efeito do discurso que se chama a escrita.” (p. 49).

### **4.3 A escrita de si**

A partir da noção psicanalítica, podemos inferir que escrever sobre si é, portanto, uma tentativa criativa do sujeito de buscar a expressão do seu desejo pela via da palavra. Mas, segundo a cultura e a filosofia greco-romana dos primeiros séculos, é também um meio de escapar da solidão. Expressar os anseios e os movimentos da nossa alma no papel, é para quem está só, uma maneira de entrega. “Que a escrita substitua os olhares dos companheiros de ascese” declara Atanásio de Alexandria, revelando a escrita de si não apenas como um ato confessional e de reflexão, mas como um exercício do pensamento que exprime a verdade do sujeito e o prepara para encarar o real. A escrita possui uma função etopoiética, capaz de transformar a verdade em *éthos*, como sendo o conjunto de costumes de uma determinada cultura, época ou comunidade. Assim, confere-se um poder de representação da verdade de um

sujeito, mas também o poder de transformar a realidade em que ele está inserido. (Foucault, 1983/2004)

Além do seu papel etopoiético, ainda na Antiguidade, esse formato de escrita cumpria outras funções. Um exemplo são os *hupomnêmatas*: livros, cadernetas de contabilidade e registros públicos que eram materiais de anotações, pensamentos, reflexões e lembretes daqueles que os liam, de maneira circunstancial, e que, posteriormente, serviam como objetos de consulta muito úteis. Por mais simples que sejam os *hupomnêmatas*, eles eram exemplo de uma escrita de si, para si, que produziam um efeito de verdade singular que ia além da verdade já estabelecida nos registros: a partir da apropriação de uma verdade lida e já conhecida, podia-se ir além, construindo um corpo e alma da própria verdade do sujeito. (Foucault, 1983/2004)

Certamente, nas correspondências também verificamos a escrita de si. As cadernetas que citamos anteriormente também serviam de rascunho para notas que seriam enviadas a alguém, embora as cartas não sejam similares aos *hupomnêmatas*, pois a função principal dessas anotações era a do exercício prático de apropriação de conhecimento. Já as correspondências dispõem de outras particularidades e estão presentes desde a Antiguidade: nós conseguiríamos resgatar as cartas do filósofo Sêneca ao satirista Lucílio ou as cartas do imperador Marco Aurélio para o gramático Marco Cornélio Frontão (Foucault, 1983/2004). Cabe ressaltar de maneira incontestável que Freud foi missivista convicto: existe uma enormidade de cartas escritas por ele, como as cartas de amor para Martha Bernays, enquanto era sua noiva e correspondências endereçadas aos seus discípulos psicanalistas: Wilhelm Fliess, Carl Gustav Jung, Sandor Ferenczi, Ernest Jones, Karl Abraham, Otto Rank, Lou Andreas-Salomé, entre outros. A correspondência de Freud com seus discípulos teve um papel fundamental na construção teórica, na evolução e no progresso da psicanálise.

Em essência, as cartas têm um efeito sobre aquele que as recebe, mas também sobre aquele que as envia, pois o próprio gesto da escrita é um ato que coloca o remetente no testemunho de si mesmo. Ao escrevermos a alguém, escrevemos primeiro, a nós mesmos. Um conselho que é redigido e enviado a um amigo, por exemplo, também traz efeitos no remetente. “A escrita que ajuda o destinatário, arma aquele que escreve - e eventualmente terceiros que a leiam” (Foucault, 1983/2004, p. 155). Além disso, a experiência de escrever uma carta convoca a presença do escritor, e tempos depois, ela é sentida quando chega ao seu destinatário, como uma presença quase física. As cartas trazem os sinais vivos daquele que está ausente, permitindo um reencontro. “Escrever é, portanto, se mostrar, se expor, fazer aparecer seu próprio rosto perto do outro” (p. 156).

Assim, quem recebe a carta, sente-se visto; quem a escreve, mediante a introspecção, consegue se ver. Através de uma “subjativação do discurso” (Foucault, 1983/2004, p. 156), extrai-se a alma do sujeito e o fundo do seu coração, onde reside sua verdade. Vale destacar que todos os elementos que fazem parte do gênero epistolar estão presentes nas correspondências escritas por Beauvoir, como relatos sobre cuidados com a saúde, devaneios e o desenrolar da vida cotidiana, por mais comum que seja o dia, isto porque o especial de um relato banal da rotina não está apenas em viver sob o olhar do Outro, mas também no exercício de se ocupar de si mesmo, de se atentar ao que se passa em seu interior.

Como foi abordado no primeiro capítulo, a modernidade é um período em que se privilegia os acontecimentos cotidianos e a fugacidade do tempo. Refere-se a uma ruptura da vida pautada pela religião, o que desperta uma reconfiguração do eu de uma instância divina. Testemunha-se na modernidade uma noção de interioridade, em que o eu não nos é dado, mas construído (Taylor, 1989/1994), teoria que se demonstra, inclusive, pelo dito célebre de Beauvoir, “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (Beauvoir, 1949/1967, p. 9). Por isso, mesmo que a narração da própria vida e uma subjativação do discurso na escrita já consiga ser detectada na Antiguidade, o surgimento de um “eu” em escrita em gêneros como biografias e autobiografias é constatado a partir da consolidação do capitalismo e da sociedade burguesa. (Arfuch, 2010).

Assim, é no século XVIII, a partir das *Confissões* (1782) de Jean-Jacques Rousseau, que se delinea com precisão a noção de um “eu” autobiográfico, que investiga a vida privada, a partir de uma consciência histórica moderna, em que o eu e a vida estão entrelaçados. Dessa forma, autobiografias, diários íntimos e por fim, cartas, são gêneros modernos que esboçam uma autorreflexão notória para a consolidação do individualismo ocidental (Arfuch, 2010).

Na leitura desses gêneros, a perspectiva do indivíduo transforma a noção de verdade e a mentira em zonas opacas, pois o que conta é a verdade do sujeito em relação àquilo que o rodeia. Não é possível constatarmos um estatuto de “verdade” ou de “fidelidade” em uma correspondência, e por isso, cartas são testemunhos indocumentáveis (Lopes, 2003, p. 153), pois eles fogem “da realidade dos fatos”. Assim, o que vale em uma correspondência, não são as verdades como fatos, mas a verdade, como estrutura de ficção, do sujeito.

Porém, mesmo que as correspondências de uma vida privada não se liguem a uma noção de fidelidade em relação à uma época vivida, as cartas não deixam de contribuir intelectualmente e culturalmente a um período histórico e para além dele. As correspondências de figuras célebres são materiais que sempre provocam grande interesse e curiosidade do

público e, certamente, elas podem deter um valor intelectual considerável, pois muitas vezes é através delas que pensadores, artistas e filósofos exprimem suas reflexões (Lopes, 2003).

No entanto, a vida exposta, sem muitos filtros, de uma personalidade célebre é o que justifica, muitas vezes, o largo interesse do público pelo gênero epistolar. O interesse pela vida íntima é uma novidade no mundo moderno, pois é como se fosse possível espiar pelo “buraco da fechadura”, sendo uma espécie de voyeurismo, que atravessa a fronteira entre o público e o privado (Arfuch, 2010).

Além disso, há um desejo do leitor em reduzir a grandeza do autor das correspondências às banalidades da vida, o que faz desse gênero uma forma do intelectual se igualar ao seu público, sem mencionar a expectativa de poder acessar os segredos ocultos e às vezes sórdidos de uma personalidade famosa (Lopes, 2003). Podemos destacar inclusive que, esse desejo de verdade e confissão da vida privada na modernidade se prolifera nos dias de hoje em escalas extravagantes e radicais, como por exemplo, nos *reality shows*.

O espaço que o gênero epistolar ocupa é múltiplo: o caráter íntimo, o frescor dos sentimentos e o fato da carta supostamente retratar uma “vida real” e cotidiana a distingue de um romance original e dá ao leitor um sentimento de pertencer a essa narrativa, carregando um ar de veracidade e uma sensação de aproximação (Arfuch, 2010). A distância é um fator indispensável da correspondência, e o remetente, ao tentar reduzir essa distância com o destinatário, experimenta o desaparecimento de si (Lopes, 2003). Sabemos que não se escreve sem a solidão, e ao testemunhá-la, o remetente se esfacela e entra no espaço da ficção, muitas vezes na tentativa de simbolizar a manifestação do real no corpo, a partir do qual se tenta dizer o indizível. Esse exercício exige uma posição de sujeito dividido, de falta e de vulnerabilidade e que, embora sempre tenha os seus restos, permite uma possibilidade de elaboração e de contorno de uma angústia.

As cartas muitas vezes não são entregues, às vezes por circunstâncias do destino, às vezes por desejo de quem a escreveu. No entanto, elas podem sempre serem lidas por outros, concretizando o seu estatuto literário de “testemunho inultrapassável do estado de solidão do criador” (Lopes, 2003, p. 142), que permite que a existência desse criador se ancore e se confirme. Assim, o caráter autobiográfico das cartas seria, na verdade, *antibiográfico*, pois mesmo que elas tenham um destinatário, elas se destinam para o nada, sendo a escrita o lugar da loucura pessoal do sujeito, o diálogo dele consigo mesmo (Lopes, 2003). Rosa (2022) assinala: “O destino da carta/letra é, portanto, onde quer que ela seja lida. Seu destino não é um

lugar, decidido *a priori* pelo emissor, porque o receptor é o emissor e o receptor é quem quer que receba a carta/letra, incluindo ninguém” (p. 245).

Por isso, muitas cartas não pretendem ter respostas. Um exemplo a ser destacado é a *Carta ao pai* de Kafka, pois essa longa correspondência, de mais de cem páginas, nunca foi enviada ao destinatário original e, ali, Kafka expõe suas mágoas que perduram desde a infância, liquidando assuntos pendentes que, para ele, precisavam ser ditos. No final da carta, Kafka prevê as objeções que o pai faria aos seus pesares, as respostas que lhe seriam dadas, e ainda assim, replica esses protestos imaginários. A carta, por vezes, torna-se cômica e exagerada, na tentativa de reduzir o medo de Kafka pela lei paterna, que era absoluta em sua casa: Apenas o pai gozava de certos privilégios na família e Kafka confronta e debocha desta lei. Testemunha-se nessa correspondência “um excesso de sujeito” (Lopes, 2003, p. 152) que pode ser demarcado como o que há de mais pessoal e íntimo de si e que só consegue ser relatado, narrado, sob a sua própria ótica.

Fazendo uma breve ligação da literatura com a teoria psicanalítica, poderíamos tomar esse excesso pelo que conhecemos como gozo, na medida em que sabemos que ele ultrapassa as categorias usuais de prazer e dor, promovendo um encontro do sujeito do real como impossível e que tende à repetição? Em relação a isso, Lacan faz uma distinção importante do gozo em relação ao prazer em *O Seminário, livro 7 - a ética da psicanálise*, localizando o movimento contínuo do sujeito em buscar a sua falta no campo do Outro, mesmo que isso lhe cause sofrimento. O que Silvina Lopes demarca como “excesso de sujeito” que se faz presente nas cartas pode corresponder, nessa leitura, ao excesso do gozo que marca o sujeito em sua experiência com o real, que o coloca em movimento, na busca de um objeto ou algo impossível de atingir.

“Problema do gozo, visto que ele se encontra como que soterrado num campo central, com aspectos de inacessibilidade, de obscuridade e de opacidade, num campo cingido por uma barreira que torna seu acesso mais do que difícil ao sujeito, inacessível, talvez, uma vez que o gozo se apresenta não pura e simplesmente como a satisfação de uma necessidade (*besoin*), mas como a satisfação de uma pulsão” (Lacan, 1986/2008, p. 251).

#### 4.4 Uma carta sempre chega ao seu destinatário

A fim de delinear melhor o que se entende de cartas ou correspondências, partiremos da literatura para adentrar no referencial psicanalítico acerca desse tema. Vale iniciar nosso trajeto a partir de *O Seminário da carta roubada*, trabalho no qual Jacques Lacan menciona o conto célebre *A carta roubada* de Edgar Allan Poe e discorre como as particularidades de uma carta/*lettre* se assemelham à estrutura do significante.

O conto de Poe foi publicado pela primeira vez em 1844 e nos conta a história de que um documento de extrema importância, uma carta endereçada à Rainha, foi furtada em seus aposentos, na sua presença. Na tentativa de esconder o envelope apressadamente de uma pessoa que não poderia vê-lo, que seria o Rei, a Rainha despertou a atenção do ministro D., que entrava nos aposentos naquele momento e que compreendeu de imediato a relevância do documento. Enquanto discutiam assuntos públicos, o ministro fingiu ler a correspondência e logo após a substituiu por um outro envelope similar, na presença da Rainha, que nada pôde dizer, para não se comprometer. Com a posse da carta, o ministro deteve um poder sob a realeza, obtendo diversas vantagens políticas. Muito preocupada com o rumo das coisas, a Rainha finalmente confidenciou o assunto para a polícia, prometendo uma recompensa generosa se encontrassem a carta (Poe, 2003).

A polícia de Paris, muito experiente com investigações minuciosas, revistou a casa do ministro todas as noites em sua ausência, durante três meses. O Monsieur G., chefe da polícia, explica ao detetive Auguste Dupin, que estava fora da investigação, que sua equipe olhou e procurou o documento *por toda parte*, em cada centímetro de cada aposento, e não a encontrou. O roubo da carta é visto por Monsieur G. como uma situação simples, mas que ao mesmo tempo, confunde a polícia completamente. Dupin sugere que, talvez o mistério seja simples até demais, arrancando gargalhadas do colega. O detetive sugere a ele uma nova procura, e mais uma vez, a polícia não obteve sucesso (Poe, 2003).

