



Sandra Maria Costa Viola

**O trabalho de luto e a experiência
analítica: transitoriedade e contingência**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientador: Marcus André Vieira

Rio de Janeiro
Março de 2008



Sandra Maria Costa Viola

**O trabalho de luto e a experiência
analítica: transitoriedade e contingência**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profº. Marcus André Vieira
Orientador

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profª. Ana Maria Rudge

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profª. Ana Lúcia Lutterbach Holck
Sem Vínculo

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 24 de março de 2008.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Sandra Maria Costa Viola

Graduou-se em Serviço Social na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1984. Dedicou-se aos aspectos teóricos clínicos da psicanálise segundo o ensino de Lacan, cujo fundamento é a teoria freudiana. É membro da Seção Rio de Janeiro da Escola Brasileira de Psicanálise.

Ficha Catalográfica

Viola, Sandra Maria Costa

O trabalho de luto e a experiência analítica: transitoriedade e contingência / Sandra Maria Costa Viola ; orientador: Marcus André Vieira. – 2008.

72 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Psicologia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Luto. 3. Melancolia. 4. Angústia. 5. Faló. 6. Experiência analítica. 7. Objeto. 8. Transitoriedade. 9. Contingência. I. Vieira, Marcus André. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Dedico esta dissertação a todos
os que fazem de sua análise um trabalho de luto.

Ao meu pai,
que me ensinou que o saber não ocupa lugar,
e a minha mãe, por seu gosto pelas palavras. (in memoriam).

Com saudades, ao meu irmão Renato,
que me levou ao trabalho (in memoriam).

Agradecimentos

Muito especialmente, agradeço ao meu orientador, Marcus André Vieira, por seu zelo, por sua paciência e por sua transmissão.

A Professora Ana Maria Rudge, pelas primeiras lições e pelo convite aceito para participar da banca.

A Ana Lúcia Lutterbach Holck, pelo interesse pelo tema e por aceitar participar da banca.

A Pontifícia Universidade Católica pela graduação e mestrado.

Aos professores do Programa de Pós Graduação em Psicologia Clínica com quem tive oportunidade de enriquecer meu saber.

A EBP, Escola Brasileira de Psicanálise, onde faço meu caminho.

As parceiras do cartel: “A angústia”, Ana Lúcia, Elza, Márcia e Sarita, pela generosa contribuição no estudo sobre o objeto *a*.

A Vera Avelar Ribeiro por seu desvelo na revisão.

A Bruna Brito pelo auxílio na formatação desta dissertação.

A todos que me acompanharam e me incentivaram a prosseguir.

Meu agradecimento muito comovido às amigas, Márcia Aparecida Zucchi e Maria Clara Queiroz Corrêa, pela escuta generosa, pela interlocução incansável e pelas palavras que me faltavam.

A Jésus Santiago, por me ouvir.

Aos meus queridos, Fernando, Cássio e Thais, pela fratria.

Ao Emmanuel, por nossos filhos.

Aos meus filhos, Raquel e Breno, a minha nora Natália e ao meu neto Yuri, do coração, pelo amor.

Resumo

Viola, Sandra Maria Costa; Vieira, Marcus André. **Trabalho de luto e experiência analítica: transitoriedade e contingência**. Rio de Janeiro, 2008. 72p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Trata-se, nesta dissertação, de abordar o trabalho do luto - conseqüente à angústia pela perda do amor ou do ideal - como uma via possível do encaminhamento de uma análise para o seu término. Esse trabalho implica em disponibilizar o sujeito à transitoriedade do objeto e à contingência do falo. Buscaremos destacar como se processa **essa** tarefa e sobre qual objeto ela recai. Veremos como a solução melancólica estampa a dificuldade do sujeito frente a esse objeto. Para alcançar nosso ponto de chegada, contaremos com a perspectiva freudiana sobre o objeto e nos valeremos das contribuições de Lacan, sobretudo no que diz respeito às suas formulações sobre o tema.

Palavras-chave

Luto; melancolia; angústia; falo; objeto; experiência analítica; transitoriedade; contingência.

Abstract

Viola, Sandra Maria Costa; Vieira, Marcus André. **The work of mourning and the analytical experience: Transitoriness and Contingency.** Rio de Janeiro, 2008. 72p. MSc. Dissertation - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation approaches the work of mourning — which follows one's anguish of losing love or ideal — as a possible via to prepare the end of an analysis. Such work implies making the subject available to the transitoriness of the object and to the contingency of the phallus. We will attempt to highlight how this task is processed and which object it happens to involve. We will study how the melancholy solution carries this subject's difficulty in the face of this object. In order to reach our goals, we will adopt the Freudian perspective about the object, and Lacan's contributions, mainly the ones related to his formulations on the theme.

Key-words

Mourning; anxiety; melancholia; phallus; object; analytical experience; transitoriness; contingency.

Sumário

1. Introdução	11
2. As bases freudianas	15
2.1. A melancolia, primeiras formulações	15
2.2. O “Rascunho G”	17
2.3. “Luto e melancolia”	20
2.3.1. “Sobre o narcisismo”	21
2.3.2. “O ego e o id”	22
2.4. Dor	25
3. A teoria lacaniana da perda	27
3.1. O objeto imaginário	27
3.1.1. O falo simbólico	33
3.1.2. O falo como - <i>phi</i> (- φ)	33
3.2. Angústia de castração	35
3.3. A angústia – O grafo do desejo	37
3.4. O <i>Seminário 10</i>	37
3.4.1. Separação	40
3.4.2. O esquema ótico no <i>Seminário 10</i>	42
3.4.3. Angústia	44
3.4.4. O objeto na cena e fora de cena	45
3.4.5. Sobre a teoria lacaniana do luto e da melancolia	48
3.4.5.1. <i>Hiroshima, meu amor</i>	49
4. Transitoriedade e contingência	53
4.1. Análise e luto	53
4.1.1. O exemplo de Sócrates	54
4.2. “Sobre a transitoriedade” (finitude x	59

contingência)	
4.2.1. Com os termos de Lacan	61
4.2.2. Novo amor	62
5. Conclusão	64
6. Referências bibliográficas	68

Lista de figuras

Figura 1 – Esquema ótico	31
Figura 2 – Objeto a no esquema ótico	43

Introdução

A questão que orienta a presente pesquisa originou-se de certo momento em que alguns acontecimentos imprevistos nos pediram um especial trabalho psíquico. Nessa época, líamos, mais uma vez, o artigo de Freud, “Sobre a transitoriedade”, de 1916, e novamente nos surpreendíamos com o lirismo do texto e com as idéias ali contidas.

Chamou-nos particular atenção o sintagma *estado melancólico*, usado por Freud para comentar sobre um amigo poeta, com quem passeava nos campos das Dolomitas. Com certa amargura, o poeta, que não era um melancólico, antecipava os acontecimentos na tentativa de controlar a angústia, nele despertada, por alguns sinais de perigo sobre o futuro. A precariedade das coisas, a finitude dos objetos, o apagamento das cores dos campos da Áustria que um dia teriam fim, deixavam-no triste. Intrigado com a amargura do amigo, Freud se põe a trabalhar.

Era incompreensível para ele o fato de o poeta não admitir ser justamente a finitude o que confere maior valor às coisas. É pelo seu caráter finito e transitório que se abre a disponibilidade para as múltiplas possibilidades de sua fruição. Na verdade, o valor da transitoriedade é relativo à disposição, produzida por ela, de infinitas maneiras, através das quais podemos abordar os objetos.

Nesse período, a leitura de outro texto: “O tempo como contingência na experiência analítica” (Santiago, 2004) nos levou a considerar as propostas ali encontradas: o real sem lei como o tempo, a prática clínica como sendo a disponibilidade do analista para o inesperado, e a equivalência entre a contingência e o possível. Mais ainda, o tratamento dado ao real como impossível, pela via da contingência do falo.

Faltava, agora, nosso trabalho psíquico: articular as idéias que nos habitavam. Não pudemos pensá-las até que *Luto e melancolia* (Freud, 1917[1925]/1977) fosse aberto. Por tratar de duas maneiras diferentes com as quais o sujeito responde à perda do objeto, esse artigo nos oferecia material para esclarecer as perguntas que formulávamos.

Nessas condições, a idéia de realizar um projeto para o curso de mestrado revelou-se a nós como uma oportunidade para fazer das questões engendradas por aquelas contingências, uma hipótese. Fomos, então, ao trabalho.

Nesta dissertação, apresentaremos *O trabalho do luto e a experiência analítica: transitoriedade e contingência* como o resultado do caminho percorrido ao longo dos dois anos do curso no mestrado o qual, afinal, se constituiu como parte de nosso trabalho psíquico.

No primeiro capítulo, dada a interrogação que o estado melancólico suscitou, nossa pesquisa se iniciará situando a etiologia da melancolia.

Com esse fim, visitaremos alguns textos primeiros da obra de Freud, em que a investigação sobre a melancolia se interpola com sua primeira teoria sobre a angústia. Freud chegará a estabelecer uma aproximação entre elas sob a perspectiva da excitação sexual somática

A lógica dessa investigação nos levará, naturalmente, ao texto de 1917, “Luto e melancolia”, no qual poderemos situar essas duas respostas da relação do sujeito com o objeto perdido. Como a melancolia, tanto quanto o trabalho do luto, concerne à perda do objeto, a pesquisa dessa noção será de fundamental importância. Cabe ressaltar que não abordaremos a melancolia como estrutura clínica, e sim como certa baliza que refere o sujeito à perda do objeto, ao mesmo tempo em que se distingue radicalmente do trabalho de luto empreendido pelo sujeito. Sob a perspectiva freudiana, como também sob a perspectiva do ensino de Lacan, o sujeito melancólico, por sua identificação com o objeto perdido – apartado, portanto do campo da fantasia –, não estará em condições de fazer o luto do objeto.

Em psicanálise, de que objeto se trata quando falamos da perda e da tarefa do luto? Como esse trabalho se processa? Essas perguntas nos levarão a leitura de alguns textos freudianos além do “Luto e melancolia”. Dentre eles, destacamos os artigos “Sobre o narcisismo” (Freud, 1914/1977); “As pulsões e suas vicissitudes” (Id., 1915/1977) e a “Organização genital infantil” (Id., 1923/1977), por viabilizarem certo recorte das várias maneiras através das quais Freud teoriza sobre a noção de objeto.

No capítulo dois, contaremos com a contribuição de Lacan, especialmente no que concerne ao seu ensino sobre a noção do objeto. Para tanto, será necessário escolher alguns textos e escritos que favoreçam nosso tema.

Os três registros propostos por Lacan para balizar a clínica – real, simbólico e imaginário – serão nosso guia de investigação nesse capítulo. O ponto de partida é o artigo “O estádio do espelho como formador da função do eu” (Lacan, 1949[1938]/1998), texto fundamental por conter a gênese do trabalho de Lacan referente à noção do objeto situado, nesse tempo, no campo do imaginário.

Destacamos o *Seminário, livro 4: a relação de objeto* (Lacan, 1956-1957/1995), o *Seminário, livro 5: as formações do inconsciente* (Id., 1957-1958/1999) e o *Seminário, livro 8: a transferência* (Id., 1960-1961/1992) como bússola para situar o objeto no campo do simbólico, no qual Lacan o tematiza como falo e agalma. Ao tematizá-lo dessa maneira, o formulará como um resto que cai da cadeia de linguagem, podendo ser novamente absorvido pelo significante.

Nosso ponto de chegada, nesse capítulo é o *Seminário, livro 10: a angústia* (Id., 1962-1963/2005), no qual a angústia, além de ser tematizada como via de acesso ao real, será também concebida como tendo um objeto.

O objeto, em sua noção de falta, passará por uma importante modificação. Ao trazer à cena o objeto *a*, Lacan o situa como um objeto natural, como um pedaço que se perde. Como pedaço perdido constitui o corpo. Essa perda que, ao final, se desenha como vazio, se manifesta para o sujeito como presença opaca. Para dar um exemplo dessa presença, Lacan falará da opacidade estampada nos olhos de um louva-a-deus. Esse resto, de certa forma misterioso, agora situado por Lacan fora da cadeia significante, funciona como objeto angustiante e como causa de desejo.

Nesse momento de seu ensino, ao fazer a diferença entre o objeto como agalma e o objeto como palea, Lacan situará o luto e a melancolia em relação a este último. É em torno dessa presença a um só tempo vazia e opaca que o sujeito enlutado se angustia pela perda e sofre. A partir deste ponto é possível trabalhar o luto.

Portanto, do ponto de vista da psicanálise, a perda – seja ela referida a nosso próprio corpo, seja relativa àquilo de que o mundo externo nos priva, ou à perda do amor de um semelhante – nos impõe um trabalho psíquico.

Segundo Freud, é preciso tempo e trabalho para desfazer os vínculos com os traços do objeto amoroso perdido para, depois, substituí-lo. Lacan, por sua vez, sustenta que se deve manter os laços com o objeto *i(a)*, para, por meio desse

trabalho, reenlaçar o objeto *a*. Veremos como esses dois prismas que têm algo de contraditório, são, porém, idênticos.

No que diz respeito à melancolia, poderemos aprender que, tanto para Freud quanto para Lacan, o sujeito melancólico, por sua identificação com o objeto perdido e por isso mesmo afastado do campo da fantasia, não terá condições de fazer o luto do objeto.

No capítulo três, queremos articular o trabalho do luto, a experiência analítica, a transitoriedade e a contingência, termos com os quais fizemos o título de nossa dissertação. Para alcançar nosso propósito, voltaremos ao texto *Sobre a transitoriedade* (Freud, 1916-1915/1977) e visitaremos o *Seminário, livro 20: Mais, ainda* (Lacan, 1972-1973/1985).

Com base nessas articulações poderemos concluir que tanto a experiência analítica – pelo menos parte dela – quanto o trabalho do luto consistem na manutenção dos laços com o objeto no nível do *i(a)*. Isto equivale a quer dizer que tanto um quanto o outro implicam na desmontagem controlada da fantasia, reduzindo sua fixidez. A partir desse ponto, a transitoriedade do objeto, acolhida pela via do falo em sua função de contingente, viabilizará, para o sujeito, um novo fazer com o objeto *a*.

2

As bases freudianas

2.1

A melancolia, primeiras formulações

Chamada, na Antiguidade, de bÍlis negra por seu humor amargo, acolhida como prerrogativa dos poetas e românticos, ou imputada à bruxaria, a melancolia sempre interrogou vários campos de saber em diferentes momentos da cultura. No século XIX a psiquiatria se encontrou com essa antiga e instigante questão. No final do mesmo século, além da pergunta que lhe despertaram as neuroses, a afecção melancólica chama a atenção de Freud e ele a recolhe, então, no campo das doenças psiquiátricas.

Acreditamos ser fundamental para nossa hipótese, nos debruçarmos sobre alguns artigos desse período para, ao longo desse trabalho, traçarmos com Freud as aproximações e a radical diferença entre a melancolia e o luto.

Para tanto, nos valeremos de alguns textos iniciais da década de 1880, nos quais aparecem as primeiras formulações sobre a referida afecção. Acreditamos poder, desse modo, iniciar nossa pesquisa visando alcançar o que Freud estabelecerá, em “Luto e melancolia” (Freud, 1917[1915]/1977), como estado de luto e estado melancólico, aproximando-os e diferenciando-os quando se apresentavam ora como trabalho de luto, ora como solução melancólica.

A melancolia é contemporânea de seus primeiros estudos sobre a angústia havendo, assim, uma interpolação entre essas pesquisas. No “Rascunho G” (1897), Freud especificou sua etiologia marcando algumas analogias e diferenças entre ela e as neuroses denominadas por ele como atuais: a neurastenia e a neurose de angústia.

Frente à multiplicidade tão vasta de sintomas no quadro melancólico, Freud não pôde agrupá-los nem junto às psiconeuroses (a histeria e neurose obsessiva), nem às neuroses atuais. Todavia, certa aproximação com a neurose de angústia

acabou por se tornar viável, pela relação entre esta e a melancolia, conforme explicaremos em seguida.

Freud distingue duas fontes de excitação somática sexual: uma externa e outra interna. Afirma que diante das excitações exógenas a pessoa pode obter várias soluções, mas, frente às endógenas, há uma exigência, um trabalho, uma reação específica que se realiza quando a excitação tem a possibilidade de ligação com a esfera psíquica. Para haver angústia, explica-nos Freud, é preciso que a tensão física aumente até atingir um limite, despertando, então, o afeto psíquico. É necessário, também, que, por alguma razão desconhecida, a ligação psíquica (grupo de idéias) surgida não baste para que se constitua uma representação desse afeto sobre algum objeto de satisfação. Assim, a tensão desligada transforma-se em angústia. A falta de representação do objeto cria um decréscimo de libido psíquica e um acúmulo de tensão que permanece na esfera física, isto é, no corpo, produzindo angústia¹.

