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 *eidos*, 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.