Enfim, o documento foi encontrado pelo detetive Dupin em sua primeira visita à casa do ministro. Três meses depois da primeira conversa com Monsieur G., em uma nova visita, Dupin entrega ao colega a carta roubada em troca de cinquenta mil francos e explica sua façanha. Ele observa que, apesar da experiência em investigações minuciosas, a equipe policial falha ao considerar apenas a sua própria perspectiva. Não há variação em suas investigações, reflexão e estudo algum da polícia sobre a identidade do oponente, sendo tudo feito de maneira automática, universal e sem a menor crítica. No entanto, Dupin sabia que o ladrão era um

homem inteligente, matemático e poeta, e por isso, ele provavelmente previu a previsibilidade dos policiais. Fazendo o contrário do que todos esperavam, o ministro agiu de maneira simples e excessivamente óbvia: não escondeu a carta, mantendo-a debaixo do nariz de todos, em um porta-papeis de sua sala (Poe, 2003).

Lacan assinala como o ponto de destaque do conto não é o caso de todos os personagens terem sido enganados, mas sim o ato de sucesso do detetive amador. O fato de a carta não ter sido encontrada em *parte alguma* pelos policiais e ter sido encontrada em um lugar ligeiramente “fácil” por Dupin provoca o prazer na história (Lacan, 1966/1998). Podemos pensar em como isso pode acontecer, muitas vezes em um processo analítico, em momentos em que o analisante, imerso em sua própria fala e narrativa, não se dá conta, durante a sessão, de elementos fundamentais do seu sintoma e do seu tratamento, mas que estão bem ali “na sua frente”, e que não cabe ao analista revelar, mas sim ao analisante desvendar.

Mas, afinal, para uma carta ser considerada roubada, a quem pertence uma carta/letra/*lettre*? Quem a enviou têm seus direitos sobre ela? A pessoa a quem a carta se dirige é, de fato, o seu destinatário? Independente do seu remetente ou do seu conteúdo, é justamente a existência da carta que simboliza algo. No caso da história, é a correspondência confidencial que tem a capacidade de colocar a Rainha em uma situação delicada e conflituosa no âmbito da corte, caso ela caísse nas mãos erradas. Por isso, é a carta/letra/*lettre* o verdadeiro sujeito do conto: atribuída de valor fálico, não importa em quais mãos a carta caia, a sua existência já compromete todo o cenário e os atores. “É por poder sofrer um desvio que ela tem um trajeto *que lhe é próprio*. Traço onde se afirma, aqui, sua incidência de significante” (Lacan, 1966/1998, p. 33). Assim, *mutatis mutandis*, vale dizer que as cartas de Beauvoir a Sartre e a Algren são o verdadeiro sujeito desta dissertação, visto que é em torno delas que gira este trabalho. Afinal, mais do que seus relatos pessoais, são as cartas de Beauvoir as testemunhas dos amores vividos por ela, pois, é a partir dessas letras/*lettres* que o amor se manifesta.

A carta possui incidência de significante porque o significante não pode ser partido, ele é único e é símbolo, é a presença de uma ausência - da castração - e só se sustenta pelo seu efeito, em sua alternância e em seu deslocamento. A sua materialidade indivisível também pode ser lida na carta/letra/*lettre*, pois mesmo que alguém pique uma carta em pedaços, ela continuará a ser a carta/letra/*lettre* que é (Lacan, 1966/1998, p. 26).

Lacan trabalha a função da carta/letra/*lettre* em seu texto *Lituraterra*, (2001/2003), em que ele a coloca como uma marca litoral entre dois campos estrangeiros que não se convergem, o simbólico e o real, e por isso, a carta/letra/*lettre* promove um furo no saber, que produz um

efeito de gozo. A letra é um instrumento da escrita, mas ela tem uma primazia sob o significante, porque apenas uma letra pode produzir os mais diversos efeitos significantes. A escrita é, portanto, um exercício do litoral para o literal: “nossa ciência só é operante por um escoar de letrinha e gráficos combinados” (p. 23).

“O sujeito é dividido pela linguagem como em toda parte, mas um de seus registros pode satisfazer-se com a referência à escrita, e o outro, com a fala” (Lacan, 2001/2003, p. 24). A escritura produziu maravilhas no mundo literário e Lacan pressente que isso não está perto de se esgotar (p. 18). Essa declaração parte da propriedade da letra e o seu efeito de gozo, que não se esgota e tende a repetição.

Ao fazer uma comparação do fax ou da carta com uma conversa de telefone, Miller também comenta sobre essa materialidade: uma palavra dita em uma ligação não é como um objeto concreto em nossas mãos e, por isso, a carta tem a superioridade e é mais autêntica que uma ligação, pois ela assume a distância. “As correspondências amorosas sempre assumem o fato da distância de dois que precisam da linguagem como vínculo” (Miller, 2023, p. 190). A sua objetividade é como um compromisso, enquanto em uma ligação, nos resta sempre alguma dúvida. O fax, ou a carta, portanto, assume duas vertentes, a instância de significante e a de objeto. “No mundo do fax,” - (ou da carta) - “nada é esquecido” (Miller, 2023, p. 190).

Além disso, a letra, e nesse caso, *lettre* - carta - é o suporte do significante, ou seja, aquilo que o sustenta. É necessário destacar que a letra está anterior ao sentido. Isso é notório, pois muitas vezes reparamos em letras de povos antigos ou mesmo do oriente, que para nós, ocidentais, não carregam significado algum (Lacan, 1975/1985, p. 51). Mesmo em nossa língua, uma letra, por exemplo a letra B/b que pode ser escrita de modo maiúsculo ou minúsculo, isolada, ela também não possui nenhum sentido. No entanto, a letra em conjunção com outras, tem o poder de aperfeiçoar a conotação significante e de produzir uma marca.

A carta/letra/*lettre*, portanto, carrega a representação da verdade do desejo inconsciente enquanto significante “puro”. Enfim, quando Lacan declara que “uma carta sempre chega a seu destino” (Lacan, 1966/1998, p. 45), entende-se que a verdade inconsciente do sujeito, mais cedo ou mais tarde, sempre se revela. Trata-se assim, da ordem simbólica própria que a carta/letra carrega e do seu circuito endereçado ao grande Outro, bem mais que o itinerário físico ou material que ela realiza (Rosa, 2022). “O fato mesmo de ela poder ser desviada indica que ela tem um trajeto que lhe é próprio!” (p. 91).

#### 4.5 Uma leitura sobre o amor

Partindo dos muitos elogios ao Amor em *O Banquete*, um dos mais célebres é o mito do andrógino, proferido por Aristófanes. O mito diz que no início da história da humanidade havia, na verdade, três gêneros: o masculino, o feminino e o andrógino. Este terceiro gênero eram criaturas circulares que possuíam quatro mãos, dois rostos, dois sexos, quatro pés... eram seres duplicados, como dois humanos, e por isso eram mais rápidos e mais fortes. Cientes do seu poder, voltaram-se contra os deuses e Zeus num ato de rebelião, e com a finalidade de puni-los, Zeus decidiu seccionar cada criatura pela metade. Partidos no meio, tornaram-se mais fracos e essas criaturas vagam hoje pelo mundo, na procura de um dia, enlaçar-se com a sua outra metade. O Amor, nessa perspectiva, é um deus amigo, conciliador, e que está implantado em todos os homens, sendo ele o agente restaurador da nossa antiga natureza de sermos um só (Platão, 190a, p. 23, 1983).

No que concerne ao nascimento do Amor enunciado por Diotima, contado por Sócrates, é um evento que nos traz uma outra perspectiva. No dia do nascimento de Afrodite houve um grande banquete entre os deuses, e Recurso, filho de Prudência, foi um dos convidados. Em certo momento, embebedado de néctar, Recurso adormeceu no jardim de Zeus e Pênia, a Penúria, que não tinha sido convidada para a festa e estava apenas esmolando na porta, encontrou ali a oportunidade de se deitar com o deus. Por meio dessa cópula, é concebido o Amor ou Eros, no mesmo dia do nascimento de Afrodite, e assim se torna o seu servo e o seu companheiro (p. 35).

Ao contrário do que muitos pensam, o Amor não é belo como Afrodite, e sim amante do belo. Se por um lado, por ser filho de Pênia, a Penúria, Eros é um andarilho humilde, sem abrigo, descalço e esfarrapado; por outro, Eros herda a natureza do seu pai, o Recurso, que é corajoso, determinado, intenso, caçador e brilhante. A partir dessa união, o Amor é um ser nem mortal, tampouco imortal, capaz de morrer e de se ressuscitar e de se enriquecer ou se empobrecer. O Amor está entre o divino e o terreno, entre a transcendência e a imanência, e por isso é o fio capaz de intermediar esses dois mundos, proporcionando o convívio e o diálogo entre os deuses e os homens (p. 35).

No tempo de simpósios como *O Banquete*, o que conseguia ser registrado sucedia através da fala e sua transmissão oral, e não pela via de registros escritos. A escrita ainda não possuía a função cultural que tem hoje e assim, os elogios e os relatos sobre o amor eram

transmitidos de forma oral. Então, *O Banquete*, sob o ponto de vista de Lacan, é um testemunho ou uma espécie de relato de sessões psicanalíticas que responde ao amor (Lacan, 1991/1992, pp. 34-36)

Sócrates, que não pretendia ser um sábio em relação a nada, a não ser sobre as coisas do amor, reforça que o amor não é algo divino. Essas passagens em *O Banquete* vão ao encontro ao famoso aforisma de Lacan segundo o qual “amor é dar o que não se tem” (Lacan, 1991/1992, p. 41). Portanto, entre o amante e o amado se coloca em jogo que “claramente o amante como o sujeito do desejo - com todo o peso que tem para nós esse termo, o desejo - e o amado como aquele que, nesse par, é o único a ter alguma coisa.” (p. 42). Vale dizer que, nesse funcionamento, dificilmente aquilo que o amado tem para entregar ao amante é justamente o que lhe falta, na medida em que o amado também não sabe o que ele tem que falta ao outro e o que constitui sua atração em primeiro lugar (p. 46)

Nessa lógica, o ser amado é belo, delicado e perfeito aos olhos de quem ama. Já o amante, não tanto, já que este se assemelha com Pênia, a Penúria, pois como é desejante, está sempre em carência, já que é impossível desejar aquilo que já se tem. O desejo humano possui uma essência paradoxal em que ele só existe a partir da falta, sendo, por isso, a experiência amorosa uma junção entre o doce e o amargo, na medida em que há uma dualidade entre o amor e o ódio. Não é raro constatarmos as representações na literatura grega de um Eros adiado, ou seja, um amor erótico lido como faminto, desafiado e faltoso (Carson, 2022).

Em várias ocasiões, os momentos retratados de maior predileção de poetas eróticos e escritores gregos arcaicos não é o do encontro triunfante e pleno, ou o do amor à primeira vista, *un coup de foudre*, mas o momento do desencontro dos amantes, o momento da fuga e do fracasso. Essa seria a cena convencional grega do desejo erótico que poderia ser traduzida por Lacan pelo aforisma “não há relação sexual” e que apenas o amor é capaz de fazer suplência a esse desencontro (Lacan, 1975/1985, p. 62). Dessa forma, em especial nas representações literárias gregas, muitas vezes, o sujeito do poema é a falta expressiva daquele que ama (Carson, 2022).

“Prazer e dor são inscritos na pessoa que ama ao mesmo tempo, na medida em que a desejabilidade do objeto de amor deriva, em parte, da sua falta. A quem falta o objeto de amor? A quem ama” (Carson, 2022, p. 55). O amante é um perdedor, pois o amor não acontece sem perdas para o eu. No entanto, ao mesmo tempo, existe para o ser apaixonado a perspectiva de um eu melhor e mais engrandecido: o eu junto à pessoa amada. Pela convicção de que o amante

precisa tê-la junto a si para ser finalmente completo, o desejo muda o amante e a maneira como ele se percebe.

Pela perspectiva freudiana, ganha o nome de amor a maneira como nos relacionamos afetivamente com os indivíduos, restando sempre dúvidas: se o amor é correspondido, se é genuíno ou se é verdadeiro. O apaixonamento como amor comum e sensual é um investimento libidinal que busca a satisfação direta da pulsão sexual, que se extingue quando é atingido, para renascer daí a algum tempo. O amor duradouro, no entanto, persiste mesmo com intervalos do desejo latente, e isso só é possível pois as pulsões sexuais passam a existir pois, no primeiro momento da vida erótica da criança, a sua escolha de objeto de amor está concernida em um de seus pais e o recalque gerou a renúncia da maioria das metas sexuais infantis. Assim, a criança, mesmo ainda ligada aos seus pais, dispõe de suas pulsões inibidas, sublimadas e desviadas em sua finalidade, e assim, os objetos amados por ela posteriormente são nomeados como ternos e afetuosos (Freud, 1921/2011, p. 69).

No período da puberdade, o desejo pela satisfação da pulsão sexual direta retorna fortemente, e às vezes separadas dos ternos sentimentos duradouros. Não é raro, por exemplo, homens com um entusiasmo sentimental e admiração por mulheres as quais eles não desejam sexualmente, enquanto dirigem seu desejo sexual para outras pelas quais não possuem muito afeto. Assim, pode haver uma distinção no amor a qual Freud denomina de não sensual e celeste, o amor terno, e o amor sensual e terreno, interessado em satisfações sexuais diretas (Freud, 1921/2011).

