



Subjetividade, existência e desejo

Luiz Fernando Duran Iório
Allan Martins Mohr
(Orgs.)



Prezado leitor, o livro que chega até você é mais uma compilação de trabalhos dos alunos da matéria que o Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida ministra no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Ao longo das noites de março a junho de 2017, o professor e os alunos se dedicaram a percorrer textos de filosofia e de psicanálise e os frutos que este percurso produziu em cada um é o que apresentamos nesta obra. Sendo assim, nesta compilação estão presentes trabalhos de pesquisadores, professores, especialistas, pós-graduandos nas variadas vertentes que competem aos temas discutidos em sala. Alguns dos autores são, inclusive, orientandos de mestrado e doutorado do próprio Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida. Outros são alunos do programa orientados por outros professores e que tiveram desejo de participar da disciplina e das discussões. Levando em consideração os principais temas discutidos em sala de aula e que, em decorrência dessas discussões, prevaleceram como foco nos trabalhos dos escritores, o professor e os organizadores optaram por batizar este livro de: “Subjetividade, existência e desejo”. O leitor pode esperar encontrar ao longo destes textos o foco destinado, sobretudo, a estas três questões que foram amplamente abordadas pela filosofia e pela psicanálise. Alguns autores direcionaram seus focos para uma das três questões, outros para outra, outros propuseram uma interlocução, mas caberá ao leitor, guiado por seu próprio desejo, degustar o livro na ordem e com o foco que melhor lhe convier.



Subjetividade, existência e desejo

Subjetividade, existência e desejo

Organizadores:

Luiz Fernando Duran Iório

Allan Martins Mohr

φ editora fi

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

Arte de capa: A travessia do Aqueronte - Alexander Dmitrievich Litovchenko (1860)

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

IÓRIO, Luiz Fernando Duran; MOHR, Allan Martins (Orgs.)

Subjetividade, existência e desejo [recurso eletrônico] / Luiz Fernando Duran Iório; Allan Martins Mohr (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

227 p.

ISBN - 978-85-5696-434-2

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Subjetividade; 2. existência; 3. desejo; 4. Lacan; 5. Psicanálise; I. Título

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia

100

Eu me distingo de mim mesmo, e nisso é imediatamente pra mim que este diferente não é diferente. Eu, o homônimo, me expulso de mim mesmo; mas este diferente, este posto-como-desigual, é imediatamente, enquanto diferente, nenhuma diferença para mim.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel¹.

¹ HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 129-130.

Sumário

Apresentação	11
Luiz Fernando Duran Iório; Allan Martins Mohr	
1.....	15
Merleau-Ponty e os três registros da experiência da alteridade	
Renato dos Santos	
2	29
A crítica de Nietzsche à moral cristã: por uma vida sem refúgios	
Maurício Eduardo Bernz	
3	47
Existência e retomada em Sören Kierkegaard	
Denis Andre Bez Bueno	
4.....	69
O conceito de angústia de S. Kierkegaard: alguns paralelos com o seminário a angústia de J. Lacan	
André Ehrlich	
5	83
Em nome do pai, do diabo e da palavra: uma lição possível de Goethe	
Luiz Fernando Duran Iório	
6.....	101
A marca de Caim e a ética da psicanálise	
Allan Martins Mohr	
7	123
A influência do conceito lacaniano de repetição no desenvolvimento da teoria do discurso de Ernesto Laclau	
Camila Batista	

8.....	147
O nada e a negatividade entre Heidegger e Lacan	
Flávia Neves Ferreira	
9.....	169
A psicanálise freudiana é uma <i>causa Sui</i>? considerações sobre a teoria e a técnica freudianas	
Amanda Marília Seabra Pereira Leite	
10	181
Philia e Neikos pulsões de vida e pulsões de morte em Freud e Empédocles	
Leonardo Carvalho Prestes	
11	199
Desejo na psicanálise: apontamentos a partir de Freud e Lacan	
Cléa Maria Ballão	
12.....	213
Santo Agostinho no divã de Sigmund Freud – uma interlocução acerca da noção de tempo	
Jeneson Tavares da Cruz	

Apresentação

Luiz Fernando Duran Iório

Allan Martins Mohr

Prezado leitor, o livro que chega até você é mais uma compilação de trabalhos dos alunos da matéria que o Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida ministra no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Ao longo das noites de março a junho de 2017, o professor e os alunos se dedicaram a percorrer textos de filosofia e de psicanálise e os frutos que este percurso produziu em cada um é o que apresentamos nesta obra.

Sendo assim, nesta compilação estão presentes trabalhos de pesquisadores, professores, especialistas, pós-graduandos nas variadas vertentes que competem aos temas discutidos em sala. Alguns dos autores são, inclusive, orientandos de mestrado e doutorado do próprio Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida. Outros são alunos do programa orientados por outros professores e que tiveram desejo de participar da disciplina e das discussões.

Levando em consideração os principais temas discutidos em sala de aula e que, em decorrência dessas discussões, prevaleceram como foco nos trabalhos dos escritores, o professor e os organizadores optaram por batizar este livro de: “*Subjetividade, existência e desejo*”. O leitor pode esperar encontrar ao longo destes textos o foco destinado, sobretudo, a estas três questões que foram amplamente abordadas pela filosofia e pela psicanálise. Alguns autores direcionaram seus focos para uma das três questões, outros para outra, outros propuseram uma interlocução,

mas caberá ao leitor, guiado por seu próprio desejo, degustar o livro na ordem e com o foco que melhor lhe convier.

Alertamos, porém, que nunca esteve no intento dos autores e dos organizadores apresentar respostas absolutas para qualquer uma das questões abordadas ao longo dos trabalhos. O que move cada um destes pesquisadores é justamente a falta de um fechamento derradeiro nestas questões. Tanto a filosofia quanto a psicanálise, talvez só possam continuar seu movimento e sua existência precisamente por não chegarem a um fechamento último. Assim sendo, nos damos o direito de recomendar ao leitor que deguste estes trabalhos e aprecie-os justamente na medida em que eles têm, por principal objetivo, não responder, mas questionar e, assim, movimentar o desejo e consequentemente os trabalhos dos escritores, bem como o interesse dos leitores. Desejamos que este livro seja mais um dentre os frutos das pesquisas de cada um dos autores e, na mesma medida, desejamos encontrar o leitor em um próximo momento.

Desta forma, a partir da singularidade do desejo de cada pesquisador, apresentamos aqui uma parcela do caminho trilhado por cada um ao longo de suas investigações. Em linguagem escrita, cada um demonstra um dos locais ao qual o seu desejo o conduziu. Nesta medida, advertimos que, no preciso momento em que colocaram o ponto final em cada um dos seus capítulos, os autores já estavam se destinando aos próximos objetos de seus respectivos desejos.

Ao longo destas páginas, o leitor encontrará principalmente palavras de outros leitores. Leitores estes que passaram por Santo Agostinho, Goethe, Nietzsche, *Søren Kierkegaard*, Merleau-Ponty, Freud, Heidegger, Lacan, Ernesto Laclau, dentre outros, e que se propuseram a tentar abordar a problemática do sujeito em sua subjetividade, em sua existência e em seu desejo. Em última análise, cada um, munido de ousadia e coragem, optou deliberadamente por mergulhar nesta discussão que é tanto da filosofia como da psicanálise, assim como talvez seja de qualquer

área ou de qualquer sujeito que não seja de área alguma. E é justamente por isso que convidamos o leitor, sendo de alguma dessas áreas ou não, a embarcar nestas páginas e formular as suas próprias questões dando voz e legitimando o seu próprio movimento e desenrolar do seu desejo. Que este livro seja mais um dos inúmeros objetos que o desejo do leitor venha a enlaçar e que, após sua leitura, dê lugar ao próximo, possibilitando a continuidade da existência em suas buscas. Buscas essas que se dão por razões que só cabem à subjetividade de cada um...

Merleau-Ponty e os três registros da experiência da alteridade

Renato dos Santos¹

Súbita mão de algum fantasma oculto / Entre as dobras da noite e do meu sono / Sacode-me e eu acordo, e no abandono / Da noite não enxergo gesto ou vulto. Mas um terror antigo, que insepulto / Trago no coração, como de um trono / Desce e se afirma meu senhor e dono / Sem ordem, sem meneio e sem insulto. E eu sinto a minha vida de repente/Preso por uma corda de Inconsciente / A qualquer mão noturna que me guia. Sinto que sou ninguém salvo uma sombra / De um vulto que não vejo e que me assombra, / E em nada existo como a treva fria (PESSOA, 1965, p. 129).

O poema de Fernando Pessoa, que dá abertura a este trabalho, revela uma das formas do registro da alteridade experienciada por todo sujeito, que se dá pela instância do real, e que resiste à apreensão pelo imaginário e pelo simbólico. Trata-se de uma alteridade que não se deixa apreender por meio da representação de um sujeito constituinte, de um *cogito*, mas que não cessa de não se inscrever na experiência estruturante de toda subjetividade.

É importante lembrar, porém, que a relação intersubjetiva, tal como a pretendemos mostrar no presente escrito, é

¹ Graduado, Mestre e Doutorando (Bolsista CAPES) em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR.

caracterizada por mais duas formas de registro: uma da ordem do imaginário; que visa, justamente, mostrar como um sujeito se percebe atrelado na imagem do outro, do outro visível; e, ainda, uma terceira forma de relação com o semelhante que ocorre por meio do registro do simbólico, no qual o sujeito encontra a possibilidade de intuição de significantes por meio de um fundo invisível.

É a partir da noção de carne (*chair*), que torna-se possível conceber uma indivisão estrutural da experiência permeada por diferenciação interna. Distante da carne ser uma espécie de substancialização que, como implicação, dissolveria qualquer possibilidade de diferença, ela própria já é uma estruturalidade que se caracteriza por diferenciação ontológica. Deste modo, o objetivo que norteia as reflexões seguintes é o de mostrar como Merleau-Ponty, mostra como a experiência da alteridade é caracterizada por, pelo menos, três registros. Em nossa interpretação, aquilo que o filósofo em sua ontologia madura denominou de *visível*, *invisível* e *outrem*, constituem, respetivamente a experiência da alteridade a partir do *imaginário*, *simbólico* e *real*.

O outro *visível*, outro *invisível* e *outrem* (*autrui*) em Merleau-Ponty

Uma das consequências da leitura que Merleau-Ponty realiza na noção de *alter ego* formulada por Husserl na obra *Meditações cartesianas*, na “Quinta meditação”, é o fato de possibilitar extrair, pelo menos, três dimensões da experiência da alteridade, a saber: a alteridade que se expressa como outro visível, como outro invisível e, finalmente, como outrem ou *estranho*. A alteridade compreendida a partir desta tríade possibilita Merleau-Ponty se distanciar do modo como a intersubjetividade comumente é concebida, ou seja, a partir de dois sujeitos instalados cada qual em seu *cogito*. Ademais, sendo essas três dimensões de experiência estruturada por uma *gestalt*, isso implicará na impossibilidade de

coincidência entre um registro e outro, mantendo assim, uma convivência gestáltica entre dimensões distintas.

É com a noção de *emparelhamento* (*Paarung*), conceito retomado por Merleau-Ponty de Husserl, que torna possível pensar uma relação viva com o outro, de modo a superar a contradição da existência do outro posta pelas filosofias da consciência, justamente pelo desvelamento de um terceiro. Na obra *Meditações cartesianas*, na “Quinta meditação”, Husserl desenvolve o conceito de “emparelhamento” com o objetivo de mostrar como o *ego* transcendental possui uma ligação por meio de uma gênese primitiva de intencionalidade com o *alter ego*, ou, o outro visível. Trata-se, em outros termos, de um fenômeno transcendental e universal, que tem por característica a associação emparelhante de, “no caso mais simples, dois conteúdos serem aí expressamente e intuitivamente dados na unidade de uma consciência e, dessa forma, como pura passividade” (HUSSERL, 2001, p. 126). No emparelhamento, encontramos uma configuração por pares, o que irá implicar numa “transgressão intencional” que se estabelece na “ordem genética (por uma lei essencial) considerando-se que os elementos que se emparelham são mostrados à consciência ao mesmo tempo ‘juntos’ e ‘distintos’ simultaneamente” (HUSSERL, 2001, p. 126).

Embora o conceito de emparelhamento permita pensar como dois corpos encontram-se interligados numa dimensão primitiva, isso não é suficiente para garantir a percepção do outro de fato, visto que tal realidade apenas possibilita a abertura para que o outro seja apreendido pelo *ego* transcendental, ou seja, que outra mônada apenas se constitua através da apresentação de uma outra, visto que “tudo o que existe para mim só pode extrair seu sentido existencial em mim, na esfera da minha consciência” (HUSSERL, 2001, p. 163). Na verdade, o que está em jogo aqui, para Husserl, é saber como é possível existir no interior do *ego* transcendental um estranho, um *alter ego*, sendo ele, constituído pela consciência.

Considerando que o projeto husserliano tem como característica a apresentação da consciência como “evidente” em si mesma, e que tudo o que se apresenta a ela precisa ser, por direito, também evidente, torna-se impossível pensar como poderia haver um *alter ego*, uma alteridade radical, dentro do campo da subjetividade transcendental. Daí que, apesar de Husserl desenvolver a noção de emparelhamento como condição de possibilidade da relação intersubjetiva, as consequências extraídas não podem ser levadas a cabo, pois, como explica Müller-Granzotto, isso implicaria “admitir que a consciência transcendental é habitada por um ‘estranho’, que exerce funções semelhantes às do ego transcendental, mas não se deixa reconhecer como o ego” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2010, p. 318).

É verdade que, não obstante, Husserl tenha procurado em suas últimas obras afastar a supremacia da subjetividade transcendental em vista de uma encarnação do *ego*, mas o que de fato ocorre é que ele jamais conseguiu superar, por definitivo, as filosofias da consciência. Neste sentido, pensar a existência do outro a partir da operação da subjetividade transcendental significa outorgar a ele o direito de existir a partir do próprio eu. Há, portanto, um impasse na teoria da intersubjetividade husserliana que, na verdade, é a mesma instaurada pelo *cogito* cartesiano.

Em *A prosa do mundo*, Merleau-Ponty dá prosseguimento no conceito de emparelhamento para se pensar a relação com o outro, pois, tal conceito, nos permite entender como dois corpos encontram-se intencionalmente ligados num mesmo mundo primordial e, ao mesmo tempo, na medida em que cada um entra em contato com o outro, encontra a contrapartida necessária “que realiza suas próprias intenções e sugere intenções novas ao próprio eu” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.33) . Entretanto, diferente dos resultados de Husserl, Merleau-Ponty busca aprofundar a noção de *estranhamento* sem reduzi-lo à subjetividade transcendental.

Aprofundando a noção de *estranho*, revelado pela noção de emparelhamento, Merleau-Ponty afirmará que nossa participação

se dá, primeiramente, por essa experiência de estranhamento, ou seja, um terceiro registro que surge na relação de mim com o mundo e com o meu próximo. Para tanto, é importante antes de qualquer coisa, pontuar que esse estranho não é, de forma alguma, algo que se apresenta na ordem da objetividade, sendo assim, não é sinônimo de um outro semelhante ou de outra pessoa. O que esse conceito revela é a impossibilidade de se abarcar uma alteridade última que não cessa de se manifestar em toda experiência do sujeito, experiência que pode se revelar tanto na relação com meu semelhante quanto com as coisas mundanas. Trata-se, noutras palavras, de uma falta primordial que se apresenta a todo sujeito, por intermédio da estruturalidade que constitui a subjetividade. Com efeito, mais adiante retomaremos a noção de “outrem” como alteridade radical. Por ora, é oportuno compreendermos o que as duas outras formas de registro da alteridade, a saber, o “outro visível” e o “outro invisível”.

O outro visível

É interessante lembrarmos o que falamos anteriormente acerca de um dos modos de apresentação da alteridade identificada por Merleau-Ponty em suas últimas obras, qual seja, o outro como “visível”, ou, como imaginário. A manifestação do outro como visível se dá a partir de uma sedimentação de instituições que se coloca disponível a todo sujeito, de um arcabouço de significantes do qual esse sujeito se aliena e que se serve para constituir, pelo menos parcialmente, “sua imagem”. Pela noção de “instituição”, o filósofo refere-se a:

Estes eventos de uma experiência que lhe fornece dimensões duráveis, por meio dos quais uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma sucessão pensável ou uma história, - ou igualmente os eventos que depositam em mim um sentido, não como sobrevivência ou resíduo, mas chamando uma continuação, exigindo um futuro (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 61).