Esta primeira teoria da angústia tem seu fundamento na idéia de uma tensão somática sexual transformada, postulação que Freud manterá durante muito tempo. Podemos, assim, dizer que na neurose de angústia configura-se, por mau emprego da energia sexual, uma insuficiência psíquica decorrendo, daí, uma variedade de sintomas corporais, ou seja, aparecem os inúmeros acontecimentos de corpo relatados por Freud, tais como: astenias, falta de apetite, falta de apetite sexual, cansaço, sonolência, perturbação nas atividades digestivas, taquicardias, para citar alguns poucos. Em contrapartida, nas psiconeuroses, devido à possibilidade de haver uma costura com o grupo de idéias, ocorrem tanto a satisfação quanto a descarga da tensão. Freud ainda acentua que na histeria e na neurose obsessiva, a idéia representativa do objeto que causa desprazer pode ser recalçada e substituída por alguma outra idéia desse grupo. Afirma que, mesmo nas psiconeuroses, há sempre um resto de libido que não se representa psiquicamente, razão pela qual será (também) convertido no corpo, em se tratando da histeria, ou em pensamentos fugidios, quando na neurose obsessiva.

São as cartas a Fliess que nos revelam, mais precisamente, as primeiras postulações teóricas de Freud sobre a afecção melancólica. Pela dificuldade em

¹“[...] todas essas indicações, dizia eu, levam-nos a esperar que o mecanismo da neurose de angústia deva ser procurado em uma deflexão da excitação sexual somática na esfera psíquica, com conseqüente emprego anormal dessa excitação” (Freud, 1894/1977, p. 126)

situá-la num quadro definido, ele lhe atribui as mais diversas nomeações, dentre as quais: depressão periódica, branda, melancolia senil, histérica, de angústia etc. Vários são os escritos, cartas e rascunhos em que Freud se debruça sobre essas formulações. No *Rascunho A*, junto à carta de 18 de dezembro de 1892, encontramos sua pergunta: “Que é que faz parte da etiologia da depressão periódica?” (Freud, 1892/1977, p. 246). E ele mesmo responde: “A depressão periódica é uma forma de neurose de angústia que, exceto quanto a isto, se manifesta em fobias e ataques de angústia” (Loc. cit.).

Ao pensar a relação entre a neurose de angústia e a melancolia, Freud assinala nesta última um outro resultado, concernente à relação da tensão somática sexual com a representação psíquica. Na melancolia, há também um aumento da tensão por falta de satisfação, mas diferentemente do que se passa na neurose de angústia, “o buraco é na esfera psíquica” (Id., 1895/1977, p. 282), esse aparecendo como perda de libido. É importante que lembremos, aqui, que na obra freudiana, a libido é essencialmente excitação sexual-somática. A excitação, então, não será absorvida, permanecendo na fronteira entre o somático e o psíquico, gerando angústia e produzindo uma forma nova de melancolia de angústia. Essa nova forma consiste numa anestesia sexual no nível do prazer genital, podendo, disso, decorrer o empobrecimento da atividade psíquica.

Notemos, portanto, que essa diferença relativa ao aumento de tensão na angústia e na melancolia é referida à possibilidade de descarga. Na angústia, a tensão, de algum modo, se descarrega no corpo tomando várias formas ou ocasionando diferentes acontecimentos de corpo, tal como enumerados acima. Na melancolia, por sua vez, o que aparece é uma tensão sem pontos de ancoragem. Um corpo cheio de tensão e sem escoamento, seja pela via corporal, seja pela psíquica.

2.2

O “Rascunho G”

Em 1895, Freud nos oferece um tratamento mais específico do assunto quando destaca três formas de melancolia distinguindo-as como: genuína aguda ou cíclica, neurastênica e de angústia. Do ponto de vista etiológico, o aspecto

comum entre elas é a manutenção da perda de um *quantum* de excitação do grupo psíquico, isto é, do grupo de idéias que se associam umas com as outras.

No intuito de aproveitar esse material, Freud estabelece alguns pontos de partida. Afirma, então, haver uma convergência entre a melancolia e a anorexia nervosa, justamente, por encontrar na anorexia uma absoluta falta de apetite que, traduzida em termos sexuais, seria a própria perda de libido: “A neurose nutricional paralela à melancolia é a anorexia nervosa [...] é uma melancolia em que a sexualidade não se desenvolveu” (Freud, 1895/1977, p. 276).

Nesse mesmo “Rascunho”, enviado a Fliess, é o sintagma *hemorragia* psíquica (Id., 1897/1977) que exprime a melancolia como um esvaziamento dos neurônios, um buraco na esfera psíquica, um furo ou uma ferida que atrai para si toda a libido, tornando-se, assim, responsável pelo empobrecimento do ego² e por sua conseqüente dificuldade em fazer vínculos novos³. O complexo melancólico inconsciente “se comporta como uma ferida aberta, atraindo a si as energias catexiais [...] provenientes de todas as direções e esvaziando o ego até este ficar totalmente empobrecido” (Ibid., p. 286).

Uma discussão das condições sob as quais um grupo sexual psíquico sofre a perda de libido será extensiva à construção de um diagrama esquemático da sexualidade e favorecerá a confirmação dos achados sobre as formas de melancolia acima referidas. Não nos deteremos em sua explanação, pois acreditamos que, para o interesse de nosso trabalho, basta recortar apenas o que se segue:

Podemos imaginar que se o ps. G. [grupo sexual psíquico] se defronta com uma grande perda de quantidade de sua excitação, pode acontecer uma retração para dentro (por assim dizer) na esfera psíquica, que produz um efeito sobre as quantidades de excitação contíguas. Os neurônios associados são obrigados a desfazer-se de sua excitação, o que produz sofrimento. (Ibid., p. 281)

Freud insiste no fato de que, na melancolia, o problema da dor é resultante da retirada da libido de todos os traços mnêmicos do objeto amado, por isso dói tanto. Trata-se, nessa *perda de libido*, não exatamente de perda, mas de uma concentração de energia, uma fixação da pulsão fora do ego. Não há representação

² Utilizaremos aqui o termo *ego* para nos referirmos à terminologia utilizada por Freud, assim como usaremos o termo *eu* quando se tratar do ensino de Lacan.

alguma de objeto que possa satisfazer a pulsão, a não ser a satisfação mortífera em torno dessa concentração libidinal, que se apresenta sem nenhuma representatividade e se manifesta no aparelho psíquico como alta tensão, como uma presença fixa e insuportável. A célebre metáfora da hemorragia psíquica, a partir da indicação de Lacan, fica, assim, situada, como presença do objeto. Quando não há escoamento para algum objeto de satisfação, a libido sempre se volta para "dentro" do aparelho produzindo um aumento de tensão que permanece no nível do intrapsíquico. Do “Rascunho G”, ressaltemos, o que mais nos diz respeito, é sua definição como uma hemorragia psíquica.

Entre 1893 e 1895, em vários casos tratados por Freud, por exemplo, no de Emmy e no de Elizabeth, a melancolia foi marcada por alguma aproximação com a neurose histérica. Esses dois casos de histeria mostram como as pacientes permaneciam sob uma representação intensa referida ao desejo sexual recalcado: “sua atenção devia estar em outra coisa, da qual as dores eram apenas um fenômeno acessório, provavelmente, portanto, em pensamentos e sentimentos vinculados a elas” (Freud, 1895/1977, p. 186). Essa semelhança, encontrada por Freud, sugere haver, nesse caso, certa concentração de tensão num ponto fixo, semelhante ao que se delineia como buraco na esfera psíquica – do qual sofre o melancólico. A diferença, porém, é que na histeria a tensão encontra uma idéia que, pelo menos em parte, a represente.

Nosso interesse, aqui, é, justamente, assinalar a especificidade da verdade da melancolia, a saber: seu desligamento dos objetos do mundo, a identificação com o objeto perdido, a agressividade contra esse objeto que retorna para o próprio eu, a via recriminatória pela qual a pessoa expressa o diapasão monótono das mesmas palavras e pensamentos. E, principalmente, como dissemos, ressaltar a metáfora da *hemorragia psíquica* que traduz o esvaziamento de libido produzido nos neurônios, restando como pura tensão, causa nos sujeitos melancólicos do sem sentido da vida, de um mundo informe, descolorido e sem razão⁴. Essa metáfora muito nos interessa, seja por ela expressar a leitura freudiana do que ocorre na

³ No segundo capítulo, quando trabalharmos a teoria lacaniana da perda, teremos oportunidade de verificar como esse buraco, furo ou ferida, que funciona com atrator da libido, é consoante com o que Lacan chamará, no *Seminário, livro 10: A Angústia* (1962-1963/2005), a presença do objeto.

⁴ Essa metáfora muito nos interessa, seja por ela expressar a leitura freudiana do que ocorre na melancolia, seja pelos desenvolvimentos que dela faz Éric Laurent em seu texto “Melancolia, dor

melancolia, seja pelos desenvolvimentos que dela fez Éric Laurent em seu texto *Melancolia dor de existir, covardia moral*, quando a ela se refere como uma *hemorragia subjetiva* indicando, assim, a divisão do sujeito e a conseqüente posição de objeto assumida por ele.

2.3

“Luto e melancolia”

Passamos agora a um momento de muita importância para o desenvolvimento de nossa dissertação. Uma vez que é de nosso interesse pensar o luto em sua estreita relação com a angústia e com o trabalho experimentado em uma análise, parece-nos fundamental sabermos, depois de aproximá-lo com o estado melancólico, distinguir o que se produz entre ego e o objeto quando, diante da perda, houver um trabalho psíquico ou uma melancolização do sujeito.

O artigo *Luto e Melancolia* será nosso guia neste item. Nesse artigo, Freud anuncia a nova teorização sobre o ego já iniciada em trabalhos como, “Sobre o narcisismo: uma introdução” (Freud, 1914/1977), e que continuará a se fazer em “O ego e o id” (Id., 1923/1977). Considerado como o texto princeps no que concerne ao trabalho de luto e à melancolia, o artigo de 1917 é escrito em conjunção com o belíssimo ensaio lírico, “Sobre a transitoriedade”, publicado no ano anterior (Id., 1916[1915]).

Nesse escrito, passados mais de quinze anos, Freud volta ao tema da melancolia, por meio da analogia com o trabalho do luto. Depois de algumas aproximações entre os dois temas, o autor será levado a afirmar, como dissemos acima, a radical diferença entre eles. Nada será mais importante para o estabelecimento dessa separação do que a relação do ego com o objeto,

Uma vez que seu interesse se voltava para as conseqüências no ego da perda do objeto. Vemos que o ego se degrada e se enfurece contra si mesmo, e compreendemos tão pouco quanto ao paciente a que isso pode levar a se modificar-se. [...] Do mesmo que o luto compele o ego a desistir do objeto, declarando-o morto e oferecendo ao ego o incentivo a continuar a viver. (Freud, 1917[1915]/1977, p. 290)

de existir, covardia moral”. Nesse artigo ele a ela se refere como uma hemorragia do sujeito em sua divisão. No capítulo dois voltaremos a esse texto (Laurent, 1995, p. 161).

Para avançar nas idéias do texto de 1917, é preciso nos debruçarmos, ainda que de forma não muito extensa, sobre os conceitos de ego e de identificação. Encontramos substrato justamente no mencionado artigo “Sobre o narcisismo: uma introdução”, no qual Freud examina detidamente a natureza da identificação. Com base nesse cuidadoso exame, Freud passa a considerá-la como uma etapa preliminar da escolha de objeto.

2.3.1

“Sobre o narcisismo”

O texto em questão penetra nos problemas das relações entre o ego e o objeto, distinguindo a libido do ego, da libido objetual, além de introduzir os conceitos de ego ideal/ideal do ego, base para o conceito de superego que será desenvolvido no artigo “O ego e o id” (Freud, 1924/1977).

Freud comenta, então, que o próprio estado narcísico dá origem a um eu ideal desfrutado como alvo de amor. Todavia, frente à perturbação de seu próprio julgamento crítico e do julgamento dos outros, o ego buscará uma nova forma ideal fora dele próprio. O ego constituirá, assim, um objeto supervalorizado: “A idealização é um processo que diz respeito ao objeto; por ela, esse objeto, sem qualquer alteração em sua natureza, é engrandecido e exaltado na mente do indivíduo” (Freud, 1914/1977, p. 111).

Nesse mesmo artigo, propõe, ainda, a idéia de um estado libidinal inicial, o auto-erotismo, etapa em que a libido se encontra toda investida no corpo. Interroga-se sobre a relação entre o auto-erotismo e o narcisismo, formulando, em seguida, sua resposta resolutiva da questão:

[...] uma unidade comparável ao ego não pode existir no indivíduo desde o começo; o ego tem de ser desenvolvido. As pulsões auto-eróticas, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao auto-erotismo - uma nova ação psíquica - a fim de provocar o narcisismo. (Ibid., p. 93)

Vale ressaltar, no entanto, que é apenas mítica a existência de um ego primordial, na medida em que ele se constitui a partir das identificações.

Freud exemplifica, então, a retirada da libido dos objetos e sua subsequente reserva no ego diante das várias situações da vida tais como a doença, a perda amorosa (portanto, o luto), a perda do sono e a hipocondria como formas de

apreensão do corpo, aproximando-as às parafrenias. Assim, o ego, como objeto, é tributário desse momento em que ele próprio é investido libidinalmente.

É importante destacar que o fator determinante para fundamentar a báscula da aproximação e distinção entre luto e melancolia, que o texto freudiano deixa ver, é a dinâmica relativa à retirada da libido dos objetos do mundo e vertida novamente no próprio ego. Essa reserva guardada no ego diz respeito a, digamos, um momento de proteção do ego contra o mundo externo, tanto num caso, quanto em outro. Se ocorrer um trabalho psíquico de reinvestimento da libido nos objetos, estaremos diante de um sujeito enlutado. Todavia, caso ela permaneça retida no ego, mantendo assim a identificação do sujeito com o objeto perdido, teremos razões para supor estarmos diante de um caso de melancolia.

2.3.2

“O ego e o id”

Quando publica “O ego e o id”, Freud inaugura sua segunda tópica do aparelho psíquico. A dinâmica subjacente à melancolia, centrada nas relações entre o ego e o superego e já delimitada em “Luto e melancolia”, é aqui reiterada. Como anunciara no artigo “Sobre o Narcisismo”, Freud introduz uma nova hipótese sobre a identificação processada pelo ego com o superego. Esta identificação, resíduo da dissolução do Édipo, é, aqui, postulada como dessexualizada:

A transformação da libido do objeto em libido narcísica, que assim se efetua, obviamente explica um abandono dos objetivos sexuais, uma dessexualização – uma espécie de sublimação, portanto. (Freud, 1923/1977, p. 44)

O medo da morte é um bom exemplo desse abandono dos objetivos sexuais promovido pela identificação com o superego. Se o ego não se sente amado e protegido pelo superego, “ele se vê desertado por todas as forças protetoras e se deixa morrer” (Ibid., p. 75).

O superego deve sua posição especial junto ao ego por dois aspectos: um deles relativo à primeira identificação, no dizer de Freud, quando o ego era ainda fraco. O outro, por ser o herdeiro do complexo de Édipo e introduzir no ego os objetos que lhe são mais significativos. O superego surge, então, como herdeiro do complexo de Édipo, quando se efetua a identificação com o pai e o processo de

dessexualização dele como objeto. No caso da melancolia, segundo Freud, é através do processo de regressão provocado por alguma frustração que as pulsões pensadas como duais, Eros e Tanatos, se desintricam e o superego passa a mobilizar as moções destrutivas contra o ego: “O que está influenciando agora o superego é, por assim dizer, uma cultura pura da pulsão de morte, e, de fato com bastante freqüência obtém êxito de impulsionar o ego à morte [...]” (Freud, 1923/1977, p. 70). Freud não reluta em deixar ver que encontramos na melancolia o império da pulsão de morte. O sujeito melancólico habita as posições limítrofes da cena da vida.

Ao escrever “Luto e melancolia”, algumas dessas postulações ainda não haviam sido feitas, mas numa leitura *a posteriori* é possível vê-las anunciadas. Em 1917, sem abandonar a idéia de *hemorragia psíquica* trabalhada no “Rascunho G”, Freud modificará, então, seu ponto de vista sobre a melancolia. Além dessa definição, a melancolia será teorizada por outros parâmetros, sobretudo pela ação do superego.

Assim, a sombra do objeto caiu sobre o ego e este pôde, daí por diante, ser julgado por um agente especial, como se fosse um objeto, o objeto abandonado. Dessa forma, uma perda objetual se transformou numa perda do ego, e o conflito entre o ego e a pessoa amada, numa separação entre a atividade crítica do ego e o ego enquanto alterado pela identificação (Freud, 1917[1915]/1977, p. 282).

Mesmo que o modelo do luto utilizado por Freud denote a semelhança com a melancolia pela relação de ambos com o objeto, cabe ressaltar que pelo fato de o luto ser apresentado mais como um modo de resolução e um mecanismo psíquico *normal* seu modelo não nos permite encontrar a especificidade da melancolia. Se, tanto na melancolia como no luto, a ligação estabelecida pelo ego com o objeto sofre uma ruptura, sabemos que na melancolia a libido não se endereça a um novo objeto, ao contrário, se retrai para o ego: “Outro exemplo de introjeção do objeto foi fornecido pela melancolia, afecção que inclui as mais notáveis de suas causas excitadoras: a perda real ou emocional de um objeto amado” (Ibid., p. 281).