No amor, o ser amado ganha uma supervalorização sexual. Certamente, suas características são mais valorizadas que as dos demais, e ele está mais livre de críticas que os outros indivíduos. Isso acontece devido à idealização do amante pelo objeto amado: aquele que ama, banha o seu objeto de libido narcísica, pois ele o trata como o seu próprio ego. Ademais, “em não poucas formas da escolha amorosa torna-se mesmo evidente que o objeto serve para substituir um ideal não alcançado pelo próprio Eu” (Freud, 1921/2011, p. 71), logo, ama-se o que se deseja ser, o seu ideal, no futuro, e por último, se ama o que se foi, no passado. Enfim, o amor a um objeto é uma escolha e uma via de satisfação narcísica, visto que concerne a uma busca indireta de algum ideal do eu no qual não conseguimos ou conseguiremos atingir.

Porém, o objeto amado, tão sublime e precioso, só ocupa esse lugar pois há um empobrecimento do ego, em virtude do esvaziamento da libido. Há um ponto no qual o objeto

consome o ego, limitando o amante narcisicamente e suscitando danos causados a si próprio. No amor irrealizável, isso ocorre com mais facilidade, uma vez que cada satisfação sexual envolve uma redução da supervalorização sexual, e assim, tudo que o objeto amado demanda e faz é legítimo e correto. Com essa devoção, a entrega do eu ao objeto não é mais abstrata, e o amado passa a ocupar o lugar do ideal do Eu<sup>13</sup>, sendo esse um caso, em outras palavras, de cegueira de amor (Freud, 1921/2011).

O fenômeno de se enamorar representado por Freud evidencia um laço que se estabelece com o Outro. Mesmo quando apenas um dos dois ama, tem-se o surgimento de um casal, na medida em que o amor de um pelo outro está em condições de um empobrecimento de libido narcísica. Logo, “a libido se transfunde rumo ao objeto, e o sujeito sente-se como um pobre rapaz” (Miller, 2000, p. 186). Assim, o amante está grifado com um menos, na medida em que ele se ama menos e o amado, está grifado com um mais. Esse esquema abaixo (p. 186) é desenvolvido por Lacan como a dialética do desejo. Portanto, não se pode amar sem o menos, sem aceitar algo da castração.

amante	amado
—	+

O amor e seus desencontros perpassam pela impossibilidade do amante em entregar aquilo que falta ao Outro, e isso é produto de um efeito da fantasia de cada sujeito. A fantasia se relaciona com a noção de realidade psíquica, que qualifica a vida imaginária do sujeito e tem a função de ser uma lente que o faz enxergar o mundo e se relacionar, além de possuir uma função defensiva contra o real e o traumático (Roudinesco, 1997/1998, p. 223). A fantasia é um pilar que orienta o sujeito no amor em sua busca pela satisfação. Por isso, a partir da subjetividade e da história de cada sujeito, no jogo do amor, existirá sempre uma discordância. Sendo assim, “o que falta a um não é o que existe, escondido no outro.” (Lacan, 1991/1992, p. 46) e para isso, não são necessários diálogos ou elogios, “basta amar, para ser presa desta hiância, dessa discórdia” (p. 46).

---

<sup>13</sup> o modelo de referência do Eu surgido após o narcisismo perdido na infância, um produto de identificação com as figuras parentais e seus substitutos sociais (Roudinesco, p. 362)

#### 4.6 As Fórmulas da Sexuação

É notório que no *Seminário 20 – Mais, ainda*, Lacan demarca como não existe uma realidade pré-discursiva, anterior ao significante. “O ser, agora, não é mais concebido como pré-existente ao significante, mas sim como produzido por ele” (André, 1986/1998, p. 217). O gozo, após passar por outras formulações ao longo de seu ensino, é elaborado por Lacan em uma intersecção com a função fálica, com a finalidade de aprofundar a questão da feminilidade. A fim de adentrarmos melhor no que se entende sobre os desencontros no amor, vale trazer a passagem em que ele nos apresenta a *Tábua da Sexuação*, que são “fórmulas quânticas da sexuação”, fórmulas matematizadas por Lacan para propor suas concepções sobre o assunto (André, 1986/1998).

As fórmulas da sexuação podem ser lidas como um esquema que desvenda a maneira como qualquer ser falante se insere no liame social e na linguagem, seja do lado esquerdo, seja do lado direito, independente do gênero biológico. A diferença anatômica é transformada em significante em Lacan, sendo o foco a problemática a dialética fálica, do ter ou não ter o falo e o ser e o não ser o falo. As pulsões sexuais ignoram a diferença sexual e assim, os corpos se orientam pelo desejo sexuado, portanto, são muitos caminhos possíveis para que o sujeito assuma o seu sexo para que, a partir daí, em frente a relação com o parceiro (Soler, 2003/2005).

Portanto, a sexualidade implica em posições masculina e femininas. Isso porque, homem e mulher são semblantes, elementos construídos pela linguagem que não se reduzem à anatomia, mas sim em suas maneiras de se inserirem no meio social e na Lei (Lacan, 1975/1985).

As fórmulas da sexuação consistem em duas colunas que revelam o funcionamento do *falasser*<sup>14</sup> em relação à função fálica, a do todo, masculino, e a do não-todo, do lado feminino. Vale dizer que ambos os lados são orientados pela função fálica, mas de formas distintas (Lacan, 1975/1985, p. 105). Será importante introduzirmos, brevemente, o fundamento dessa fórmula com fins de aprofundarmos a questão das parcerias.

---

<sup>14</sup> Termo apresentado por Jacques Lacan em seu último ensino, o *falasser*, que também pode ser lido como corpo falante, diz de um ser falante que tem um corpo, sem chegar a ser o corpo totalmente. Lacan propõe a utilização desse termo no final de seu ensino, a fim de buscar compreender a prática analítica nos novos tempos. “Quando se analisa o inconsciente, o sentido da interpretação é a verdade. Quando se analisa o *falasser*, o corpo falante, o sentido da interpretação é o gozo. Esse deslocamento da verdade ao gozo dá a medida do que se torna a prática analítica na era do *falasser*” (Miller, 2016, p. 32). Nessa lógica, o *falasser* possui “o gozo do corpo e o gozo que se deporta para fora do corpo” (Miller, 2016, p. 30), sendo, por essência, uma substância gozante que extrai de si seus objetos *a*.

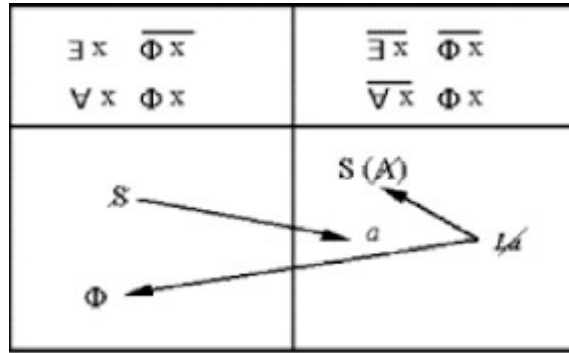


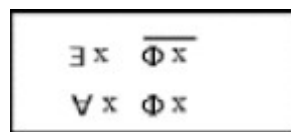
Figura 9. Tábua da Sexuação.

Fonte: Lacan, 1975/1985, p. 105.

No quadro, primeiramente, existem quatro fórmulas, duas de cada lado. Nelas, localizamos dois tipos de quantificadores: os existenciais,  $\exists x$  e  $\overline{\exists}x$ , que se leem respectivamente “existe um” e “não existe um” e os universais  $\forall x$  e  $\overline{\forall}x$ , “para todo x” e “para não-todo x”. O pequeno x designa, em todas essas fórmulas, o sujeito (André, 1998, p. 219).

#### 4.6.1 O lado homem

Do lado esquerdo e acima, o lado homem, a fórmula demonstra que o homem como Todo se inscreve a partir da lógica fálica, o universal  $\forall x. \Phi x$ . Assim, todos os homens são submetidos à castração e à função fálica, porém, existe uma exceção que pode ser escrita sob a fórmula  $\exists x. \overline{\Phi x}$ , de maneira que “essa função encontra seu limite na existência de um x pelo qual a função  $\Phi x$  (fálica) é negada” (Lacan, 1975/1985, p. 107).



Vale dizer que o falo é, para Lacan, "vadio" e “está em alhures” (Lacan, 1981/2008, p. 367), sendo um “atributo divino, inacessível ao homem” (Roudinesco, 1997/1998, p. 221), longe de possuir uma concepção biológica, sendo ele o significante do desejo e o meio para que ocorram as trocas simbólicas entre seres falantes. Assim, nosso desejo é orientado para o falo e pelo falo, ele possui a posição central na economia libidinal, tanto no homem como na mulher (Lacan, 1981/2008, p. 360).

A posição de sujeito dividido,  $S$ , está referido à condição fálica, representada abaixo pelo  $\Phi$ , falo, que suporta o sujeito dividido como um significante. Assim, o sujeito é efeito de

um significante para outro significante. O falo ampara o sujeito barrado como significante na parte homem, porém há ao-menos-um significante que não tem significado, então, ao-menos-um se torna exceção no que concerne à função fálica (Lacan, 1975/1985).

A função fálica está inscrita em todo homem, ou seja, todos os homens estão submetidos à castração. No entanto, existe ao menos um, que se inscreve como exceção, sobre o qual a função fálica, ou seja, a castração, não incide. Essa exceção que escapa ao Todo simboliza a metáfora paterna, ou então, “o pai originário da horda primitiva” (Roudinesco, 1997/1998, p. 703), uma figura mítica citada por Freud em *Tótem e Tabu* (1921-1923) de um pai dominador e o único que possuía todas as mulheres, sendo o mais forte e mais respeitado da tribo. Esse “super-macho” (André, 1998, p. 219) evoca um ponto ideal do homem “de verdade” que incide em todos os homens uma posição fragilizada. No horizonte de que ao menos um pode escapar da castração, a masculinidade lhes é assegurada (André, 1998). Diante disso, a modalidade de gozo fálico que se estende a todos os homens, apenas pode ser constituída a partir de uma exceção, que é aquela que escapa à castração.

É interessante constatar como a tábua da sexuação nos oferece a assimetria e a não relação entre os sexos através de suas fórmulas. Isso é notável quando vemos no lado homem, à esquerda e abaixo, que Lacan inscreve o \$, como um sujeito barrado, o sujeito da falta-à-ser em busca o objeto *a*, como causa de desejo, no lado mulher. Nessa lógica, o homem se dirige, mediante uma seta, ao objeto do lado feminino, relacionando-se pela via da fantasia ( $\$ \diamond a$ ), pela via do fetiche.

“Para o homem uma mulher só vale, em última instância, como objeto *a*, isto é, como objeto parcial relativamente àquilo que seria o corpo do Outro. É de um olhar, de uma voz, de uma pele, de extremidades do corpo mais ou menos fetichizadas que o homem goza” (André, 1998, p. 225).

No entanto, é necessário ressaltar que não há seta, do lado mulher, que se endereça ao objeto. Assim, a mulher como objeto *a* é uma fantasia masculina não compartilhada pela mulher. Já a mulher, por sua vez, busca o falo do lado homem da tábua, com uma seta:  $A \rightarrow \Phi$ . Assim, além de conferirmos o impossível da relação sexual, constatamos que a mulher tem - em parte - acesso ao gozo fálico (Lacan, 1975/1985).

#### 4.6.2 O lado mulher

$$\begin{array}{|c|c|} \hline \overline{\exists x} & \overline{\Phi x} \\ \hline \overline{\forall x} & \Phi x \\ \hline \end{array}$$

Seguindo as fórmulas apresentadas, através de  $\overline{\forall x}.\Phi x$ , constata-se que a mulher não está fora da função fálica, mas também não está toda nela. Isso se liga diretamente ao desaparecimento da exceção,  $\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$ , que demonstra o ilimitado. Assim, do lado mulher, não se tem um conjunto fechado em razão de uma exceção como no lado homem, mas um conjunto aberto. Dessa forma, a lógica do não-todo não se funda em um limite, não culminando em uma classe. E, evidentemente, por não culminar em uma classe, não podemos dizer que existe “A” mulher (Soler, 2003/2005).

Nessa perspectiva, dispomos de um ser falante não-universal. A mulher não goza de maneira simétrica ao homem, tampouco idêntica à uma outra mulher. Logo, a mulher tenta ser “Toda”, na medida em que ela tem acesso ao gozo fálico ( $A \rightarrow \Phi$ ), contudo, há algo que sempre escapa à inscrição simbólica fálica, resultando-lhe uma posição não-toda, de modo que ela experimenta um gozo não-todo fálico (Lacan, 1975/1985).

Esse gozo feminino também é denominado de gozo Outro ou gozo não-todo. É importante advertir que esse gozo Outro se situa fora da linguagem e, por isso, não há muito a se dizer sobre ele. Assim, o lado direito, inferior, da tábua diz da relação da posição da mulher com o S de A barrado,  $S(A)$ , um Outro barrado, pois dela, nada se pode dizer (Lacan, 1975/1985 p. 109). Se por um lado, o gozo fálico é limitado e descontínuo como o próprio significante; por outro, o gozo não-todo referente a mulher “não é um aquém, mas um além” (Soler, 2003/2005, p. 16) e se inscreve como  $S(A)$ : ilimitado, enigmático e contínuo. Isso nos revela que A mulher “tem relação à sua sexualidade tanto ao significante fálico que um homem pode encarnar para ela como ao significante do Outro, do Outro que não existe a nível do gozo” (André, 1998, p. 222). Assim, o gozo feminino se expressa de modo suplementar para além do falo, já que ele não o exclui como sua referência, mas o ultrapassa.

Em objeção ao tipo de amor masculino, fetichista, é preeminente nas mulheres um tipo de amor erotômano, em que predomina a demanda de amor. “O *falasser* feminino como não-todo se dirige ao parceiro numa demanda de amor que é potencialmente infinita. Esse amor erotômano pode ser devastador” (Alvarenga, 2019, p. 83).