A instituição não é, de modo algum, uma espécie de estilhaços deixados pelo passado, não é uma coisa morta, significantes que, porventura, não possibilitem serem reatualizados. A instituição, ao contrário, é aquilo que está aí disponível em potência, e nunca em ato, é a abertura de possibilidades de ressignificação a um outro. É pelo fato de que ela comporta uma sedimentação, seja do mundo natural ou do mundo cultural, que se torna possível compreendermos como ocorre a apresentação do “outro visível”. Deste modo, a instituição é “um ‘modelo vidente’, mas um modo de ver em que posso alienar-me e a partir do qual começo a participar de uma cadeia de significações, cujos objetos são outras formas de ver, que se doam de forma histórica” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2016, p. 125), ou, imagens que são determinadas.

Estas “imagens”, todavia, não se tratam de uma espécie de originalidade, de um centro, e que o contato com ela viria simplesmente reproduzir. A noção de imagem aqui deve ser compreendida não como reprodução, ou um decalque que dela se faça, mas como aquilo que sempre possibilita a abertura para diferenças, uma deformação coerente, no sentido de outras interpretações, ressignificações serem possíveis. É na imagem que nos diferenciamos, pois é por intermédio da qual, paradoxalmente, me percebo como sendo igual e diferente, o mesmo e outro, ou ainda, um outro do outro. A respeito disso, em uma nota de trabalho d’*O visível e o invisível*, Merleau-Ponty faz uma espécie de inventário de sua teoria da intersubjetividade:

O que trago de novo ao problema do mesmo e do outro? Isto: que o mesmo seja o outro de outro, e a identidade diferença de diferença – isso 1) não realiza superação, dialética, no sentido hegeliano 2) realiza-se no mesmo lugar, por imbricação, espessura, *espacialidade* (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 237).

O eu e o outro constituem, a partir dessa passagem, uma *gestalt* na qual a identidade se realiza por meio da diferenciação. Não se trata mais de uma relação de *ego* e *alter ego*, na qual a existência do segundo é fundada da representação do primeiro. Ao contrário, o eu e o outro estão perpassados por uma dimensão de generalidade carnal que, por sua natureza, é feito de entradas, entrelaçamentos, e que a relação com o outro é mais uma dessas experiências. Assim, na relação com o outro, a experiência da diferenciação ocorre precisamente porque cada um percebe na imagem do outro a própria diferença.

Para Merleau-Ponty, a imagem e a visão, ou o vidente e o visível, a despeito do envolvimento um no outro, não estão condenados a se anularem, pois, caso contrário, “a visão sumiria no momento de formar-se, com o desaparecimento ou do vidente ou do visível” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 128). Daí advém a impossibilidade de se conceber as coisas como idênticas em si mesmas e que se doam à uma pura visão, ou, a ideia de um vidente vazio que viria se abrir para elas. A visão e as coisas são, de tal sorte, feitas por um estofo comum que permite que o olhar as envolva e as toque com sua carne, pelo fato de não serem duas coisas de natureza distintas, mas entrelaçadas por um mesmo tecido.

A imbricação entre a visão e as imagens nos revela que o sensível, que é essa visibilidade carnal, não é uma positividade que se articula na forma de objeto para com o vidente. Ele é, ao contrário, um negativo, mas um “verdadeiro negativo [...], um *Selbst* que é um Outro, um vazio” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 230), e que cada sujeito pode alienar-se. O conceito de imbricação, que fala o filósofo, é fundamental para entendermos como opera esse envolvimento de um no outro, formando aquilo que o autor denominou de *quiasma*, que diz respeito à essa reversibilidade fundamental do vidente e do visível: “é somente através dela que há passagem do ‘Para-si’ ao Para outrem – Na realidade, não existimos nem eu nem o outro como positivos, subjetividades

positivas. São dois antros, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 237). Noutras palavras, o eu está em quiasma no outro visível, nesse outro como “fonte de figuras, as raízes genéticas, em cuja reprodução existimos, bem como as versões históricas em que nos espelhamos” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2016, p. 126).

O outro invisível

Se uma das faces da experiência da alteridade se dá por meio da ordem do imaginário, mais exatamente a partir da imersão, ou alienação, do vidente com essa visibilidade carnal, a outra face ocorre, precisamente, por esse inverso que se apresenta como falta, como aquilo que não se mostra à primeira vista, e que se faz presente em toda visibilidade, como “outro lado” da moeda, a saber, o *invisível*. Deste modo, de acordo com Merleau-Ponty, todo visível contém em si mesmo “uma membrura de invisível, e o invisível é a contrapartida secreta do visível, não aparece senão nele” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 200). É esta invisibilidade que possibilita a simbolização, a abertura para criação de significantes que procuram dar conta de tornar presente aquela ausência ou falta que se inscreve nas coisas visíveis.

É interessante recordarmos o que falamos anteriormente sobre a noção de imagem. Se, por um lado, a imagem comporta um lado de instituição, de significantes que se doam por uma herança da historicidade do carne, por outro, ela contém um presente que se mostra aberto, lacunar, intervalos que não se fecham. Neste sentido, o invisível se apresenta como abertura ao futuro, um convite à simbolização, como aquilo que obriga o sujeito a movimentar-se, a significar, em direção a esse “outro invisível”, justamente pelo fato de que o simbólico opera a partir das lacunas, dos não-ditos ou interditos, das faltas, das invisibilidades pregnantas da visibilidade.

Ora, o outro visível, em termos psicanalíticos, nada mais é do que a norma, o que está instituído pela cultura e que é visível como um “outro” para todo sujeito. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, a norma possui em si mesma um furo, o qual permite com que o sujeito possa intuir novos significantes. É a própria palavra de ordem “desse fruto não comerás” que contém a possibilidade do sujeito transgredir esses significantes instituídos pela moral ao longo da história. O novo sempre nasce por uma transgressão, por um contato com essa ausência que se desmembra da própria coisa instituída. É o fundo da figura que desperta o simbólico, que desperta o desejo do sujeito de criação de novos significantes. Na terminologia de Merleau-Ponty, afirmar que é na própria palavra da proibição que o sujeito encontra a possibilidade de transgredir, equivale dizer que o “visível está prenhe de invisível, que para compreender plenamente as relações visíveis é preciso ir até à relação do visível com o invisível” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 200).

Dessa forma, há no outro uma invisibilidade que me é acessível, e, em contrapartida, o outro percebe em mim essa mesma lacuna, esse outro invisível. É por esse motivo, segundo Merleau-Ponty, que “o corpo traz mais do que recebe, acrescentando ao mundo que vejo o tesouro necessário do que ele próprio vê” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 139). A falta desencadeado por um outro vidente é o que possibilita o corpo colocar mais do que recebe, pois, como já comentado anteriormente, toda visibilidade contém uma invisibilidade que é acessível a um vidente. Assim, conforme comenta Müller-Granzotto (2015, p. 377), a falta não é apenas sinônimo de ausência, mas, “um convite à transposição (*enjambement*) do próprio visível – transposição esta que não é senão o próprio desejo: portal do simbólico”.

Essa transposição nada mais é do que aquilo que falamos de construção de significantes, que visam preencher uma lacuna que se inscreve na experiência visível. Em outras palavras, trata-se, do

desejo, aquele movimento pelo qual o sujeito transcende a materialidade visível da instituição, do interdito, ou se quiser, do outro visível: “movimento, tato, visão, aplicam-se, a partir de então, ao outro e a eles próprios, remontam à fonte e, no trabalho paciente e silencioso do desejo, começa o paradoxo da expressão” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 140). O olhar do outro vidente nada mais faz senão instaurar essa falta que se mostra como abertura à simbolização, ou seja, é a partir da invisibilidade do outro visível que o desejo do vidente é despertado, mas um desejo essencialmente de transgressão, de transposição do visível, do instituído.

Outrem (*autrui*) como real

Até aqui, vimos como as noções de “outro visível” e “outro invisível” encontram-se entrelaçadas por uma imbricação fundamental e, mais do que isso, como elas correspondem, respectivamente, ao registro do imaginário e do simbólico. Resta, ainda, analisar como se apresenta o terceiro registro da experiência da alteridade, que diz respeito ao que Merleau-Ponty denominou de “outrem” (*autrui*) ou “estranho”. Se o outro visível é uma série de imagens instituídas ao longo da história na qual nos alienamos, e o outro invisível, por sua vez, se mostra como falta, como horizonte de criação, outrem como real, ao contrário, se manifesta por ele mesmo, de lugar algum e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, de todos os lugares. Ele é esse dado bruto da realidade que escapa aos registros do imaginário e do simbólico. Por esse motivo, outrem se apresenta como real, pois, frente a ele, o sujeito é descentrado, no sentido de que não se tem um domínio sobre ele, mas é por ele dominado.

Assim, a relação que o vidente estabelece com esse outrem é sempre de passividade, pois seu surgimento nunca é desencadeado por uma ação do sujeito. A respeito disso, é interessante

observarmos o exemplo que Merleau-Ponty descreve na passagem seguinte:

Ocorre que, em certos espetáculos – os outros corpos humanos e, por extensão, os animais –, o meu olhar esbarra, é seduzido. Sou investido por eles enquanto julgava investi-los, e vejo desenhar-se no espaço uma figura que desperta e convoca as possibilidades do meu próprio corpo como se se tratasse de gestos ou comportamentos meus. Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente trocadas. O espetáculo convida-me a tornar-me seu espectador adequado, como se um outro espírito que não o meu viesse repentinamente habitar meu corpo, ou antes, como se meu espírito fosse atraído para lá e emigrasse para o espetáculo que estava concedendo a si mesmo. Sou apanhado por um segundo eu mesmo fora de mim, percebo o outro... (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 100-101).

O que é importante frisar dessa passagem é o fato de existir uma inversão do papel de protagonista do sujeito, de uma posição ativa para uma “passiva” frente aquilo que se apresenta de modo inesperado e descentraliza o sujeito. O leitor da psicanálise possivelmente relacionará com o que Freud chamou de “estranho” (*Unheimlich*), o qual sempre revela um estranhamento que se desponta na experiência do sujeito, sem que ele possa, conscientemente, barrar tal experiência. Diante desse dado, o sujeito não estabelece uma relação de imbricação com as imagens, nem tampouco tem a potencialidade de transpor uma falta por meio da simbolização. Frente ao real, o sujeito encontra-se diante de uma passividade radical, a qual é entendida por Merleau-Ponty como aquilo que desvela um narcisismo mais profundo.

Segundo o filósofo, em toda visão, há um narcisismo fundamental que se revela no olhar que o sujeito lança em direção a coisa vista. Daí o porquê, como lembra Merleau-Ponty (2013, p. 26), retomando André Marchand, que, “numa floresta, várias vezes senti que não era eu que olhava a floresta. Certos dias, senti que

eram as árvores que me olhavam, que me falavam”. Ora, é essa passividade diante desse outro que me olha, desse outro que não tem origem objetiva, e por isso mesmo ele está em toda parte e em parte alguma ao mesmo tempo, que possibilita eu experienciar a alteridade enquanto real, ou outrem. E é aí que esse “narcisismo”, do qual fala Merleau-Ponty, se torna evidente, no sentido que o sujeito é migrado para aquilo que ele vê, é seduzido, lançado, a ponto de não saber mais “quem vê e quem é visto” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 135).

É importante atentarmos para não compreendermos essa passagem anterior como algo que pudesse diluir o eu e o outro, numa implicação de “harmonia” que levasse a diferenciação ao nível do imaginário. A apresentação do outro como estranho, ou real, como já comentamos, não se dá por meio de uma imagem acessível ao vidente, nem como falta que convidasse à transposição de um sujeito. O encontro com o outro enquanto real, agora, diz respeito a algo que precede ao próprio sujeito, que se antecipa, mas que, paradoxalmente, se inscreve em toda e qualquer experiência subjetiva.

Por meio dessa antecipação, como processão, que outrem se apresenta sem que eu possa dizer da onde ele tenha partido. Noutras palavras, “os olhares que eu lançava pelo mundo como o cego tateia os objetos com seu bastão, alguém os pegou pela outra ponta e os retorna contra mim para, por sua vez, tocar-me” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 220). Por esta razão, para Merleau-Ponty, o real problema da relação com outrem não é o enfrentamento face a face entre dois sujeitos, como vimos, “o que está diante de nós é objeto. É preciso compreender claramente que o problema não é esse”, mas sim o de entender “como me desdobro, como me descentro” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 221).

Considerações finais

O objetivo que norteou a presente investigação foi analisar em que medida os conceitos de “outro visível”, “outro invisível” e “outrem”, de Merleau-Ponty, podem ser compreendidas, respectivamente, a partir do registro imaginário, simbólico e real. Ao chegar até aqui, uma primeira conclusão que se pode extrair de toda essa análise pode ser expressada com uma passagem de Freud (1996, p. 153), na qual se afirma que “o ego não é senhor da sua própria casa”. Ora, o sujeito que aqui falamos está perpassado por uma estrutura da qual ele somente existe a partir dela.

Portanto, é por uma relação quiasmática com os outros, os quais se apresentam de várias maneiras, que o sujeito se constitui. Trata-se, nesse sentido, de um sujeito fragmentado, na medida em que sua subjetividade é atravessada por vários registros da experiência. Não há, aqui, lugar para um sujeito de cunho cartesiano, o qual tem o poder de organizar a realidade ao seu modo, dado o poder de constituição do seu pensamento. Deste modo, espera-se que o leitor tenha acompanhado estas breves reflexões e simbolizado, dentro do possível, as lacunas que no decorrer do texto se fizeram presentes. Pois é dessa falta fundamental, dessas lacunas invisíveis, que novos significantes poderão ser intuídos, mantendo, assim, a interminável caminhada de significar.

Referências

FREUD, S. Uma dificuldade no caminho da psicanálise (1917). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XVII, 1996.

HUSSERL, E. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. **Résumés de cours**: Collège de France (1952-1960). Paris: Gallimard, 1968.

_____. **Psicologia e pedagogia da criança**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. **O visível e o invisível**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MÜLLER-GRANZOTTO, M. J. Outrem em Husserl e em Merleau-Ponty. In: BATTISTI, César Augusto (Org.). **Às voltas com a questão do sujeito**: posições e perspectivas. 1. ed. Cascavel: Unijuí; Edunioste, 2010. p. 315-333.

_____. *Gestalt* como filosofia da carne e os três registros da experiência: imaginário, simbólico e real. In: SILVA, Claudinei Aparecido Freitas; MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José (Orgs.). **Merleau-Ponty em Florianópolis**. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. p. 359-391.

_____. Três registros da experiência da alteridade, segundo Merleau-Ponty. In: CAMINHA, Iraquitan de Oliveira; NÓBREGA, Terezinha Petrucia da (Orgs.). **Compêndio Merleau-Ponty**. São Paulo: Editora LiberArs, 2016. p. 123-133.

PESSOA, F. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Editora Aguilar, 1965

A crítica de Nietzsche à moral cristã: por uma vida sem refúgios

Maurício Eduardo Bernz¹

“Aprendi a andar: desde então corro. Aprendi a voar: desde então, não quero ser empurrado para sair do lugar. Agora sou leve, agora voo...”. (Friedrich Nietzsche).

Introdução

O ser humano busca incessantemente, ao longo de sua existência, encontrar um sentido para a sua vida. Ele encontra-se diante de tantas limitações, e com elas tantos questionamentos, que acaba por ficar desorientado perante tudo aquilo que lhe dá segurança e tranquilidade.

Em meio a tantas dúvidas e questionamentos, o homem acaba por necessitar de algo que lhe dê conforto e mansidão, que lhe dê a tranquilidade que não consegue encontrar no decorrer cotidiano de sua vida. Para suprir esta carência, eis que ele forja a existência de outro mundo, onde ele será destacado, tomará um lugar privilegiado, talvez até se tornando uma figura eminente. Eis que se mostra o vazio sentido pelo homem em sua vida, não

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Graduado em Filosofia pela FAE – Centro Universitário, Pós-graduado em Ética em Perspectiva pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná e Pós-graduado em Filosofia da Educação pela Universidade Federal do Paraná.

conseguindo tomar as coordenadas de sua vida, seus anseios, apelando para algo que é improvável e metafísico, a religião.

O problema do cristianismo, segundo Nietzsche, gira em torno desse mesmo apostar em outro mundo, em outra vida, em detrimento desta vida, desde mundo. O cristianismo reforça a ideia de que a alma é eterna e de que vale mais a vida eterna no além, do que esta vida onde o sofrimento se apresenta. Por isso, diante das dificuldades e amarguras da vida, o homem cristão aprende a recorrer ao seu deus, reforçando sua fé inabalável no além.

Para melhor compreensão do trabalho, optou-se por dividi-lo em dois capítulos. O primeiro: *Cristianismo, expressão da metafísica*, aborda como a instituição religiosa do cristianismo usou da metafísica e do ressentimento para guiar seus fiéis, colocando-os como que um rebanho regido por uma moral imposta. No segundo, *Afirmção da vida como superação do cristianismo*, busca-se apresentar a proposta de Nietzsche para superação deste ressentimento, baseando-se na força do super-homem, fundamentada no amor *fati*.