O investimento objetual retraído no ego não foi empregado adequadamente, ele se prestou não para investir um objeto novo, mas para fixar a identificação com o objeto. A extraordinária metáfora para realçar essa retração é a não menos célebre: “a sombra do objeto caiu sobre o ego”.

Freud segue enfatizando o que constitui a diferença entre o trabalho de luto e a resposta melancólica, afirmando haver duas localizações do ego totalmente diferenciadas. No luto, a pessoa sabe o que perdeu no objeto, ao passo que na melancolia, ao contrário: “mesmo que o paciente esteja cômico da perda que deu origem à sua melancolia, é apenas no sentido de que sabe quem perdeu e não o que perdeu nesse alguém” (Freud, 1917[1915]/1977, p. 277). No luto, quando nos perguntamos o que perdemos em alguém ou em algum ideal, sempre respondemos com uma série de atributos: “cada uma das lembranças e expectativas isoladas, através das quais a libido está vinculada ao objeto, é evocada e hipercatexizada e o desligamento da libido se realiza em relação a cada uma delas” (Ibid.).

Na melancolia a pessoa se deixa prender, justamente, pelo aspecto da perda em si e não do que se perdeu em quem se perdeu. O superego, como vimos no artigo “O ego e o id” (1923), aparece como um agente externo, mas assume uma forma interna de cuja condenação sofrerá o ego permanentemente.

O melancólico se confronta com um mundo onde não há lugar para sua existência e a ele dirige sua amargura e dor. Pela via da regressão, todavia, ele se deprecia e se autorecrimina: “Encontramos a chave do quadro clínico: percebemos que as auto-recriminações são recriminações feitas a um objeto amado que foram deslocadas deste objeto para o ego do próprio paciente” (Id., 1923/1977, p. 280). A auto-recriminação refere-se ao objeto que foi incorporado ao ego e acentua gravemente a ambivalência amor e ódio na relação do ego com o objeto. Toda a série de degradação, aviltamento e revolta contra si nada mais é que o amor vertido em ódio ao objeto perdido e introjetado.

A dimensão do humano é caracterizada pelo conflito psíquico, gerador de dúvida, de divisão e de desejo. No terreno próprio da melancolia, o nada assume o lugar do tudo, reservando ao sujeito melancólico um lugar impossível de ser habitado entre os humanos. A morte habita o sujeito melancólico por ele ser cúmplice da morte do desejo, do querer nada, ou do nada querer. Parece ter apreendido a verdade última da aparência das coisas, sendo o suicídio, com freqüência, o encontro com a única verdade, ou seja, a morte:

[...] apenas, ele dispõe de uma visão mais penetrante da verdade do que outras pessoas que não são melancólicas [...] ficamos imaginando, tão somente, porque um homem precisa adoecer para ter acesso a uma verdade dessa espécie. (Freud, 1917[1915]/1977, p. 278-279)

E ainda, acompanhando Freud:

A análise da melancolia mostra que o ego só pode se matar se, devido ao retorno da catexia objetual puder tratar a si mesmo como objeto - se for capaz de dirigir contra si mesmo a hostilidade relacionada a um objeto, que representa a reação original do ego para com o objeto do mundo externo. (Ibid., p. 285)

2.4

Dor

Não é sem dor que passamos pelo luto; não é sem uma dor profunda que se vive a melancolia.

Desde seu *Projeto para uma psicologia científica*, Freud formula a questão da dor em relação a um *quantum* excessivo de excitação. Essa concepção acompanhará toda sua obra: “a dor consiste na irrupção de grandes Qs [quantidades de energia] em psi” (Freud, 1895/1977, p. 408-409). A ultrapassagem de certos limites ocorrida nas experiências precoces de desprazer é percebida como dor, que assim será postulada em textos como “O Rascunho G”, de 1895, “Luto e melancolia”, de 1917[1915], até chegar ao “Adendo C”, de “Inibição, sintoma e angústia” (1926[1925]).

O processo econômico regerá o problema da dor mesmo depois da segunda tópica do aparelho psíquico. O transvazamento excessivo de libido acarreta um excesso de carga libidinal que, frente à impossibilidade de representação psíquica, torna-se incompatível com a homeostase pedida pelo aparelho. Essa alteração é dolorosa.

Lembremos que naquele *Rascunho*, Freud apresentara uma perspectiva da dor relacionada ao desligamento associativo ou ao desinvestimento libidinal. Todavia, a contradição com a definição da dor como quantidade excessiva de catexia é apenas aparente, se entendermos que o escoamento de energia de uma representação altamente investida carrega o redirecionamento de todos os investimentos laterais para essa representação em foco, como já dissemos.

No final do texto de “Inibição, sintoma e angústia”, no mesmo “Adendo C”, encontramos como subtítulo uma seqüência bastante pertinente a essa dissertação: *Angústia, Dor e Luto*. Nesse momento, Freud distingue esses três termos em sua relação com a perda do objeto. Assim, ele diz que a dor é uma reação à perda do

objeto, ao passo que a angústia é a reação à ameaça, ou ao perigo de que essa perda ocorra. O luto, por sua vez, é o trabalho despendido pelo aparelho psíquico para desligar as catexias do objeto perdido, uma a uma, e religá-las a um novo objeto que possa ser tomado no plano do amor.

Freud argumenta a favor de uma semelhança com o processo da dor física, desde que a concentração de uma intensa catexia no objeto perdido e de sua falta criam as mesmas condições econômicas da dor física:

Uma representação de objeto que esteja altamente catexizada pela necessidade instintual [pulsional] desempenha o mesmo papel que uma parte do corpo catexizado por um aumento de estímulo. A natureza contínua do processo catexial e a impossibilidade de inibi-lo produzem o mesmo estado de desamparo mental. (Freud, 1926/1977, p. 197)

Para nossa dissertação, é bastante relevante destacar como Freud circunscreve o objeto sobre o qual se processa esse trabalho. É importante destacar também como o trabalho se processa sobre esse objeto. Recordemos que despendemos algum tempo para desinvestirmos libidinalmente os laços amorosos com o objeto que havíamos privilegiado, ocorrendo, desse modo, um afastamento e, por fim, uma ruptura. Quando esse tempo finda, tornamo-nos capazes de amar novamente. Por essa razão, parece legítimo concluirmos que, de acordo com o ponto de vista freudiano, perdemos o objeto e ficamos com seus traços a trabalho. Isso nos permite dizer ainda que a conclusão do trabalho do luto revela a condição transitória do objeto. Ele terá certa duração no tempo podendo, mais tarde, ser substituído por outro de igual ou maior valor.

Freud afirmará que a identificação com o objeto perdido define a condição do melancólico. Nela, não há vestígios desse caráter transitório do objeto, ao contrário, a fixidez de sua presença abole o sujeito. No segundo capítulo, quando formos tratar da teoria lacaniana da perda, veremos Lacan dizer que, sob certo prisma, seu ponto de vista sobre o luto é ao mesmo tempo idêntico e contrário ao de Freud. As dificuldades inerentes a essa questão tornam-na instigante a ponto de nos propormos a trabalhá-la.

Como situar a aproximação e o distanciamento entre os pontos de vista teóricos de Freud e de Lacan? E mais, haveria de fato duas leituras diferentes, ou são duas leituras que se tangenciam?

3

A teoria lacaniana da perda

Vamos, então, examinar os diferentes dispositivos de que Lacan se vale para tratar a questão do objeto. Começaremos pelo experimento da ótica, no qual se destacam as vertentes imaginária e simbólica do objeto. Em seguida, abordaremos a perspectiva do objeto em sua versão de falta, com a introdução da noção de falo. Concluiremos pelo tratamento do objeto no *Seminário, livro 10: a angústia*, de Lacan. Nesse momento da teoria, o objeto será considerado segundo a vertente de uma extração corporal. No *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan retomará a referida extração corporal e, mediante as operações de alienação e de separação, conceituará o objeto *a*. Essas noções e processos serão esclarecidos no decorrer do texto.

3.1

O objeto imaginário

Lacan encontrou Freud pela via do estudo da paranóia¹, época em que sua atenção se dirigiu especialmente para a noção do narcisismo, assim como à concepção do eu. A pesquisa lacaniana acerca do objeto se inicia, desse modo, pela vertente da imagem.

Em 1936, em Marienbad, com pouquíssimos ouvidos para bem ouvi-lo, Lacan apresenta o texto “O estádio do espelho como formador da função do eu”. Mal começara a falar, foi interrompido por Ernest Jones. Esse mesmo texto foi reescrito e reapresentado, então, em 1949, no *XVI Congresso Internacional de Psicanálise* em Zurique.

Recolhida de um trabalho de psicologia empírica de Henri Wallon sobre etologia, a noção de *estádio do espelho* servirá de bússola, tanto para situar a

formação do eu e a constituição do sujeito, como para relacionar os três registros: real, simbólico imaginário. Lacan aqui inaugura a escrita da letra *a*, utilizada nesse momento para cifrar o eu e o objeto, este último considerado como o semelhante. Podemos considerar esse momento como a gênese do trabalho de Lacan com a noção de objeto, pois é no espelho e pela via do narcisismo que o eu e seus objetos se constituem.

O texto em questão relaciona o primeiro momento de formação do eu ao *estádio do espelho*, fase em que o eu se define por uma identificação com a imagem de um outro real. Esta identificação antecipa uma imagem de totalidade, inaugurando a dialética entre essa imagem e a experiência do corpo despedaçado. Expressa-se aqui – na experiência vivida pelo *infans* dos 8 aos 16 meses, quando esse se precipita da insuficiência do corpo despedaçado para a antecipação jubilosa, reconhecendo sua imagem totalizante no espelho – o dinamismo libidinal do narcisismo:

O estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos ortopédica [...]. (Lacan, 1949/1998, p. 100)

No período compreendido entre 1936 e os anos 50, Lacan enfatiza essa dialética entre a imagem do semelhante e o júbilo antecipado no *infans*, como matriz do eu, antes mesmo da instalação da linguagem. A concepção de Lacan sobre o estágio do espelho demonstra que através da imagem do corpo do semelhante apreendida em sua totalidade, a criança obtém, antecipadamente, a impressão de unificação de seu corpo. Esta operação funda o nascimento do eu como constituição da imagem do corpo próprio, e ao mesmo tempo, em que o eu se constitui, a imagem no espelho é apreendida como objeto. O imaginário constitui-se, portanto, nessa experiência e Lacan liga, desse modo, o eu à imago: “designei a *imago*² objeto psíquico” (Lacan, 1946/1998, p. 190).

Essa imagem de totalidade que nos vem do outro, adverte-nos Lacan, não passa, entretanto, de uma ilusão, uma vez que o eu se precipita numa matriz

¹ Lembremo-nos que a tese de doutorado de Lacan: *Da psicose paranóica em suas relações com personalidade* (1938) marca a primeira incursão de Lacan no campo propriamente psicanalítico.

simbólica, marca da espécie³, desde que, graças a sua orientação no significante, essa é a única espécie que se reconhece no espelho.

Nesse tempo de seu ensino, Lacan concebe a libido, no registro do imaginário, originando-se da diferença entre a imagem do corpo totalizado e a experiência do corpo fragmentado pela pulsão. Nessa dialética a libido se transpõe simétrica e reciprocamente do eu para os objetos.

Relendo este tempo da teoria segundo os três registros real, simbólico e imaginário, podemos considerar que o estádio do espelho constitui um tratamento do real, predominantemente imaginário, uma vez que é a partir do semelhante que uma imagem se constitui para o eu, revestindo o real do corpo despedaçado pelas pulsões acéfalas.

Entre os anos 1953-1954 e 1960, Lacan se ocupará de um terceiro termo – já implícito no esquema do espelho – o simbólico. O campo dos significantes será grafado com a letra A. É a presença de um outro, por exemplo, a mãe em seu *corpo léxico*- considerada como palavra que nomeia- que conectará o imaginário corporal ao simbólico, confirmando, numa nova perspectiva, o reconhecimento da unidade corporal. No *Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*, Lacan reapresenta a dialética do *estádio do espelho*, valendo-se de um esquema visual inspirado na física, o esquema ótico, favorável à distinção entre os aspectos imaginários e simbólicos que presidem a experiência do estádio do espelho:

² Termo introduzido por Jung para referir à representação inconsciente pela qual o sujeito designa uma imagem.

³ Já se encontra aqui, portanto, uma alusão clara ao registro do simbólico, que se explicitará, em 1949, no escrito “A agressividade em psicanálise”. No nível da imagem, quando o outro especular não coincide com o eu, a diferença é experimentada como mortífera, suscitando a agressividade. Testemunham sobre essa experiência as imagens de devoração, do descolamento dos membros e despedaçamento dos corpos, desenhadas nos sonhos, nas fantasias e nas obras de arte.

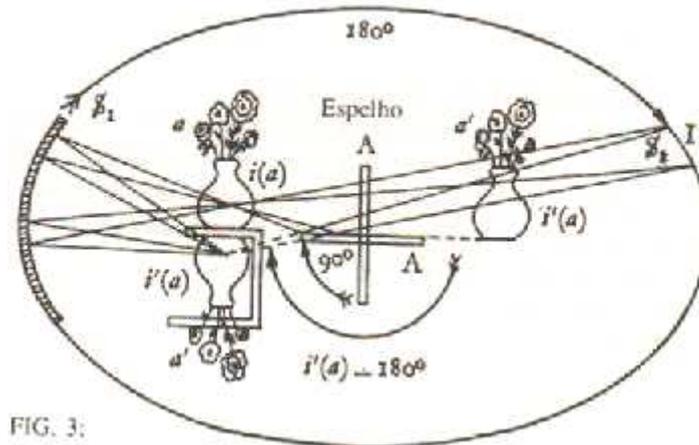


FIG. 3:

Figura 1: Esquema ótico (Lacan, 1960a, p. 681)

No esquema ótico não se trata mais de um outro real, mas de uma imagem de unidade que reflete a imagem do eu, que se constrói orientada por um significante do Outro. Ainda que brevemente, julgamos necessário explicitar a funcionalidade desse modelo. De acordo com o experimento, um espelho côncavo é colocado frente a uma caixa oca. Dentro dela estará um vaso vazio, de cabeça para baixo. Sobre esta caixa será colocado um ramalhete de flores. A imagem real, que o espelho côncavo faz aparecer, nos dará a ilusão de estarmos vendo um vaso com flores.

Se tomarmos um espelho plano e o colocarmos atrás de um objeto refletido pelo por um espelho côncavo, a imagem que aparece no espelho plano será uma imagem virtual. O processo de constituição do corpo próprio depende desta dinâmica. Quando essas duas imagens – a de um corpo experimentado como despedaçado e sua projeção organizada – se juntam, é que se pode obter a imagem o corpo como próprio.

Lacan situa o eu ideal no espelho côncavo e sua projeção no espelho plano, como Ideal do eu formado a partir da projeção do eu ideal. Importante ressaltar que essa projeção se orienta por um significante – o próprio Ideal do eu. O Ideal do eu, é o significante que media a imagem totalizante, é o ponto de onde o sujeito se vê como visto pelo outro e pode ser definido como um dado simbólico, situado no campo do Outro. Trata-se de ponto de ancoramento a partir do qual a identificação narcísica poderá ganhar consistência: “O Ideal do eu comanda o jogo de relações de que depende toda relação a outrem. E desta relação a outrem depende o caráter mais ou menos satisfatório da estruturação imaginária” (Lacan,

1953-1954/1983, p. 165). Vale ressaltar que o vazio do vaso que não se vê, equivale às pulsões que só se mostram em ação.

Nesse primeiro momento do ensino de Lacan, a identificação deve ser entendida, então, como a articulação entre a identificação do eu com a imagem do semelhante – identificação imaginária, responsável pela unificação do corpo – e a identificação com o Ideal do eu, significante, sem a qual as identificações imaginárias não seriam possíveis. No Ideal do eu o sujeito encontra, antecipadamente, o significante com o qual se identifica como eu ideal.⁴ O significante exerce uma função fundamental na constituição do eu ideal, mas alguma coisa resta nesse campo da imagem que não pode ser recoberta pela via significante.

Cremos possível concluir com Lacan que um Outro confirma o nascimento do eu como imagem total, estabelecida a partir da imagem de semelhante. É esse Outro que, enquanto Outro, inscreve a falta, guardando consigo o pedaço que nos falta, objeto de nossa busca.

Tomaremos agora o *Seminário, livro 4: a relação de objeto*, (Lacan, 1956-1957/1995), onde Lacan subverte a noção de objeto vigente no campo psicanalítico e introduz a noção do falo como mediador do desejo.

Fundamentado em seu retorno aos textos de Freud, Lacan critica severamente a relação de objeto estabelecida pelos pós-freudianos e apresenta a noção de falta de objeto. Ele nos recorda as várias maneiras pelas quais Freud fala do objeto: como miticamente para sempre perdido, tal como postulado em *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1895/1977), assim como ego – objeto narcísico – libidinalmente investido como objeto de amor.