Assim, diante do aspecto ilimitado do gozo não-todo e no que tange o amor pela via do feminino, é possível que um sujeito que se insere do lado direito da tábua possa beirar à loucura, indo de um deslumbramento a uma dor sem limites de amor. Nesse caso, a mulher, ao eleger um homem a título de significante (Lacan, 1972-1973/1985), dirige-se ao gozo fálico no desejo de que o Outro responda à sua condição feminina. Porém, o seu desamparo frente ao fracasso de algo que consiga dizer sobre o seu ser de mulher pode se revelar sob a face da devastação. Nessa conjuntura, a sua demanda de amor retorna para ela mesma (Miller, 1998, p. 114).

A devastação é, portanto, o nome utilizado por Lacan para dizer de um modo de gozo relacionado à feminilidade, que parte da constituição da sexualidade feminina. O termo *ravage* traduzido como estrago ou devastação é citado por Lacan (1972/2003) em “*L’étourdit*”, quando ele constata que a devastação advém primeiramente da relação da filha com sua mãe, na qual ela esperou mais substância que do pai (p. 465). A devastação vem a ser, então, uma consequência dos laços estabelecidos de uma mãe com sua filha e que podem perdurar até mesmo na vida adulta, na relação de ambas e nos relacionamentos amorosos que a filha pode vir a ter.

Em relação a esse modo de gozo feminino, Miller assegura que o deslumbramento e a devastação são dois lados de uma mesma moeda.

“A devastação e o amor possuem o mesmo princípio, a saber, o grande A barrado, o não-todo, no sentido do sem limite. O termo devastação (*ravage*) é um termo derivado de arrebatr (*ravir*) (...). O verbo arrebatr é também um termo da mística, assim como o deslumbramento (*ravissement*). (...) No horizonte do arrebatr, há o êxtase.” (Miller, 2016, pp. 17-18).

É importante sublinhar que a tábua da sexuação não deve ser atribuída a partir de uma universalização, portanto, nem todos os seres falantes inseridos na lógica não-toda fálica estão, necessariamente, destinados a experimentarem um modo de gozo como a devastação. Posto isso, falar de mulheres no plural é o que nos cabe. Elas não fazem um conjunto fechado, mas aberto, são singulares, e se inscrevem uma a uma. Assim, existem mulheres que performam a feminilidade, outras, a masculinidade (Tendlarz, 2013). Na ausência de um significante que nomeie A mulher, cabe a cada mulher encontrar o seu modo de gozo e saber fazer com o seu vazio.

#### 4.6.3 Beauvoir não-toda fálica

Diante da riqueza subjetiva e epistemológica da vida e da produção de Simone de Beauvoir, que certamente não se encerra ou se limita nesta pesquisa, o que se busca é realizar um recorte de sua vida que possa nos servir como instrumento para a pesquisa em psicanálise. Neste caso, o que assimilamos e arriscamos dizer sobre a sua condição de sujeito a partir de seus diários e suas cartas que podem nos indicar algo sobre o seu modo de gozo pela via do feminino se faz presente, sobretudo, na sua maneira de se colocar no mundo como mulher e intelectual de sua época em algumas camadas que citaremos em seguida.

De antemão, a rivalidade materna é um fator interessante no início da vida de Beauvoir que nos chama atenção acerca do feminino, uma vez que a constituição da sexualidade feminina, para Freud, não ocorre sem complicações entre a menina e a mãe, provocando oscilações entre o amor e o ódio. “Minha verdadeira rival era minha mãe”, declara Beauvoir (1958/2018, vol. 1, p. 98). Esse embaraço pode se dar com o despertar da sexualidade feminina, que pode acarretar uma devastação, como nomeia Lacan - ou “catástrofe” como nomeia Freud - em relação à mãe, que não lhe forneceu o pênis, não a amamentou devidamente, dentre outras demandas inconscientes (Freud, 1931/1969). Assim, com ódio e ressentimento pela mãe, a filha passa pelo Édipo e pela sua estruturação sexual se voltando para o pai, assim como no caso de Beauvoir.

Em seguida, visualizamos como o trabalho, o conhecimento e os estudos deram a Beauvoir, desde criança, um sentido para sua existência, nomeados por ela como “sua salvação”. Quando se afastava da escrita e do trabalho, Beauvoir experimentava um vazio e uma solidão que nem mesmo a relação com Sartre, o contato com a natureza, a família ou a vida social com os seus amigos eram capazes de preencher. “Fascinada pelo outro, esquecia-me de mim mesma a ponto de não sobrar ninguém para dizer: não sou nada” (Beauvoir, 1958/2018, vol. 2, p. 55), essa enunciação é dada por ela no ponto em sua vida que compreende que a sua relação com Sartre não a livraria de seu vazio. Porém, seu sentimento de desconexão e de exílio pareciam ser parcialmente atenuados quando Beauvoir buscava o falo ( $\Phi$ ) do lado esquerdo, masculino da tábua, que pode ser lido, neste caso, como suas referências sociais e intelectuais, a sua aprovação na *agrégation*, o seu desejo de se tornar escritora, o seu engajamento político, a sua vida como professora, e posteriormente, a sua figura como mulher feminista.

Em seguida, retomando uma passagem de Beauvoir em *A Força das Coisas* no segundo capítulo:

“Eu sustentava que a realidade transborda tudo o que dela se possa dizer; era preciso enfrentá-la em sua ambiguidade, em sua opacidade, em vez de reduzi-la em significações que se deixavam exprimir por palavras. Sartre respondia que se quisesse, como o desejávamos, apropriar-se das coisas, não bastava olhar e comover-se; era preciso apreender-lhes o sentido e fixá-lo em frases” (Beauvoir, 1958/2020, p. 123).

Nessa passagem é interessante como Sartre demonstra estar inserido na lógica fálica, ao buscar delimitar toda sua realidade em palavras, frases e significações. Beauvoir, não-toda fálica, compreendia a vida em sua ambiguidade, em seu ilimitado e em seu transbordamento, indo para além da lógica masculina de frases construídas ou pela busca incessante por significados. Acreditava que exprimir tudo em palavras poderia ser uma forma de experienciar a vida de maneira limitante, pois nem tudo necessita estar “preso” em frases para alcançar algum sentido.

Enfim, as fórmulas da sexuação revelam o exílio entre os sexos e a não-relação sexual. “Se não se pode escrever a relação sexual, os encontros que se produzem entre homens e mulheres são sempre sintomáticos” (Rubistein, 2009, p. 232). Os sintomas e os semblantes ganham, portanto, o papel de suplência da não-relação sexual, assim como o amor.

Lacan, em certo ponto do seu *Seminário XX*, faz uma homofonia entre a palavra amor e almor, *âme* e *aimer* em francês e destaca que a alma do ser falante permite que ele faça suportar o intolerável de seu mundo, por meio da fantasia e por isso, “não me resta mais senão lhes falar de amor” (Lacan, 1985/1975, p. 109). Falar de amor, é segundo Lacan, um gozo, uma vez que as parcerias se formam a partir de seus modos de gozo e de suas fantasias. Assim, o que temos são as escolhas e modalidades de gozo que condicionam nossas escolhas sexuais e amorosas. A relação com os semblantes, modalidades de gozo ou de fantasia são contingentes e partem, de maneira única, para cada sujeito.

#### 4.7 A carta de *amuro*

*The hand that wrote this letter  
Sweeps the pillow clean  
So rest your head and read a treasured dream  
I care for no one else but you  
I tear my soul to cease the pain  
I think maybe you feel the same  
What can we do?  
I'm not quite sure what we're supposed to do  
So I've been writing just for you*

*He makes you laugh  
He brings you out in style  
He treats you well  
And makes you up real fine  
And when he's strong  
He's strong for you  
And when you kiss  
It's something new  
But did you ever call my name  
Just by mistake?  
I'm not quite sure what I'm supposed to do  
So I'll just write some love to you<sup>15</sup>  
(David Bowie - Letter to Hermione)*

É notório que a ausência do ser amado muitas vezes tende a se transformar em prova de abandono para o amante, pois “ela só pode ser dita a partir de quem fica - e não de quem parte: *eu*, sempre presente, só se constitui diante de *você*, sempre ausente” (Werther, como citado em Barthes, 1977/1981, p. 27). A carta de amor pode cumprir, nesta instância, uma ferramenta indispensável para o amante que busca expressar o seu desejo de estar perto. Ao pensar no ser amado ao redigir uma carta, o amante primeiro o esquece, mas logo após desperta do seu

---

<sup>15</sup> A mão que escreveu esta carta / Limpa o travesseiro / Então, descansa sua cabeça e leia um sonho precioso / Não me importo com ninguém além de você / Rasgo minha alma para cessar a dor / Penso se talvez você sinta o mesmo / O que podemos fazer? / Não tenho tanta certeza do que devemos fazer / Então eu tenho escrito apenas para você / Ele lhe faz rir / Ele lhe traz em grande estilo / Ele lhe trata bem / E lhe faz realmente bem / E quando ele é forte / É forte por você / E quando o beija / É algo novo / Mas você alguma vez chamou meu nome / Apenas por engano? / Não tenho tanta certeza do que devo fazer / Por isso, escreverei apenas um pouco de amor para você. Tradução recuperada em: <https://www.letras.mus.br/david-bowie/1816185/traducao.html>.

esquecimento, pois é com facilidade que ele o traz de volta para o seu discurso. A carta entra assim, como a simbolização dessa lembrança. “*Nada tenho para te dizer*, a não ser que esse nada, é para você que digo” (Freud, como citado em Barthes, 1977/1981, p. 32).

“Porque recorri novamente à escritura?  
 Não é preciso, querida, fazer pergunta tão evidente,  
 Porque na verdade, nada tenho para te dizer;  
 Entretanto tuas mãos queridas receberão este papel”  
 (Goethe, como citado em Barthes, 1977/1981, p. 32).

Assim, o desejo de exprimir o sentimento amoroso em palavras é uma atividade de simbolização e uma tentativa de contornar o real como inexprimível. Acreditar que esse movimento ocorre em sua totalidade é um engano profundo. “De um lado, é não dizer nada, de outro é dizer demais: impossível *ajustar*. (...) O amor tem certamente alguma coisa a ver com minha linguagem (que o alimenta), mas ele não pode se instalar na minha escritura” (Barthes, 1977/1981, p. 92). Por isso, querer escrever sobre o amor é acabar, de alguma forma, reduzindo-o, empobrecendo-o, pois sacrifica a fantasia do amante para a realidade.

“Quando contemplo os espaços físicos que articulam as letras “eu te amo” em um texto escrito, posso ser levada a pensar em outros espaços, por exemplo, no espaço que existe entre o “você” no texto e o você na minha vida. (...). Tanto nas cartas quanto no amor, imaginar é dirigir-se ao que é pelo que não é. Para escrever uma palavra coloco um símbolo no lugar de um som que está ausente. (...) A ausência de “você” na sintaxe da minha vida não é um fato que pode ser mudado por palavras escritas” (Carson, 1977/1981, p.82).

Ainda, encontra-se uma estratégia erótica que resulta em uma dinâmica triangular que se cumpre nas cartas de amor. Em muitos romances literários em que as cartas aparecem, identificamos um circuito parecido com esse: “A escreve para C sobre B, ou B lê uma carta de C na presença de A, e assim por diante” (Carson, 1977/1981, p. 133). Essa triangulação pode muitas vezes não se apresentar como um terceiro personagem e ser a representação do impasse amoroso em si, a complicação erótica doce e amarga e o caráter conectivo e separativo das cartas. Nesse sentido, esse terceiro pode ser lido como o espaço escancarado entre o que é e o que poderia ser, demonstrando a impossibilidade da relação sexual, o exílio entre os sujeitos, o testemunho inultrapassável do estado de solidão do criador e o caráter anti-biográfico da carta.

Lacan, em sua Conferência dada ao Centro cultural francês, no dia 30 de março de 1974, assinala:

“A relação de um ser sexual com o do outro sexo nunca pode ser escrita de uma forma que permita dar substância lógica a essa relação. E é por isso que o amor só se escreve através de uma profusão, de uma proliferação de desvios, de brigas, de elucubrações, de delírios, de loucura – por que não dizer a palavra, não é? – que ocupam um lugar de destaque na vida de todos” (Lacan, 1974, p. 9, tradução nossa).

Posto isso, a elaboração de Lacan desconhece a ideia de que todos os seres são predestinados a “se encontrar”, como gostamos de acreditar - pois não há um encontro. Aqueles que se amam estão sempre banhados por uma “cascata de mal-entendidos” (idem), justamente porque a palavra é um dos recursos em que o amor se escreve. Lacan, dois anos antes, em uma de suas conversas na Capela de *Saint-Anne*, expõe um poema de Antoine Tudal, já citado por ele anteriormente em *Função e campo da fala e da linguagem* nos seus *Escritos* (1966/1998) e que merece ser destacado:

*“Entre o homem e a mulher,*

*Há o amor.*

*Entre o homem e o amor,*

*Há um mundo.*

*Entre o homem e o mundo*

*Há um muro”*

(Lacan, 1972/2011, p. 90).

Verifica-se que o poema acima possui um neologismo entre “amor” e “muro”. Mas o que seria esse muro? “Ele pode cercar um vazio, cercar um jardim, (...) ele pode servir de apoio, às vezes dizemos que as paredes têm orelhas...” (Mahjoub, 2022, p. 26). Rosa (2019) demarca como a questão do amor nessa citação está longe de ser uma visão romântica de Lacan, mas que demonstra uma função intervalar: homem-muro, homem-mundo, homem-mulher. No que tange à psicanálise, o neologismo amor/muro é pertinente porque, nessa formulação de Lacan, o amor é lido como (a)muro, com o a em parênteses, remetendo ao objeto *a* - é em função deste que o ser falante, no gozo sexual, forma suas parcerias.