1 - Cristianismo, expressão da metafísica

1.1 - O revelar-se da metafísica no cristianismo

Em sua obra o *Anticristo*, Nietzsche combate a religião cristã com um fervor sem igual, de modo a não poupar críticas fortes e diretas. Neste livro, Nietzsche perpassa todo um histórico para atingir o miolo de uma estrutura milenar que se institucionalizou reduzindo a vida terrena ao nada, ao sem sentido. Para Nietzsche o cristianismo, usando da corrupção e da perversão dos instintos humanos, inicia uma luta contra o tipo superior de homem. Em sua visão, a concepção cristã de Deus é uma das concepções mais corruptas que se pode dar ao homem.

Porém, no meio de seus ataques desdenhosos e violentos ao cristianismo, mais precisamente ao Novo Testamento², Nietzsche poupa a pessoa de Jesus Cristo. Jesus, para Nietzsche, aceitava sua morte como uma espécie de demonstração de seu ensinamento de doçura e de perdão. Por isso, questionava como um cristão que interpreta esta morte como um horrível sacrifício pode ainda valer-se de seu nome. Daí Nietzsche afirma: “A palavra cristianismo já é um mal entendido – no fundo só há um cristão, e ele morreu na cruz” (Nietzsche, 2007, p. 45).

Mas este dito “salvador”, tal como Nietzsche o menciona, não é o fundador de uma Igreja; pelo contrário, ele é a negação de toda organização. Ele se mostra apenas como anunciador da boa-nova, o evangelho da doçura e da benignidade.

Jesus Nazareno é uma nova maneira de existir; é a negação de toda hierarquia do judaísmo; é a negação de toda a fixação e organização da vida, a extrema interiorização na interioridade de um coração que não tem necessidade de qualquer instituição, pois é portador do reino de Deus (FINK, 1993, p. 147).

Uma vez que é tirada de Jesus a responsabilidade do desenvolvimento do cristianismo, Nietzsche a coloca na pessoa do apóstolo Paulo. Em contraste com este Jesus evangélico, ele vê em São Paulo um desprezo pelos ensinamentos de Jesus. Para o filósofo, São Paulo transforma a prática da vida de um coração puro, ensinada por Jesus, numa instituição com milagres, sacerdotes, repleta de recompensas e de castigos.

Nota-se que a pessoa de Paulo cria o conceito de Além, de juízo final, e outras coisas ditas “supremas”. Com seu pensamento e ensinamento, dá-se início ao uso da moral, torna-se claro o sentimento de culpa, de medo e desespero.

² A Bíblia, livro sagrado do cristianismo, é dividida em dois grandes livros: Antigo e Novo Testamento. O Novo Testamento é inaugurado com a vinda do Messias, Jesus Cristo. Nesse novo testamento (aliança) vemos Jesus Cristo dando sua vida para a salvação dos que creem. Também se destaca no Novo Testamento a inauguração da Igreja, que foi fundada e continuada pelos apóstolos.

Segundo Nietzsche, São Paulo teria escamoteado a única realidade do cristianismo, a beatitude, o reino de Deus no coração bondoso, isto é, a alegria da bondade, teria transferido a beatitude para além da morte e tê-la-ia interpretado como uma recompensa futura (FINK, 1983, p. 148).

Nesta perspectiva, Paulo seria o inventor da doutrina do juízo final e este seria o meio de que usou para fundar novamente uma tirania sacerdotal e formar um “rebanho”. Nietzsche afirma:

Paulo quis os fins, portanto quis também os meios [...] O que ele mesmo não acreditava, acreditavam os idiotas aos quais lançou a sua doutrina. – Sua necessidade era o poder, com Paulo o sacerdote quis novamente chegar ao poder – ele tinha utilidade apenas para conceitos, doutrinas, símbolos com que são tiranizadas as massas, são formados os rebanhos. Qual a única coisa que Maomé tomaria depois ao cristianismo? A invenção de Paulo, seu meio para a tirania sacerdotal, para a formação de rebanho: a fé na imortalidade – ou seja, a doutrina do “Juízo” (NIETZSCHE, 2007, p. 49).

Nietzsche, o combatente da metafísica, expressa uma profunda aversão ao cristianismo. Para ele não existe outro mundo senão o nosso, o mundo terreno. Este outro mundo imutável, intemporal, criado pelo cristianismo não passaria de uma mera invenção. Segundo ele, inventaram a noção de “além”, “mundo verdadeiro”, para desvalorizar o único mundo que existe, a verdadeira realidade terrena.³

Para Nietzsche (MARTON, 2009), o homem ao deparar-se com sua própria finitude e na incapacidade de suportá-la, inventou o pensar metafísico e a religião cristã. E fez tudo isso para livrar-se do sofrimento imposto pela morte. Porém, em tomada de tal decisão, teve que pagar um preço alto: teve de negar este mundo, condenado sua vida. “Ao camuflar a dor, hostilizou a vida; ao escamotear o sofrimento, tratou o mundo como um erro a refutar”

³ Cf. NIETZSCHE, 2007.

(MARTON, 2009, p. 82). Com o pensar metafísico, o homem forjou a existência de outro mundo, totalmente imutável. Eis o desejo de uma vida eterna. Porém, ao deparar-se com a realidade, com seu fracasso, nada sobra além de vergonha.

Também vós amais a terra e as coisas terrenas: eu bem vos adivinhei! – mas há vergonha em vosso amor, e má consciência – vós semelhaiis à lua! A desprezar as coisas terrenas persuadiram vosso espírito, mas não vossas entranhas: mas estas são o mais forte em vós. E agora vosso espírito se envergonha de fazer a vontade de vossas entranhas e, para escapar à sua vergonha, toma caminhos furtivos e mentirosos. (NIETZSCHE, 2011, p. 116-117).

Ora, “fabular sobre um outro mundo, que não este”, adverte Nietzsche, “não tem nenhum sentido, pressupondo que um instinto de calúnia, apequenamento, suspeição contra a vida, não tenha potência em nós”. E acrescenta: “neste último caso vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma outra vida, de uma vida melhor” (NIETZSCHE, 2007, p. 29).

O cristão, ou o ressentido, na visão de Nietzsche, tomando princípios transcendentais, acaba por fabricar o ideal ascético⁴. Ele passa então, a encarar a penitência, a autoflagelação, o sacrifício, a saber, a negação de si como satisfação. O ressentido cria outra vida, quer estar em outra parte, porque nele a vida se encontra em degeneração. Porém, diferentemente do que se poderia pensar, não se trata aqui de uma luta de “vida contra vida”, mas sim luta da “vida contra a morte”.⁵

Nietzsche, no *Anticristo*, acusa como cerne do problema, o fato de sempre ensinarem os valores de *décadence* como os valores

⁴ Entende-se por Ascetismo o procedimento metódico de renúncia e austeridade corporal, a negação de desejos físicos ou psicológicos, empregado para o progresso da virtude, visando um ideal ou meta espiritual. O termo deriva do grego *askeo*, “exercitar”, “treinar”. Para o cristianismo, pode-se dizer de um suporte metafísico da religião onde se quer o nada. A figura do sacerdote seria a peça central do ideal ascético, pois, além de ser o seu representante mais expressivo, o organizador e defensor do rebanho, é o responsável direto pela introdução da culpabilidade e pela transformação do homem em pecador, através da mudança de direção do ressentimento.

⁵ Cf. NIETZSCHE, 2007.

supremos, tomando a moral da renúncia de si, do declínio, buscando sempre o perecimento. E juntamente com essa “decadência”, encontra-se a “espécie parasitária”⁶ de homem, os sacerdotes, os teólogos, os decadentes.

1.2 - Para uma filosofia de rebanho

Na filosofia de Nietzsche, o homem ressentido, aqui de forma específica a pessoa do cristão, transforma sua fraqueza em virtude e toma para si o mérito da renúncia.

Desde sua criação, a religião cristã empenhou-se em estar sempre na posição de domínio, usando, para isto, as mais variadas formas. Inventou a noção de “pecado”, como instrumento de persuasão e o conceito de “livre-arbítrio” para confundir os instintos. O cristianismo criou a partir desse pensamento, uma moral; usou da mentira para criar uma “verdade”⁷.

O sagrado pretexto de “melhorar” a humanidade como ardil para sugar a própria vida, torná-la anêmica. Moral como vampirismo [...] Quem descobre a moral descobriu com isso o não-valor dos valores todos nos quais se acredita ou se acreditou; nada mais vê de venerável nos tipos mais venerados e inclusive proclamados *santos*, neles vê a mais fatal espécie de aborto, fatais porque fascinavam... A noção de “Deus” inventada como noção-antítese à vida – tudo nocivo, venenoso, caluniador, toda a inimizade de morte à vida, tudo enfeixado em uma horrorosa unidade! (NIETZSCHE, 2009, p. 108-109).

Ainda na obra *Anticristo*, Nietzsche afirma que a melhor forma de se enganar a humanidade é usando da moral. O sacerdote, dessa forma, busca tornar o homem “infeliz”; esta foi a lógica usada por ele em todos os tempos⁸. O cristianismo trouxe ao

⁶ Termo usado por Nietzsche em sua obra *Ecce homo*.

⁷ Cf. NIETZSCHE, 2009.

⁸ No § 8 do *Anticristo*, o filósofo declara o sacerdote como negador, caluniador, envenenador profissional da vida; como o advogado do nada e da negação.

mundo o conceito de “pecado”, a noção de culpa e castigo, fazendo o homem olhar constantemente para dentro de si, limitando-o apenas à visão de seu interior, não lhe dando possibilidade de olhar para fora. Com base nesses fatos, Nietzsche define a moral usada pelos sacerdotes do cristianismo, a elevação de si mesmos.

A realidade é que aí a mais consciente arrogância do eleito posa de modéstia: colocaram a si mesmos, a “comunidade”, os “bons e justos”, definitivamente de um lado, o da “verdade” – e o resto, “o mundo”, de outro [...] (NIETZSCHE, 2007, p. 52).

E para que seja inserida de forma concreta essa moral, os sacerdotes utilizam conceitos como: “Lei, vontade de Deus, livro sagrado, inspiração”, de maneira a criar condições para eles se firmarem no poder, esses preceitos “se acham na base de todas as organizações sacerdotais, de todas as formações sacerdotais ou filosófico-sacerdotais de domínio” (NIETZSCHE, 2007, p. 68).

Na *Genealogia da moral*, o filósofo analisa o modo pelo qual surge a moral dos ressentidos, a moral do qual nasce o papel do “fraco” e o papel do “forte”, os conceitos de “bem” e “mau”. Destacam-se então dois tipos de homens: o nobre/senhor e o desprezível/escravo⁹. Esses tipos criam duas morais distintas: uma moral de senhores e uma moral de escravos. Deste modo, surgem valores de uma espécie dominante, onde a consciência é a própria diferença frente aos demais, ou de uma espécie dominada e dependente. Explica Nietzsche:

Há moral de senhores e moral de escravos: acrescento desde logo que em todas as civilizações superiores e mais mistas [...] As diferenciações morais de valores nasceram, seja sob uma espécie dominante, que se sentia bem ao tomar consciência de sua diferença em relação à dominada – ou entre os dominados, os escravos e dependentes de todo grau (NIETZSCHE, 2012, p. 195-196).

⁹ Cf. AZEREDO, 2003. Bom e mau, bom e ruim.

O fraco diante dos nobres, corajosos, aqueles que se mostram maiores em força perante ele, criam a ideia de “mau”. Uma vez que conclui esta ideia, ele atribui a si mesmo a ideia de “bom”. Por outro lado, o forte entende que ele está na condição de “bom” e assim intitula o fraco, que se mostra diferente dele, como “ruim”. Nota-se que o fraco só consegue afirmar-se negando aquele a quem não consegue se igualar (AZEREDO, 2003).

Negação e oposição: essa é a lógica da moral do ressentimento. Aqui, força e maldade confundem-se. O ressentido avalia, antes de tudo, as ações e julga os homens em decorrência. Privilegiando o interesse geral e duradouro, em detrimento do particular e efêmero, comporta-se como “indivíduo coletivo” (MARTON, 2009, p. 191).

O tipo escravo, não possuindo impulsos que possam elevá-lo acima da coletividade, opta por uma moral que generalize ao invés de particularizar. Aqui, a generalização não é mais do que uma reação de medo diante da diferença. Torna-se nítido, frente aos dominados, um sentimento de autodefesa, expresso claramente na coletividade - o rebanho.

A moral de escravos, consonante a Nietzsche, é, por conseguinte, uma moral de autodefesa, cuja caracterização se evidencia em suas avaliações. Avaliam como bom o que favorece à coletividade e como mau aquilo que a ameaça (AZEREDO, 2003, p. 77).

Nietzsche afirma que esse tipo de homem ressentido, “o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem – o cristão” (NIETZSCHE, 2007, p. 11) se torna necessariamente um homem dependente, não conseguindo jamais se colocar como finalidade. Sem ter oportunidades de colocar finalidades a partir de si mesmo, ele se desumaniza, passando a ser domesticado, tornando-se um “animal de rebanho”, quando deveria ver-se como referência.

2 - Afirmação da vida como superação do cristianismo

2.1 - A força do super-homem

Nietzsche, ao escrever *Assim falou Zaratustra*, anuncia o super-homem como o sentido da Terra. O homem antigo deve ser superado e, junto com ele, suas morais, suas decadências e toda metafísica. O super-homem está para além de bem e mal, como aquele que afirma seus valores para uma vida sem refúgios, sem fugas metafísicas.

O super-homem difere do último homem em todos os sentidos. A começar pela exclusão de todos os valores que criam tipos humanos fracos, que odeiam este mundo e esta vida, que se colocam como ressentidos diante dos fortes. Nietzsche não poupa críticas para estes que se acomodam na passagem da vida, sem esforço ou vontade de exercer a autonomia.

Eles se acham friamente sentados na fria sombra: querem ser apenas espectadores em tudo, e evitam sentar-se ali onde o sol queima os degraus. Como os que ficam parados na rua e olham boquiabertos para a gente que passa: assim aguardam eles também, e olham boquiabertos para os pensamentos que os outros pensaram. (NIETZSCHE, 2011, p. 119).

Esse tipo humano fraco não consegue prosperar pelo fato de não conseguir desapegar das velhas tábuas de valores, sem as quais a vida na terra se tornaria insuportável. Esses, afirma Nietzsche, são os tipos decadentes, metafísicos, dominados de toda forma: “[...] em suma, o *instinto de fraqueza* que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva” (NIETZSCHE, 2001, p. 240). Todos estes conservam a tradição metafísica em sua necessidade de se apoiarem em algo firme, tão firme quanto suas crenças, seus artigos de fé.

Nietzsche denomina este tipo de homem, intitulado “último homem”, o homem “mais desprezível dos homens”, aquele que

tudo torna pequeno, o “pulgão inextinguível” (NIETZSCHE, 2011, p. 18), aquele que não sabe o que é criar, tão distante do super-homem. Ele é o homem do conforto, o homem que, não sendo criador, mantém a velha tábua de valores.

Já o super-homem, anunciado por Nietzsche, se mostra pela força, admitindo a dor e a morte, sem se esconder na fraqueza de um otimismo superficial. O super-homem é forte porque enfrenta sua fraqueza e a supera vivendo com intensidade a vida até o último momento de sua existência, ainda que tenha que conviver com a realidade da morte

No primeiro discurso de Zaratustra, intitulado “Das Três Metamorfoses”, destaca-se uma transformação no homem de modo a aprimorar sua liberdade e sua autonomia. “Três metamorfoses do espírito menciono para vós: de como o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão e o leão, por fim, criança” (NIETZSCHE, 2011, p. 27).

O camelo significa o homem da grande veneração, que se inclina diante da dominação, que se coloca sob toda lei moral imposta a ele, que se abaixa e suporta o fardo pesado (AZEREDO, 2011). No discurso de Zaratustra, este homem não busca alcançar uma vida fácil, e acaba por se conformar com o peso da vida cotidiana. Ele quer tarefas e mandamentos pesados e severos que não são fáceis de cumprir, mesmo que isto venha a oprimi-lo. Uma vez que se torna prisioneiro num mundo de valores pré-determinados, coloca-se servilmente ao mandamento do “Tu deves”.

O camelo é a figura do homem decadente, um animal que simplesmente venera, que sente necessidade de humilhar-se para suportar a vida. A vida para ele é vivenciada e vista de baixo, de joelhos. “Não é isso: rebaixar-se a fim de machucar sua altivez? Fazer brilhar sua tolice, para zombar de sua sabedoria?” (NIETZSCHE, 2011, p. 27). Trata-se de um espírito de carga, que tem que suportar uma carga que ele mesmo reclama. “Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o forte, resistente espírito em

que habita a reverência: sua força requer o pesado, o mais pesado” (NIETZSCHE, 2011, p. 27).