Por outro lado, em seu texto metapsicológico, “As pulsões e suas vicissitudes”⁵, de 1915, o objeto será postulado como indiferente ou intercambiável para a satisfação:

O objeto de uma pulsão é a coisa em relação a qual ou através da qual a pulsão é capaz de atingir sua finalidade. É o que há de mais variável numa pulsão e

⁴ “Um ideal está sempre mais à frente. É algo que serve desde já de orientação para o que existe. Seja como aspiração, seja como modelo-dois termos usados por Lacan para distinguir o ideal do eu do eu ideal. Um ideal é sempre antecipado” (Barros, 2005, p. 19)

⁵ Ao invés do termo instinto, estamos fazendo uso do termo pulsão, também, no nome do texto pela radical diferença de sentido entre eles no campo psicanalítico.

originalmente, não está ligado a ela, só lhe sendo destinado por ser peculiarmente adequado a tornar possível a satisfação. (Freud, 1915/1977, p. 143)

No artigo de 1923, “A organização genital infantil”, Freud dirá que o falo, enquanto aquilo que falta á mulher, é o objeto sobre o qual a castração incide. Como o objeto só pode ser apreendido pela via de um objeto perdido. Na busca reiterada de um possível reencontro, como o objeto só pode ser apreendido pela via de um objeto perdido, o que se encontra será sempre diferente. Tal desencontro introduz não uma harmonia, mas uma tensão na relação entre o sujeito e o objeto.

Segundo Lacan, Freud insiste em que: “toda maneira, para o homem, de encontrar o objeto, é, e não passa disso, a continuação de uma tendência onde se trata de um objeto perdido, de um objeto a se reencontrar” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 13).

Assistimos ocorrer, todavia, junto aos pós-freudianos, um grave desvio teórico, cuja conseqüência foi fazer surgir, no seio da psicanálise, a versão difundida do objeto genital como um objeto adequado, harmonioso e correspondente à demanda do sujeito. Este objeto regularia todos os outros que Freud destacou: oral, anal, e fálico. Psicanalistas, tal como Karl Abraham, se apóiam nas variações do tempo e apostam na normalização do sujeito como alvo a ser atingido, através deste objeto genital. Como decorrência dessa aposta teórica, afirmam o objeto como pré-genital e genital, à justa medida da maturação de um sujeito no mundo. Lacan critica esta versão nos seguintes termos:

Não basta falar do objeto em geral. Nem de um objeto que teria, não sei que virtude de comunicação mágica, a propriedade de regularizar as relações de todos ou outros objetos, como se o fato de ser chegado a ser um genital bastasse para resolver todas as questões. (Ibid., p. 22-23)

E ainda:

Neste nível, com efeito, introduz-se uma relação entre o sujeito e o objeto que não somente é direta e sem hiância, mas que é, literalmente, equivalente de um e de outro. Foi esta relação que pôde fornecer o pretexto para que se pusesse em primeiro plano a relação de objeto como tal (Ibid., p. 15).

A argumentação principal de Lacan no que concerne ao seu trabalho com a noção de objeto – e que fundamenta sua crítica – é a vinculação do objeto com a castração e o desejo. O objeto, assim, é liberado do campo narcísico estabelecido

na relação especular. Nessa nova conceituação, Lacan acrescenta o falo como um novo elemento que opera o deslocamento na noção da relação de objeto.

3.1.1

O falo simbólico

Lacan retomará a teoria da castração tal como estabelecida por Freud em sua conferência sobre A significação do falo, proferida em Munique, em 1958. Examina a função do falo e o eleva ao estatuto de um conceito psicanalítico: o de significante. Lacan afirma que, na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, se com isso queremos dizer um efeito imaginário. Tampouco é um objeto parcial interno, tal como preconizado por Melanie Klein em sua divisão como objeto bom e mau contido no corpo da mãe. O falo é um significante na medida em que está destinado a designar a falta do objeto. Por não devermos considerar a diferença anatômica entre os sexos na relação do sujeito com o falo, este não deve ser tomado como órgão, pênis ou clitóris, os quais simboliza. O falo é um significante que aponta para uma falta, o falo feminino. Por indicar uma falta, retira o homem das leis da necessidade e o lança nas leis da linguagem, na lei do desejo: “o que é assim alienado das necessidades constitui o *Urverdrangung*, por não poder, hipoteticamente, articular-se na demanda, aparecendo, porém, num rebento, que é aquilo que se apresenta no homem como o desejo (*das Begehren*)” (Lacan, 1958/1998, p. 697)⁶.

3.1.2

O falo como - *phi* (- φ)

No *Seminário 4*, se o objeto em questão é o falo, a mãe como mulher é o personagem central, apresentando-se, imaginariamente, dele desprovida. Lacan retifica o valor do eu como objeto teorizado no estágio do espelho. O objeto continua imaginário, mas traz um valor de menos, e o seu correlato passa a ser o - *phi* (-φ). Ao experimentar o falo como fundamental para o desejo da mãe, a criança a ele se identifica. Lacan afirma que a criança atesta poder satisfazer a

⁶ Para desdobrar o tratamento que dá ao objeto como falta, Lacan trabalha, além da castração, outras duas categorias de falta de objeto, a privação e a frustração e, justamente para se referir à falta fálica da mãe, cria uma complexa correlação entre elas.

mãe desse lugar de falo imaginário, e que o desejo da criança de ser o falo só pode nascer ao conjugar-se com o desejo materno, isto é ao conjugar sua própria falta à falta na mãe. O falo, deste modo, é o elemento que na relação da criança com a mãe como desejante, ocupa um lugar ordenador⁷.

Para melhor entendermos o que é central no desejo da mãe, vamos tomar a noção de castração. Isto nos aproximará mais da noção da falta de objeto e de falo referido à falta imaginária. A castração é concebida por Lacan como uma separação, efeito de um corte produzido pelo pai, entre a mãe e a criança, rompendo, desse modo, o laço imaginário e narcísico entre eles. O rompimento desse laço imaginário de uma complementação entre mãe e filho, impõe uma falta. Trata-se nessa operação da função do pai real, da qual resulta a função simbólica que fará valer a castração:

Lacan faz da castração o nome da falta fundamental, que nenhum objeto pode tampar [...] Nesta perspectiva da castração como nome da falta fundamental, não se trata do fantasma, mas de uma constante da própria articulação simbólica. (Miller, 1995, p. 60)

Instala-se, então, para cada um deles, mãe e filho, a falta de objeto, o falo, concebido como terceiro entre os dois. O falo (-Φ) aparecerá como aquilo que o significante não recobre, como falta, como o que não se pode ver, como uma imagem negativa conectada ao simbólico. Opera-se, assim, um deslizamento do objeto especular, ou seja, daquele que podia ser visto para esse que faz aparecer uma falta.

Se o falo é o elemento central na relação mãe/bebê, ainda que um elemento negativo, o significante que o designa torna-se assim, um conectivo com a castração.

Nesse *Seminário*, Lacan afirma:

Trata-se do falo, e de saber como a criança realiza mais ou menos conscientemente que sua mãe onipotente tem falta, fundamentalmente, de alguma coisa, e é sempre a questão de saber por que via ela vai lhe dar este objeto faltoso, e que sempre falta a ela mesma (Lacan, 1956-1957/1995, p. 196).

⁷ Lacan denomina falo imaginário a este aspecto de insígnia de poder apresentado, em nossa sociedade pelo Pai. Mas acentua o fato que o essencial é que, ao erigir-se como representante do poder paterno, o falo institui a falta (entre mãe e filho, por exemplo). O Nome do pai, no infinito, é encarnado pelo falo imaginário, aqui e agora e não no infinito. (Vieira, 2007)

Este breve percurso de análise da questão do falo nos conduz à angústia de castração. Nesse período, Lacan, seguindo Freud bem de perto, dirá que a angústia, ao contrário do medo, é sem objeto, que ela é um sinal de perigo, sinal de perigo do desamparo pela falta (em Freud, perda) do objeto.

Tomaremos como exemplo o caso do pequeno Hans, onde o recurso da fobia é o tratamento da angústia produzida pela falta fálica da mãe.

3.2

Angústia de castração

O caso do pequeno Hans nos oferece o paradigma do momento em que a criança, confrontada com o desejo da mãe, portanto com a falta da mãe, não encontra um articulador simbólico suficiente para bem localizá-lo no desejo.

O pequeno Hans, comenta Lacan, vivia a homeostase do princípio do prazer por se tomar como falo imaginário da mãe – isto é, por se imaginarizar como aquilo que faltava à mãe- até ser assolado por dois elementos novos que se introduzem em sua vida: o nascimento de sua irmã Hanna e o comparecimento da pulsão em seu pênis. Homeostase, diz Lacan, porque é como imagem totalizante que Hans ocupava esse lugar. Hans fantasiava o falo. Perguntava com frequência sobre a presença dele nos animais, na mãe, deixando ver que o falo, em sua função simbólica, como o que localiza a falta no Outro, funcionava como objeto central organizando seu mundo.

Todavia surge numa parte de seu corpo, uma nova satisfação para a qual ele não tem significação. Ao mesmo tempo passa a comparar seu pênis com o de um adulto, comparação que lhe fornece, imaginariamente, a medida de sua precariedade. No dizer de Lacan: “O que desempenha então, um papel decisivo é que aquilo que ele tem, afinal de contas, para apresentar, aparece – disso temos mil experiências na realidade analítica - como algo de miserável”. (Lacan, 1956-1957/1995, p. 232). Na verdade, a angústia de Hans é originária desse momento de suspensão quando aparece a diferença entre seu pênis e sua imagem fálica anterior:

Em suma, a angústia é correlativa do momento em que o sujeito está suspenso entre um tempo em que ele não sabe mais onde está, e, em direção a um tempo onde ele será alguma coisa na qual jamais se poderá reencontrar. Eis aí a angústia. (Lacan, 1956-1957/1995, p. 231)

Lacan afirma que além dos três termos – mãe – criança – falo –, é preciso pôr em jogo um quarto termo – o pai que os abrange – ligando-os na relação simbólica. Este termo, o pai, tornado Nome do Pai é o que torna possível a passagem da frustração para a castração, introduzindo a falta de objeto numa dialética na qual se toma e se dá, em que há um não e um sim.

A metáfora paterna⁸, instrumento que faria operar uma nova posição frente ao desejo da mãe, não cumpre bem sua função, no caso do menino Hans. A criança, assim, se vê desamparada por não mais ser suficiente para a mãe, de não ter *cash*⁹ para negociar e de não saber que lugar terá, a partir de agora, no desejo do Outro. Frente à angústia induzida pela privação materna e que, na verdade, é o fundo de toda essa comoção, o pequeno Hans, sabiamente, constrói uma fobia, que recobre o objeto e, de certa forma, recorta um espaço onde ele pode se situar.

O objeto fóbico cavalo, é não apenas um objeto, mas um significante substituto do pai, do qual Hans fará vários usos para recobrir a angústia. O trabalho de Freud amplia o campo dos significantes do menino e, com a curiosa contribuição de seu pai ao tratamento, Hans chega, através de circuitos e permutações de seus significantes, ao reconhecimento da castração e à cessão da fobia.

Em “Inibição, sintoma e angústia”, texto de 1924, ao estabelecer sua última teoria sobre a angústia, Freud promove, quanto a ela, certa ordem inversa. Se, num momento anterior, a mola propulsora da angústia foi o mecanismo do recalque, agora, frente à perda do objeto, a angústia – como sinal de perigo – é o que põe em movimento o mecanismo do recalque. Freud tece muitas considerações sobre o sentido de perigo. Em uma passagem do referido artigo, ele nos lembra que o significado da perda de objeto como determinante da angústia nos conduz à castração, ou seja, o perigo, nesse caso, é o da perda dos órgãos sexuais (Freud, 1924/1977, p. 162). No *Seminário, livro 4*, Lacan também colocará o perigo nestes termos.

⁸ A metáfora paterna é o significante que funciona como substituição do desejo da mãe pela criança, separando-a do lugar de falo materno. É o significante paterno que opera a separação da criança da posição de falo da mãe.

3.3

A angústia - O grafo do desejo

O *Seminário, livro 5: as formações do inconsciente* (1957-1958), dá continuidade ao *Seminário* anterior no que se refere à angústia em sua relação à falta de objeto. Lacan inicia a escrita do grafo do desejo, cuja elaboração culminará no artigo de 1960, “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, publicado nos *Escritos*. Este esquema ilustrará a constituição do sujeito, bem como seu desejo que se origina no Outro e os pontos de angústia surgidos nesse processo. Com o grafo, Lacan representa a pergunta *Che vuoi?*, dirigida pelo sujeito ao enigma do desejo do Outro. O que fundamenta esse enigma é a falta de um significante que, justamente, viria responder pelo desejo do sujeito. Existe um Outro, tesouro dos significantes, a quem o sujeito dirige a pergunta sobre o seu ser, sem encontrar, aí, a última palavra. A esta falta Lacan chama castração.

No estágio do espelho Lacan relaciona o desejo ao desejo do outro como semelhante, à medida da reciprocidade. No grafo, porém, Lacan demonstra que o desejo é, essencialmente, relacionado ao grande Outro, tornando reveladora a função desse Outro na produção da angústia no sujeito.

Chegamos, assim, ao *Seminário* sobre a angústia, onde o objeto passará por uma modificação teórica de muita relevância.

3.4

O *Seminário* 10

O *Seminário, livro 10: a angústia* (1962-1963) é, sem dúvida, o alicerce de nossa questão, pois guarda o cerne das relações propostas como hipótese desta dissertação. Entendemos que a partir dos diferentes níveis nos quais se recorta o objeto, traça-se o caminho que levará ao franqueamento da angústia e ao final de uma análise. A via da angústia tornará possível inserir o objeto na constituição do desejo.

Com base, então, nas formulações feitas até agora, a lógica fálica, cuja referência é o simbólico, dará lugar à formulação do objeto no registro do real.

⁹ Expressão usada no *Seminário* 4, no sentido de ter cartas para negociar ou apostar.

Inicia-se, assim, um processo de substituição da ênfase no simbólico, via priorizada por Lacan durante os primeiros anos de seu ensino, para a ênfase no real. Durante o período anterior a esse *Seminário*, Lacan se alinhara ao pensamento estruturalista de Levi-Strauss, considerando, desse modo, o simbólico e suas combinatórias a ferramenta privilegiada para a abordagem do desejo. Bastante próximo à teoria do inconsciente freudiano, Lacan sublinha, a essa época, que o desejo habita as entrelinhas da cadeia significante enunciada. A direção do tratamento é acentuadamente uma clínica do significante e de suas equívocos. O objeto de desejo se localiza como resto no intervalo da cadeia, entre um significante e outro. O objeto, nesse momento de seu ensino, pode ser significantizado, como bem nos atestou o cavalo da fobia de Hans.

No *Seminário 10*, Lacan se distancia do mito e das combinatórias do simbólico como instrumento da apreensão do mundo e assim nos adverte:

Tudo o que diz Claude Levi-Strauss sobre a função da magia e do mito tem seu valor, desde que saibamos que se trata das relações do objeto que tem status com o objeto do desejo. Esse status, admito, ainda não está estabelecido, e a questão é justamente fazê-lo avançar durante este ano, por meio da abordagem da angústia. (Lacan, 1962-1963/2005, p. 47)

A partir de agora o objeto será um resto real fora das malhas do significante e não absorvível por esse:

Nesse Seminário, A Angústia, é elaborado um objeto cuja essência, cuja natureza, cuja estrutura não apenas se distingue daquela do significante, mas é elaborado de tal modo que ela seja irredutível ao significante' (Miller, 2005, p. 33).

Miller (2005a), diz que Lacan destaca duas vias importantes para pensar o objeto: a da objetividade (agalma) e a da objetividade (palea). A primeira via diz respeito ao objeto de desejo quando - contido no corpo do Outro – nos interessa, sem que sequer saibamos muito bem o porquê. O agalma funciona como uma promessa que movimenta o desejo a buscar por alguma coisa – o objeto desejado- que o Outro contém. No *Seminário livro, 8: a transferência* (1960-1961) Lacan retira, do *Banquete* de Platão, a figura de Sócrates, como um bom exemplo do portador do agalma. Sob a perspectiva da palea ele é correlato de um corte, de um oco, fora e dentro do corpo, causa de desejo. No lugar da objetividade, da intencionalidade, da busca do objeto mais à frente, Lacan introduz a causalidade:

Para fixar nossa meta, direi que o objeto *a* não deve ser situado em coisa alguma que seja análoga à intencionalidade de uma noese. Na intencionalidade do desejo, deve ser distinguida dele, esse objeto concebido como a causa de desejo. Para retomar minha metáfora de há pouco, o objeto está *atrás* do desejo. (Lacan, 1962-1963/2005, p. 115).