“O objeto *a* está em jogo na fantasia que cada um faz amor, em outras palavras, o sujeito goza sexualmente de sua fantasia. Nesse sentido, o ato de fazer amor no encontro sexual, como resposta ao pedido insaciável de amor, será insuficiente. Daí o status de falha, de buraco, de furo indescritível que tem esse objeto que cai desse encontro” (Mahjoub, 2022, p. 37, tradução nossa).

Sabemos que a linguagem só se transmite pela via da relação intersubjetiva. “É pela intersubjetividade do “nós” que ela assume que se mede numa linguagem seu valor de fala” (Lacan, 1966/1998, p. 299), “O que busco na fala é a resposta do outro. O que me constitui como sujeito é a minha pergunta” (p. 300). Portanto, a mensagem do remetente tem, em si, a marca do seu pensamento e o destinatário, por sua vez, só pode compreender tal mensagem a partir da marca do seu próprio pensamento.

Posto isso, constata-se que o poema de Tual citado por Lacan é, em suma, uma homenagem à castração. O muro que se apresenta entre o homem e o mundo é o muro da linguagem, demarcando o sujeito barrado e dividido. Esse muro está em todo lugar e ele determina o espaço entre o que pode ser simbolizado e o que permanece no campo do real, é o muro que revela a função da palavra e o limite dela e, por fim, indica a não relação entre os sexos. Portanto, o muro faz referência à não relação sexual. “Quanto à relação entre o homem e a mulher, e a tudo que resulta com respeito a cada um dos parceiros, ou seja, tanto sua posição quanto seu saber, a castração está em toda parte” (Lacan, 1972/2011, p. 95).

Se lembrarmos que o amor está longe de ser, para Sócrates, algo divino, e que, de acordo com o mito de Diótima, ele é o filho de Penúria e de Recurso, verifica-se que o amor mais se enquadra com a falta do que com os encontros afortunados e de completude. Lacan compreende que a psicanálise muito pode se servir dessa narrativa de Platão, pois é justamente pela noção da hiância amorosa que ele desenvolve as suas leituras sobre o amor.

Quando Lacan nos adverte, no primeiro capítulo, que o discurso capitalista deixa de lado as coisas do amor, compreende-se que ele forclui o laço social e a relação com o Outro. Se deixando ser consumido por objetos, o sujeito não realiza nenhuma elaboração significativa (Rosa, 2019). Rosa (2019) demarca que esse cenário impossibilita a prática da psicanálise, pois “as coisas do amor também são as coisas da transferência” (p. 148) e que, nessa conjuntura, há de se apostar nas coisas do amor em tempos de cólera capitalista.

Nesse sentido, apostamos que as cartas de amor vão na contramão do objeto *a* no zênite social, como aposta Miller, sendo elas cartas de (*a*)muro. Lacan assinala que não se pode falar de amor - “a não ser de maneira imbecil ou abjeta” (1972/2011, p. 102) - porém, podemos

escrever sobre ele. A carta de *amuro* é, portanto, um signo de amor que se revela entre o homem e seu muro. Entre os dois, lá está ela.

“*Ce qui s’écrit sur l’amur se donne à lire*”<sup>16</sup> (Sokolowsky, 2022, p. 8).

“Como expliquei algumas vezes, as cartas sempre chegam ao destino. Felizmente, chegam tarde demais, além de serem raras. Também lhes sucede chegarem a tempo: são os casos raros em que os encontros não são faltosos” (Lacan, 1972/2011, p. 103)

#### 4.8 Os *amuros* de Beauvoir

O Nome-do-pai, a partir da sua função simbólica é o que nos permite dar nome às coisas, e o sintoma, que não cessa de se escrever, permite que se produza um saber em torno do real de cada sujeito. O sintoma é, portanto, uma lei singular que permite ao sujeito se inserir no laço social e que, embora ele seja uma formação do inconsciente que se produz pela ação do recalçamento das pulsões sexuais não expressas diretamente, é preciso constatar que, se o sintoma não cessa de se escrever, não se produz um saber no real sobre a sexualidade. Em suma, “se há sintoma, então não há relação sexual.” (Miller, 2000, p.155) ou, como já constatamos, os sintomas são signos da não-relação sexual.

Por não haver um saber acerca da sexualidade, o que pode se produzir a partir disso são encontros contingentes. A variabilidade de encontros que se estabelecem ao longo da vida de um sujeito é o que pode revelar algo do seu modo de gozo, como ele se relaciona com sua sexualidade e como o impossível da relação se apresenta na sua trajetória. “O impossível, o “não cessa de não se escrever” é o nome da não-relação sexual (NRS)” (p. 155) e o sintoma é o meio que nos permite acessar isso. Já a contingência se apresenta, sobretudo, pela via do amor.

Amor e sintoma estão concernidos, pois o amor é o que cessa de não se escrever e se revela a partir do encontro do sujeito com o Outro e com o seu gozo, e isso só pode ser mediado pelo sintoma. O amor pode ser definido, assim, como o encontro dos parceiros, pela via dos sintomas e dos afetos e por tudo que marca a impossibilidade da relação sexual. Por essa lógica, Jacques Allain Miller (2000) esboça *A teoria do parceiro*, trabalho em que ele expõe

---

<sup>16</sup> Verifica-se nessa citação o jogo de palavras feito por Lacan que consegue ser traduzido como: “O que se escreve sobre o “amuro” pode ser lido” ou “o que se escreve sobre o muro pode ser lido”. Tradução nossa.

modalidades de parceria como “o parceiro-Deus, bifacial”, “O parceiro-psicanalista desejo”, “o parceiro símbolo”, “o parceiro a”;

*A teoria do parceiro* dá início a partir do parceiro-Deus, uma parceria do sujeito com o divino. Essa formulação foi desenvolvida por Miller através do cogito cartesiano “penso, logo sou”, em que o parceiro nesse caso são os próprios pensamentos do sujeito. Nesse cogito, quando Descartes interroga sobre seus próprios pensamentos e sobre a verdade deles, surge a instância da mentira, pela possibilidade de haver um Outro que engana. O Outro de Descartes presente em *Meditações* é um Outro ardiloso, que tudo pode e põe o sujeito em sua máxima pobreza. Nessa jogada, ao constatar que se pensa, prontamente se faz existir um Deus onipotente, que não engana e que esvazia a ficção do Deus enganador (Miller, 2000, p. 158). O Deus de Descartes é onipotente, mas se distingue do Deus bíblico, pois não é caprichoso e está separado dos assuntos dos homens. O Deus cartesiano é, portanto, um Deus da ciência, logicamente deduzido e que permitiu a separação da filosofia com o divino.

O segundo parceiro a ser apresentado é o da psicanálise, pois certamente o sujeito, ao ir de encontro ao analista, busca por uma parceria (Miller, 2000). Vale dizer que Lacan (1991/1992\_, ao comentar sobre *O Banquete*, discorre sobre o amor como parte do núcleo da experiência analítica, que é a transferência. Assim, transferência e amor não se comparam, não há medida ou dose exata em que um se difere do outro. O paciente que vai ao encontro do analista, em alguma instância, não sabe o que tem ou qual a origem do seu sofrimento. O não saber é fundamental, pois assume o lugar do inconsciente e implica que supor que o analista *sabe* de algo que o paciente não sabe. Nesses termos, a experiência de análise parte de um desejo e o amor de transferência é elemento essencial para que o processo analítico aconteça.

Na sua etimologia, a palavra “parceiro” se origina de *partner*, em inglês, importada da língua francesa. Em contrapartida, a palavra *pattern* em inglês também provém do francês antigo, *parçonier*, associado. Por essa razão, os parceiros são os sócios do sujeito, são aqueles “com quem jogamos a partida” (Miller, 2000, p. 163): podem ser seus próprios pensamentos, seu próprio corpo ou também parceiros vitais, mas não necessariamente o cônjuge. A palavra “partida” nos remete ao objeto parcial, designado por Lacan como objeto *a*. Ele é um oco, um vazio, não sendo uma substância, mas um vazio topológico, que pode ser representado e encarnado por substâncias e objetos (p. 184). Isso implica que o sujeito lacaniano está essencialmente partido e por isso se engaja em um parceiro, em uma partida. Vale dizer que em todos os casos, “o parceiro é o real como difícil de suportar”, uma instância que carrega certo

enigma e “com a qual o sujeito está ligado de forma essencial” (p. 161). Logo, o sujeito goza disso repetidamente, ganhando a condição de sintoma.

O parceiro revela algo dele próprio, retomando a teoria do narcisismo desenvolvida por Lacan em 1936 no *Estádio do Espelho* (Miller, 2000 p.156), momento psíquico importante nos primeiros meses de vida da criança, em que ela adquire domínio de sua unidade corporal através da identificação da sua própria imagem no espelho, marcando o narcisismo infantil (Lacan, 1966/1998). Essa passagem é importante, porque ilustra a incompletude do sujeito e é uma partida dele mesmo com sua imagem. Ademais, a sua identificação narcísica é o que permite que o sujeito consiga se situar pelo plano imaginário e investir sua libido no mundo exterior e com nos outros indivíduos.

Assim, o sujeito dividido necessita de um parceiro, e retomando *O Estádio do espelho*, o primeiro inventado por Lacan foi o parceiro-imagem ou parceiro narcísico, a partir da premissa de que o parceiro primordial do sujeito é a sua própria imagem. Esse ponto fundamental de subjetivação bem como o primeiro tempo do *Complexo de Édipo* marcam “a alteridade no cerne da identidade-a-si, definindo desse modo um *status* paradoxal a imagem. A imagem de que se trata no estádio do espelho é, ao mesmo tempo, a imagem-de-si e uma imagem outra” (Miller, 2000, p. 164). Assim, quanto ao parceiro narcísico se trata de uma parceria imaginária, a-a’, e, certamente, ao se espelhar no Outro, o sujeito sempre sai como perdedor dessa partida.

No capítulo anterior, ficou claro para nós que Beauvoir, desde os seus quinze anos, idealizava que só amaria alguém que fosse o seu semelhante, alguém mais realizado que ela, um duplo. Podemos inferir que suas idealizações românticas foram fortemente herdadas da sua relação com o pai o qual, no entender da jovem, era o homem mais inteligente e brilhante que ela conhecera. Ao conhecer Sartre e constatar que ele era o mais esperto do seu meio, Beauvoir se ligou imediatamente a ele, investindo nesse amor um banho de libido narcísica: amando Sartre por aquilo que ela desejava ser, seu eu ideal, em uma busca indireta de um ideal do eu inatingível. Os dois formaram, assim, um “amor necessário”, muito pautado como uma parceria intelectual, acima até mesmo da paixão. Anos de relação se passaram e algo importante se confirmou: o célebre casal não era formado por dois amantes. Beauvoir identificava uma “frieza sexual” em Sartre ocasionada pela insegurança que ele sentia pelo seu próprio corpo e discorre sobre isso melhor em uma carta a Algren:

“Há muito tempo nossas vidas se confundem, e eu já lhe disse até que ponto sou ligada a ele, por um amor que mais se aproxima talvez de uma fraternidade absoluta –

sexualmente, não foi um sucesso completo, essencialmente por causa dele, que não é apaixonado pela sexualidade. É um homem caloroso, vivaz em tudo, menos na cama” (Beauvoir, 1997/2000, p. 196).

Mesmo que não se sentisse desejada por Sartre, a parceria dos dois se sustentava por pensarem que eram um só, como se tivessem um pacto para a eternidade. Sartre usava a noção de unidade com Beauvoir quando ela se angustiava com o relacionamento dos dois. “Meu amor, você não é ‘uma coisa em minha vida’- nem mesmo a mais importante-, porque minha vida já não me pertence (...) você é sempre *eu*” (Sartre, como citado em owley, 2005/2017, p. 125). Beauvoir se manifestava dessa mesma maneira: “Sartre correspondia exatamente aos meus sonhos de quinze anos: era o duplo, em quem eu encontrava, elevadas ao extremo, todas as minhas manias. Com ele, poderia sempre, tudo partilhar.” (Beauvoir, 1958/2018, p. 301).

É oportuno, nessa altura, suspeitar que a parceria Beauvoir-Sartre se insere inicialmente muito bem na parceria imaginária *a-a'*, assim, Beauvoir jogava uma partida com sua imagem. Retomando a declaração de Beauvoir, “nunca seríamos estranhos um ao outro, nunca um de nós apelaria ao outro em vão, e nada prevaleceria sobre essa aliança” (Beauvoir, 1958/2018, vol. 2, p. 25), notamos que, no investimento de partilharem tudo, de serem completamente francos um com o outro, o casal de filósofos garantiu, um para o outro, que assim eles não enfrentariam desencontros, porém isso fazia parte da idealização amorosa de Beauvoir acerca do amor. Com o tempo, a parceria Beauvoir-Sartre assume outra feição, a partir do momento em que eles se tornaram uma referência para o Outro da cultura. Assim, conseguimos supor que essa parceria estava ancorada em uma relação *a-a'*, mas suportada por um Ideal, referido ao matema:

$$\frac{a - a'}{I}$$

Uma outra possibilidade é a de visualizar Beauvoir-Sartre como o casal intersubjetivo, apresentado por Miller (2000, p. 202) na *Teoria do Parceiro*. Ainda na relação especular *a-a'*, esse casal se estimula pela via da comunicação. O Outro (A) entra nessa lógica como o senhor da verdade e também o do reconhecimento do sujeito.

$$a - a'$$

$$(\$ \langle \rangle A)$$

Miller (2000) destaca como essa é uma parceria muito intelectual, “um casal apaixonado pela verdade, pela pesquisa da verdade a respeito do que é o sujeito” (p. 202), definição muito similar ao que entendemos sobre o amor ligado ao saber de Beauvoir e Sartre. Nessa conjuntura, o falo é maiúsculo e se comporta como o mestre. “A libido é reduzida aos fenômenos de significante e significado e o parceiro do amor e do desejo é o falo” (p. 202).