Porém, mesmo diante de seu grande deserto, o camelo é capaz de transformar-se. Nietzsche narra a segunda metamorfose:

Todas essas coisas mais que pesadas o espírito resistente toma sobre si: ao camelo que rumo carregado para o deserto, assim rumo ele para o seu deserto. Mas no mais solitário deserto acontece a segunda metamorfose: o espírito se torna leão, quer capturar sua liberdade e ser senhor em seu próprio deserto (NIETZSCHE, 2011, p. 28).

O camelo que, se encaminha apressadamente para o deserto, sofre ali precisamente a sua transformação em leão. O espírito respeitoso e obediente transforma-se em leão, isto é, nega agora os fardos que o oprimem, luta contra esta força tomando consciência de sua alienação. O homem cria para si a liberdade; faz livre a liberdade que dormia nele até então, superando a fase da vida submissa regida por uma moralidade posta de antemão.¹⁰

O leão tem a tarefa de desmascarar os valores e ideais impostos até então. “Para desmascarar se faz necessária a força do leão, seu rugido de ruptura com tudo o que aprisiona o indivíduo aos pesados deveres ante os quais é necessário ajoelhar-se” (CRAGNOLI, 2011, p. 32). Se o camelo corresponde ao espírito de carga, o leão aparece para desvencilhar-se dos fardos.

Contudo, esta liberdade adquirida pelo leão, que é capaz de dizer não, que nega a moral e seus mandamentos impostos, que nega toda metafísica ainda não chega ao seu auge. Esta liberdade ainda se mostra de forma negativa, pois diz de uma “liberdade de”, mas ainda não “liberdade para”. O leão opõe-se claramente ao “Tu deves”, que denomina o camelo, pois ele afirma o “Eu quero”¹¹. Todavia, a mera ruptura não basta, faz-se necessário a força que permite criar, força da qual necessita o leão, ainda ocupado no

¹⁰ Cf. FINK, 1983, O super-homem e a morte de Deus.

¹¹ Cf. NIETZSCHE, 2011, Das Três Metamorfozes.

“não”, na negação de suas prisões. Nota-se a ausência da criação (CRAGNOLI, 2011).

Mesmo na segunda transmutação do espírito, o criar permanece distante do simples prazer de fazê-lo, isto é, do exercício espontâneo de criar valores, de doar sentidos: “Criar novos valores – tampouco o leão pode fazer isso; mas criar a liberdade para nova criação – isso está no poder do leão” (NIETZSCHE, 2011, p. 28).

Eis que o filósofo anuncia a criança. Somente a criança possui essa inocência, a possibilidade de criação, a possibilidade de assumir o mundo como um jogo¹². Para a criança, nenhum jogo é o último ou verdadeiro para além do momento e das circunstâncias em que o está jogando.

Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora sua vontade, o perdido para o mundo conquista seu mundo (NIETZSCHE, 2011, p. 29).

Em sua inocência, a criança se torna livre de todas as interpretações morais, pois ela não busca finalidades; ela vive a liberdade da vontade, sem restrições. Nesse caso, sem finalidade e sem responsabilidade, ela vive a condição do “vir-a-ser”, na autonomia de criação, como que se vivesse em um jogo, podendo a cada momento viver a liberdade de começar de novo.¹³

Nesta perspectiva, Nietzsche busca alguém capaz de viver essa condição de vir-a-ser e se colocar na possibilidade de a todo momento começar de novo. Na figura da criança, Nietzsche evidencia o super-homem. O homem terá de estar para além de

¹² “Nietzsche invoca na metáfora do ‘jogo’ a natureza original e verdadeira da liberdade como criação de novos valores e de mundos de valores. O jogo é a natureza da liberdade positiva. Com a morte de Deus, torna-se manifesto o caráter lúdico e arriscado inerente à existência humana. O espírito criador do homem reside no jogo” (FINK, 1983, p. 77).

¹³ Cf. AZEREDO, 2011.

todo o bem e o mal, terá de se colocar para além do homem criatura, para além das interpretações moralistas que o cercam. Eis que esse homem, para Nietzsche, revela-se como um super-homem.

O homem é algo que deve ser superado. [...] Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem? Que é o macaco para o homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o super-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha. [...] O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem seja o sentido da terra! (NIETZSCHE, 2011, p. 13-14).

2.2 - Sim à vida: reflexo do espírito dionísio

Em vez de esperar que um poder transcendente justifique o mundo, o homem, na filosofia nietzschiana, tem de dar sentido à própria vida. Se a visão do cristianismo trouxe como consequência a sensação de que “nada tem sentido”, “tudo é em vão”, trata-se agora de mostrar que a visão cristã não é a única interpretação do mundo, porém só mais uma.¹⁴

Nietzsche afirma que se faz necessário amar a vida sem limites, negando todo pensamento metafísico. É preciso estar em sintonia com os sentidos, os impulsos, os afetos; negar tudo o que até então se venerou e afirmar tudo o que até então se negou. Eis a chegada do super-homem. A vida não está para o homem, mas, antes, é o homem que está para a vida; o homem deve, portanto, colocar sentido na sua existência e não ao contrário.

Enquanto um tipo dionísio, o super-homem sabe suportar a dor e o sofrimento do mundo. Ele afirma a vida nas condições mais adversas porque ama lutar, ama crescer, ama sua vida. O super-homem não se deixa guiar pela filosofia metafísica do outro

¹⁴ Cf. MARTON, 2009. O eterno retorno do mesmo.

mundo, pela busca da perfeição, pela busca da vida no além. Nietzsche expressa o sentido da vida:

Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa [...] e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heroicos têm seus locais de dança e de jogos. “A vida como meio de conhecimento” – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até viver e rir alegremente! (NIETZSCHE, 2001, p. 215).

Não causa surpresa que Nietzsche se diga “um discípulo do filósofo Dionísio” (NIETZSCHE, 2009, p. 15). Ele reivindica a necessidade de destruição, mudança e vir-a-ser. Quer afirmar o mundo e a vida tal como eles se apresentam, “como gozo da força procriadora e destruidora, como criação contínua” (NIETZSCHE, citado por MARTON, 2009, p. 66).

2.3 - Amor *Fati*, o eterno sim ao destino

Nietzsche, na figura do super-homem, afirma o vir-a-ser, o constante sim à vida e à sua natureza, aceitando tudo que dela brotar. Inspirado no espírito dionisíaco, o super-homem é aquele que ama e vive cada instante da vida.

Dentro de sua filosofia ele fornece um imperativo para a ação: o de só querer algo de forma a também querer que retorne sem cessar e, com isso, remete a noção de amor *fati*¹⁵, o amor ao destino.

¹⁵ “Amor *fati* é uma expressão que Nietzsche emprega na *Gaia ciência*, no parágrafo 276, e que continuará a empregar para designar a sua atitude e a sua afirmação fundamental em face da existência e do mundo”. (ALMEIDA, 2005, p. 168).

Nem conformismo, nem submissão passiva: *amor*; nem causa, nem fim: *fatum*. Converter o impedimento em meio, o obstáculo em estímulo, o adversário em aliado, é afirmar, com alegria, o mundo do vir-a-ser. (MARTON, 2009, p. 133).

Desta forma, a metafísica é a perspectiva de quem não ama esta vida terrena, ou seja, a perspectiva de quem a nega. A metafísica somente existe para aqueles que não amam seu destino, sua própria vida. Por isso Nietzsche afirma o amor *fati*, amor ao destino¹⁶.

Amar o “que passa”: horror da metafísica que busca o eterno por medo da vida. Amar “o instante”: dor da metafísica que o considera permutável, superável. Amar o que traz o acaso, *amor fati* que abraça a vida em todos os seus aspectos, mesmo os mais terríveis (CRAGNOLI, 2011, p. 36).

Afirmando este pensamento, Nietzsche afirma o amor à vida como ela é, ainda que com os sofrimentos. Não se trata de amar o sofrimento, mas a vida que não existe sem ele. Assim, o próprio viver é amor *fati*. O filósofo insiste que se viva intensamente a vida terrena. Viver cada instante do dia com toda a intensidade de vida que o homem pode fazer, eis que se mostra a sublimidade do amor *fati*, ser um eterno afirmador da vida. Eis o amor de Nietzsche.

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar*! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (NIETZSCHE, 2001, p. 187-188).

O amor *fati* é um sim, não é negação, nem indiferença; é um querer. Ele diz de uma vontade de pertencimento ao mundo, uma

¹⁶ O *fatum* é a palavra latina utilizada por Nietzsche para se referir ao destino.

vontade que deseja realizar a vida mesmo com suas dificuldades, problemas ou adversidades. Dizer sim à vida, da forma como ela se apresenta.

Minha forma para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*[...] (NIETZSCHE, 2009, p. 49).

Afirma Nietzsche em seu Zarathustra: “permaneçam fiéis à terra” (NIETZSCHE, 2011, p. 14). Este seria, para Nietzsche, o autêntico espírito livre do super-homem, edificado por sua autonomia e liberdade.

Referências

- ALMEIDA, Rogério Miranda. **Nietzsche e o paradoxo**. São Paulo: Loyola, 2005.
- AZEREDO, Vânia Dutra. **Nietzsche e a dissolução da moral**. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editoria Unijuí, 2003.
- _____, Vânia Dutra. As transmutações do espírito no Zarathustra de Nietzsche. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago. **Leituras de Zarathustra**. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.
- CRAGNOLINI, Mônica B. Como introdução à leitura de Assim falou Zarathustra. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago. **Leituras de Zarathustra**. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.
- FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983.
- LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2005.
- MARTON, Scarlett. **Extravagâncias, ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. 3 Ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____, **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____, **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____, **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____, **Genealogia da moral: uma polêmica**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____, **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____, **O Anticristo: Maldição ao cristianismo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. **Nietzsche e a auto-superação da moral**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

RUBIRA, Luís. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores**. São Paulo: Discurso Editorial e Editorial Barcarolla, 2010.

VASQUES, Joseane. Uma interpretação de Das cátedras da virtude como alegoria para o niilismo moderno. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago. **Leituras de Zaratustra**. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

Existência e retomada em Sören Kierkegaard

Denis Andre Bez Bueno¹

O século XIX, o indivíduo e a história

A produção filosófica empreendida no século XIX possui dois eixos subjacentes, a saber, o indivíduo e a história. As razões para que sustentam esse fator advém do próprio contexto histórico em questão, uma vez que acontecimentos como a Revolução Francesa de 1789 e o processo de industrialização possibilitado pelos avanços técnicos e as subsequentes disfunções e crises de superprodução, as quais determinaram a constituição de uma sociedade industrial de massa, são acompanhados, por um lado, de um pensamento edificado a partir de um paradigma filosófico pautado na história, e por outro, de um pensamento constituído mediante o enaltecimento do indivíduo frente a uma evolução que o supera.

Nesse sentido, se estabelecem dois substratos temáticos na reflexão filosófica do período correspondente: uma filosofia que tem como programa fundamental de referência a própria história, sendo o filósofo, nesse sentido, aquele que se empenha em fazer uma ontologia da atualidade ou, em outras palavras, um teórico da história e da política; e uma filosofia que intenta afirmar a figura do sujeito individual, afirmação que se dá, destarte, também em outros âmbitos, como o literário, o artístico e o político. Em vista

¹ Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

disso, é possível dizer que o século XIX é precisamente um tempo de contradições e rupturas (RUSS, 2015)².

Ainda que seja difícil, quiçá precipitado, traçar um recorte cirúrgico entre os pensadores que se situam em um ou outro dos eixos de reflexão mencionados, no tocante à primeira acepção, isto é, do exercício filosófico desenvolvido a partir do paradigma histórico, pode-se mencionar a título de exemplo autores como Benjamin Constant³, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Alexis de Tocqueville⁴ e Karl Marx⁵. Quanto ao outro eixo de reflexão, ou seja, do exercício filosófico empreendido a partir do enaltecimento da figura do sujeito individual, para além da produção filosófica realizada no âmbito do romantismo⁶, é pertinente citar nomes como Max Stirner⁷ e Sören Aabye Kierkegaard (1813-1855),

² Faz-se oportuno esclarecer que o objetivo desta parte do texto não consiste numa exploração holística do pensamento filosófico do século XIX, senão fazer uma situação diacrônica pontual que possibilite uma visão precisa dos principais eixos temáticos – definidos em termos de indivíduo e história – que direcionaram a reflexão filosófica do referido período.

³ Constant (1767-1830), pensador suíço, é reconhecido como um eminente defensor do liberalismo bem como um assíduo analista da política francesa e europeia (HAAC. In: AUDI, 1999).

⁴ Tocqueville (1805-1859), pensador francês, elaborou uma análise sistemática sobre os eventos que acometeram a França no período correspondente, bem como sobre a democracia norte-americana que é concebida por ele como um presságio da modernidade política europeia. Vale ressaltar, ainda, que em Tocqueville se encontram também incursões a respeito da evocação do sujeito individual (RUSS, 2015).

⁵ Marx (1818-1883), filósofo, teórico economista e revolucionário alemão, pretende, na esteira do esquema dialético hegeliano – assumido, todavia, numa acepção distinta de Hegel –, edificar o intento de uma transformação radical da sociedade a partir de condições eminentemente materiais que subjazem à sua constituição, em termos do que se configura o que mais tarde será chamado de materialismo dialético (MCBRIDE. In: AUDI, 1999).

⁶ Sendo, num sentido amplo, um movimento de projeção cultural que arrebata a Europa e, posteriormente, os Estados Unidos da América entre 1775 e 1830, no que diz respeito às suas implicações filosóficas, pode-se afirmar que o romantismo consistiu numa reação frente à racionalidade estanque do Século das Luzes, na qual se acentuam elementos como o subjetivo, o sensível e o imaginativo como expressões de um pensamento que preconiza a dimensão emocional e intuitiva em detrimento das categorias racionais. A francesa Anne-Louise-Germaine Necker Stäel (1766-1817) – ou simplesmente “Madame de Stäel” –, o inglês Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) e o alemão Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) são notáveis expoentes do movimento (BLACKBURN, 1997).

⁷ Pseudônimo de Kasper Schmidt (1805-1856), pensador alemão conhecido principalmente por elaborar uma teoria do individualismo radical, sublinhando a prioridade da vontade e do instinto em relação à racionalidade e afirmando, concomitantemente, a unicidade, a independência e o valor de cada indivíduo, incorrendo em ataques desferidos contra o estado, ideias religiosas e abstrações como “humanidade”, consideradas ilusões enganosas e imposições imprecidentes (STACK. In: AUDI, 1999).

pensador dinamarquês que se constitui no autor proponente da temática central em questão no presente texto.

Kierkegaard e o primado da existência individual irreduzível

Reconhecendo não haver aqui a finalidade de fazer uma exploração arraigada acerca do pensamento de Kierkegaard tomado como um todo, senão de proceder com uma apresentação lapidar e propedêutica dos elementos triviais e norteadores da sua reflexão filosófica, faz-se profícuo perpassar por instâncias mais gerais antes de adentrar em nossa temática central. O intuito será percorrer de maneira concisa alguns conceitos e noções centrais no pensamento do filósofo dinamarquês, para depois compreender a articulação desses elementos na problemática da retomada em sua relação com a existência.

A obra de Kierkegaard, de maneira consensual, é considerada precursora do pensamento filosófico de matiz existencialista⁸ que se configurou na Europa na contemporaneidade. Num contexto marcado pela eminência de reflexões que se elaboram na esteira de uma pretensão sistemática e totalizante, em vista do que se edifica um sistema filosófico de cunho objetivo e universal, como é o caso da filosofia hegeliana⁹,

⁸ O termo “existencialismo” pode ser tomado como uma designação genérica de várias tendências filosóficas que delinearam um eixo temático comum a partir de elementos como o indivíduo, a experiência da escolha e o afastamento de uma compreensão racional do universo, apregoando, por conseguinte, o temor ou o sentimento do absurdo diante da vida humana. Algumas características inerentes às obras de nuance existencialista são a reação frente à perspectiva do universo tomado como um sistema fechado, coerente e inteligível e a consequente contingência considerada como um motivo de consternação (BLACKBURN, 1997).

⁹ De maneira lacônica, o desígnio de Hegel na *Fenomenologia do espírito* reside na expressão das etapas da evolução da consciência rumo ao Saber absoluto. A Ideia – que não é um estado de consciência ou representação subjetiva, mas tem aqui o significado de uma forma superior do espírito que se exterioriza na natureza e no mundo –, originalmente transcendente, atemporal e não-consciente de si, insere-se no devir da história, objetivando-se, tornando-se imanente e temporal, realizando o movimento dialético progressivo em termos de um “suprassumir” – *aufheben*, isto é, movimento de supressão e negação que ao mesmo tempo conserva, sem aniquilar – que se expressa nas figuras e nos momentos históricos que equivalem à experiência de formação da consciência – desde as propedêuticas manifestações sensíveis até a plena racionalidade – rumo ao Saber absoluto. Esse movimento atingirá seu termo quando a Ideia tornar-se plenamente consciente de si mesma e

Kierkegaard preconiza a irredutibilidade da existência humana concreta e subjetiva.