O objeto *a*, como palea é um pedaço real que ao se desprender do organismo cria o corpo. Lacan o chama de objeto parcial por sua parcialidade em relação à finalidade biológica da sexualidade, não restrita, no ser humano, à reprodução. Em suas próprias palavras:

Se tudo é embrulhado na discussão das pulsões sexuais é porque não se vê que a pulsão, sem dúvida que representa, mas apenas representa, e parcialmente a curva da terminação da sexualidade no vivo. (Id., 1963-1964/1985, p. 168)

Em seu conjunto, esses objetos são a expressão da fundação do sujeito no Outro por intermédio do significante, não havendo sequer um deles que complete o sujeito vindo assim a esgotar o desejo e enquanto separados:

não servem para demarcar um suposto domínio interior ou exterior, mas as etapas da emergência e da instauração progressiva, para o sujeito, do campo de enigmas que é do Outro do sujeito. Deste outro adviria um resto em torno do qual gira o drama do desejo. (Id., 1962-1963/2005, p. 267)¹⁰.

Aos objetos oral, anal, fálico destacados por Freud em “As pulsões e suas vicissitudes”, de 1915, Lacan acrescentará mais dois: o olhar, e a voz.

Miller comenta, na revista supracitada, que Lacan, ao tratar o objeto como causa de desejo, afirma que se trata de um objeto fora da *Aufhebung* do significante, que se torna, aqui, inútil. Fora da *Aufhebung*, explica-nos, porque, o objeto resto se presentifica como absoluto. Contrariamente à vertente do amor – quando o objeto real, o seio é elevado ao simbólico – tomado pelo viés da angústia, o objeto é resto real, absoluto porque indica:

Uma separação em relação à dialética. O resto faz obstáculos à dialética e à lógica do significante, no sentido em que esse resto permanece insolúvel, não se pode nem resolvê-lo nem dissolvê-lo. (Miller, 2005a, p. 16)

Lacan se interessa agora por precisar que há um resto, alguma coisa que não cede ao significante. Para sermos mais exatos, a mancha negra angustiante que

¹⁰ Sobre esse ponto cf. também Viola, et al., 2007.

permanece junto às rédeas, próxima à boca do cavalo, como resto irreduzível, heterogêneo ao campo do simbólico.

No intuito de radicalizar a despedida à primazia do simbólico promovida em seu ensino, Lacan estabelece que ou bem ficamos com o conceito ou com a angústia e que essa última se torna, a partir de agora, o caminho de acesso ao real:

A angústia neste seminário é uma abordagem que visa outra coisa. A referência que tomei o indica. O que é esta outra coisa? A angústia é uma via que visa o real, utilizando outra coisa que não o significante. (Lacan, 1962-1963/2005, p. 267)

No *Seminário 10*, a angústia não será mais referida à falta na mulher, nem tomada sob a perspectiva de um castigo pela transgressão da proibição e, sim, aos efeitos produzidos pela detumescência do pênis no momento do orgasmo:

A detumescência na copulação merece reter-nos a atenção, para valorizar uma das dimensões da castração. O fato do falo ser mais significativo na vivência humana por sua possibilidade de ser um objeto decaído do que por sua presença, é isso que aponta a possibilidade do lugar da castração na história do desejo. (Ibid., p. 187)

Miller nos lembra que Lacan retira a angústia do contexto edípico, ressitando sua raiz: “a dramaturgia edípica é apagada, se levarmos a sério o termo princípio, ou seja, que o princípio se situa no nível do órgão como tal” (Miller, 2005a, p. 35). Até o *Seminário 10*, a falta do objeto se inscrevia no campo do Outro, agora, porém, é referida ao efeito de uma perda natural, própria da sexualização. Nesse sentido, há, portanto, uma mudança de paradigma no que concerne à castração. Ela não será mais concebida como um efeito simbólico da palavra do pai, mas uma operação que se passa no real do corpo decepado de uma parte. O corpo não mais será tomado em sua vertente de imagem recoberta pelo simbólico, mas recortado por bordas e furos, peças avulsas e destacáveis.

3.4.1

Separação

Segundo Miller, a ação do significante sobre o corpo, equivalente a uma mortificação do vivo, se torna, nesse Seminário, efeito de corte e separação. O corte, segundo Lacan, tem a propriedade de instituir em sua superfície dois pedaços diferentes: um pode ter uma imagem especular, mas o outro, não. Trata-

se da relação entre o falo – que Lacan representou como - phi ($-\Phi$), e a constituição do pequeno *a*.

O objeto será, então, essa parte caída do corpo próprio. O corpo fragmentado do estádio do espelho dará lugar à pluralidade dos objetos parciais. Lembremos que antes do espelho há um corpo despedaçado, que se ordena em *i* (*a*). Lacan mostra, agora, que antes de *i* (*a*) existem os pedaços de corpo, os objetos *a*: “Ora, a hipótese estruturante que propomos na gênese do *a* é que ele nasce em outro lugar, e antes dessa captura que *a* oculta” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 296).

Em “Posição do inconsciente” (1964), Lacan utilizará o mito da lâmina – a lamela – para ressituar o mito do objeto perdido de Freud¹¹. A lamela é concebida como um pedaço perdido do corpo, alguma coisa que se perde quando se vem ao mundo. A imagem mais primitiva que se tem dessa coisa perdida é a placenta. Ao vir ao mundo perdemos este pedaço que seria da mãe e do filho, que seria nem de um, nem de outro. No *Seminário II*, Lacan, reformulará a idéia da lamela, para introduzir a idéia do resto do homem que, depois da ruptura das membranas embrionárias se assemelha a uma ameba. Um pedaço de corpo, fora do corpo, que guarda em si a idéia de uma complementação. Vieira comenta a esse respeito:

Isto que pode parecer uma brincadeira de Lacan, na verdade, estabelece com precisão o estatuto delicado e complexo do objeto da angústia que não pode ser situado nem somente do lado familiar do eu, nem do lado estranho do Outro. O mito estabelece que o objeto *a* tem, portanto, uma face real cuja aproximação é sinalizada pela angústia, momento em que em lugar da falta, do $-\Phi$ aparece o objeto *a* como aquilo que completaria o Outro. (Vieira, 2001, p. 170)

Vamos retomar o esquema ótico para localizar, a mudança efetuada por Lacan neste instrumento, a qual implica no deslizamento de - phi ($-\phi$) em direção ao objeto *a*. Esta modificação levará Lacan a quebrar a metáfora que utilizara, até então.

¹¹ Lacan lê talmudicamente o objeto freudiano, nunca reencontrado, como objeto desde sempre perdido. Se a rigor ele nunca foi encontrado, talvez seja porque ele é um objeto fantasiado e não corresponde a uma experiência de satisfação lembrada.

3.4.2

O esquema ótico no *Seminário 10*

Relembremos que o estágio do espelho, como matriz formadora do eu, obedece a um princípio de simetria. Iluminando a leitura da noção de narcisismo em Freud, Lacan indica, nessa simetria, o transvazamento recíproco da libido do eu para o objeto. Como vimos anteriormente trata-se, em primeiro lugar, de uma notação na qual só encontramos o eixo imaginário em $a - a'$. A seguir, no *Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (1953-1954), Lacan faz um acréscimo a essas noções ao introduzir o simbólico no espelho e ao situar as funções do eu ideal e do Ideal do eu como processos imaginário e simbólico da identificação do eu.

A diferença introduzida por Lacan no *Seminário, livro 10*, sobre o esquema ótico incide no corte entre o objeto parcial e a realidade do corpo invisível, figurado pelo vaso escondido, que o espelho côncavo fará aparecer. Desejamos ressaltar que aquilo que estava invisível - o corpo com furos, com as bordas pulsionais, fontes dos objetos a - só surgirá quando conjugarmos o espelho côncavo com o espelho plano:

O primeiro elemento diferencial, introduzido pelo esquema ótico, que vocês encontram no Seminário: A Angústia, situa-se em outro lugar. É uma cisão que se opera entre pequeno a e $i(a)$ - vamos dar a esses símbolos um valor-, que se opera entre objeto parcial e a imagem da forma do corpo próprio. (Miller, 2005a, p. 71)

Ao modificar o esquema ótico, Lacan nos faz ver que seu interesse se dirige não mais às funções do eu ideal e Ideal do eu, mas ao que não aparece no espelho, ao que está escondido como o vaso: o objeto a . Nessa modificação produz-se uma dessimetriação no espelho que procuraremos demonstrar: a libido não é toda fluída para o objeto, há uma reserva que, permanecendo guardada no nível do sujeito, resiste à especularização porque não entra no imaginário. Isto implica que aquilo que atrai, que pode ser atrativo para o sujeito no espelho plano depende do que está do seu lado: a reserva de libido.

No esquema ótico, a ilusão de uma imagem real se produz frente ao espelho côncavo. Já no espelho plano, o homem só verá sua imagem como imagem virtual. Nesse esquema, Lacan nos faz saber que no campo do Outro, no nível em que a imagem do sujeito é projetada como imagem virtual, algo não aparece, o $(- \Phi)$, que também não é visível do lado do sujeito. Ou seja, a falta comparece nos

dois campos¹². Em seu décimo *Seminário*, a introdução do objeto *a* traz conseqüências sobre a teorização do estágio do espelho e da identificação.

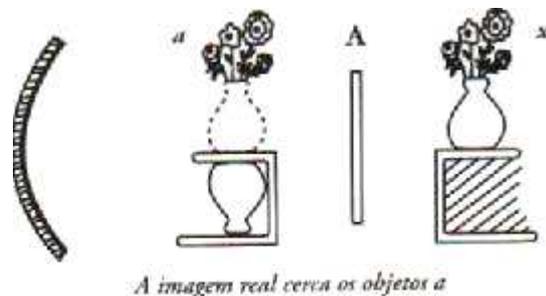


Figura 2 - Objeto *a* no esquema ótico (Lacan, 1962-1963, p. 132)

A libido, anteriormente encampada pelo narcisismo, muda, então, de perspectiva, passando a ser tomada como resto que movimenta o endereçamento do desejo ao Outro sexual. Afirmando haver um limite do investimento libidinal que permanece como resto do lado do sujeito, Lacan diz que, ao se manifestar, esse resto será presença de alguma coisa. No lugar onde deveria se presentificar a castração, esse resto surge como mancha

No *Seminário, livro 8: a transferência*, essa reserva, *Triebregung* fora concebida por Lacan como privilégio do falo, condição para que o investimento libidinal narcísico não escoe, inteiramente, para o campo do Outro. Dessa maneira, estabiliza-se o campo visual. Segundo Miller, Lacan dá a isso o seguinte sentido: “tudo o que é investimento libidinal narcísico do sujeito não está transvazado, transferido para o objeto, há uma parte que permanece do lado do sujeito, que não entra no imaginário” (Miller, 2005a, p. 72).

Como no *Seminário 10*, o - phi ($-\Phi$) dará lugar ao objeto, o *Triebregung* será o nome do resto que funciona, agora, como causa do desejo. A crítica dispensada por Lacan ao seu aparato do esquema ótico recai, justamente, no fato de que este pode favorecer o ocultamento do objeto *a*.

No *Seminário 10*, o corpo fragmentado e ordenado em *i(a)*, do estágio do espelho, dá lugar à pluralidade dos objetos *a*. Lacan nos mostra assim, que antes

¹² Essa perspectiva teórica sobre a falta será retomada no *Seminário, livro 11*, quando Lacan teorizar as operações de alienação e separação.

de *i* (*a*), já estão os pedaços de corpo, os objetos *a*. Nesse Seminário, o corpo não é mais constituído como imagem do eu, trata-se agora de um corpo libidinal.

Ao *Triebregung* é reservada a função de estimulação pulsional, que, como tal, perturba, chama à desordem e leva à irrupção do objeto no campo visual como estranho porque, como afirma Lacan (1962-1963), esse objeto está em desacordo com as leis no campo da imagem, razão pela qual ele ali não deveria aparecer

3.4.3

Angústia

Nesse *Seminário* há dois movimentos de Lacan relativos à angústia. No primeiro, a angústia funciona como sinal, para o eu, do aparecimento do objeto como estranho, perturbando o imaginário especular. Lacan diz que se trata, com relação à angústia como sinal, de uma interrupção da sustentação da libido. A experiência do surgimento de nossa imagem como estranha no espelho é um bom exemplo desse primeiro movimento, quando a presença de algum elemento perturbador em nossa imagem no espelho nos angustia e desestabiliza o eu. No segundo movimento, a angústia é real e faz surgir o objeto *a*. Por entender que se trata de uma presença, Lacan chega à formulação de que a angústia não é sem objeto:

Admite-se, comumente, que a angústia é sem objeto. Isso, que é extraído não do discurso de Freud, mas parte de seus discursos, é propriamente o que retifico com meu discurso. Portanto, vocês podem considerar certo que, como tive o cuidado de lhes escrever no quadro, à maneira de um pequeno memento – porque não esse, entre outros?,- ela não é sem objeto. (Lacan, 1962-1963/2005, p. 101)

Ao dizer que se trata de um objeto que aparece onde não deveria, Lacan indica, como já vimos, a manifestação desse objeto no campo visual onde o que está previsto é a falta

Lacan tomará a fábula do louva-a-deus a fim de ilustrar como o sujeito se angústia, tal como a presa do louva-adeus, na impossibilidade de apreender sua imagem na opacidade do globo ocular desse animal, por não poder situar seu lugar no desejo do Outro:

Revestindo-me eu mesmo da máscara de animal com que se cobre o bruxo da gruta dos Três Irmãos, imaginei-me perante vocês, diante a outro animal, este de verdade, supostamente gigantesco, no caso -o louva- a- deus. Como eu não sabia qual era a máscara que estava usando, é fácil vocês imaginarem que tinha certa

razão para não estar tranqüilo, dada a possibilidade de que essa máscara porventura não fosse imprópria para induzir minha parceira a algum erro sobre minha identidade. A coisa foi bem assim assinalada por eu haver acrescentado que não via minha própria imagem no espelho enigmático do globo ocular do inseto. (Lacan, 1962-1963/2005, p. 14)

Mas, afinal o que se passa nesse exemplo? Aqui, a angústia se inscreve no segundo viés, uma vez que não se trata do surgimento da angústia pela presença de algum elemento desorganizador da imagem do eu. Ao contrário, trata-se da impossibilidade de construir a dialética da relação do sujeito com o Outro, apoiado na imagem:

Lacan situa a irrupção da angústia quando o falo não opera – no nível do sujeito – o índice de um vazio que estrutura seu mundo. O falo, como significante da falta no Outro, indica que no campo do simbólico não há um último termo para nomear o objeto e o sujeito. Quando o falo não cumpre sua função de operar esse furo no Outro, este último aparece como absoluto. A opacidade no olhar do louva-a-deus é o índice de que, para o sujeito satisfazer ao Outro, não basta ceder-lhe um pedaço do corpo, um objeto, porque ele me quer todo como objeto. Para o sujeito, o que se presentifica nesse instante é o objeto *a* em sua face real. Da falta de um articulador simbólico que promovesse uma falta entre o sujeito e o Outro, resulta o objeto desprovido de suas vestes imaginárias e simbólicas: “A angústia é assim, o encontro com o desejo do Outro na medida em que o desejo se manifesta como um aspecto do real”. (Vieira, 2001, p. 166).

Prosseguindo na direção de examinarmos a relação entre o trabalho do luto e as operações subjetivas sobre o objeto, analisaremos agora o objeto na perspectiva proposta por Lacan, no Seminário referido.

3.4.4

O objeto na cena e fora de cena

Lacan pensa o trabalho do luto e a resposta melancólica, em referência ao dentro e ao fora da cena do mundo. Lembra que Freud, ao introduzir o inconsciente (1905), denominou-o de “uma outra cena” e nos diz: “[...] quanto a esta razão, procuramos o caminho para discernir suas estruturas” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 42). E Lacan nos conduz a saber como estas estruturas são pensadas:

Eu diria que em primeiro tempo é: o mundo existe... Ora, a dimensão da cena em separação do local – mundano ou não, cósmico ou não- em que está o espectador, está aí para ilustrar a nossos olhos a distinção entre o mundo e esse lugar onde as coisas, mesmo que sejam as coisas do mundo, vêm a se dizer. (Ibid., p. 42)

As leis do significante e suas combinatórias são de novo evocadas por Lacan para afirmar que, caso as coisas do mundo venham à cena segundo as leis do significante, elas, de modo algum, são homogêneas ao mundo. “Portanto, primeiro tempo, o mundo, segundo tempo, o palco onde fazemos a montagem deste mundo O palco é a dimensão da história” (Ibid., p. 43). Como a história tem sempre um caráter de encenação, e está-se falando de palco, Lacan retoma Shakespeare. Voltará a Hamlet, peça já trabalhada por ele no *Seminário 6: o desejo e sua interpretação*. Vamos então ao teatro.

No *Seminário 10*, Lacan se interessa novamente pelo drama do desejo, evidenciado na dubitação de Hamlet, em seu aprisionamento nas malhas da inibição e no impedimento de praticar o ato apontado pelo fantasma do pai: matar o tio que assassinara o pai, casando-se, em seguida com Gertudres, sua mãe.

A verdade oculta do passado se faz presente pelas aparições do fantasma e é atropelada por uma série de perturbações nos actings out cometidos pelo príncipe. Hamlet posterga o ato. Mesmo assim, consegue tornar evidente o passado.

Neste ponto Lacan se indaga sobre a relação entre o luto e o desejo. Deixa claro que, só a partir da morte de Ofélia, sua prometida esposa, da declaração de amor e do luto do irmão Laertes por ela, é que o objeto de desejo se constituirá para Hamlet. O desejo se constitui na impossibilidade do objeto.