Todavia, o amor, como suplência da não relação sexual, insiste em tentar fazê-la existir. Driblando as dificuldades e aprofundando a intimidade, visualizamos que Beauvoir e Sartre tentavam se agarrar ao imaginário do outro, mas vimos como ambos saíram perdedores dessa partida em muitos momentos: eventualmente, a inexistência da relação sexual falava mais alto entre ambos, de maneira que se tornavam estranhos um ao outro. Isso se reforça na volta de Sartre a Paris após ter sido prisioneiro da Guerra.

“Nunca tínhamos tido dificuldade em nos entendermos; nessa noite, entretanto, e nos dias seguintes, durante algum tempo ainda, Sartre me desnor-teou; chegava de um mundo que eu imaginava tão mal quanto ele imaginava o mundo em que eu vivia fazia meses, e tínhamos a impressão de não falar a mesma linguagem” (Beauvoir, 1958/2018, vol. 2, p. 392).

Em outros momentos, Beauvoir sentia-se inferiorizada e dominada intelectualmente por Sartre. Acreditava que suas ambições pareciam tímidas perto das dele; nesses momentos via o seu parceiro não mais como seu duplo, mas como um Outro. Nessa perspectiva, o parceiro-sintoma passa a ocupar o lugar do Outro e o *falasser* o lugar do sujeito barrado (§), como exibido no matema abaixo. “O grande Outro é representado por um corpo sexuado e, correlativamente, o *falasser* tem também um corpo sexuado”, mas “é o Outro que tem o código, é ele que pode dar a resposta, e, a este título, o sujeito está em relação necessária com ele” (Miller, 1998, p. 103) e isso só pode dizer a respeito de seu sintoma, o que transmuta o parceiro do *falasser* em um meio de seu gozo.

$$\begin{array}{c} \text{§} \diamond \text{Outro} \\ \hline \text{falasser} \diamond \text{parceiro-}\Sigma \end{array}$$

Figura 10. Parceiro tomado como Outro.

Fonte: Miller, 1998, p. 103

A história de Simone de Beauvoir revela a complexidade de sua subjetividade, na medida que ela, devido ao seu acordo com Sartre, decidiu viver amores contingentes, com ambos os sexos, ao longo de sua vida. Essa decisão partiu, precisamente, na tentativa deles de experimentarem uma liberdade pura e radical, porém idealizada. Através das cartas, observamos como Beauvoir banhou narcisicamente os seus amantes, empobrecendo o seu ego e experimentando, muitas vezes, a solidão, o desolamento, a angústia e os ciúmes. Suas escolhas amorosas eram contingentes e a maneira com que ela as manejou pode dizer algo sobre o seu modo de gozo. “O *fallasser*, como ser sexuado, faz parceria, não no nível do significante puro, mas no nível do gozo, e essa ligação é sempre sintomática” (Miller, 1998, p. 106).

Na aposta de viverem aquilo que acreditavam, seja a cumplicidade absoluta, seja a liberdade crua e radical, o casal Beauvoir-Sartre buscava driblar a não-relação sexual pelo exercício da transparência e pela vivência de suas verdades. Mas, é possível dizer que, mesmo que Beauvoir e Sartre não tenham obtido sucesso na tentativa de se esquivar dos furos de sua própria relação, atestamos como ambos exerceram uma influência cultural e intelectual profunda sob a juventude ocidental, subvertendo paradigmas relacionados ao conservadorismo, à moralidade tradicional e às convenções dos relacionamentos.

Beauvoir e Sartre foram um casal notável para a modernidade justamente porque defenderam uma perspectiva não convencional sobre o amor e sobre a autonomia individual, condições fortes que contrapunham a moral civilizatória moderna. Dessa forma, Beauvoir se mostra uma personagem essencial nesse cenário pois, paralelo aos amores de sua vida privada, também foi uma figura moderna que participou, ativamente, de um período que ocasionou a queda dos Ideais e do grande Outro e, nessa pesquisa visualizamos como, de uma maneira muito particular, a sua vida e o seu trabalho permitem esse diálogo.

Retomando *A Teoria do Parceiro*, temos o sintoma como um fator elementar com a finalidade de que o sujeito vá ao encontro do Outro, como uma mensagem endereçada a ele. Contudo, não se trata apenas disso, mas de um modo de gozo e de uma produção ou uma invenção inconsciente do sujeito sobre sua existência. Como não há relação sexual e ela não cessa de não se escrever para ambos os sexos, não existem seres humanos sem sintomas, assim o sintoma está sempre aparecendo, gerando mal-estar e provocando equívocos. O sintoma representa a falha do parceiro sexual, e por isso, se há uma relação, será sempre uma relação incompleta e sintomática. Dito isso, nos equivocamos ao pensar que uma parceria sintomática não é boa, pois é justamente o contrário. “O parceiro *sintomatificado* é o melhor, aquele com o qual estamos o mais perto possível da relação.” (Miller, 2000, 172). Isso porque, o sintoma não é uma disfunção, mas um modo de funcionamento.

O sintoma tem a sua parte variável e a parte constante. “Há o que muda e o que não muda” (p. 178). A parcela imutável corresponde ao apego pulsional do sintoma, seu núcleo de gozo, enquanto a parte mutável está inscrita no campo do Outro, estendendo-se à dimensão da cultura. Essa disjunção é a própria não-relação sexual e o que permite a constatação de que não basta sexo para formar parceiros, tendo sempre um “cada-um-por si pulsional” (p. 179) e uma solidão do gozo que se afasta do campo do Outro. Assim, do lado do Outro, há a parte semântica do sintoma, onde o sujeito se organiza e encontra suas referências de parceria a partir da cultura e do social, como a monogamia, a não-monogamia, a poligamia, dentre outros modelos disponíveis de parceria amorosas. No caso dessa pesquisa, podemos supor como Beauvoir construiu seu modo de gozo pela via semântica em ideias não-monogâmicas, colocando a liberdade dela e de seu parceiro acima de um contrato matrimonial.

Abrindo um breve parêntese, vale dizer como o casal intelectual Beauvoir e Sartre pode ser tido como um exemplo de parceria disruptiva moderna até os dias de hoje. O modelo monogâmico, apesar de ser clássico e padrão, é apenas um exemplar do que vemos hoje na clínica e no dia a dia. O Instituto Brasileiro do Direito de Família do Distrito Federal fez uma pesquisa no ano de 2020 coletando dados de vinte estados em que se constatou que os poliamoristas brasileiros variam dos 18 aos 67 anos de idade, com o sexo biológico divididos em 47,8% masculino e 48,5% feminino, dentre outros gêneros.

A não-monogamia ética, o relacionamento aberto ou a poligamia são moldes amorosos cada vez menos raros, especialmente após a pandemia, sendo esse evento um fator importante e curioso para o aumento de parcerias fora do padrão. É ainda mais interessante citar que a maioria, 40,2% dos poliamoristas têm nível superior, o que constata que estilos diferentes de se relacionar não se dão por falta de instrução ou conhecimento, muito pelo contrário (IBDFAM, 2020).

Miller considera que, quando se trata das parcerias, “não há nada mais bizarro do que a norma” (Miller, 2000, p. 182). O que temos são montagens culturais diversas que garantem sucessos e decadências, invenções da civilização que “sempre constituem cenários da relação sexual disponíveis, tal como semblantes, que não substituem o real que falha, o da relação sexual de Lacan, mas que simulam essa relação. Elas não substituem o real, mas simulam o real, o que de alguma forma qualifica nossa espécie” (p. 179). Isso porque o campo do Outro se estende ao campo da cultura, sendo esse um lugar em que se inventam semblantes, modos-

de-gozo e de satisfação, então, as diferentes escolhas de como se relacionar não fazem a relação sexual existir, embora tentem simular isso.

A linguagem é o que acontece na hiância da não-relação sexual, é o que permite os seres falantes falarem sobre isso. A transmutação da língua, a impossibilidade de dizer tudo e os mal-entendidos que ela produz são a constatação da sua não aderência à relação sexual, ao contrário das bactérias, exemplos de seres vivos que conseguem se comunicar perfeitamente. Os seres humanos não têm esse mesmo privilégio, eles se comunicam pela via de sua castração e de seu sintoma, para saber fazer algo com o outro sexo (p. 184) e é precisamente isso que o material extenso de Simone de Beauvoir tenta nos traduzir, através dos seus longos diários e inúmeras cartas de amor.

Em relação ao amor transatlântico entre Simone de Beauvoir e Nelson Algren, podemos presumir que se trata de uma parceria amorosa de outra ordem, que não a identificação imaginária *a-a'* sob um Ideal ou uma relação com um Outro do saber. Retomando a fala de Sylvie no livro das cartas de Beauvoir a Algren: “A correspondência revela não o encontro de um outro que é o mesmo, como o fazem, por exemplo, as cartas a Sartre, mas o encontro de um outro, *tout court*” (Beauvoir, 1997/2000, p. 7). A parceria Algren e Beauvoir era dessemelhante, a começar pela língua e indo pela cultura, até as vivências, as personalidades, os anseios e os desejos. Os dois vinham de mundos diferentes: Beauvoir já era famosa na França, mas não era conhecida por Algren pelo seu prestígio intelectual francês ou pelos seus livros já publicados e isso produz um alívio a ela. Para ela, era uma possibilidade de um recomeçar absoluto com alguém e com ela mesma. Porém a distância, que antes era conveniente e motivo de entusiasmo, tornou-se insuportável a um certo ponto para os dois, até mesmo porque cada um esperava coisas distintas daquela relação.

Beauvoir expressa em suas correspondências como a diferença entre os dois não só a faz desejar essa relação como nenhuma outra, comparando-a com seu relacionamento com Sartre e com o jornalista e amigo do casal Jacques-Laurent Bost, como a coloca em uma experiência amorosa sublime e única. Podemos conferir em uma carta enviada a ele em 8 de agosto de 1948:

*“Bom dia, meu amor!*

*(...)*

*Eu me sentia satisfeita com a minha vida, você sabe, parecia suficiente que ela contivesse relações tão profundas, na falta de outras formas de amor. Eu pensava já ter*

*passado da idade para isso, e poderia ter continuado assim até a minha morte, trabalhando e acariciando as pessoas que me acariciavam. E depois você sabe o que aconteceu. Executando Sartre e Bost, eu, por três vezes em minha vida, dormi com homens, amigos que eu já conhecia, que me atraíam bastante, embora não houvesse nenhuma possibilidade de estabelecer uma ligação verdadeira com eles. Quando voltei para vê-lo em Chicago, eu imaginava uma aventura deste tipo. Você me agradava, nós poderíamos compartilhar alguns dias agradáveis. Foi por isso que eu disse que você me cativou. Eu não esperava absolutamente um amor, não pensava em ser seduzida, e você! Você me fez ficar apaixonada, me fez voltar a Chicago, amando-o cada vez mais. (...)*

*Tudo isto, Nelson, é apenas um jeito de lhe dizer que em seus braços conheci um amor verdadeiro, total, o amor em que o coração, a alma e o corpo são uma coisa só! Não havia um belo rapaz no passado, não haverá este ano, e não haverá nunca mais, eu suponho. (...).*

*Sua Simone*” (Beauvoir, 1997/2000, p. 197).

A partir das cartas e dos relatos de Beauvoir, assimilamos a profundidade de sua relação com Algren e as camadas que compunham esse amor: a paixão imediata desde o início, a agonia causada pela distância, o *semblant* de esposa e “dona de casa” que Beauvoir incorporava para agradar Algren - mesmo que ela nunca tenha cogitado abrir mão de Sartre ou de sua vida em Paris -, o sentimento de rejeição ao Algren dizer que não a amava mais, as tentativas de Beauvoir de tentar se reaproximar, as diversas cartas que ela nunca obteve resposta...

Podemos cogitar que o fator *transatlântico* dessa paixão faz menção não só às águas do Oceano Atlântico que os separavam, mas que também nomeia a dimensão fluida do gozo feminino e a possível ultrapassagem do litoral fálico por Beauvoir, beirando a devastação? Beauvoir poderia ter vivido uma devastação amorosa, na medida em que o êxtase, a felicidade suprema e o deslumbramento estão precisamente do outro lado da moeda de uma catástrofe pela via da demanda de amor (Miller, 2016). Nessa perspectiva, o que se estabelece é o fundamento sintomático do casal, no qual o sintoma de um entra em consonância com o sintoma do outro, podendo qualificar Algren como um parceiro-devastação para Simone de Beauvoir (Miller, 2000).

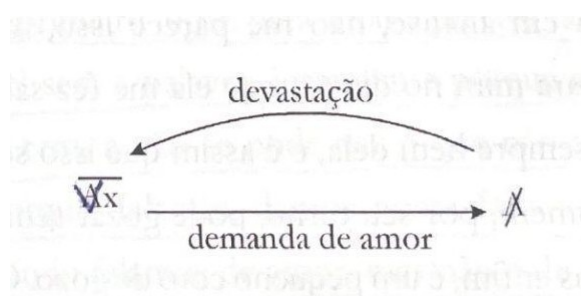


Figura 11. Parceiro-devastação.

Fonte: Miller, 1998, p. 114.