Sendo intrinsecamente descontínua, qualitativa e estranha à racionalidade, a existência se demonstra como impassível de ser admitida num sistema totalizante – que seria justamente o seu oposto –, haja vista seu caráter não-categorizável e não-exprimível. São estes elementos que ecoam na sugestiva sentença desferida pelo filósofo: “O problema posto nas *Migalhas* era o de saber como alguma coisa histórica poderia se tornar decisiva para uma felicidade eterna” (KIERKEGAARD, 1949, p. 73, tradução livre¹⁰)¹¹. Frente ao sistema e à história, portanto, emerge o pensador subjetivo, o qual mediante sua interioridade procura lapidar seu

onisciente, a saber, quando atingir a máxima racionalidade e, portanto, o Espírito absoluto. É possível, então, compreender a biunivocidade entre história e filosofia no pensamento hegeliano, uma vez que o devir da história condiz com o devir da Ideia rumo ao Saber absoluto, e a filosofia, suscetível de um desenvolvimento progressivo no decorrer da história, tem a incumbência de explicitar o itinerário da Ideia que se conscientiza de si historicamente. A realização do Espírito absoluto corresponde, portanto, ao fim da história e, por conseguinte, ao fim da filosofia. Quanto à compreensão da figura do indivíduo nesse processo, faz-se necessário recordar o estatuto que Hegel confere ao Estado, isto é, a forma moderna da sociedade civil e política que se constitui numa totalidade fortemente organizada, no âmbito da qual o indivíduo reconhece sua função e sua identidade. O Estado significa, ademais, a expressão política da encarnação da Ideia no devir da história, ao mesmo tempo em que oferece as condições de possibilidade para que o indivíduo, inserido nele como cidadão, tome consciência do Espírito do mundo. Sendo assim, o apogeu da história equivale ao advento de um Estado Universal perfeitamente racional, compreendido por Hegel como a universalização do Estado prussiano no âmbito do qual os indivíduos são partes componentes que encarnam o Espírito absoluto (HOTTOIS, 2008); RUSS, 2015); (VAZ. In: HEGEL, 1992). Por conseguinte, uma filosofia que pretenda abarcar todos esses elementos deve ser configurada como um sistema, uma ciência unitária ou ainda um conjunto organizado. Um tal sistema subvelaria-se, destarte, a partir de uma reflexão conceitual, quicá, do conceito rigoroso, em detrimento de referências à intuição ou a uma dimensão para além da racionalidade – haja vista que a razão astuciosamente utiliza-se das paixões pessoais para realizar seus próprios fins e coloca o particular a serviço do universal. Nesse sentido, assimila-se a passagem do Prefácio da obra em questão: “A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência - da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo - é isto o que me proponho” (HEGEL, 1992, p. 23).

¹⁰ Doravante, as demais traduções presentes neste texto serão igualmente de caráter livre.

¹¹ As *Migalhas filosóficas* – 1844 – traziam a questão acerca da possibilidade de ser cristão, outrossim, de que modo compreender o ponto de partida histórico de uma certeza eterna, porquanto se Deus, que é Eterno, se inseriu no tempo como um homem individual, reside nisto um paradoxo, o qual se apresenta como um adito para a verdade cristã autêntica. Como complemento, o *Pós-Escrito* – 1846 – aborda, portanto, a verdade e a subjetividade a partir da comunicação histórica realizada pelo Eterno (RUSS, 2015).

interesse infinito pela transcendência em termos de sua felicidade eterna.

Não obstante, faz-se imprescindível recordar que Kierkegaard é um pensador cristão inserido numa sociedade protestante. A fé cristã se demonstra, então, como o dado fundamental da sua vida e do seu pensamento, no âmbito do que se evidencia o intento de redirecionar a sociedade dinamarquesa de um cristianismo significativamente degenerado para uma religião autêntica (GOUVEIA, 2006).

Ademais, os elementos constituintes de sua reflexão filosófica devem ser interpretados segundo este mesmo dado fundamental, uma vez que o comprometimento do indivíduo com a sua subjetividade se dá no sentido de uma adesão de fé que possibilita a ele uma íntima relação com a transcendência, mais precisamente, com o homem-Deus.

Nesse sentido, encontram-se passagens exemplares no *Pós-Escrito*. Ao definir a existência recordando a concepção grega de Eros que se encontra no *Banquete* de Platão, afirma que o amor é evidentemente a existência, ou isso pelo que a vida se constitui na síntese entre o infinito e o finito, porquanto: “Mas o que é a existência? É aquela criança que é engendrada pelo infinito e pelo finito, pelo eterno e pelo temporal, e que, conseqüentemente, não cessa de se esforçar” (KIERKEGAARD, 1949, p. 72). Mais adiante, procurando refutar a hipótese de um sistema totalizante acerca da existência, diz o filósofo:

Sistema e completude se correspondem um ao outro, mas a existência é justamente o oposto. Do ponto de vista abstrato, sistema e existência não podem ser pensados juntos, porque o pensamento sistemático para pensar a existência deve pensá-la como abolida, e não como existente. A existência é isso que serve de intervalo, que mantém as coisas separadas, o sistemático é o fechamento, a perfeita articulação (KIERKEGAARD, 1949, p. 93).

Salientando, destarte, a eminência de tornar-se subjetivo para aceder à felicidade eterna, equivalente, pois, à verdade, Kierkegaard acusa o pensador objetivo que dela se distancia ao enveredar pelo percurso equivocado do histórico-universal, ao contrário do pensador subjetivo, que encontra a verdade no âmago de sua interioridade enquanto que esse encontro implica uma incerteza no plano da objetividade, ao passo em que:

A incerteza objetiva apropriada firmemente pela interioridade mais apaixonada, a verdade, a mais alta verdade que há para um sujeito existente. [...] Objetivamente não há senão a incerteza, mas é justamente por ela que se estende a paixão infinita da interioridade, e a verdade consiste precisamente nesse golpe de audácia que escolhe a incerteza objetiva com a paixão do infinito (KIERKEGAARD, 1949, p. 159).

É no âmbito desta contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva, por conseguinte, que se situa a fé, a qual se configura como expressão do paradoxo do homem-Deus, a saber, do eterno que nasceu no tempo, constituindo-se, portanto, num fato absurdo, ao que o filósofo infere: “O absurdo é que a verdade eterna se manifesta no tempo, que Deus apareceu, nasceu, cresceu, etc., que ele apareceu completamente como um homem que não se pode distinguir de outro homem” (KIERKEGAARD, 1949, p. 165). Em suma, compreende-se a passagem veementemente repetida entre as partes da obra que foram referenciadas: “A subjetividade é a verdade”, acrescida na última menção por: “[...] a subjetividade é a realidade” (KIERKEGAARD, 1949, p. 274).

Seria despropositado, não obstante, omitir que quando se trata da reflexão filosófica de Kierkegaard está-se tratando concomitantemente de suas próprias experiências existenciais, em outras palavras, que esses dois fatores são precisamente indissociáveis, visto que o pensamento do escritor das *Migalhas*

filosóficas é incompreensível fora de sua vida, da qual ele fornece-nos uma espécie de comentário perpétuo (GUSDORF, 1963).

Os estágios da existência

Na esteira de Johannes Hohlenberg, é ainda pertinente elencar, mesmo que de forma sucinta, os aspectos medulares que Kierkegaard desenvolve em *Ou isso ou aquilo: um fragmento de vida* – 1843, traduzido por vezes como *A alternativa* –, e em *Temor e tremor* – 1843 –, mais precisamente, os estágios que balizam o itinerário da vida, presentes também n’*A retomada* – 1843 –, que será, doravante, nossa referência fundamental.

Para caracterizar os referidos estágios, compreendidos também como esferas da existência, o filósofo enfatiza n’*A alternativa*, primeiramente, aquilo que denomina de atitude estética, definida pela procura de sensações efêmeras e do prazer imediato incessantemente renovado, iniciando sua explanação com uma série de aforismos ou os *Diapsalmata* – termo grego que significa ‘intervalos no recitativo de um canto’ –, e culminando posteriormente nas reflexões acerca da ópera *Don Giovanni* de Mozart, porquanto Don Juan é aquele que exprime a atitude estética de maneira pungente, a vida no instante que foge à continuidade temporal e a luxúria desenfreada do desejo (HOHLENBERG, 1960).

Num segundo momento, mediante diferentes ensaios, Kierkegaard irá explorar a esfera estética da existência, em termos da atitude do indivíduo de configurar sua vida no decorrer do tempo em detrimento do imediatismo que subsume a esfera estética, buscando conformizar-se às convenções sociais, onde se faz alusão ao casamento como expressão do compromisso moral. Destarte, a esfera ética diz respeito ao geral, àquilo que é válido para todos em todos os momentos (HOHLENBERG, 1960).

No decorrer de *Temor e tremor*, encontram-se os desdobramentos referentes à esfera religiosa da existência¹², caracterizada pela abdicação das convicções próprias do estágio ético e pela espera contra toda esperança, acompanhada da adesão ao paradoxo de um Deus feito homem mediante o salto qualitativo da fé (HOHLENBERG, 1960). A identificação entre fé e paradoxo se faz eminente nas palavras do próprio filósofo ao ponderar sobre a suspensão teológica da moralidade, posto que:

Com efeito, é a fé esse paradoxo segundo o qual o Indivíduo está acima do geral, mas de tal maneira que, e isso importa, o movimento se repita e, por consequência, o Indivíduo, depois de ter permanecido no geral, se isole logo a seguir, como Indivíduo acima do geral (KIERKEGAARD, 1979, p. 240).

Não se deve, todavia, assimilar os referidos estágios da existência a partir de uma perspectiva progressiva, sendo a vida do indivíduo uma mera sucessão cronológica permeada por eles. As categorias do estético, do ético e do religioso não se eliminam reciprocamente enquanto progridem, de modo que não houvesse possibilidade de um retorno a uma certa esfera que foi outrora vivenciada. Tratam-se, pois, de saltos qualitativos que se subordinam uns aos outros, sem suprimir o que cada um comporta de positivo ou de expressivo da verdadeira vida (FARAGO, 2011).

Tendo explorado de maneira concisa os elementos medulares segundo os quais a filosofia kierkegaardiana se configura, procuraremos elucidar de que maneira esses mesmos elementos se desenham no âmbito da nossa centralidade temática.

¹² A *alternativa*, muito embora não aborde de maneira explícita a esfera religiosa da existência, sugere ainda que de maneira aludida uma influência do religioso, o que é referido pelo próprio filósofo: “Quando comecei *A alternativa* [...], eu estava sob a influência do religioso, [...] eu compreendia a impossibilidade radical de encontrar o meio pacífico e tranquilo em que a maior parte dos homens passam a sua vida” (KIERKEGAARD apud RUSS, 2015, p. 330).

A existência e a retomada

A obra *A Retomada: um ensaio de psicologia experimental* – traduzida por vezes como *A Repetição*¹³ –, como a maior parte das obras de Kierkegaard, é publicada sob um pseudônimo¹⁴. Dessa vez, aparece Constantin Constantius, a saber, o narrador da obra. Além dele, existem outros dois personagens fundamentais, ou seja, o seu jovem amigo e uma jovem menina – ambos não-nomeados –, que fazem alusão, respectivamente, a Kierkegaard e a Regina Olsen¹⁵ (1822-1904), sua antiga noiva, enquanto Constantin Constantius, a quem o jovem homem endereça seus relatos e suas cartas, alude a Emil Boesen, amigo de Kierkegaard. É possível definir o conteúdo explicitado n’*A Retomada* como uma transcrição da relação do filósofo com Regina (VIALLANEIX. In: KIERKEGAARD, 1990).

Enquanto que se designa *A Retomada* como uma obra de caráter psicológico – ao que sugere o subtítulo –, é indispensável fazer um sutil esclarecimento. Muito embora a figura do narrador sugira uma atitude psicológica subjacente, em termos de uma observação ou mesmo de uma análise de atos, sentimentos e expressões de outras pessoas ou quicá de si mesmo, esta atitude não deve ser assimilada como uma mera nulidade objetiva própria

¹³ Kierkegaard, todavia, opta de maneira explicitamente deliberada pelo termo dinamarquês *Gjentagelse*, evitando o termo de origem latina *Repetition* (VIALLANEIX. In: KIERKEGAARD, 1990).

¹⁴ A respeito das razões pelas quais Kierkegaard assinara obras utilizando-se de pseudônimos, encontramos alguns possíveis esclarecimentos em passagens como a seguinte: “Importância dos pseudônimos. Toda comunicação direta tornou-se abstrata: o público tornou-se a instância; os jornais se chamam redação, o professor se chama especulação; o padre é a mediação; nenhum, nenhum homem ousa se intitular ‘eu’. [...] Minha obra não é contudo como aquela de um precursor, até o dia em que venha aquele que dirá: eu no sentido mais estrito. Mas a reviravolta que faz passar desta desumana abstração à pessoa: eis a minha tarefa” (KIERKEGAARD apud HOHLENBERG, 1960, pp. 15-16).

¹⁵ Em maio de 1837, Kierkegaard, então estudante, tem seu primeiro encontro com Regina, então com 14 anos. Após um curto período de preparação, em setembro de 1840, ele pede a sua mão, tornando-se seu noivo. No entanto, seu noivado dura pouco mais de um ano. Em 11 de outubro de 1841, Kierkegaard rompe com Regina, partindo alguns dias depois para Berlim em viagem para estudos. As dúvidas acerca do seu sentimento e da sua vocação ao casamento, que o levam a se interrogar e a sofrer, são possíveis razões que balizaram a decisão do então jovem teólogo Kierkegaard. O fato é que em 1843 Regina torna-se noiva de Frédéric Schlegel, com quem irá casar-se em 1847 (GUSDORF, 1963).

de uma psicologia experimental científica, pautada em fatos exteriores ou comportamentos, senão como uma psicologia subjetiva, que se edifica a partir de experiências vividas e, antes de tudo, as experiências mesmas do autor. O ensaio está, portanto, estabelecido na esfera individual da existência concreta e contingente, e não naquela das ciências experimentais (VIALLANEIX. In: KIERKEGAARD, 1990).

Logo no começo da obra, o filósofo sugere a problemática da retomada mediante a seguinte indagação: “Uma retomada é possível? Qual significação ela tem? Uma coisa ganha ou perde ao ser retomada?” (KIERKEGAARD, 1990, p. 65). A questão seria, de maneira precisa, se haveria possibilidade, dada a contingência dos eventos da existência, de ocorrer novamente uma mesma situação ou ainda um mesmo sentimento na vida do indivíduo, e se fosse o caso, isso implicaria numa mera repetição, isto é, um mero retorno do mesmo, ou em algo que, retomado, teria como atributo um novo sabor, uma nova significação, em vista do que Kierkegaard infere:

O que eu estou dizendo! Sem retomada, o que seria a vida? Quem poderia desejar ser uma mesa negra, sobre a qual o tempo escreveria, a cada instante, um escrito novo ou mesmo um escrito recordando o passado? Quem poderia desejar se deixar mover por todas as coisas novas, passageiras, sempre renovadas, que suavizam a alma divertindo-a? [...] A retomada é a realidade, a seriedade da existência (KIERKEGAARD, 1990, p. 67).

Sugere-se, assim, a eminência da retomada como uma possibilidade real à existência, não como uma mera repetição mecânica e estanque, mas como um movimento que conduz o indivíduo potencialmente a novas significações do evento passado. Dito de outro modo, consiste numa operação fundamental que é a reafirmação de uma mesma indicação existencial mediante situações diversas (GUSDORF, 1963)¹⁶.

¹⁶ Vale ressaltar, entretanto, que Gusdorf traduz o termo original *Gjentagelsen* como “repetição”.

A retomada e a história da filosofia

Ao mesmo tempo em que estabelece precisamente a problemática da retomada já nas primeiras páginas do ensaio, Kierkegaard faz menção aos filósofos nos quais encontra implicações para o que está em questão. Pode-se afirmar que ele se preocupa, então, das condições de possibilidade para que ocorra uma retomada, em outras palavras, do problema da realidade do movimento, uma vez que sendo a retomada propriamente um movimento, pressupõe, portanto, temporalidade.

Nesse sentido, faz-se referência aos Eleatas – escola filosófica grega fundada entre os séculos VI e V a. C. –, os quais negam a realidade do movimento, sendo a mudança apenas uma aparência plena de contradições lógicas¹⁷. O cínico Diógenes de Sínope emerge como o opositor. Sem proferir alguma palavra, apenas dá alguns passos para frente e para trás, considerando tal ato uma suficiente refutação àqueles que negam o movimento.