Lacan está bastante interessado aqui, nos termos da cena, do palco e da separação entre estes termos e o mundo. Fazendo – os equivalerem aqui à separação estabelecida por Freud entre realidade e realidade psíquica afirma:

Ora a dimensão da cena, em sua separação do local – mundano, ou não, cósmico ou não – em que está o espectador, está aí para ilustrar a nossos olhos a distinção radical entre o mundo e esse lugar onde as coisas, mesmo que sejam as coisa do mundo, vêm se dizer. (Lacan, 1962-1963/2005, p. 42)

Lacan nos faz lembrar que Hamlet põe em cena, na pele de Luciano, o crime contra o rei. Desse modo, pela via especular é ele mesmo, Hamlet, quem pratica o crime. “Assim, mesmo adiando seu ato, pode dar corpo a alguma coisa

no nível da imagem especular, não consumir sua vingança, mas primeiro assumir o crime que depois será preciso vingar” (Ibid., p. 45).

A morte de Ofélia e seus efeitos são reiterados por Lacan. Ao se identificar com ela ou como seu objeto perdido, Hamlet passa a poder fazer o trabalho de luto. Estranhamente, Lacan diz que Hamlet está identificado ao luto. Ele próprio esclarece: “A identificação com o objeto do luto, Freud a designou em suas modalidades negativas, mas não nos esqueçamos que ela também tem sua face positiva” (Ibid., p. 46).

O que equivale a dizer que tanto no luto, quanto na melancolia, o sujeito passa pela identificação ao objeto perdido. O que distingue os dois estados, como já dissemos, é que na melancolia o sujeito fica fixado na identificação ao objeto em sua totalidade

Lacan distingue, aqui, a identificação imaginária, *i(a)*, que se torna possível na cena dentro da cena, ou seja, na história que se desenrola no palco do mundo, e uma outra que ele chama de misteriosa, aquela de Hamlet com Ofélia, o objeto perdido. Explica-nos, então, que, à medida que Hamlet, por retroação, desaparece como objeto, há um reconhecimento do objeto que ali estivera. O objeto que Lacan ainda designa como de desejo, para um pouco mais adiante, nesse mesmo Seminário, distingui-lo com objeto causa de desejo. O que faltou a Hamlet, conclui Lacan, foi o luto que Gertrudes, sua mãe, não cumpriu pelo rei seu marido. O pai de Hamlet, segundo Lacan, não tinha o respeito de sua mulher a quem ele supervalorizava, colocando-a no lugar de Dama. Quando o Ideal é contradito, sabemos que o desejo se desmancha e surge a angústia que, no caso de Hamlet, é tratada pela via da inibição. O desejo em Hamlet é, então, instaurado pelo trabalho de luto pelo objeto perdido, iniciado a partir de Laertes, seu *i(a)*. Lacan nos faz recordar as palavras de Freud, segundo o qual o luto é um trabalho que implica em consumir a perda do objeto uma segunda vez, provocada por um acidente do destino (Lacan, 1962-1963/2005, p. 363).

A cena e o mundo são figurados por Lacan no esquema ótico. O mundo, ao modo do organismo, escrito como *a*, se encontra invisível como no exemplo do vaso, pois o espelho vela o objeto *a* separando-o dos objetos normais, dos objetos comuns, intercambiáveis:

$$\begin{array}{cc} \frac{i(a)}{a} & \frac{i(-) a}{i(+) a} \end{array}$$

O que se pode ver do lado esquerdo é que o objeto a , sob a barra, está velado pela cena $i(a)$. Do lado direito, ao alto, ele continua onde deve estar $i(-) a$, mas, abaixo, ele ultrapassa a barreira e surge na cena, $i(+) a$, como aquilo que completaria o Outro e faria desaparecer o meu desejo e, junto a ele, eu próprio. Instante angustiante no qual o sujeito se toma como objeto do Outro. Ponto onde Hamlet tem de se haver com o *ghost* do pai, o a que aparece na cena onde não deveria aparecer. Com este jogo de mostrar e esconder, Lacan distingue o objeto a e sua imagem, $i(a)$.

Ao recordar “Inibição, sintoma e angústia” (Freud, 1926[1925]/1977), Lacan afirma que, ao final desse texto, Freud assinala a dificuldade de fazer a distinção entre angústia e luto, duas funções que dão margem a manifestações tão diversas. Com essas ferramentas, Lacan relê o luto e a melancolia, em Freud.

3.4.5

Sobre a teoria lacaniana do luto e da melancolia

Para Freud o objeto sempre esteve perdido. Na realidade, ele nunca teria existido.

Assim, perguntamos: sobre que objeto, então, o trabalho de luto se faz, se o que se perde, ou já está perdido ou então nunca terá existido?

Em “Luto e melancolia”, como vimos no capítulo anterior, a tarefa do luto implica no desinvestimento da libido no que concerne ao objeto amoroso e seu conseqüente reinvestimento no eu. Quando isso acontece, o sujeito poderá, mais à frente, reinvesti-la em novos objetos. Para Freud, esse trabalho se realiza em torno de uma perda real do objeto, no nível do amor em sua estrutura narcísica, encarnado em uma pessoa.

Retomemos a pergunta que fizemos no final do primeiro capítulo. Haveria alguma diferença entre a teoria freudiana e a teoria lacaniana do luto?

Na página 363 do referido *Seminário, livro 10*, encontra-se uma afirmação de Lacan a que nos referimos naquele capítulo:

Quanto a nós, o trabalho do luto nos parece, por um prisma simultaneamente idêntico e contrário, um trabalho feito para manter e sustentar todos estes vínculos de detalhes, a fim de restabelecer a ligação com o verdadeiro objeto da relação, o objeto mascarado, o objeto *a*, para o qual será possível posteriormente dar um substituto, que afinal, não terá mais importância do que aquele que ocupou inicialmente seu lugar. (Lacan, 1962-1963/2005, p. 363)

Freud concebe a tarefa do luto num desligamento dos vínculos libidinais do objeto amoroso que se perdeu. Na concepção de Lacan, essa tarefa implica na sustentação e manutenção desses vínculos, mesmo no vazio do objeto. Essa positivação do vazio, com o empuxo a reenlaçá-lo com simbólico e imaginário, corresponde à experiência do objeto *a*. Assim, diríamos que sob o prisma freudiano, no trabalho do luto, o sujeito perde o objeto e fica com os traços, sob o prisma de Lacan, ao caírem os traços, o sujeito fica com o vazio do objeto *a*. Isso parece-nos explicar, o idêntico e contraditório a que Lacan se refere.

Uma observação feita por ele, um pouco mais à frente daquela citação acima, a respeito da personagem principal de um filme *Hiroshima, meu amor*, nos causou bastante estranhamento. Ajudou-nos, porém, na compreensão da relação entre o trabalho do luto, transitoriedade e a contingência, tema que trabalharemos no próximo capítulo. Vamos ao filme.

3.4.5.1

Hiroshima, meu amor

Com roteiro de Marguerite Duras, *Hiroshima, meu amor*, filme de Alain Resnais, marcou época na cinematografia francesa. Estamos no Japão do final da década de 50. Uma atriz francesa chega a Hiroshima para protagonizar um filme sobre o acontecimento da bomba atômica e os efeitos devastadores que ainda se faziam ver. Essa mulher sofre amarguradamente por um alemão, seu amor perdido na França ocupada, mais precisamente, na pequena cidade chamada Nevers. Nessa época, a relação amorosa com um alemão resultava em vergonha pública e conseqüente banimento da mulher em questão. Assim, com os cabelos cortados e raspados, sinal da vergonha, ela fora obrigada a passar algum tempo num porão qualquer, enquanto Nevers enfrentava o final da guerra.

Quando a guerra termina, ela se casa e tem filhos. Além disso, torna-se uma atriz famosa e por isso vai ao Japão. Encontra em Hiroshima um novo amor. Tudo o que sabemos nos é mostrado a partir desse novo encontro.

O roteiro intrigante de Duras põe em cena esse encontro que, afinal, acena para a mulher como a possibilidade de um novo enlace com o objeto, amorosamente encarnado pelo homem japonês.

Nevers e Hiroshima não se inscrevem na cronologia, mas se interpolam no presente, no acontecimento imprevisto. Evidencia-se certa vacilação por parte da mulher, indicando-nos que a presença do homem japonês vivifica a lembrança do amor perdido, do objeto de amor perdido em Nevers. Momento da oscilação própria do ponto entre angústia e desejo, quando o amor nasce como possível. É preciso consumir a perda uma segunda vez, passar pela angústia e alçar o objeto *a* ao nível da causa e enlaçá-lo ao amor. Assim como em Nevers, em *Hiroshima* os laços mantidos com o objeto *a* relançam o desejo e surge um novo amor.

Lacan não deixa o filme passar em branco e o traz para o *Seminário 10*. Na frase que nos fez questão, comenta com humor e certa radicalidade:

Esta história é perfeita para nos mostrar que qualquer alemão insubstituível pode encontrar de imediato um substituto perfeitamente válido no primeiro japonês encontrado numa esquina de rua. (Lacan, 1962-1963/2005, p. 363).

Lacan é radical, mas nos faz ver como esse exemplo é precioso para mostrar que o que se perde são os traços do objeto *i(a)* em que o sujeito encontra uma resposta ao que ele é. Não sabemos que traço situou Nevers – forma pela qual o amante japonês a nomeia – no desejo do alemão, mas certamente ela encontra no japonês, senão este, um nome que a localize, novamente, no desejo do Outro: “Um nome como marca de alguma coisa que vai da existência do *a*, à sua passagem para a história” (Ibid., p. 366).

Como para Lacan, o trabalho do luto está intimamente ligado à manutenção dos vínculos com os detalhes imaginários e simbólicos do objeto que recobrem o objeto *a*, assim ele explica essa tarefa:

O problema do luto é o da manutenção, no nível escópico, das ligações pelas quais o desejo se prende não ao objeto *a*, mas a *i(a)*, pela qual todo amor é narcisicamente estruturado, na medida em que esse termo implica a dimensão idealizada a que me referi. É isso que faz a diferença entre o que acontece no luto e na melancolia. (Lacan, 1962-1963/2005, p. 364)

Acreditamos poder concluir que, se para Freud o trabalho do luto se realiza em torno do objeto amoroso perdido, para Lacan, esse trabalho se passa no nível da imagem do objeto. Trata-se para Freud, de desinvestir o laço libidinal com o objeto, para substituí-lo, por outro. Para Lacan, a tarefa consiste em manter os laços como objeto *a*, sustentando o simbólico e o imaginário para um outro fazer com o objeto *a*. Lacan distingue o objeto *a* de seus traços, portanto distingue *a* de *i(a)*, e no nível do objeto *a*, não se trata de um objeto de amor¹³.

Como no nível do objeto *a* nenhuma troca é possível, Lacan pode brincar de forma tão radical com a troca do alemão pelo japonês. Nevers não se exilou nem do imaginário nem do simbólico, podendo assim recobrir o objeto *a*, com o japonês. O término da tarefa do luto coincide justamente com um para além da angústia: o relançamento do objeto na função de causa de desejo, como Nevers exemplifica, voltando a amar em Hiroshima.

Quanto à melancolia, trata-se de alguma coisa bastante diferente. Lacan afirma que tudo se passa de modo a que o sujeito não se entenda com o objeto. À diferença do luto, na melancolia a relação do sujeito com o objeto é absolutamente desconhecida e alienada no nível do narcisismo, o que torna radical a relação com o objeto no nível escópico. Além disto, as relações com o supereu mortífero obrigam o sujeito a usufruir da identificação com o objeto *a*, paralisando todo e qualquer movimento de reordenação entre simbólico, real e imaginário.

Em julho de 1963, no *Seminário 10*, bastante visitado por nós, Lacan nos lembra a formulação freudiana segundo a qual, na melancolia, o objeto triunfa sobre o sujeito e nos adverte, mais uma vez, que, no nível especular, o objeto *a* se encontra mascarado pelo narcisismo :

Mas o fato de se tratar de um objeto *a*, e de, no quarto nível, este se encontrar habitualmente mascarado por trás de *i(a)* do narcisismo, e desconhecido em sua essência, exige que o melancólico, digamos, atravesse sua imagem, e primeiro a ataque, para poder atingir, lá dentro, o objeto *a* cujo mandamento lhe escapa - e cuja queda o arrasta para a precipitação suicida, com o automatismo que, o mecanismo, o caráter imperativo e intrinsecamente alienado com que vocês sabem que se cometem os suicídios dos melancólicos. (Lacan, 1962-1963/2005, p. 364)

¹³ Ao tratar desta questão Vieira comenta: “O que se perde quando se perde alguém? [...] por mais que se faça a lista de seus atributos, sempre haverá um que resta a descrever. Por outro lado, cada elemento desta lista de atributos pode ser encontrado às dúzias no mundo. O que houve? Em uma primeira resposta, diremos que a morte levou consigo a possibilidade disso tudo estar reunido. Esta possibilidade acrescenta-se subtrativamente à série de traços, pois não é em si um atributo, mas pura suposição. Podemos então acrescentar à série de traços, este indizível a-mais [...] o que se perdeu, é sempre impossível de se esgotar com uma nomeação.” (Vieira, 2005, p. 30).

Lembremos que o narcisismo mascara a presença do objeto *a* por ser, no nível especular, onde este menos aparece. Na melancolia, porém, este recobrimento, ou seja, as máscaras do objeto não funcionam.

No suicídio, o freqüente atravessamento da imagem em direção ao encontro do objeto real testemunha a posição de objeto do suicida. Lembremo-nos, novamente, que: “a sombra do objeto caiu sobre o ego”. (Freud, 1917[1915]/1977, p. 281). Isso testemunha também de que a operação de separação entre o sujeito e o Outro não terá sido efetuada, razão pela qual nenhum objeto terá sido recortado entre o sujeito e o Outro.

Não é difícil encontrarmos alguns sérios impasses na clínica de um sujeito melancólico. Como cavar uma hiância, um pequeno espaço entre o sujeito e o objeto, se *a sombra do objeto caiu sobre o eu*? Como trabalhar os vínculos dos detalhes do objeto, se o objeto se encontra nu?

Éric Laurent, em seu artigo “Melancolia, dor de existir, covardia moral”, separa a melancolia da depressão e nos ensina: O que separa a depressão da melancolia e rompe seu continuum é que, na melancolia, trata-se do objeto a fora de qualquer pontuação fálica (Laurent, 1995, p. 161). Sob a égide do supereu, uma satisfação mortífera e imperativa retorna, a cada vez que o sujeito esbarra com a impossibilidade inscrita da relação sexual. Laurent comenta, ainda, que não é pelo viés da tristeza, mas em relação ao ato suicida, que Lacan aborda a melancolia.

A apreensão dos acontecimentos da vida pelo sujeito melancólico nos mostra sua certeza da falta de sentido, ou do sentido único de que nada vale a pena.

No capítulo três queremos aproximar trabalho de luto e análise, contando com seus efeitos de disponibilizar o sujeito à transitoriedade do objeto e à contingência do falo.

Tarefa árdua o para o sujeito melancólico por sua identificação com o objeto por detrás das máscaras e que afinal é nada? O que coloca a pergunta relativa à direção do tratamento dos sujeitos melancólicos: como fazer valer o falo em sua função contingente?

4

Transitoriedade e contingência

4.1

Análise e luto

No capítulo dois apresentamos a perspectiva do trabalho do luto no ensino de Lacan. Com Hamlet e *Hiroshima, meu amor*, ilustramos o que consideramos ser esse trabalho. Em 1916, em seu artigo *Sobre a Transitoriedade*, Freud nos adverte quanto ao fato de que alguns de nós – como Nevers, o personagem do filme de Alain Resnais – parecem estar aptos a aceitar que aquilo que era precioso para nós se revela como não duradouro. Outros, porém, não se encontram em condições de acolher a finitude das coisas, como pudemos observar na diferença entre o trabalho do luto e a solução melancólica.

É importante frisarmos que não se trata, porém – no caso do sujeito melancólico – senão de uma escolha forçada. Vale lembrar, aqui, que Lacan isolou como forclusão do Nome do pai, a identificação ao supereu – modalidade que entra em jogo no âmbito das identificações na melancolia. No regime da forclusão do Nome do pai, a ação do supereu condena o sujeito melancólico pela perda do vivo que o significante impõe. O efeito da forclusão é uma relação estreita e fixa do sujeito com o objeto perdido.

Chegamos agora ao coração do que pretendemos defender como hipótese: é possível aproximar alguns aspectos de uma análise a um trabalho de luto? Como uma análise poderá levar a que o sujeito sustente os laços com o objeto *a* e possa, concluído seu luto, reenlaçar o objeto *a* no plano do amor e do desejo?

Vamos acrescentar, agora, um novo conceito – a transitoriedade – para articular duas situações aparentemente tão distintas, análise e luto. Além de introduzirmos a transitoriedade, lançaremos mão, também, da categoria de contingência trazida por Lacan em 1972, no *Seminário 20: Mais Ainda*. Uma vez concluído o trabalho do luto, estará o sujeito em condição de se haver com a

transitoriedade do objeto e com a contingência do falo? É o que tentaremos desenvolver neste capítulo.