Neste matema, o *falasser* inserido no gozo feminino, Beauvoir, está no lugar do Não-  
 Todo ( $A \ x$ ) e ele se endereça ao parceiro pela demanda de amor, que é essencialmente infinito  
 e que retorna a ele sob a forma de devastação (Miller, 1998, p. 114). Nessa lógica, o parceiro-  
 sintoma se torna o parceiro-devastação, sendo essa, a outra face do amor, que é como um  
 sintoma, mas possui caráter ilimitado. Os sintomas podem ser localizados, contados, por isso,  
 estão na ordem do lado masculino da tábua da sexuação, como apresentamos anteriormente.  
 Mas, estar devastado vai para além de uma lógica fálica passível de ser contada, trata-se de uma  
 condição que se estende a tudo e que não possui limites, incidindo na subjetividade do sujeito  
 tanto para o melhor, quanto para o pior.

A devastação e o deslumbramento como os dois lados de uma moeda demonstram a  
 intensidade e a infinitude dessa condição, que pode ter sido o que Beauvoir experimentou na  
 sua relação com Algren em alguma medida, levando em conta a maneira que ela exprime o seu  
 amor em suas cartas a ele de maneira única, como ela jamais havia imaginado sentir - de corpo  
 e alma. Mas, em contrapartida, Beauvoir também expressa a sua dor de uma maneira ímpar,  
 seja pela distância de um oceano ou pelo sentimento de que foi perdendo o seu amado aos  
 poucos, ao longo dos anos, pelas intercorrências da vida.

Porém, visualizando essa relação por outra ótica da *Teoria do Parceiro*, conseguimos  
 nos dispor do parceiro-falo, no qual o parceiro é reduzido ao *status* fálico e é exposto por Lacan  
 a partir de três modalidades do casal: o casal da demanda, o casal do amor e o casal do desejo  
 (Miller, 2000).

O segundo casal, do amor, vem suplementar o casal da demanda, uma vez que a  
 demanda existe, porém não existe materialidade de objeto algum, ele é a demanda de uma  
 resposta como tal. Assim, no casal do amor, aquele que demanda não quer uma resposta, mas

simboliza uma demanda. Essa perspectiva precisa a definição de Lacan de que “amor é dar o que não se tem” visto que a demanda de amor se dirige a algo que o outro não tem. “A demanda “me ame! não se dirige a nada do que o outro poderia ter” (Miller, 2000, p. 190). Por essa via, se considerarmos esse aforisma de Lacan, também conseguimos visualizar a parceria de Beauvoir e Algren, pois, como já foi exposto, é sempre improvável que aquilo que o amado tem para entregar ao amante seja justamente o que lhe falta, sendo esse talvez um dos pontos cruciais para o desfecho infeliz do amor transatlântico.

Vale sublinhar que finalidade de perguntar sobre aspectos da posição subjetiva de Simone de Beauvoir em suas relações não é a de formatar um diagnóstico sobre o seu sujeito - dado que isso apenas nos cabe na prática clínica -, mas de levantar interpelações a respeito do material disponível que podem ser pertinentes na pesquisa em psicanálise, sobretudo em relação às parcerias amorosas. Enfim, *A Teoria do Parceiro* parte de uma abordagem clínica em relação ao sintoma que não busca a sua eliminação, mas o “bom uso” dele: “trata-se de ter prazer com o seu gozo, estar em sintonia com seu gozo” (Miller, 2000, p. 200) e, nesse cenário, a relação do sujeito no casal e o casal que ele forma com outro é uma conjuntura fundamental de sua subjetivação, da clínica e da cultura. Em um cenário de um declínio do Outro, que visualizamos não só na atualidade, mas desde período moderno (ou até antes disso), o parceiro existe e resiste de maneira essencial, promovendo o laço social, nas suas diversas condições.

## 5. Considerações finais

Ao fim do nosso percurso em direção a uma compreensão sobre a modernidade e as parcerias amorosas, pudemos conferir como a moral civilizatória dos tempos de Freud sofreu modificações com o passar dos anos. A “sexomania galopante”, como nomeia Lacan (1974) em sua entrevista ao jornal *Panorama*, já se expressava na segunda metade do século XX, mas ficou evidente que não foi pela via da liberação sexual e pela sua satisfação imediata que as angústias singulares e os problemas amorosos deixaram de existir. A “suposta sociedade permissiva”, como se refere Lacan, não nos livrou do mal-estar indicado por Freud em 1929. A tirania de um supereu gozador se desloca de um lugar de censura e se direciona ao imperativo do gozo, no auge do capitalismo: *Goze!*

A modernidade transitória e efêmera de Baudelaire se transmutou rapidamente para a sociedade de consumo de Baudrillard ou para a modernidade líquida de Bauman, que promove impactos na cultura, na economia e nas relações sociais. Nesse sentido, Miller (1996/2017) em seu texto *Bonjour Sagesse* demarca como Lacan considerava que cada época é capaz de afetar, a seu modo, as parcerias sexuais e a maneira que elas se organizam. Tomando como exemplo as gerações de 1925 e de 1945, sendo a Primeira Guerra Mundial um divisor de tempo, Lacan cogita que há uma evolução nas maneiras de os sujeitos se relacionarem e que essas diferenças emergem de formas sutis.

Essa discussão perpassa por uma “dissolução dos sólidos”, na linguagem de Bauman, ou, pela linguagem psicanalítica, pela queda do grande Outro, de forma que o discurso do mestre perde o seu lugar para o discurso do capitalismo. Rosa (2019) adverte como essa passagem não resulta em modos de gozo que se substituem, mas que sobrevivem de maneira simultânea. Se tomarmos o contexto dessa dissertação - o período pós-guerra europeu -, conferimos que justamente em um cenário de grande movimentação política, de reformulação dos papéis de gênero e de novas invenções literárias - um estímulo energético da escrita de si e do gênero autobiográfico - emergem, em consequência disso, novos caminhos nas parcerias sexuais: seja pela via da satisfação individual imediata privilegiando o gozo em detrimento do desejo, seja pela busca de algo que vá em direção ao novo, que questione as normas de relacionamento pré-estabelecidas de uma sociedade ocidental e patriarcal.

Simone de Beauvoir é uma figura que nos convida a mergulhar nesse cenário de mudança, pois faz parte de uma vanguarda que buscava algo que ultrapassasse esses moldes. Nesse sentido, podemos presumir que Beauvoir está alinhada com o dizer de Miller (2000) que,

em relação às parcerias, “não há nada mais bizarro do que a norma” (p. 182). Beauvoir experienciou, ao longo de sua vida, amores contingentes, enquanto vivia com Sartre um amor necessário (Beauvoir, 1958/2018, p. 24, vol. 2). O desejo de “tudo abarcar e tudo testemunhar” (p. 27) junto a ele, em nome de uma liberdade radical, fez com que Beauvoir experimentasse os mais variados encontros e desencontros amorosos, abrindo novas possibilidades de vivenciar o amor em tempos modernos. Ademais, verifica-se que a sua busca do novo não se limitava às parcerias, sendo o seu célebre ensaio feminista um trabalho motivador de novas concepções no que diz respeito à autonomia e à liberdade feminina, desafiando a lógica fálica do grande Outro.

Vale destacar como Beauvoir não aspirava ser um modelo para outras mulheres, determinar regras sobre a feminilidade, tampouco se tornar uma líder do movimento feminista. O encontro com o seu lado político acontece de forma contingente, como confere seu relato em *A força das coisas* sobre a publicação de *O Segundo Sexo*: “Eu disse como esse livro foi concebido: quase que fortuitamente; querendo falar de mim, percebi que precisava descrever a condição da mulher” (Beauvoir, 1958/2018, vol. 3, p. 189). Retomando o aforisma de Lacan de que “A mulher não existe” e, por isso, elas só se inscrevem uma a uma, Beauvoir, nesse sentido, dedica aos seus leitores uma obra que tem como ponto de partida o enigma sobre a feminilidade - que a concerne. Em consequência disso, ela obtém como resposta as mais diversas reações: a proibição de seu livro em alguns países, mas também o recebimento de mais de vinte mil cartas de leitores do mundo todo, cada uma contendo relatos particulares sobre como *O Segundo Sexo* os impactou em alguma instância.

Apesar da sua extensa produção autobiográfica e da nossa hipótese sobre os seus diferentes tipos de parceria amorosa, consideramos que a feminilidade permaneceu sendo um enigma para Beauvoir, assim como permanece sendo um enigma para os demais seres falantes. Lacan em *O seminário, livro 3: as psicoses*, questiona a famosa frase da filósofa que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”, discordando de sua concepção social e declarando que não se nasce mulher, tampouco se torna: é justamente porque não nos tornamos que nos interrogamos (Leguil, 2022, p. 196). Nessa lógica, Lacan assinala que *O Segundo Sexo* não oferece uma solução para a feminilidade, pois o registro do significante não cumpre a promessa de uma resposta ao não-todo do feminino. No entanto, isso não impede que esse livro-acontecimento consiga tocar algo de uma a uma, provocando um impacto efervescente no que tange a subjetividade feminina do século XX e nos desdobramentos dos papéis de gênero até os tempos atuais.

Paralelo a isso, as cartas de amor de Simone de Beauvoir demonstraram ser um recurso valioso em sua vida. Verificamos nelas a sua tentativa de fazer algo com a ausência do seu ser

amado, com sua solidão e com seu sentimento de exílio. A carta, por essência, parte da busca de uma sensação de aproximação pela via da linguagem, mas que possui um trajeto próprio por possuir seu estatuto de significante. Mesmo que as cartas de Beauvoir se destinassem a Sartre ou a Algren, a declaração que “uma carta sempre chega ao seu destino” (Lacan, 1966/1998, p. 45) demonstra que esse destino pode ser, até mesmo, ninguém (Rosa, 2022). O seu estatuto simbólico encarna como um endereçamento ao Outro, o que reserva ao sujeito o seu espaço de loucura pessoal, um exercício de revelação de sua verdade como estrutura de ficção, mas que não consegue dizer tudo: haverá sempre um resto, não simbolizável e inexprimível, que não se instala na escritura.

Porém, a carta não deixa de ser uma ferramenta substancial do amante (Barthes, 1977/1981). O amor surge como aquilo que faz suplência à não-relação sexual e que atua pela contingência, coloca os seres falantes diante do (*a*) muro da linguagem, e por conseguinte revela a castração e o desencontro entre os sexos. Diante desse impasse, o amor surge como uma invenção, na relação que o sujeito só consegue estabelecer pela via do sintoma, e que torna o laço social possível, contrariando a lógica capitalista que o forclui. “Não existindo o Outro, recuperamo-nos com o parceiro, que, este, existe; de vários modos possíveis nós o fazemos existir” (Miller, 2000, p. 201).

Sendo assim, o estudo de Simone de Beauvoir demonstrou, a partir dessa pesquisa, um paradigma que confronta a lógica capitalista hegemônica e universal. Certamente a sua experiência como mulher não pode dizer da experiência de todas as outras mulheres que viveram sob esse mesmo período histórico. Porém, apostamos que sua história nos faz compreender como a singularidade de uma mulher consegue ressoar na vida de várias outras *umas*, abrindo novos caminhos, reflexões e paradigmas em tempos de cólera capitalista.

A ensaísta Hélène Cixous (2010/2023) assinala que a escrita feminina tem esse poder:

“O que me impressiona é a infinita riqueza de suas constituições singulares: não se pode falar de *uma* sexualidade feminina, uniforme, homogênea, de percurso codificável, não mais do que de um inconsciente similar. O imaginário das mulheres é inesgotável, como a música, a pintura, a escrita: sua cascata de fantasmas é incrível. Eu, mais de uma vez, fiquei maravilhada com o que uma mulher descrevia de um mundo seu, que ela assombrava em segredo desde sua mais tenra infância” (p. 42)

No mais, o que essa pesquisa indica é que quando se trata do novo, esse novo nunca se encerra: o contemporâneo é inapreensível e reside na fronteira de um “ainda não” e um “não

mais” (Agamben, 2008/2009). Além disso, identificamos que não se trata mais de amparar o mal-estar na cultura que perdurava a partir de uma inibição das pulsões sexuais, pois o sexual hoje se escancara. O que se faz necessário na pesquisa em psicanálise nos novos tempos, como ressalta Laurent (2009), é a busca pela singularidade na tentativa de uma separação de um gozo unificado e classificatório. Porém, amanhã, qual será o novo?

O estudo das cartas de Simone de Beauvoir se funda em um recorte específico de uma modernidade europeia do século XX e os impactos que isso trouxe. Porém, o que se vê na clínica psicanalítica nos tempos atuais nos mostra outras perguntas sobre os modos de gozo do contemporâneo. O um-sozinho impera de maneira distinta em relação ao século XX e nos revela um novo real, com novos sintomas, que cabe à pesquisa em psicanálise, ainda, buscar compreender. Por fim, que este trabalho, longe de ser um ponto final, ressoe como um passo para as futuras interpelações sobre esse assunto instigante que é o amor no século XXI.

