

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.

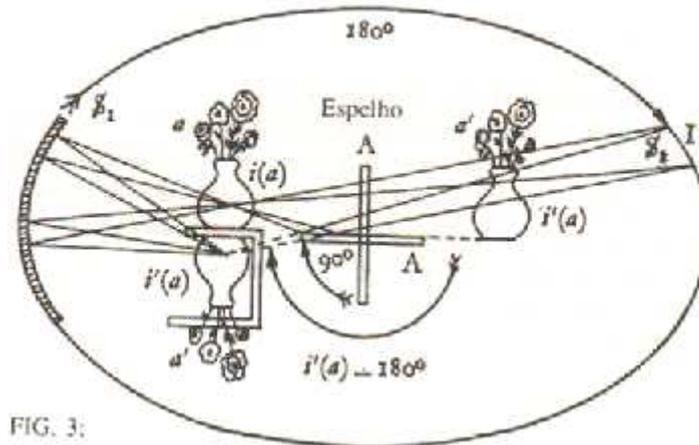


FIG. 3:

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

No esquema óptico 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.

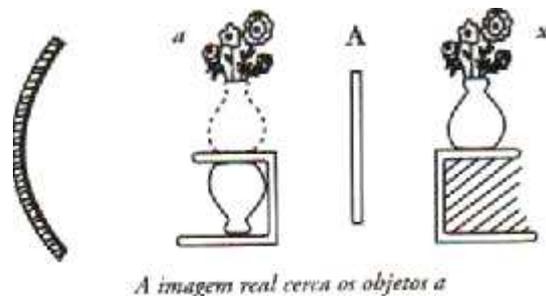


Figura 2 - Objeto *a* no esquema ótico (Lacan, 1962-1963, p. 132)

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?