O que se passa em uma análise? O que se perde em uma análise? Para encaminhar estas perguntas, valemo-nos, agora, do *Seminário, livro 8: a transferência* (1960-1961), no qual Lacan nos propõe que Sócrates ensina sobre o desejo e o amor e que, por apontar um além do amor, faz, de certa forma, um trabalho com relação a uma perda.

Ao revelar que o vivo procura no amor sua metade sexual, o mito de Aristófanes nos dá a dimensão patética e enganadora da busca do complemento. Em contrapartida, a experiência analítica substitui a procura pelo sujeito não do complemento sexual, mas da parte para sempre perdida dele mesmo, assim constituída pelo fato de ele ser apenas um vivo sexuado, e não um ser imortal.

Lacan retoma a relação entre o eu ideal e o Ideal de eu e, ao articular essas duas noções, destaca duas posições relativas ao amor: *èrastés*, o sujeito amante e *erômenos*, o objeto amado. Essas posições participam de uma estrutura não simétrica porquanto se referem a um sujeito e a um objeto. O que move *èrastés* em direção a *erômenos* é o amor pelo saber, estrutura própria ao amor de transferência. Vamos ao *O Banquete*.

4.1.1

O exemplo de Sócrates

A narração dos elogios a Eros relata os sucessivos discursos proferidos pelos diversos convidados presentes no banquete. São eles: Apolodoro, Fedro, Erexímaco, Pausânias, Agatão, Aristófanes, e Sócrates. Diotima se torna, também, presente, porque Sócrates que se faz de seu porta-voz. Como ponto culminante da narrativa, obtemos a descrição da chegada ostentosa de Alcebíades, seguida de seu panegírico de Sócrates, no qual revela acreditar que este guardava o objeto de desejo: o agalma¹. A chegada de Alcebíades ao Banquete fará ruído, pois, por se

¹ Nos termos de Lacan, agalma, além de designar enfeite ou ornamento, é sinal do desejo, de alguma coisa escondida. Um bom exemplo seria o que está contido dentro de uma caixinha de jóias em forma de sileno. No sileno há sempre um tesouro desconhecido. No entanto, a definição que a palavra toma em psicanálise, nos diz Lacan, é a de objeto parcial (Lacan, 1960-1961/1992, p. 141).

encontrar embriagado, revelará, ao longo do panegírico, o que acontecera entre Sócrates e ele.

Sócrates amava Alcebíades desde quando este, ainda jovem, desejara levá-lo para o leito, idéia a que Sócrates sempre se recusara, já indicando, assim, uma clivagem entre o amor e o desejo. Num só movimento, Alcebíades elogia e expõe Sócrates à platéia, atribuindo-lhe o amor pelos jovens e comparando-o à imagem do sileno, objeto derrisório dos sátiros.

Lacan nos diz que Sócrates se recusou ao jogo amoroso, a substituir erômenos por érastès, por não se admitir objeto do amor de Alcebíades:

O que Sócrates recusa nesse momento? O que recusa quando ele já se mostrou o que se mostrou ser, direi quase que oficialmente, em todas as tiradas de Alcebíades, a ponto de todos saberem que Alcebíades foi seu primeiro amor? O que Sócrates recusa mostrar a Alcebíades é algo que assume um outro sentido. Isso seria, se for definível nos termos que lhe dei, a metáfora do amor. (Lacan, 1960-1961/1992, p. 157)

Ele jamais se viu amável, opondo ao vazio de sua essência, o que ele via, como pleno, na extrema beleza de Agatão. Tendo antevisto o desejo de Alcebíades por Agatão, Sócrates responde ao panegírico no sentido de fazer Alcebíades admitir que tudo o que este dizia, na verdade, visava Agatão. A estrutura manifesta nessa tríade, diz Lacan, está contida no que Sócrates responde a Alcebíades: “O que você quer, afinal, é ser amado por mim e que Agatão seja o seu objeto” (Ibid., p. 161).

Por saber que o amor é um logro, Sócrates sinaliza a Alcebíades o objeto, oagalma, o mais além do amor. Segundo Lacan, ao desviar de si para Agatão o alvo do discurso de Alcebíades, Sócrates, encarna o analista revelando que, para além do amor, está o desejo.

Nesse seminário, o objeto ainda guarda o estatuto de objeto de desejo, deagalma. Não se trata de um objeto harmônico, genital, como pretendiam os pós-freudianos. Como o desejo é uma busca constante, não existe nenhum objeto que possa extinguí-lo. Oagalma, justamente, funciona como pivô do desejo: “Este objeto privilegiado do desejo culmina, para cada um, nessa fronteira, nesse ponto limite que lhes ensinei a considerar como a metonímia do discurso inconsciente” (Lacan, 1960-1961/1992, p. 150). A causa de desejo permanece além da significação, como não significável e se quisermos pensar em um objeto que

esteja envolvido no desejo, ele será o objeto perdido postulado por Freud, ou, o objeto *a* formulado por Lacan.

Cabe observar que, nesse seminário, o esquema ótico já se encontra completo, apesar da modificação pela qual passará no *Seminário 10*. Em referência ao esquema, Sócrates ocupa para Alcebíades (§) o lugar do Outro (A), sustentado pela imagem i(a).

Nessa estrutura, o falo equivale ao objeto agalmático e, como objeto parcial (a), se define como objeto de desejo. O agalma, por funcionar como indício de desejo no Outro, indica uma falta, que Lacan, como pudemos ver, irá tematizar no *Seminário 10* como causa de desejo: “É na medida em que o terceiro, o grande Outro, intervém na relação do eu com o pequeno outro, que algo pode funcionar algo que acarreta a fecundidade da própria relação” (Lacan, 1960-1961/1992, p. 342).

Para Alcebíades, Sócrates, justamente, contém o agalma, aquele *não sei o quê* que interessa. Sócrates, todavia, se esvazia desse lugar, porque sabe que não o tem, e aponta Agatão como alvo de Alcebíades.

Valendo-se disso, Lacan nos ensina que, no nível do Ideal, o analista deverá fazer uma redução, tal como a que foi feita por Sócrates. O analista sabe que o campo do objeto é diferente do campo do Ideal e não deve vacilar diante de qualquer objeto que entre em relação com o desejo. Segundo Lacan, Sócrates sabia que: “Não há objeto que tenha maior preço que o outro” (Ibid., p. 381). Esta citação nos remete àquela do *Seminário 10* – que, por sua vez, nos levou a *Hiroshima* – quando Lacan nos diz que qualquer alemão pode ser substituído por um japonês.

Nesse momento de seu ensino, em relação à transferência, o analista é pensado por Lacan, como o lugar do agalma. Para ele, o valor do gesto de Sócrates está no fato de ele saber sobre o logro do amor a ele devotado, retirando-se da cena e apontando o desejo mais além do amor.

Lacan legitima o ato de Sócrates como ato do analista, porque, de certa maneira, o que Sócrates nos mostra é que, para fazer o ato, o analista deverá ter feito, em sua própria experiência de análise, o luto pelo falo, pelo Ideal. Com seu gesto, Sócrates revela a verdade do desejo de Alcebíades: “Tudo o que você diz a mim, é para ele” (Ibid., p. 381).

Desgastadas as imagens do amor narcísico $i(a)$ e reduzido o ponto de Ideal que ancora o sujeito, o que resta é este objeto a apontado por Sócrates. Lacan, então, nos adverte que, na sua função, o analista deve saber que corre o risco de desaparecer. Corre o risco de desaparecer como sujeito.

No *Seminário 8*, como vimos, o objeto é o agalma, o desejável que brilha. No *Seminário 10*, ele é palea, o resto estranho que angustia. Na passagem de um a outro, evidencia-se que é sua transitoriedade, o que conta, mais que sua eternidade.

Com Hamlet e *Hiroshima* acreditamos ter demonstrado como o trabalho do luto viabiliza a manutenção dos laços com o objeto a . E semelhante ao trabalho do luto, a experiência de uma análise implica em manter o simbólico e o imaginário em movimento para que o sujeito possa rever boa parte das identificações que o mantinham alienado no Outro.

Numa forma ficcional- pois é articulada no simbólico – a fantasia permite ao sujeito ter um lugar no campo do Outro. A fantasia – desmentindo, de certa maneira, a castração - fixa o sujeito e estabelece uma maneira pulsional e singular de escrever a relação sexual. Como inconsciente, ela é a instância psíquica responsável pela sexualização da pulsão de morte e pelo erigimento de uma janela que emoldura o real². Desta maneira constitui-se, então, para o sujeito, a realidade psíquica escrita por Lacan como $\$ \diamond a$. Nesse sentido, a fantasia é uma defesa contra o real.

A travessia da fantasia operada pela análise é uma desmontagem controlada dessa defesa. Ela dá acesso ao sujeito àqueles elementos simbólico-imaginários que estiveram na própria base de sua constituição como sujeito do inconsciente. Operando a análise dos sintomas, a experiência psicanalítica dá acesso às fantasias subjacentes a eles e torna possível que o sujeito tome o objeto por outro viés que não o necessário do sintoma. Tal como no trabalho do luto, a experiência analítica pode tornar possível um novo fazer com o objeto a , mantendo-o como causa de desejo, sem seu peso fantasístico.

Com o exemplo de Sócrates, entendemos ter sido possível apontar o luto do analista, como proposto por Lacan nos termos do *Seminário 8*. É o analista que, desse lugar, aponta ao analisando o objeto, aqui chamado objeto de desejo:

Como se apresenta o objeto central, o objeto de desejo? Sem querer levar mais longe o mito placidamente encarnado naquilo que se chama o pequeno mapa, ou a pequena Córsega que todo analista conhece bem, digamos que o objeto do desejo se apresenta no centro desse fenômeno, como um objeto salvo das águas do amor de vocês. Seu lugar deve, justamente, ser situado, e é esta a função do meu mito, da mesma sarça ardente onde se anunciou um dia, numa resposta opaca, Eu sou aquele que sou - nesse mesmo ponto, onde a falta de saber quem fala, ficamos sempre ouvindo a interrogação *Che vuoi?* (LACAN, 1960-1961/1992, p. 374)

Uma vez conquistada a aproximação entre trabalho de luto e análise, podemos agora afirmar que a análise só se concluirá se for possível abrir mão, ao menos em parte, do complexo imaginário/simbólico que enredava o objeto *a* encarnado na pessoa amada.

Então, ainda que lateralmente, o trabalho do luto nos abre à finitude e à variabilidade do objeto, em sua face simbólica e imaginária. Tornamo-nos mais disponíveis à variabilidade das formas e papéis que podemos ter e à imagem que obtínhamos sob o véu do falo. Deste modo, o trabalho do luto necessita, para sua conclusão, que seja possível para o sujeito, abrir-se à contingência, tanto do falo quanto da imagem.

A leitura da tarefa do luto nos leva a dizer que grande parte da experiência de uma análise a ele se assemelha. O percurso de uma análise implica em reduzir o campo dos significantes esvaziando tanto o nível do Ideal quanto o do imaginário, de modo a que, nesse nível, o objeto seja abordado não mais que pela contingência do falo.

Uma vez que chegamos a este ponto, devemos nos perguntar o que estamos chamando de contingência. Não é nosso intuito aprofundarmo-nos na lógica Aristotélica que embasa o trabalho de Lacan com essa categoria. Abordaremos a contingência, de Lacan, não com Aristóteles, mas com Freud, partindo do pressuposto de que transitoriedade e a contingência têm uma relação comum com o luto.

² Orientamo-nos a esse respeito no livro *Percurso de Lacan - uma introdução* (1988), de Jacques-Alain Miller.

4.2

“Sobre a transitoriedade” (finitude x contingência)

Em 1916, no artigo lírico “Sobre a transitoriedade”, Freud descreve uma experiência na qual se acompanhava por dois amigos numa caminhada pelos campos das Dolomitas. Recebe com estranheza e perplexidade o comentário de um deles, um poeta, que se lamentava dizendo que toda a beleza ali presente em breve feneceria. A maravilha do cenário, o esplendor da natureza estavam fadados, inexoravelmente, à extinção. Quando o inverno chegasse, todas as cores e exuberância se extinguiriam. O que ele amava e admirava parecia-lhe, então, despojado de qualquer valor por seu destino finito.

A amargura do amigo leva Freud a argumentar, no texto, que a propensão à decadência de tudo o que é belo e grandioso pode dar margem a dois impulsos diferentes. Um deles leva ao penoso desalento que o poeta estampava, o outro conduz à rebelião contra aquilo que seja fato consumado.

Freud conclui que a exigência de imortalidade era o que perturbava o poeta na fruição temporal dos objetos. Na verdade, havia nele uma revolta contra a perda e o luto. O poeta não podia suportar a fugacidade das coisas. A idéia de que tudo fosse transitório chegou-lhe como uma antecipação de sua própria morte. Procurava, então, se preparar para esse mau encontro, antecipando o sinal de angústia.

Pedimos licença a Freud, pois gostaríamos de propor dois sentidos para o uso do termo ‘transitoriedade’, os quais apreendemos em nossa leitura do citado texto. Por um lado Freud nos parece associar a idéia de transitoriedade à finitude tendo como referência a infinitude. Desse modo, o poeta teria, então, como parâmetro, um objeto eterno, platônico, um *eidós*, uma coisa perfeita, um falo não contingente, um ideal. O poeta, afinal sofreria por atestar não poder contar a suposta e almejada infinitude almejada, razão pela qual se lamenta. Lamenta-se pela não eternidade do objeto.

Por outro lado – e acreditamos que o texto nos oferece, justamente, esta preciosa idéia – Freud sobrepõe transitório à finito e afirma ser esta a causa do maior valor fruição do objeto. É exatamente a fugacidade do objeto que pode elevar o valor da fruição se tomarmos a finitude como possibilidade do novo. A isso Freud chama transitoriedade:

O valor da transitoriedade é o valor da escassez no tempo. A limitação da possibilidade de fruição eleva o valor desta fruição. Era incompreensível, declarei, que o pensamento sobre a transitoriedade da beleza interferisse na alegria que dela derivamos. Quanto à beleza da Natureza, cada vez que é destruída pelo inverno, retorna no ano seguinte, do modo que, em relação à duração de nossas vidas, ela pode de fato ser considerada eterna. A beleza da forma e da face humana desaparece para sempre no decorrer de nossas próprias vidas; sua evanescência, porém, apenas lhes empresta renovado encanto. (Freud, 1916[1915]/1977, p. 346)

Neste sentido, o regime da transitoriedade implica em não contar, em absoluto, com nenhuma idéia de infinitude, tal como ela é vivida no cotidiano. Se a contingência tem a ver com a infinitude, será por um outro prisma. Não mais o prisma da infinitude do objeto. Assim como o finito se põe na e pela via da contingência, assim também o transitório tem relação com o falo, e o falo é contingente. O infinito será dos objetos, *i(a)*, Quanto ao objeto *a*, ele não é nem finito nem infinito. É puro cavo:

[...] este objeto, que de fato é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, como nos diz Freud, por importa não sei que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo. (Lacan, 1964/1998, p. 170).

Freud brinda o leitor trazendo as fontes de fruição em sua multiplicidade: a beleza e o esplendor da natureza, as obras de arte, a realização intelectual e as inúmeras invenções e construções produzidas pelo trabalho do homem. O autor afirma que a beleza e a perfeição só têm valor por sua significação para cada um de nós, prescindindo de permanência absoluta: “visto, contudo, que o valor de toda essa beleza e perfeição é determinado somente por sua significação para nossa própria vida emocional, não precisa sobreviver a nós, independentemente, portanto, da duração absoluta” (Freud, op. cit., p. 346).

Voltando ao poeta. Notamos que o modo de defesa do qual ele lança mão evocou a melancolia na memória de Freud. Este comenta, então, e não por acaso, que o poeta manifestava *um estado melancólico*. Mas, o poeta é um melancólico ou um sujeito nostálgico a suspirar pela infinitude das coisas?

Retomando os termos do final do capítulo dois, diremos que na psicanálise, quando se fala em melancolia, não nos referimos à perspectiva da nostalgia platônica sustentada pelo Ideal. A melancolia a que nos referimos não é a nostalgia do poeta de Freud, mas aquela na qual se estampa a eternização do sujeito como objeto, efeito da ausência da função do Nome do pai na ação imperativa do

supereu. Melancolia, diremos, é o eterno do objeto em sua face de angústia. Melancolia é quando o falo não exerce sua função como contingente.

Voltemos, então, à transitoriedade. Um ano depois da referida caminhada de Freud com seus amigos, irrompe o conflito da Primeira Guerra Mundial. Com ela, se destroem a beleza dos campos e a admiração da civilização por numerosos filósofos e artistas. A tese de que o homem é lobo dele mesmo, parece confirmada. No entanto, pelas infinitas possibilidades de fazer com o finito do objeto, o homem mantém a seiva vital e o entusiasmo.