## Referências

- Adorno, T. (1998). *Prismas – crítica cultural e sociedade*. Trans. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ed. Ática.
- Adorno, T.W e M. Horkheimer. (1947). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Recuperado de: [https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/208/o/fil\\_dialetica\\_esclarec.pdf](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/208/o/fil_dialetica_esclarec.pdf)
- Agamben, G. (2009). *O que é o contemporâneo?* Trans. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos.
- Alvarenga, E. (2019). Neurose obsessiva e feminilidade. In: *A neurose obsessiva no feminino*. Belo Horizonte: Relicário.
- André, S. (1986/1998). Gozos. In: *O que quer uma mulher?* Trans. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Arfuch, L. (2010). Mapa do território. In: *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Trans. Paloma Vidal. Rio de Janeiro: Editora UERJ.
- Barthes, R. (1977/1981). A carta de amor. In: *Fragments de um discurso amoroso*. Trans. Hortência dos Santos. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Baudelaire, C. (1863/1996). *Sobre a modernidade* (organizador Teixeira Coelho). Rio de Janeiro: Paz e terra. Coleção Leitura.
- Baudrillard, J. (1970/1995). *A liturgia formal do objecto*. In: *A Sociedade de Consumo*. Trans. Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Bauman, Z. (1999/2001). *Modernidade líquida*. Trans. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Beauvoir, S. (1958/2018). A força da idade. In: *Memórias Beauvoir* (vol. 2. Trans. Sérgio Milliet. 5ª edição). Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro.
- Beauvoir, S. (1958/2018). A força das coisas. In: *Memórias Beauvoir* (vol. 3. Trans. Maria Helena Franco Martins. 5ª edição). Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

- Beauvoir, S. (1997/2000). *Cartas a Nelson Algren - Um amor transatlântico (1947-1964)*. Trans. Márcia. N. Teixeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Beauvoir, S. (1949/1967). Infância. In: *O Segundo Sexo, volume 2: A experiência vivida (2a ed)*. Trans. de Sérgio Milliet. Ed: Difusão Europeia do Livro.
- Beauvoir, S. (1990/2012). *Letters to Sartre*. Trans. Quintin Hoare. Arcade Publishing, New York.
- Beauvoir, S. (1958/2018). Memórias de uma moça bem comportada. In: *Memórias Beauvoir (vol 1. Trans. Sérgio Milliet. 7ª edição)*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Beauvoir, S. (1990/2012). Préface to the french edition. In: *Letters to Sartre*. Trans. Quintin Hoare. Arcade Publishing, New York.
- Benjamin, W. (1972-1974/2017). *A modernidade*. In: *Baudelaire e a modernidade*. Ed. e trans. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Bercherie, P. (1980/1985). Fundamentos da clínica - história e estrutura do saber psiquiátrico (p. 288). Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- Blondel, E. (1998). XLVI: Molière. In: *L'amour: textes choisis & présentés par Eric Blondel* (p. 187). Paris: Ed. Flammarion.
- Bowie, D. (1968-69). Letter to Hermione. Recuperado de: <https://www.lettres.mus.br/david-bowie/1816185/>
- Carson, A. (1950/2022). *Eros: o doce amargo*. Trans. Júlia Raiz. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.
- Cixous, H. (2010/2022). O riso da Medusa. In: *O riso da Medusa*. Trans. Natália Guerellus e Raíssa França Bastos. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.
- Coffin, J. (2020/2023). *Sexe, amour et féminisme*. Paris: Éditions Plon.
- Collins, G. (2009). *When Everything Changed, The Amazing Journey of American Women, From 1960 to the Present*, New York: Back Bay Books.

- Compagnon, A. (2010). *Os cinco paradoxos da modernidade*. Editora UFMG (obra original publicada em 1990).
- Dosse, F. (2018/2021). Os anos Beauvoir. In: *A saga dos intelectuais franceses* (vol. 1: À prova da história (1944-1968)). Trans. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação liberdade
- Fajnwaks, F. (2022). *O discurso capitalista e o impossível*. II Jornada da Seção Nordeste: e o analista em tempos de evaporação do pai? Recuperado de: <https://ebp.org.br/nordeste/jornadas/2022/2022/08/16/o-discurso-capitalista-e-o-impossivel/>
- Foucault, M. (1983/2004). A escrita de si. In: *Ética, Sexualidade, Política*. (Coleção Ditos e Escritos, vol. V. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta). Trans. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- Freud, S. (1908/2020). *A moral sexual “cultural” e a doença nervosa moderna*. In: O mal-estar na cultura e outros escritos. Trans. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Freud, S. (1921/2011). Enamoramento e hipnose. In: *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920 e 1923)*. Obras completas, volume 15. Trans. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1914/2010). Introdução ao narcisismo. In: *Introdução ao narcisismo, ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. (Obras completas, vol. 12). Trans. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1908/2020). *O mal-estar na cultura*. In: O mal-estar na cultura e outros escritos. Trans. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Freud, S. (1916). *Sobre a transitoriedade*. Freud online. Recuperado de: <https://appoa.org.br/uploads/arquivos/transitoriedade-freud.pdf>
- Freud, S. (1931/1996). Sobre a Sexualidade Feminina. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Edição standard brasileira). Rio de Janeiro: Imago.

- Freud, S. (1919 [1918] 1976). Sobre o ensino da psicanálise nas universidades. In: *Uma neurose infantil e outros trabalhos* (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, XVII, pp. 217-220). Rio de Janeiro: Imago.
- Garcia, M. (2020/2023). Préface. In: *Sexe, amour et féminisme*. Paris: Éditions Plon.
- Garcia, M. (2022, avril-mai). Retour en grâce d'une icône féministe. In: *Femmes de lettres françaises* (Collections lire magazine), pp. 8-10.
- Hoare, Q. (1990/2012). Introduction. In: *Letters to Sartre*. Trad. Quintin Hoare. Arcade Publishing, New York.
- Iannini, G. (2024). Por um novo retorno a Freud. In: *Freud no século XXI*. Vol 1. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Iannini e Tavares (2020). Apresentação para ler o mal estar. In: *O mal-estar na cultura e outros escritos*. Trans. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- IBDFAM. (2020). *Quem é a família poliamorista brasileira? Pesquisa traça perfil de adeptos e evidencia negligência de direitos ao poliamor no Brasil*. Recuperado de: <https://ibdfam.org.br/noticias/7339/Quem+A9+a+fam%ADlia+polia%20mori+sta+brasileira%3F+Pesquisa+tra%A7a+perfil+de+adeptos+e+evidencia+ne%20glig%3AAncia+de+direitos+ao+poliamor+no+Brasil>
- Kaufmann, Pierre. (1996). *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan* (pp. 385-86). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Kirkpatrick, K. (2020). Simone de Beauvoir: quem é ela? In: *Simone de Beauvoir: uma vida*. Trans. Sandra Martha Dolinsky. São Paulo: Planeta do Brasil.
- Lacan, J. (1975/1986). A função criativa da palavra. In: *O seminário: livro 1 - os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1991/1992). A mola do amor. In: *O Seminário: livro 8, a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1986/2008). A pulsão de morte. In: *O Seminário: livro 7 - A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1966/1998). A significação do falo. In: *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1974/1978). Conférence donnée au centre culturel français le 30 mars 1974. Parue dans l'ouvrage bilingue. In: *Lacan in Italia 1953-1978*. (pp. 104-147). Milan: La Salamandra.

Lacan, J. (1972/1978). Du discours psychanalytique. In: *Lacan in Itália* (pp. 32-55). Milão: La Salamandra. Recuperado de: <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1972-05-12.pdf>

Lacan, J. (1974). *Entrevista com Emilia Granzotto para o jornal Panorama*. Roma, 21 de novembro de 1974. Recuperado de: <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1974-11-21.pdf>.

Lacan, J. (1972/2011). Estou falando com as paredes. In: *Estou falando com as paredes - Conversas na capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar.

Lacan, J. (1966/1998). Função e campo da fala e da linguagem. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1973/2003). Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos. In: *Outros Escritos*. (Versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto André Telles). Trans. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

Lacan, J. (1972/2003). Lituraterra. In: *Outros Escritos*. (Versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto André Telles). Trans. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

Lacan, J. (1972/2003). O aturdido. In: *Outro Escritos*. (Versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto André Telles). Trans. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

Lacan, J. (1981/2008). O falo e o meteoro. In: *O Seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1968-69/2008). *O seminário, livro 16: De um Outro ao outro* (p. 19). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

- Lacan, J. (1975/1985). *O Seminário: livro 20 - mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (obra original publicada em 1975).
- Lacan, J. (1969-70/1992), *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1964/1988). *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1966/1998). O Seminário sobre “a carta roubada”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1972/2003). Radiofonia. In: *Outros Escritos*. (Versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto André Telles). Trans. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Lacan, J. (1966/1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1974/1993). *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Laurent, E. (2009). O delírio de normalidade. In: *A clínica analítica hoje: o sintoma e o laço social - IV Encontro Americano de Psicanálise Aplicada da Orientação Lacaniana (ENAPaOL)*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Leguil, C. (2022, jul./dez). Três respostas de Jacques Lacan a Simone de Beauvoir. In: *Curinga - Acontecimento de corpo: o que se escreve?*. n. 53/54. Belo Horizonte: EBP-MG.
- Lopes, S. (1999/2003). Na margem do desaparecimento. In: *Literatura, defesa do atrito*. Lisboa: Edições Vendaval.
- Lyotard, J. F. (1979/2009). A condição pós-moderna. São Paulo: José Olímpio editora.
- Mahjoub, L. (2022). Du mur à l’(a)mur. In: *L’amur. La Cause du Désir - revue de psychanalyse* (n. 110, mars). Paris: Navarin Ed.

- Marx, K. e Engels, F. (1848/2005). Burgueses e proletários. In: *Manifesto comunista* (p. 43). Trans. Álvaro Pina. São Paulo: Editora Boitempo.
- Miller, J.A. (1998). III - As duas formas do parceiro-sintoma. In: *O osso de uma análise*. (Seminário proferido no VIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano e II Congresso da Escola Brasileira de Psicanálise. Salvador, Bahia - 17 a 21 de abril). Biblioteca agente.
- Miller, J.A. (1996). *Bonjour sagesse. Virilités La Cause du Désir – Revue de Psychanalyse*, n. 95, abr. 2017, Paris. Buenos dias sabiduria. Boletín de la Federación de Bibliotecas del Campo Freudiano, n. 14, jun. Recuperado de: <https://pt.scribd.com/document/263010719/Jacques-Alain-Miller-Buenos-Dias-Sabiduria-Colofon-14>
- Miller, J.A. (2015). El psicoanálisis líquido. In: *Todo el mundo es loco: los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.A. (2016). O Inconsciente e o corpo falante. In: *Scilicet - O corpo Falante: Sobre o inconsciente no século XXI*. (Versão estabelecida por Anne-Charlotte Gauthier, Ève Miller-Rose e Guy Briole. Texto oral, não revisto pelo autor). Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Miller, J. A. (2023). La pregunta de Madrid. In: *El Nacimiento del Campo Freudiano*. (Textos reunidos por Graciela Brodsky). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ed Paidós.
- Miller, J.A. (2000). Teoria do Parceiro. In: *Os circuitos do desejo na vida e na análise*. (organização Escola Brasileira de Psicanálise, pp. 153-2017) Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Miller, J.A. (2016). Tiempos modernos. In: *Esfuerzo de poesia, Cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.A. (2004). *Uma fantasia*. Associação Mundial de Psicanálise. Recuperado de: <http://2012.congresoamp.com/pt/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html>
- Miller, J. A. (2016). *Uma partilha sexual*. Opção lacaniana online (ano 7, n. 20). Recuperado de: [https://ebp.org.br/nordeste/jornadas/2024/wp-content/uploads/2024/07/Uma\\_partilha\\_sexual\\_JAMiller.pdf](https://ebp.org.br/nordeste/jornadas/2024/wp-content/uploads/2024/07/Uma_partilha_sexual_JAMiller.pdf)

- Miller, J. A. (2013). Un-cuerpo. In: *El ultimísimo* Lacan (p. 114.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Editora Paidós.
- Miller, J.A. e Laurent, E. (2005). Lo real y el sentido, In: *El Otro que no existe y sus comités de ética, Seminario em colaboración com Éric Laurent* (pp. 115-118). Buenos Aires: Paidós.
- Platão. (1983). O Banquete. In: *Platão: Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural. (obra original escrita em 428 ou 7-348 ou 7 A.C).
- Poe, E. (1844). A carta roubada. In: *Edgar Allan Poe - obra completa*. Recuperado em: <https://iedamagri.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/07/edgar-allan-poe-obra-completa.pdf>
- Rosa, M. (2019). A histérica e o mestre contemporâneo: história, histeria, historisterização. In: *“Por onde andarão as histéricas de outrora?”*, um estudo lacaniano sobre as histerias. Belo Horizonte: edição da autora.
- Rosa, M. (2022). *Cartas de amor são ridículas, mas... (introdução ao ensino de Lacan)*. Belo Horizonte: Editoria d’ISS.
- Rosa, M. (2010). *Jacques Lacan e a clínica do consumo* (vol. 22, n. 1, pp. 157-171). Psicologia Clínica, Rio de Janeiro. Recuperado de: <https://www.scielo.br/j/pc/a/tWMWvkkBBPsR8KDn3JhhCGC/#articleSection1>
- Roudinesco, E. e Plon, M. (1997/1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rowley, H. (2005/2011). *Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre: Tête-à-tête*. Trans. Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Editora Objetiva (obra original publicada em 2005).
- Rubistein, A. (2009). Não-todo. In: *Scilicet: Semblantes e sinthoma* (VII Congresso da Associação Mundial de Psicanálise). São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Sokolowsky, L. (2022). Mur, amour, amour. In: *L’amour. La Cause du Désir - revue de psychanalyse* (n. 110, mars). Paris: Navarin Ed.
- Soler, C. (2003/2005). Uma mulher. In: *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Taylor, C. (1989/1994). Configurações incontornáveis. In: *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*. Trans. Adail Ubirajara Sobral; Diana de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola.

Teixeira, A. (2018). O modelo e exemplo na nosologia psicanalítica. *Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana*. Rio de Janeiro, 13(26), 81-89, mai. a out. 2018. Recuperado de: [http://www.isepol.com/asephallus/numero\\_26/pdf/4\\_artigo\\_antonio\\_teixeira.pdf](http://www.isepol.com/asephallus/numero_26/pdf/4_artigo_antonio_teixeira.pdf)

Tendlarz, S. (2013). Presentación. In: *Las mujeres y sus goces*. Buenos Aires: Colección Diva.