Ao afirmar, por conseguinte, que o conceito de retomada desempenha um papel de considerável importância na filosofia moderna, o autor d'A *alternativa* se dirige, de maneira implícita a princípio, a Hegel, que pode ser compreendido como o “Eleata moderno” que operou uma negação do movimento real ao preconizar um movimento eminentemente ilusório denominado “mediação” (*vermittlung*)¹⁸. Segundo Kierkegaard, este termo compreendido no domínio da filosofia alemã hegeliana designa

¹⁷ Aquilo que é, é; não pode não ser; entre ser e não ser, não existe terceiro termo – princípio de identidade, de não-contradição e de exclusão do terceiro termo respectivamente. Em síntese, aquilo que é, é em todos os tempos, tal que é eterno e imutável, sugerindo-se uma negação da temporalidade e, por conseguinte, da mudança (PALMER, 2009).

¹⁸ Este conceito é desenvolvido por Hegel na obra *Lições sobre a filosofia da história*, onde ele tem o desígnio de expressar o movimento dialético progressivo da Razão – substância espiritual infinita que dá forma ao real, irredutível a uma mera faculdade humana – num plano político ou, em outras palavras, o itinerário da História do Mundo a caminho da Consciência total, que se configura pela mediação de um dado número de Estados e formações históricas, desde o mundo oriental até o Século das Luzes e a Revolução Francesa (Cf. nota n. 9) (HOTTOIS, 2008); (RUSS, 2015).

uma mera repetição do que já existiu, sem que se lhe acrescente nada de novo¹⁹. Considera, sobremaneira, a interpretação hegeliana como de cunho logicista e abstrato, e se reconhece como o “novo Diógenes” que se opõe ao autor d’A *fenomenologia do espírito* servindo-se de sua experiência vívida. É no seio desta que ocorre uma retomada genuína, isto é, na história pessoal do homem e no caminho de sua própria vida, ao que o filósofo dirá:

Mediação é uma palavra estrangeira. Pelo contrário, retomada é uma palavra dinamarquesa e eu felicito a língua dinamarquesa desse termo filosófico. [...] A dialética da retomada é fácil: isso que é re-tomado, foi, do contrário, não poderia ser re-tomado; mas, precisamente, é o fato de ter sido que faz da re-tomada uma coisa nova (KIERKEGAARD, 1990, p. 87).

À vista disso, a dialética da retomada pode ser apreendida como a expressão paradoxal do eterno na temporalidade, um duplo movimento no qual a eternidade se insere no seio do instante, ao que compreendemos a significativa passagem: “[...] o tempo implanta a eternidade na realidade” (VIALLANEIX. In: KIERKEGAARD, 1990, p. 23).

Outrossim, Kierkegaard irá relacionar a retomada com o conceito de reminiscência, o que nos leva a fazer uma breve incursão à filosofia platônica.

No diálogo intitulado *Menon*, Platão sugere o referido conceito ao buscar estabelecer que, quando se intenta passar a ignorância ao saber, se trata de realizar um processo de encontrar aquilo que, de algum modo, já se sabe, sem, no entanto, se estar consciente de que se sabe. Seria, ainda, afrontar-se com algo que fora contemplado anteriormente ao nascimento num corpo terreno e corruptível e que, portanto, deve ser apenas recordado, o

¹⁹ O autor de *Temor e tremor* irá afirmar, nesse sentido, que a filosofia moderna não faz nenhum movimento real. O que ela faz é um mero “redundar” – assim traduzimos a palavra francesa *radoter* – mediante o suprasumir – *ophavelser* (dinamarquês) correspondente a *aufheben* (alemão) –, isto é, ocorrem supressões e conservações, mas também redundâncias (KIERKEGAARD, 1990).

que se elucida significativamente na discussão entre Sócrates e Menon acerca da aquisição de ciência por parte da alma:

Se, então, durante o tempo em que ele for quanto durante o tempo em que não for um ser humano, deve haver nele opiniões verdadeiras, que, sendo despertadas pelo questionamento, se tornam ciências, não é por todo o sempre que sua alma será ‘uma alma’ que ‘já’ tinha aprendido? [...] E se a verdade das coisas que são está sempre na nossa alma, a alma deve ser imortal, não é?, de modo que aquilo que acontece não sabemos agora – e isto é aquilo de que não te lembras – é necessário, tomando coragem, tratares de procurar e de rememorar (PLATÃO, 2001, pp. 65-67).

É necessário, no entanto, ponderar que ao mesmo tempo em que relaciona os conceitos, Kierkegaard não os equipara, haja vista que identifica diferenças. A lembrança, associada à ideia de reminiscência, implica um único momento ou elemento, a saber, o eterno em sua determinação abstrata, como passado que permanece como conhecimento. A retomada, por sua vez, se apreende no nível da existência propriamente dita, operando-se uma síntese paradoxal entre dois momentos – o eterno e o temporal – como abertura do presente em vista do futuro, porquanto:

Retomada e lembrança são um mesmo movimento, mas em direção oposta; pois, o que é lembrado, foi; é uma retomada para trás; enquanto que a retomada propriamente dita é uma lembrança para frente. Isso porque a retomada, se for possível, faz o homem feliz, enquanto que a lembrança o faz infeliz, admitindo, bem entendida, que ele se dá o tempo de viver e não procurar, desde a hora do seu nascimento, um pretexto (por exemplo: que ele esqueceu alguma coisa) para se esquivar novamente para fora da vida (KIERKEGAARD, 1990, pp. 65-66).

É pertinente aclarar, portanto, que a retomada não é possível senão na disposição do indivíduo que verdadeiramente vive, sem exilar-se de sua existência, o que incorreria em tornar a

possibilidade da retomada um mero caso de ascese intelectual desarmonizado da existência concreta.

As confidências do jovem homem e a possibilidade da retomada

“A retomada é a nova categoria que deve ser descoberta”
(KIERKEGAARD, 1990, p. 87).

Os aspectos do encontro entre Constantin e o jovem homem comportam uma instigante reciprocidade. Enquanto o jovem homem enxerga Constantin propriamente como um confidente ao qual ele sente-se à vontade para expressar seus sentimentos e consternações, Constantin, por sua vez, se vê envolvido pela personalidade do jovem homem, do qual a beleza física, uma certa falta de seriedade quanto aos propósitos e uma falta de segurança na entonação da voz são motivos para atrair a atenção do narrador.

Confiando a Constantin seu relato de amor com uma jovem menina, o jovem homem leva o seu confidente a progressivamente abdicar de sua postura meramente imparcial de observador, assumindo aspectos subjetivos em sua atividade, quiçá uma aludida tendência a deixar-se seduzir, ao passo em que:

Seus passos, seus movimentos, seus gestos: tudo dizia eloquentemente que ele queimava de um amor-apaixonado. [...] Eu não podia me reter de olhá-lo do canto do olho, de tempos em tempos, quase apaixonado por ele: tal jovem é quase tão atraente ao olhar que uma menina (KIERKEGAARD, 1990, pp. 70-71).

Não leva muito tempo para que o confidente perceba o caráter melancólico do jovem homem no decorrer de seus relatos, quando se precipita a recitar versos de poemas de nuance nostálgico ao mesmo tempo em que ocorrem-lhe as lágrimas. O motivo genuíno da melancolia expressada pelo jovem homem está relacionado a uma impossibilidade de desempenhar um ato real, uma vez que o melancólico ama precisa e tão somente segundo a

lembrança. Em outras palavras, é no plano restrito da imaginação que o sentimento se dá, sendo o jovem homem incapaz de passar ao plano do ato e desposar a jovem menina, que espera, por sua vez, um ato real (VALLANEIX. In: KIERKEGAARD, 1990).

Sugere-se, por conseguinte, que o jovem homem se encontra na esfera estética da existência. Ao vivenciar seu sentimento pela jovem menina num âmbito estritamente imaginário, não conseguindo realizar nada em termos de uma relação real que implicaria no compromisso social do casamento, ele se revela como o esteta precipitado no imediato, expressado pela figura do poeta, que esbarra na dimensão dos fatores da vida que pressupõem continuidade, porquanto Constantin lança mão das emblemáticas palavras: “Nesse instante, eu compreendi tudo e sem dificuldade; a jovem menina não era sua amada; ela foi a ocasião, para o poético, de se despertar nele; ela o fez poeta” (KIERKEGAARD, 1990, pp. 73-74).

Em vista disso, ao mesmo tempo em que evidencia a impossibilidade da realização de uma retomada por parte do jovem homem nesse estado, o confidente propõe-lhe um plano astucioso, a saber, manter uma correspondência gentil e constante com a jovem menina, sem, no entanto, paixão, mas apenas de maneira rotineira, como se esses gestos de atenção fossem impostos por uma carga oficial, desprovidos, portanto, de uma carga passional, tomando o caráter de um homem desprezível e enganador. No final das contas, o jovem homem deveria fingir estar tendo outro caso com uma costureira paga pelo seu confidente (KIERKEGAARD, 1990).

Aqui estamos, por assim dizer, numa proposta que acarreta uma ligeira variação da retomada, na pressuposição de que ela seria possível por meio da execução de um plano de índole racional, destituído de movimento e sensibilidade. Isso claramente contrapõe a fraqueza do jovem homem com a frieza e a firmeza irrepreensível do seu confidente.

Faz-se pertinente, então, a caracterização de Viallaneix do “estoico” Constantin, dito de outro modo, aquele que se identifica por uma afetividade atrofiada sacrificada ao intelecto. Apesar de aceitar inicialmente, o jovem homem acaba por renunciar à proposta de Constantin, que ao reconhecer que ele não teria a força necessária para executar o plano, acusa-o de ironia. Subsiste, portanto, a incógnita acerca de como realizar esta nova categoria existencial da retomada de maneira autêntica.

A experiência de Jó e a verdadeira retomada

“[...] a retomada [...] é e permanece uma transcendência” (KIERKEGAARD, 1990, p. 130).

No termo de sua viagem a Berlim, na qual Constantin, depois de ter fracassado no seu intento de ajudar o jovem homem com seu plano astucioso, pretende fazer uma experiência de retomada evocando os mesmos aspectos exteriores de sua viagem anterior para lá, ele conclui que o que faz não implica nenhuma novidade, nenhum novo sabor. Não pode ser, de forma alguma, uma retomada, senão uma mera repetição, o que o leva a considerar tal ocasião uma “falsa retomada” (*forkeert gjentagelse*)²⁰. Subentende-se não ser possível uma retomada autêntica no plano da imanência e, por conseguinte, que ela se daria unicamente numa operação transcendente, a qual seria impossível para Constantin, ademais, contra sua própria natureza²¹.

O narrador nos reporta, assim, ao jovem homem, que se abdicando de buscar referência em alguma filosofia, apela à experiência vivenciada por Jó, personagem principal do livro sapiencial intitulado com seu nome no Antigo Testamento ao qual

²⁰ Constantin testemunha esse fato mencionando o exemplo do café, porquanto: “Eu quero café, isto é o mínimo. Poderia ser tão bom quanto da última vez? Poderia-se quase acreditar, mas para mim, ele não tinha gosto algum. O sol ardia pelas janelas do estabelecimento; o ar da sala era sufocante” (KIERKEGAARD, 1990, p. 112).

²¹ Constantin, por conseguinte, abre mão de sua teoria e se dispõe a observar o jovem homem na busca pela retomada autêntica (VIALLANEIX. In: KIERKEGAARD, 1990).

o interlocutor de Constantin se identifica em suas correspondências.

O patriarca Jó, que vivia na terra de Hus – sul de Edom – era um homem íntegro e reto, pai de sete filhos e três filhas e dotado de numerosas criações e servos, sendo o mais rico dos homens do Oriente em sua época além de um considerável temente a Deus. Satã, em certa ocasião, apresenta-se diante de Iahweh e questiona a genuinidade da fidelidade de Jó, arguindo que seria uma fidelidade pautada na vida próspera que Deus lhe conferira, de modo que se a sua prosperidade cessasse, ele provavelmente lançaria maldições a Iahweh. Diante disso, recebe a permissão de se apoderar de tudo o que pertence a Jó, em vista de provar sua real fidelidade.

Jó, então, é destituído de todos os seus bens, inclusive de seus filhos e filhas, tendo posteriormente até a sua saúde comprometida, ao ser acometido desde a planta dos pés até a cabeça por chagas malignas (**Bíblia de Jerusalém**, 2002). Pressupor, entretanto, que esses males incorreram a Jó como castigo de Deus pelos seus pecados – ao que sugere a atitude dos amigos de Jó como Elifaz de Temã, Baldad de Suás e Sofar de Naamat –, mesmo que fosse o caso do personagem referido ser um pecador, seria reduzir Deus a um estatuto inapropriado, a saber, ao plano da moralidade estanque, como recorda Kierkegaard:

Quando um homem estima que uma infelicidade o abata por causa de seus pecados, isso pode ser verdadeiro, belo e humilde; mas isso pode também fazer com que ele conceba obscuramente Deus como um tirano, e o homem exprime isso de uma maneira desprovida de sentido posicionando Deus, nesse mesmo instante, sob determinações éticas (KIERKEGAARD, 1990, p. 203)²².

²². Aqui o filósofo já alude à necessidade de realizar a passagem ao estado religioso, no qual se tem uma relação direta com Deus, sendo possível, portanto, falar com Ele em pessoa (VIALLANEIX. In: KIERKEGAARD, 1990).

Faz-se necessário, portanto, ir além da mera acepção moral da categoria existencial que subjaz à situação de miséria. Em verdade, nenhuma categoria que não suponha algo para além do plano imanente²³ pode equiparar-se a ela. A situação não pode ser assumida, portanto, como de ordem: estética, onde procura-se a apreensão imediata de fenômenos do mundo, de sensações eminentemente efêmeras; ética, que condiz à interpretação de cunho moralista dos amigos de Jó; tampouco dogmática, que sugere um saber imanente concernente à fé. Se reconhece, por conseguinte, que: “Essa categoria da prova não é estética, nem ética, nem dogmática; ela é totalmente transcendente” (KIERKEGAARD, 1990, p. 155).

Reconhecendo-se que não ocorre nada de novo no seio da imanência, é necessário compreender a categoria em questão mediante um salto qualitativo à transcendência propriamente dita, a saber, o salto da fé. É no âmbito desse salto que se opera uma suspensão da racionalidade, porquanto é um paradoxal salto em virtude do absurdo onde não há nenhuma garantia racional²⁴, tornando-se o homem, então, o “único” diante de Deus²⁵.

Este salto qualitativo da fé, movimento em virtude do absurdo, equivale à retomada autêntica. Ela pertence à esfera do indivíduo determinado como espírito, daquele que, nascendo de novo, opera uma mudança na constituição do seu ser interior, a saber, de uma criatura animal feita de carne e sangue, torna-se uma nova criatura nascida da água e do espírito, que corresponde ao único que está diante de Deus.

²³ Faz-se oportuno esclarecer que Kierkegaard faz uma distinção qualitativa precisa entre “imanência” e “transcendência”: a primeira diz respeito ao plano da experiência e do conhecimento propriamente humanos; a última identifica-se ao religioso cristão (VIALLANEIX. In: KIERKEGAARD, 1990).

²⁴ Kierkegaard atesta veementemente que a razão humana possui fronteiras, para além das quais se encontram os conceitos negativos, como é o caso do paradoxo. Este, por sua vez, é a fé que lhe compete, e não a razão (VIALLANEIX. In: KIERKEGAARD, 1990).

²⁵ É pertinente dar ênfase ao conceito de “único” (*Den Enkelte*) utilizado pelo filósofo. Ele refere-se ao ápice do desenvolvimento do homem, a saber, daquele que após perpassar uma série de estágios propedêuticos, se encontra propriamente “diante de Deus” (VIALLANEIX. In: KIERKEGAARD, 1990).

É justamente essa retomada que acontece na experiência vivenciada por Jó, que acometido em desolações, manifesta sua revolta, apela a Iahweh até o momento em que obtém dele um afrontamento direto, testemunhando em suma que uma retomada é sempre possível àquele que espera pela graça, em termos do que: “[...] Iahweh mudou a sorte de Jó, quando intercedeu por seus companheiros, e duplicou todas as suas posses. [...] abençoou a Jó pelo fim de sua vida mais que no princípio” (**Bíblia de Jerusalém**, 2002, p. 856).

Conclusão

Ao término da obra, entretanto, subsiste uma certa incógnita em Constantin acerca da real experiência de retomada do jovem homem. Ao mesmo tempo em que evidencia, fazendo referência a Jó, que as condições de possibilidade da verdadeira retomada se dariam apenas no âmbito do salto qualitativo da fé, ele faz uma menção explícita de cunho ético numa de suas cartas ao confidente, uma vez que:

Eu espero uma tempestade – é a retomada. Se somente a tempestade chegasse! Eu seria já feliz, de uma felicidade indescritível, mesmo se eu persisto a julgar que nenhuma retomada é possível. Qual efeito essa tempestade deveria produzir? Deveria ser capaz de me fazer esposo (KIERKEGAARD, 1990, p. 158).

Por conseguinte, o jovem homem parece jamais ter deixado o estágio estético da existência, muito embora tenha se aproximado da experiência de Jó, ao que Constantin declara: “Ele sofre de uma intempestiva magnanimidade de melancólico, que não é senão aquela num cérebro de poeta” (KIERKEGAARD, 1990, p. 159).