4.2.1

Com os termos de Lacan

O *Seminário 10* marca, certamente, o ponto de chegada – nos termos com os quais elaboramos esta dissertação. Todavia, para articularmos transitoriedade e contingência, parece-nos fundamental recorrermos a mais um avanço no ensino de Lacan. Precisamos ir ao encontro do *Seminário, livro 20: Mais, ainda*, onde Lacan afirma que, frente ao impossível da relação sexual, o sujeito só poderá contar com o falo pela via da contingência. Isto nos leva a dizer que, numa análise que avança para seu término, no trabalho de luto concluído, no regime da contingência do falo, o sujeito tenderá a apreender o objeto em seu caráter transitório:

O Falo – tal como a análise o aborda como ponto chave, o ponto extremo do que se enuncia como causa de desejo – a experiência analítica pára de não escrevê-lo. É nesse pára de se escrever que reside a ponta do que chamei de contingência. (Lacan, 1972-1973/1985, p. 126)

Chegamos, então, a poder dizer que, sob esse prisma, quando o luto é concluído e quando análise se encaminha para seu final, falo, contingência e objeto partilham, de certa forma, da propriedade de não serem estáticos. Há uma mobilidade mais ampla para o sujeito se haver com o imprevisto, com um real que não se antecipa, como queria o poeta.

Em seu artigo “O tempo como contingência na experiência analítica”, Jesús Santiago, nos ensina: “Na psicanálise o real é sem lei porque a certeza que se obtém desse real está sempre condicionada pela contingência, pelo que se apresenta como inessencial e definitivamente variável” (Santiago, 2004, p. 48).

Portanto, fora da contingência fálica, a transitoriedade ou a finitude do objeto é experimentada pelo poeta ao qual Freud se refere como uma espécie de

privação irreversível, melancolizante. A contingência, como modo de apreensão do real, constitui-se como tratamento do objeto da angústia: o objeto *a*, este sim, estático, plano. O objeto *a* poderá ser bem tratado, no regime da contingência.

O necessário como sintoma/antecipação foi, porém, o tratamento que o poeta deu a esta ponta de real, o objeto *a*. Na verdade, o poeta interpreta a fugacidade como privação de felicidade e de beleza. A não perenidade das coisas é vivida como obra de um Outro consistente e caprichoso que é ordena a caducidade das coisas.

4.2.2

Novo amor

Não poderíamos terminar este capítulo sem dizermos uma breve palavra sobre amor. Em psicanálise, entende-se que o amor, por um lado, tem a ver com necessidade, com a vontade de fazer da contingência, necessidade. O amor narcísico exige reciprocidade, traz nele a idéia de uma complementaridade e felicidade, levando a pensar que seria possível formar uma unidade amorosa.

No texto de 1930, “O mal estar na civilização”, Freud abrirá uma discussão – dentre tantas outras – sobre a felicidade. Fica clara sua posição quanto a esse tema. Dado que no homem o regime pulsional imponha um desacordo entre a satisfação exigida e a que se pode obter, nunca seremos seres completos, nem muito afeitos à felicidade. Freud, então, nos adverte que nem mesmo o amor sexual – que proporciona as mais intensas experiências de satisfação e impulsiona o homem a sempre procurar por ele – escapa logro do encontro da felicidade permanente:

[...] fazendo assim, ele se tornou dependente, de uma forma muito perigosa, de uma parte do mundo externo, isto é, de seu objeto amoroso escolhido, expondo-se a um sofrimento extremo, caso fosse rejeitado por esse objeto ou o perdesse através da infidelidade ou da morte. (Freud, 1930[1929]/1977, p. 122)

No *Seminário, livro 10*, Lacan critica a ânsia do amor narcísico, nos seguintes termos:

Nós dois somos um só. Todo mundo sabe, com certeza, que jamais aconteceu, entre dois, que eles sejam um só, mas, enfim, nós dois somos um só. É daí que parte a idéia do amor. É verdadeiramente a maneira mais grosseira de dar à relação

sexual, a esse termo que manifestamente escapa o seu significado. (Lacan, 1972-1973/1985, p. 64)

No *Seminário, livro 8*, a consideração principal de Lacan sobre o amor está centrada no fato de se tratarem de duas funções: a de amante e de amado. A busca do amante visando encontrar no objeto amado aquilo que lhe falta não passa de uma ilusão, “pois o que falta não é o que está escondido no outro. Está aí todo o problema do amor” (Lacan, 1960-1961/1992, p. 63).

Em *Mais, Ainda*, Lacan voltará a nos ensinar sobre o amor. Desta vez, sobre o amor como contingência, como um encontro possível. Fora do âmbito do narcisismo, do logro, do que nubla o desejo e a pulsão, o amor é o que faz suplência à não proporção entre os sexos.

Como um suplemento à impossibilidade da não relação, o amor não se define como complementação. O sujeito encontrará o amor como possibilidade. Diferente do amor narcísico que ignora a impossibilidade da relação sexual, o amor, nesse *Seminário*, supõe haver entre o sujeito e o Outro um terreno habitado pelo objeto *a*, o que só torna possível o encontro pela via do semblante e não do semelhante. Apesar de Lacan abordar o amor pelas vertentes do imaginário e do simbólico é a vertente real do amor que prevalece nesse seminário³. O encontro amoroso é um encontro contingente que pode acontecer quando o falo funciona escrevendo, de modo fugaz, a relação sexual. Resta continuar a amar, advertidos de que o regime do encontro não implica a permanência platônica. Para concluir, com Lacan, algumas palavras sobre a contingência:

A contingência é aquilo no que se resume o que submete a relação sexual a ser, para o falante, apenas o regime do encontro. Só como contingência é que, para a psicanálise, o Falo, reservado nos tempos antigos aos Mistérios, parou de não se escrever. Nada mais. (Id., 1972-1973/1985, p. 127)

³ Não vamos desenvolver o tema do amor, o qual suporia um trabalho com a teoria do gozo. Permitimo-nos esta brevíssima referência com o propósito de conjugar o amor à contingência.

5

Conclusão

Buscando corroborar a hipótese segundo a qual o trabalho do luto se assemelha a alguns aspectos da experiência de uma análise, percorremos alguns textos da teoria freudiana que ensinam sobre o tema. Para tanto, valemo-nos, também, do ensino de Lacan sobre a noção de objeto, até o *Seminário 10: a angústia*, onde o objeto agalmático faz a passagem para o sentido novo de palea.

Face à relevância da perspectiva do objeto para nossa hipótese, enfatizamos a relação entre a angústia e a perda do objeto. Verificamos, então, sempre privilegiando nosso tema, o conceito de angústia, tal como Freud o concebe no início de sua obra e em seus avanços teóricos posteriores a 1920. A noção do objeto, tanto sob o prisma freudiano quanto sob o prisma lacaniano, foi desenvolvida em vários textos e seminários que, oportunamente, nos permitiram avançar em nossa hipótese.

Como resposta do sujeito à angústia produzida pela perda do objeto, ressaltamos duas diferentes soluções propostas por Freud e Lacan: o trabalho do luto e a melancolia.

No primeiro capítulo, tivemos como base o texto de 1917, “Luto e melancolia”, no qual Freud explicita uma aproximação e uma distinção entre estes dois termos, em função das conseqüências da retração da libido no ego. Foi necessário distinguirmos, então, qual é o objeto de que se faz o luto e como se processa este trabalho.

Além de “Luto e melancolia” (1917[1915]), visitamos outros textos, tais como, “Sobre o narcisismo” (1914) e “O ego e o id” (1923), onde se encontram alguns dos fundamentos da noção de objeto, do ego e da relação entre eles.

Sob a perspectiva freudiana, o trabalho de luto se processa em torno do objeto de amor em sua estrutura narcísica. Conforme palavras de Freud, em torno de um objeto real, de um ente querido.

Quanto à melancolia, Freud reitera, em 1917, a célebre metáfora, criada no “Rascunho G” (1895), da hemorragia psíquica, introduzindo uma outra que

exprime a condição do sujeito melancólico: a sombra do objeto caiu sobre o eu. Estas duas metáforas, por sua expressão viva da melancolia, são trabalhadas a cada vez que desejamos tratar desse tema. Tanto uma quanto outra traduz o esvaziamento do sujeito pela identificação com o objeto perdido. Sob esta condição, o sujeito melancólico, fixado ao objeto perdido, encontrará bastante dificuldade no percurso de uma análise, pois esta experiência, como vimos, implica em tornar contingente a relação com o objeto..

O capítulo dois foi dedicado à investigação da noção de objeto no ensino de Lacan. Nós o recortamos nos três registros propostos por Lacan para ordenar a experiência analítica – imaginário, simbólico e real – chegando, assim, à formulação do objeto *a*. Embora no *Seminário 10* já tenha sido assim tematizado, o objeto *a* terá seu conceito estabelecido, no *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964).

Iniciamos, então, esta investigação, pela noção de objeto no campo do imaginário e, para tanto, nosso texto guia foi “O estádio do espelho como formador da função do eu” (1938), artigo que situa a formação da imagem corporal do eu no campo especular. O objeto, aqui, é a imagem especular corporal do eu.

Com o esquema ótico, Lacan introduz na dialética especular o grande Outro – campo do simbólico – encarnado, por exemplo, pela mãe que nomeia a imagem revelada à criança num instante de júbilo. Lacan utilizará o esquema ótico em vários seminários e escritos que foram consultados ao longo desse capítulo, e fará dele um instrumento, entre outros, para situar o luto e a melancolia.

Outros seminários e escritos de Lacan nos orientaram na passagem da concepção do objeto teorizado no campo narcísico para a noção de objeto no campo do simbólico. No *Seminário, livro 4: a relação de objeto* (1956-1956), Lacan o inscreverá no âmbito da castração.

Nesse Seminário, Lacan desfere uma crítica afiada aos pós-freudianos e subverte a noção da relação de objeto apregoada pelos componentes da IPA. A crítica lacaniana recairá, justamente, sobre a idéia defendida pelos pós-freudianos de que haveria um objeto harmônico como prerrogativa da pulsão genital. A esta noção, Lacan oporá a noção de falta de objeto. Um objeto que, como resto da cadeia significante, falta ao ser falante. A este objeto que falta, ele dará o nome de falo. O falo é tanto o significante que nomeia o objeto como falta, quanto, na

vertente imaginária, é o nome da imagem que falta no espelho e produz a angústia de castração. O falo tem uma propriedade de significante, mas ele não é nada por si mesmo. Durante bastante tempo de seu ensino, especialmente até o *Seminário 10*, Lacan manteve esse objeto como condição necessária para manter o lugar de falta, de vazio estruturante.

A partir do *Seminário 10*, a noção de falo já não bastará a Lacan para teorizar sobre a clínica psicanalítica. O *Seminário 10* marcará, então, uma passagem fundamental em seu ensino, quando o objeto como falta – o falo – dará lugar ao objeto como causa de desejo (a). Esta nova perspectiva marca, de certa maneira, uma mudança de paradigma em seu ensino. Nessa passagem, opera-se uma queda da primazia do simbólico, quando, então, a angústia será a via de acesso ao real.

Nesse novo paradigma, a angústia, também teorizada sob novo prisma, não se refere mais à falta do Outro, mas à falta no próprio sujeito. A angústia não será mais sem objeto e é na sua irrupção que surge o *a*, fazendo sua entrada como presença de objeto. Nesse ponto, o trabalho de Lacan sobre a noção de objeto é fundamental para nossa dissertação, pois é a partir daí que Lacan teoriza sobre luto e melancolia.

Ao levantar a hipótese de que, paradoxalmente sua leitura sobre o luto é, a um só tempo, idêntica e contraditória ao prisma freudiano, Lacan nos diz que o luto é da imagem. Sob seu ponto de vista, trata-se de manter os laços simbólicos e imaginários com o objeto *a*, para fazer algo novo e diferente. Para Freud, como parece se tratar de um objeto real, os laços libidinais deverão ser desinvestidos.

O artigo “Sobre a transitoriedade” (Freud, 1917[1915]) e *O Seminário, livro 20: Mais Ainda* (Lacan, 1972-1973) foram nossa bússola no capítulo três. Ao alcançarmos, com Freud, a noção de transitoriedade do objeto como finitude, pudemos aproximá-la da categoria de contingência do falo, dado o caráter de fugacidade apresentado, tanto por uma quanto pela outra. Pudemos, então, assemelhar o trabalho do luto a alguns aspectos da experiência analítica. Ambos implicam em contar com a finitude do objeto, ao mesmo tempo em que a contingência torna infinitas as possibilidades que se abrem para a sua fruição. Nosso interesse em postular estas condições como um encaminhamento para um final de análise nos parece, assim, ter sido alcançado. Para concluir, entendemos

que o amor, de sua inclinação para fazer um, poderá se abrir à infinitude que o regime da contingência favorece.

Referências bibliográficas

BARROS, R. do R. O Sintoma *enquanto* contemporâneo. In: **Latusa**, n. 10. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Rio, 2005, p. 17-28.

COTTET, S. **Estudos clínicos**. Salvador: Clínica Freudiana, 1988.

FREUD, S. [1892] Rascunho A. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. I, p. 245-247.

_____. [1893-1895] Rascunho G. In: _____. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. I, p. 275-283.

_____. [1895(1894)] Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada neurose de angústia. In: _____. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. III, p. 107-138.

_____. [1950(1895)] *Projeto para uma psicologia científica*. In: _____. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. I, p. 395-517.

_____. [1895] Caso Elizabeth. In: _____. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. II, p. 184-231.

_____. [1897] Rascunho N. In: _____. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v.I, p. 344-348.

_____. [1900] Interpretação dos sonhos. In: _____. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. IV e V, p. 1-725.

_____. [1909] Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In: _____. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. X, p. 15-154.

_____. [1914] Sobre o narcisismo: uma introdução. In: _____. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. XIV, p. 16-119.

_____. [1915] Pulsões e suas vicissitudes. In: _____. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. XIV, p. 137-162.

_____. [1916(1915)] Sobre a transitoriedade. In: _____. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. XIV, p. 345-348.

_____. [1917(1915)] Luto e melancolia. In: _____. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. XIV, p. 275-294.

_____. [1920] Além do princípio do prazer. In: _____. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. XVIII, p. 17-85.

_____. [1923] A organização genital infantil. In: _____. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. XIX, p. 179-184.

_____. [1923] O ego e o id. In: _____. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. XIX, p. 23-83.

_____. [1926(1925)] Inibição, sintoma e angústia. In: _____. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. XX, p. 107-201.

_____. [1930(1929)] O mal-estar na civilização. In: _____. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. XXI, p. 81-171.

Hiroshima, Meu Amor. Título original: *Mon Amour*. Direção: Alain Resnais. França: Aurora, 1959.

LACAN, J. [1932] **Da psicose paranóica em suas relações com personalidade**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____. [1948] A agressividade em psicanálise. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 104-126.

_____. [1949] O estádio do espelho como formador da função do eu. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 96-103.

_____. [1953] “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 238-324.

_____. [1953-1954] **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

_____. [1958b] De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 537-590.

_____. [1953] “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 238-324.

_____. [1953-1954] **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

_____. [1958b] De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 537-590.

_____. [1958-1959] **O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação**. Inédito.

_____. [1960a] Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: Psicanálise e estrutura da personalidade. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 653-691.

_____. [1960b] Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 807-842.

_____. [1960-1961] **O seminário, livro 8: a transferência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____. [1962-1963] **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Zahar 2005.

_____. [1964] Posição do inconsciente. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 843-864.

_____. [1963-1964] **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. [1972-1973] **O seminário, livro 20**: Mais, ainda. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LAURENT, E. **Versões da clínica psicanalítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

MILLER, J.-A. **Percorso de Lacan**: uma introdução. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

_____. **A lógica na direção da cura**: elaborações sobre o Seminário IV de Jacques Lacan, A relação de objeto. Belo Horizonte: Seção Minas Gerais da Escola Brasileira de Psicanálise do Campo Freudiano, 1995.

_____. Biologia lacaniana e acontecimentos do corpo. **Opção Lacaniana**, n. 41. São Paulo: Edições Eólia, 2004, p. 7-67.

_____. Introdução à leitura do *Seminário 10* da Angústia de Jacques Lacan. **Opção Lacaniana**, n. 43. São Paulo: Edições Eólia, 2005a, p. 7-91.

_____. “Uma fantasia”. **Opção Lacaniana**, n. 42. São Paulo: Edições Eólia, 2005b, p. 7-18.

PLATÃO. **Banquete**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

SANTIAGO, J. O real sem lei é o tempo. In: IANINI, G. et al. (org.). **O tempo, o objeto e o avesso**: ensaios de filosofia e psicanálise. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 41-50.

VIEIRA, M. A. **Ética da paixão**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. “Objeto e desejo em tempos de overexposição”. **Revista Ágora**
- Estudos em teoria psicanalítica, n. 1, v. VIII. Rio de Janeiro: Contra Capa,
janeiro/junho 2005, p. 27-40.

_____. **Lições de psicose**. Seminário inédito ministrado no Hospital
Philippe Pinel, Rio de Janeiro, 2007.

Viola, S. et al. A Dona da Voz. In: **XVIII Jornadas Clínicas da Escola
Brasileira de Psicanálise - Seção Rio**: Objetos soletrados no corpo. Rio de
Janeiro, nov/2007.