Afinal de contas, nem Constantin nem o jovem homem conseguem realizar uma experiência verdadeira de retomada.

Insinua-se, então, uma crítica implícita à filosofia hegeliana, uma vez que não há uma reconciliação última. A dialética preconizada por Kierkegaard refere-se a um movimento que, diferente do supracitado dos opostos da dialética hegeliana, assegura juntos os opostos, face a face, ocorrendo movimentos de oscilação de um e de outro, sem, portanto, haver uma mediação (VIALLANEIX. In: KIERKEGAARD, 1990).

Quanto ao jovem homem, é revelado como uma invenção de Constantin, que alude às instâncias da personalidade do próprio Kierkegaard: de um lado, o interesse pela estética e pela psicologia, outrossim, o filósofo – Constantin; do outro, a inclinação poética – o jovem homem²⁶. Nesse sentido se compreende: “O jovem homem, o qual eu permiti nascer, é um poeta. [...] Eu me ocupei de minha tarefa de maneira puramente estética e psicológica” (KIERKEGAARD, 1990, p. 173). Por conseguinte, se atesta a relação interveniente entre a existência e a retomada, ao passo em que as situações referidas na obra retratam circunstâncias próprias da vida do filósofo.

Referências

- AUDI, R. **The Cambridge dictionary of philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Bíblia de Jerusalém**. Tradução de Euclides Martins Balancin, Luiz Inácio Stadelmann, Samuel Martins Barbosa, et al. São Paulo: Paulus, 2002.
- BLACKBURN, S. **Dicionário Oxford de filosofia**. Tradução de Desidério Murcho. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2011.

²⁶ A instância religiosa permanece ausente. Ela se revela em Abraão em *Temor e tremor*, publicado no mesmo dia em que *A retomada* (VIALLANEIX. In: KIERKEGAARD, 1990).

GOUVEIA, R. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução aos estudos de Soren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

GUSDORF, G. **Kierkegaard**. Tradução de P. H. Tisseau. Paris: Seghers, 1963.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito** Tradução de Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOHLENBERG, J. **L'oeuvre de Sören Kierkegaard: le chemin du solitaire**. Tradução de P. H. Tisseau. Paris: Albin Michel, 1960.

HOTTOIS, G. **Do Renascimento à Pós-modernidade: uma história da filosofia moderna e contemporânea**. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

KIERKEGAARD, S. **Post-scriptum final non-scientifique aux miettes philosophiques: composition mimico-pathetico-dialectique, apport existentiel, par Johannes Climacus**. Tradução de Paul Petit. Paris: Gallimard, 1949.

_____. **Temor e tremor**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **La reprise**. Tradução de Nelly Viallaneix. Paris: Flammarion, 1990.

PALMER, J. **Parmenides & presocratic philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

PLATÃO. **Menon**. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Loyola, 2001.

RUSS, J. **Filosofia: os autores, as obras**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2015.

O conceito de angústia de S. Kierkegaard: alguns paralelos com o seminário a angústia de J. Lacan

André Ehrlich

É possível traçar paralelos entre o conceito de angústia como nos trás Kierkegaard em sua reflexão *O conceito de angústia* e as elaborações de Jacques Lacan sobre o mesmo tema? Que Lacan foi um leitor do filósofo dinamarquês, quanto a isto não há dúvidas. Logo no início de seu seminário de 1962-63, no qual Lacan se propõe trabalhar a angústia, temos uma menção a Kierkegaard. Nos diz o psicanalista: “Todos sabem que uma projeção do Eu (je) numa introdução à angústia é ambição, há algum tempo, de uma filosofia chamada existencialista. Não faltam referências, de Kierkegaard a Gabriel Marcel, Chestov, Bediaev e alguns outros” (LACAN, 2005, p. 15). Já em função desta menção nos consideraremos autorizados a traçar alguns paralelos entre os dois pensadores. Evidentemente não se trata de enumerar equivalências, pois os dois pensadores em questão partem de posições claramente distintas. Kierkegaard em sua reflexão *O Conceito de angústia*, de 1844, elabora a angústia a partir do dogma judaico/cristão do pecado hereditário enquanto Lacan, psicanalista, se utiliza do afeto de angústia para elaborar seu conceito de objeto. Aliás, estes distintos propósitos não são deduções de nossa parte, ambos os autores os explicitam.

Kierkegaard o faz no subtítulo de sua obra: “Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário”. Já Lacan afirma “Se escolhi o caminho da angústia é porque é o único que nos permite fazer, introduzir um novo esclarecimento quanto à função do objeto em relação ao desejo” (LACAN, 2005, p. 269). Digno de nota que, seis anos antes, ao abordar explicitamente a questão do objeto para a psicanálise em seu seminário “a relação de objeto”, Lacan já então faz uma menção ao filósofo dinamarquês:

“A perspectiva platônica funda toda apreensão do objeto no reconhecimento, na reminiscência, de um tipo de certo modo pré-formado. Ela está separada, por toda a distância que há entre a experiência moderna e a experiência antiga, na noção dada em Kierkegaard sob o registro da repetição, repetição procurada, mas nunca satisfeita. (...) É nesse registro que se situa a noção freudiana da redescoberta do objeto perdido” (LACAN, 1995, p. 14).

Assim sendo, nosso propósito passa a ser tornar Kierkegaard presente em algumas elaborações que Lacan nos trás em seu seminário *A angústia*; lançar um pouco de luz no Lacan leitor de Kierkegaard.

A angústia a inaugurar a dimensão da história

Iniciemos pelo princípio, pelo marco zero, pela fundação da história em sua relação com a angústia. Kierkegaard a situa na queda de Adão do paraíso, ou melhor, no momento a anteceder a queda. Assim, a primeira preocupação do filósofo dinamarquês é situar Adão. Ele critica o que chama de “pressuposição dialética-fantástica”, sobretudo do catolicismo, que coloca Adão do lado de fora da história da humanidade no que Adão teria perdido o dom divino que lhe teria sido dado, ou, em função de seu comportamento, ser colocado como plenipotenciário da espécie humana. Ambas as hipóteses colocariam Adão como exterior ao

gênero humano. Para Kierkegaard, o interesse pelo pecado hereditário só pode dar-se no que tomemos Adão como exemplo do que considera essencial da existência humana; ou seja, “que o homem é *indivídium* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo e o indivíduo participa de todo gênero humano” (KIERKEGAARD, 2011, p.30). Assim o interesse em Adão está no que “aquilo que explica Adão explica o gênero humano, e vice-versa” (KIERKEGAARD, 2011, p. 32). É somente no que ser o primeiro homem é ser ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano que Adão inaugura o pecado e “sem pecado não há sexualidade e, sem sexualidade, nenhuma história” (KIERKEGAARD, 2011, p. 53). Mas já antes desta afirmação podemos ler: “Se o segundo homem não tivesse descendido de Adão, seria não o segundo homem, mas uma repetição vazia, e por isso nem se teria tornado humanidade e tampouco indivíduo” (KIERKEGAARD, 2011, p. 37). A relação do pecado com a angústia é colocada em múltiplos momentos da obra, mas pode ser sintetizada pela afirmação: “O pecado surgiu na angústia, mas o pecado trouxe consigo, por sua vez a angústia” (KIERKEGAARD, 2011, p. 58). Assim temos que a história é fundada, como tal, na angústia. Esta angústia inaugural Kierkegaard a chama de angústia objetiva, mas ela se repete, em seus efeitos, em cada descendente de Adão, pois “Adão perdeu a inocência pela culpa, assim perde todo e qualquer homem. (...) Cada homem perde a inocência essencialmente da mesma maneira que Adão o fez” (KIERKEGAARD, 2011, p. 38).

Que a culpa exerça um papel na fundação da história também encontramos em Freud. Afinal, não é de outra coisa que nos fala Freud em seu mito do assassinato do pai da horda primitiva em *Totem e tabu*. No início da parte 5 do quarto capítulo de *Totem e tabu* Freud nos relata que um dia os irmãos exilados da horda primitiva se unem, matam e devoram o pai. Deste modo colocam fim à horda paterna.

“O violento pai primitivo fora para cada um da irmandade o modelo certamente invejado e temido. Assim, por meio do ato de devorá-lo se identificam a ele, no que cada um incorpora em si uma parcela de sua força. O banquete totêmico, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a homenagem a este memorável e criminoso feito, com o qual tanto teve seu início: a organização social, as restrições dos costumes e a religião”¹ (FREUD, 1997, p. 196, tradução nossa).

É digno de nota que pouco antes de nos relatar o mito do assassinato do pai da horda Freud discute o fato de os banquetes totêmicos sejam marcados por alegria e tristeza. Afinal, o feito é memorável e criminoso! Além disso, a identificação é caracterizada pela ambivalência. Assim, a partir deste ato, em função também da ambivalência de amor e ódio ao pai, é instituída a lei da exogamia. Podemos então dizer que para Freud é o assassinato do pai totêmico e a culpa provinda deste ato que funda a civilização. Pela identificação e na culpa a lei do pai é instituída e na lei e pela lei a humanidade adentra a história. Semelhante a Kierkegaard, o mito freudiano do pai totêmico também adquire seu interesse no que todo sujeito adentra a história no que simbolicamente incorpora a lei do pai; a cada geração o pai é *einverleibt*, incorporado, morto para que com esta identificação primeira ao pai adentre-se a lei e a história.

Lacan, por sua vez, não nos falará do advento da humanidade, mas sim do advento do sujeito, que não se confunde com o indivíduo. O sujeito lacaniano é efeito do significante, ou seja, efeito da estrutura da linguagem. “Todas as coisas do mundo vêm colocar-se em cena conforme as leis do significante, leis que de modo algum podemos tomar de imediato como homogêneas às

¹“Der gewalttätige Urvater war gewiss das beneidete und gefürchtete Vorbild eines jeden der Brüderschar gewesen. Nun setzten sie im Akte des Verzehrns die Identifizierung mit ihm durch, eigneten sich ein jeder ein Stück seiner Stärke an. Die Totemmahlzeit, vielleicht das erste Fest der Menschheit, wäre die Wiederholung und die Gedenkfeier dieser denkwürdigen, verbrecherischen Tat, mit welcher so vieles seinen Anfang nahm, die soziale Organisationen, die sittlichen Einschränkungen und die Religion”

do mundo. (...) Portanto, primeiro tempo o mundo. Segundo tempo, o palco em que fazemos a montagem desse mundo. O palco é a dimensão da história” (LACAN, 2005, p. 42). Temos aqui um primeiro paralelo, pois o papel outorgado ao pecado por Kierkegaard em relação à história é idêntico ao palco, à cena montada pela lei do significante. O advento do sujeito do significante é condição da história do mesmo modo que a marca do pecado. Poderíamos aqui nos perguntar sobre a origem da lei do significante, mas Lacan nos ensina que a lingüística, e conseqüentemente a possibilidade de pensarmos em lei do significante, tem como condição abdicarmos de pensar em termos de uma origem para a linguagem. A linguagem é prévia ao sujeito, cada ser falante vem ao mundo já falado, banhado na linguagem. A questão passa a ser os distintos modos de relação de cada um com a estrutura da linguagem, assim como o ato necessário para habitá-la. Ousaremos afirmar que, onde Kierkegaard situa o pecado, Lacan coloca a lei do significante e, como veremos, o desejo.

Marcando a passagem para a história temos a angústia, pois a angústia “é o último estado psicológico do qual surge o pecado no salto quantitativo” (KIERKEGAARD, 2011, p. 100). Ou seja, a angústia antecede o pecado. Temos assim, para Kierkegaard, um primeiro tempo da inocência e um terceiro tempo do pecado, entre eles, a angústia. Também para Lacan a angústia é esse corte sem o qual o funcionamento do significante é impensável. Corte entre o que o psicanalista francês denominará sujeito do gozo e sujeito do desejo. Assim são nomeados três estágios: o gozo, a angústia e o desejo. Lacan se coloca o objetivo de, em sua lição de 13 de março de 1963, avançar nestes três estágios para mostrar “a função não mediadora da angústia, mas sim mediana entre gozo e desejo” (LACAN, 2005, p. 192).

O objeto da angústia

Para Kierkegaard, no paraíso, ou seja, antes da queda, há paz e repouso, mas também nada contra o que lutar. “Mas o que há então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer a angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia” (KIERKEGAARD, 2011, p. 44). A angústia surge diante da liberdade como possibilidade antes da possibilidade.

Em vários momentos de *O conceito de angústia* Kierkegaard enfatiza o nada em sua relação com a angústia. A angústia, para o filósofo, não poderia ter um objeto específico, pois se assim fosse a angústia não marcaria um salto qualitativo, mas apenas uma transição quantitativa. Lembremos que para Freud a angústia é sem objeto, pois diante de um objeto o que sentimos é medo, não angústia. Neste aspecto, apesar de *O conceito de angústia* anteceder em mais de meio século os escritos de Freud, Kierkegaard vai além ao afirmar categoricamente que “o objeto da angústia é um nada” (KIERKEGAARD, 2011, p. 85). Aqui adentramos a questão do objeto propriamente dita, pois o nada poderia ser tomado como objeto?

Como já colocamos acima, Lacan aborda a angústia com o intuito de elaborar seu conceito de objeto, sua relação para com o desejo. Discordando de Freud, Lacan afirmará neste seminário que a angústia não é sem objeto. Seu objeto: o objeto a. Assim, a angústia seria a tradução subjetiva da positivação do objeto. Haveria alguma relação do nada kierkegaardiano com o objeto da angústia de Lacan? Para explorar esta hipótese adentremos o conceito de objeto lacaniano.

Ao longo do ensino de Lacan ao objeto a será dado distintos estatutos. Isto não quer dizer que cada nova formulação venha substituir a anterior, mas sim que a cada novo estatuto a questão do objeto é iluminada por mais um ângulo. O estatuto do objeto a como resto, por exemplo, Lacan o manterá ao longo de todo seu ensino. No caso particular do seminário de 1962-63 a será o resto

da operação do advento do sujeito no campo do Outro. Como já colocado acima, o campo do Outro é o palco, a cena do mundo. É, portanto, também o campo do simbólico, da linguagem entendida como estrutura.

Cada um de nós está constantemente à procura daquilo que imaginamos que possa nos preencher, nos tornar plenos. Quando falamos em sujeito desejante isto pode ser traduzido que nenhum um objeto será capaz de nos preencher, de nos satisfazer plenamente. Atingido um objetivo, prontamente passamos a perseguir outro. Freud pensa esta busca sempre por outra coisa em termos de tentativas de se atingir novamente a mesma satisfação que teríamos tido no primeiro encontro com o seio materno, com o olhar materno, com a fala da mãe, com a primeira satisfação de termos oferecido nossas fezes. É como se o seio, o olhar, a voz fizessem parte do bebê e foram para sempre perdidos. Vale dizer que a perda desta satisfação plena, inscrita no inconsciente, é mítica, mas faz com que toda a busca de satisfação seja pensada por Freud em termos de um reencontro, reencontro sempre parcial com um objeto para sempre perdido. Em termos lacanianos este objeto, do lado do sujeito, está inscrito como falta. Esta falta é um dos estatutos de *a*.

A falta é duplicada do lado do Outro já que não há significante que efetivamente nos signifique. O sujeito, ao emergir no campo do Outro, será sempre remetido de um significante a outro, estará sempre entre significantes. A esta diferença, hiância entre significantes, correlativa à emergência do sujeito, Lacan a nomeia de objeto *a*. Deste modo o objeto *a* não é colocado nem no campo do sujeito nem no campo do Outro, mas na interseção que aponta que o objeto falta a ambos. É esta falta que possibilita a instalação de um laço discursivo, inaugurando a dimensão da história.

Se a falta vem a faltar, se algum mecanismo faz aparecer alguma coisa, qualquer coisa, no lugar correspondente ao objeto do desejo, que estanque o movimento de busca, é neste momento que

aparece a angústia. “A angústia na relação com o objeto do desejo (...), ela é tentação, não perda do objeto, mas justamente a presença disto, que os objetos não falem” (LACAN, 2005, p. 62).

Vimos que para Lacan o objeto *a*, objeto da angústia e do desejo, se tem relação com o seio, as fezes, o olhar e a voz não são propriamente estes objetos, pois *a* vem inscrever estes objetos como falta. Em seu seminário de número 10, do ano 1962-63, Lacan discute longamente a relação do objeto *a* com o registro do imaginário; relação paradoxal, pois *a* vem designar o furo na imagem, justamente o ponto despossuído de imagem. “O objeto *a* é aquilo que falta, é não especular, não é apreensível na imagem” (LACAN, 2005, p. 278). Do mesmo modo, *a* participa do movimento da cadeia significativa, é colocado como causa do movimento desejante, mas justamente ao ser colocado na diferença entre significantes *a* também não é significante. Lacan o apelidará de “esse irracional”.

Em 12 de dezembro de 1962 Lacan afirma que há duas condições para que a reação de angústia se produza: “1) que o efeito deficitário seja muito limitado para que o sujeito possa circunscrevê-lo na experiência à qual está submetido, e que por causa deste limite a lacuna apareça como tal no campo objetivo. É o surgimento da falta, sob forma positiva, que é a fonte de angústia, exceto isso 2) que é sob efeito de uma demanda, de uma experiência organizada” (LACAN, 2005, p. 72). O sujeito consegue se colocar diante da questão: ele demanda isto, mas o que ele quer? Deste modo a situação está circunscrita pela demanda, mas coloca o sujeito diante de um enigma. Como veremos adiante, Kierkegaard situa a proibição do fruto da árvore do bem e do mal de modo que satisfaz plenamente esta formulação.

Se *a* não participa do campo do visível (ou do sensível) e não é significável poderíamos dizer que Lacan concorda com a intuição de Kierkegaard no que o dinamarquês nos diz que o objeto da angústia é um nada? Como colocado no início deste trabalho, não se trata aqui de traçar equivalências, mas sim destacar pontos que

nos permita vislumbrar Lacan enquanto leitor de Kierkegaard. Neste sentido ousaremos afirmar que o objeto da angústia de Lacan pode sim remeter ao nada kierkegaardiano. Aproveitamos para mencionar que em seu seminário do ano seguinte, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan efetivamente adicionará o nada como uma das modalidades do objeto. O nada lacaniano, evidentemente, não coincide com o nada trazido por Kierkegaard, mas ambos fazem uso do mesmo termo. É mister lembrar que o objeto *a* marca uma falta, coloca uma letra onde falta uma significante e é precisamente por faltar, por não obtermos do campo do Outro uma significação última, que a liberdade se instala como possibilidade. O surgimento de algo, qualquer coisa, no lugar de *a* retira do sujeito a liberdade como possibilidade. Precisamente a definição kierkegaardiana da angústia: a angústia surge diante da liberdade como possibilidade antes da possibilidade.

Liberdade e desejo traduzem uma perda

Até o seminário *A angústia* Lacan denominava o objeto *a*, sua única invenção, de objeto do desejo. A partir deste seminário a passará a ser objeto causa do desejo. Uma das implicações desta mudança é tornar explícito que desejamos o Outro como desejante. Como desejantes, no entanto, somos objeto: desejo me colocar em posição de construir a armadilha para o desejo do Outro. Não se trata de tamponar o desejo do Outro, mas sim de suscitar seu desejo, marcá-lo como faltante. Faltante, evidentemente, de um objeto por ele também perdido: a nós mesmos. Assim, nas palavras de Diana Rabinovich: “Não podemos ser causa de nada sem termos sido perdidos, porque nos constituímos como objeto *a* uma vez que fomos perdidos” (RABINOVICH, 2005, p. 56).

Colocadas estas considerações podemos retomar o pecado hereditário como elaborado pelo filósofo dinamarquês.

“Quando, pois, se admite que a proibição desperta o desejo, obtém-se ao invés da ignorância um saber, pois neste caso Adão deve ter tido um saber acerca da liberdade, uma vez que o prazer consistia em usá-la. Esta explicação é, portanto, a posteriori. A proibição o angustia porque desperta nele a possibilidade da liberdade. O que tinha passado desapercibido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduziu nele mesmo, e aqui de novo é um nada: a angustiante possibilidade de ser capaz de. (...) Existe somente a possibilidade de ser capaz de, enquanto uma forma superior de ignorância (...) Às palavras da proibição seguem-se as palavras da sentença: ‘Certamente tu morrerás’. O que significa morrer, Adão, naturalmente, não compreende de jeito nenhum, mas nada impede que tenha recebido a apresentação de algo horrível” (KIERKEGAARD, 2011, p. 56).

Vemos que, em termos da psicanálise de Lacan, a proibição justamente circunscreve um objeto que Adão não teria como saber o que é: a vida eterna. Em seminários anteriores Lacan já tinha trabalhado a questão que o primeiro objeto que o sujeito por vir coloca para ser perdido pelo Outro é a si mesmo. De múltiplas maneiras o bebê coloca para sua mãe a questão: você pode me perder? Ele o faz recusando o seio, ou vomitando tudo que mamou. Independente de possíveis fatores biológicos para tais ações, a recusa do alimento coloca na mãe a perda da criança como possibilidade. Esta possibilidade marca uma separação, a criança não é meramente um prolongamento da mãe, a completá-la, mas algo passível de ser perdido.

A proibição proferida por Deus a Adão, ou melhor, a liberdade como possibilidade do lado de Adão, justamente em função de uma proibição ligada a uma sentença de morte pode ser pensada precisamente nestes termos. Neste movimento de perda de si o bebê, assim como Adão, se propõem como nada, como objeto nada. No entanto proponho percorrermos um outro caminho: um que explicita a perda da vida eterna, condição da história.

Em seu seminário de número 11, os conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan abordará o conceito de libido. O mestre francês nos convida a pensar a libido como uma lâmina, um órgão que apesar de não existir possa ser tomado como órgão mesmo assim. “É a libido, enquanto puro instinto de vida, quer dizer, de vida irrepreensível (...) que é justamente subtraído ao ser vivo pelo fato de ele ser submetido ao ciclo da reprodução sexuada. E é disso aí que são os representantes, os equivalentes, todas as formas que se podem enumerar do objeto a” (LACAN, 1998, p. 186). E pouco mais adiante: “A placenta, por exemplo, bem representa essa parte de si mesmo que o indivíduo perde ao nascer, e que pode servir para simbolizar o mais profundo objeto perdido” (LACAN, 1998, p. 187). O objetivo de Lacan nesta lição de 20 de maio de 1964 é conciliar as duas faces da pulsão, pulsão de vida e pulsão de morte, como Freud nos traz em *Além do Princípio do Prazer*, mas como não pensar na angústia do nascimento debatida pelo pai da psicanálise em *Inibição, sintoma e angústia*?

Neste texto de 1926 Freud revisa sua teoria sobre a angústia. Como esta não é diretamente objeto de nossa discussão assinalarei somente alguns pontos. A partir de *Inibição, sintoma e angústia* a angústia não é mais resultante de uma transformação direta da libido devido à ação do recalque. Ou seja, não é mais o recalque que provoca a angústia, mas sim a angústia vem provocar o recalque. A sede da angústia não está mais no Isso, mas sim no Eu e; em última instância toda angústia está vinculada a um perigo real. Notemos que, a angústia anteceder o recalque concorda perfeitamente tanto com Kierkegaard como com Lacan. Afinal, o recalque não só afasta uma representação da consciência, mas é igualmente o mecanismo de defesa que insere esta representação na teia de associações inconscientes. Ou seja, para Lacan a possibilidade do recalque é condição para o desejo, pois este se caracteriza justamente pelo movimento associativo, o percorrer da cadeia significativa inconsciente. Lembremos que Lacan situa a angústia como o momento que antecede a possibilidade de

emergência do desejo. Já em relação à Kierkegaard, a angústia antecede, como possibilidade de liberdade, o pecado.

No entanto, o ponto que nos chama a atenção, em relação à nossa discussão central, é que um dos fatores a motivar Freud a escrever *Inibição, sintoma e angústia* foi dar uma resposta ao livro de Otto Rank *O trauma do nascimento*, de 1924. Neste livro, que inicialmente foi bem recebido por Freud, Otto Rank defende que todas as incidências de angústia são tentativas de “abreagir” o trauma do nascimento. É em torno do trauma do nascimento que Rank vem esclarecer todas as neuroses e inclusive sugere modificações na condução do tratamento psicanalítico com o objetivo de superação do trauma do nascimento.

A angústia pela qual passa o recém-nascido já fora tema de elaborações por parte de Freud. Em uma nota de rodapé acrescentada em 1909 por ocasião da segunda edição de *Interpretação dos sonhos* podemos ler: “Aliás, o ato de nascimento é a primeira experiência de angústia e, assim, a fonte e o modelo para esse afeto” (FREUD, 2016, p. 426). Fonte e modelo é uma coisa, ir além, menosprezando o complexo de Édipo, como o fez Otto Rank, é outra. Por isso a rejeição de Freud ao *Trauma do nascimento*.

A novidade trazida por Lacan e já intuída por Kierkegaard, em relação à queda de Adão do paraíso, está em que a angústia do nascimento também antecede uma perda: a perda da vida eterna vinculada à sexualidade. Como nos diz o filósofo dinamarquês: “Sem o pecado não há sexualidade e, sem sexualidade, nenhuma história. (...) Só a partir do sexual a síntese é posta como contradição, porém, igualmente – como qualquer contradição – como tarefa, cuja história começa no mesmo momento” (KIERKEGAARD, 2011, p. 52). Ou, em termos psicanalíticos, a sexualidade é condição para a emergência do sujeito, pois o inconsciente é sexual.

Que a descarga afetiva vinculada ao momento imediatamente anterior à cessão do órgão inexistente da libido,

resultando a entrada na reprodução sexuada e a impossibilidade da vida eterna seja protótipo para as demais cessões de objeto já implica que momentos de angústia serão múltiplos ao longo de uma existência. Em outras palavras, circunscrever o vazio como falta não é algo que se liquide uma vez por todas. Kierkegaard aborda o retorno da angústia da seguinte maneira:

Pelo salto qualitativo o pecado entrou no mundo e é sempre assim que ele entra. Uma vez posto, dever-se-ia crer que a angústia foi abolida, já que se definiu angústia como mostrar-se da liberdade para si mesma na possibilidade. O salto qualitativo é, certamente, a realidade efetiva, e assim, por certo, a possibilidade está abolida e (com ela) a angústia. Contudo, não é assim. (...) Tal como o pecado entrou no mundo ele continua a entrar, se não é estancado. Contudo, cada uma de suas repetições não constitui simples consequência, porém um novo salto. A cada um desses saltos precede um estado como a aproximação psicológica mais próxima... Em cada estado está presente a possibilidade e, por conseguinte, a angústia (KIERKEGAARD, 2011, p. 121).

Perceber-se como objeto de gozo do Outro não só é sempre uma possibilidade como, fantasisticamente, buscado. Buscado até o limite da angústia, sinal de defesa frente a um gozo mortífero. O desejo é a melhor defesa contra a angústia e, como nos diz Lacan, “Só o amor permite ao gozo condescender ao desejo” (LACAN, 1962-63/2005, pg. 197). Amor no que se dá o que não se tem: sua falta. Com a inscrição da falta (neste caso no campo do Outro), adentramos o campo do desejo.

Referências

FREUD, S. (1900) **A interpretação dos sonhos**. Porto Alegre: L&PM, 2016.

FREUD, S. (1912) **Totem und Tabu**. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997.

FREUD, S. (1926/1989) “Hemmung, Symptom und Angst”, In: **Die Freud-Studienausgabe** v. VI (páginas 227 a 304). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1989.

KIERKEGAARD, S. A. (1844) **O conceito de angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011

LACAN, J. (1956-1957) **O seminário, livro 4**: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995

LACAN, J. (1962-1963) **O seminário, livro 10**: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005

LACAN, J. (1964) **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998

NASIO, J. D. **Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993

RABINOVICH, D. **A angústia e o desejo do Outro**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005

Em nome do pai, do diabo e da palavra: uma lição possível de Goethe

Luiz Fernando Duran Iório¹

Apresentação

Este estudo tem como objetivo elaborar uma breve reflexão acerca de “Fausto”, célebre obra de Johann Wolfgang von Goethe. Nosso estudo percorrerá o mencionado escrito e servir-se-á da ótica psicanalítica para tecer suas hipóteses e conclusões acerca do destino de Fausto. Traremos à discussão as contribuições teóricas de Jacques Lacan. Trilharemos nosso caminho visando iluminar, através da teoria desse autor, as motivações e consequências do pacto feito pelo protagonista.

As questões que norteiam nosso pensamento versam precisamente sobre as características do sujeito (Fausto) que o impulsionam a realizar um pacto com o Diabo. O que ele buscava? O que queria? Cremos que as respostas para essas perguntas não sejam difíceis de encontrar, visto que elas estão detalhadamente escritas na obra. Sendo assim, julgamos imperioso salientar que o foco de nossa reflexão está em formular essa questão pelo seu avesso, ou seja, refletir sobre o que Fausto não queria².

¹ Psicólogo, mestre em filosofia e doutorando em filosofia. Professor do curso de psicologia do CESCAGE em Ponta Grossa/PR.

² Retomaremos essa questão futuramente em nossos estudos. Utilizar-nos-emos igualmente da teoria de Jacques Lacan no momento propício para justificar a nossa opção por essa linha de pensamento.

Entendemos que o fatídico e trágico destino de Fausto não se dá por conta do que ele quer, mas sim por conta de sua relação com o que quer. É sua própria expectativa, juntamente com seus próprios atos em relação ao seu desejo e aos seus objetos de desejo, que o coloca nos trilhos que o conduzem à sua própria desgraça.

Refletiremos, pois, precisamente sobre a questão que nos faz pensar Fausto como autor de sua própria tragédia, não por ter feito um pacto com o Diabo visando se entregar aos ditos *prazeres do mundo*³, mas sim por não perceber uma característica essencial da relação do sujeito com seu desejo e seus objetos de desejo⁴ e, por esse motivo, conduzir-se, sem que perceba, ao malogro.

A pergunta e a advertência de Mefistófeles

Sie rief mir Worte ins Gesicht,
Die Zunge lustgestreut
Verstand nur ihre Sprache nicht
Ich hab' es nicht bereut⁵

Iniciemos nosso escrito trazendo os lamentos de Fausto apontados na apresentação. A peça inicia com dois prólogos: o prólogo do teatro e o prólogo do céu. Logo após esse segundo, começa a tragédia. A primeira fala é de Fausto e está carregada de lamentos. Fausto menciona suas empreitadas, estudos e títulos e revela algo que chamaremos a princípio de *decepção*⁶. Aqui já nos

³ Inicialmente utilizaremos o termo *prazeres* propositalmente, visto que a queixa inicial de Fausto versa precisamente sobre uma falta de sentido, uma falta de prazer no dado momento de sua vida. Segundo a tradução que utilizamos: “(...) Não ganhei dinheiro, quase não tenho nada, Nem a glória do mundo e seus doces prazeres (...)”. (GOETHE, 2002, p. 26)

⁴ Elucidaremos essa questão mais detalhadamente futuramente nesse capítulo, traremos alguns conceitos teóricos de Lacan que versam precisamente acerca dessa relação do sujeito com seu desejo e os objetos que elege.

⁵ Rammstein – Frühlings in Paris (*Primavera em Paris*). Segundo nossa tradução: “Ela jogou palavras em meu rosto, Sua língua espalhava desejo, Seu discurso era incompreensível, Eu não tenho arrependimento”.

⁶ Escolhemos inicialmente o termo *decepção*, pois, ao que nos parece, após todo o caminho percorrido, Fausto não se depara com o que almejava. Apesar de não dizer exatamente o que buscava, Fausto demonstra que o que encontra não o satisfaz. O protagonista mostra-se *frustrado*.

instiga um conteúdo curioso presente na fala do protagonista: Fausto se lamenta, mas não consegue formular o que esperava da vida, o que queria. Salvo ao utilizar o vago termo “doces prazeres do mundo” (GOETHE, 2002, p. 26), o personagem não menciona em momento algum o que intentava, o que idealizava, o que almejava. Acerca disso, disse Lacan: “Os desejos são exilados do campo próprio do homem (...)” (LACAN, 2016, p.16). Podemos concluir então que, ao invocar uma ignorância inerente ao homem ante o próprio desejo, Lacan *absolveria* Fausto? Acreditamos que em termos.

Lacan diz que o desejo naturalmente está exilado do campo próprio do homem. Entretanto, o autor segue adiante quando diz: “(...) a interpretação do desejo já é, por si só, subjetiva” (LACAN, 2016, p. 18). Seguindo com Lacan, podemos, pois, justificar a absolvição (em termos) de Fausto. Nesse momento da obra, sem a ajuda de Mefistófeles, Fausto constata o óbvio, ou seja, nota que seu próprio desejo se encontra de alguma maneira inacessível, *não enlaçado*. Todavia, não consegue dar o passo seguinte. No momento de dar o próximo passo, o protagonista titubeia, falseia, se acovarda e acaba utilizando o vago termo “*doces prazeres do mundo*”, citado anteriormente. Termo esse que, em suma, não diz nada. Podemos verificar em sua fala que, logo após o uso do termo, o que toma forma é precisamente os lamentos. Ao abdicar de dar forma ao desejo, o que automaticamente ganha forma são os pesares, os lamentos e a falta de sentido. No preciso momento em que Fausto se *des-implica* de nomear, de enlaçar, em outras palavras, de dar espectro, contorno, forma, silhueta, ao desejo, ele imediatamente cai no mal-estar, no abismo do que não tem sentido nem possibilidade de solução, restando, pois, as lamentações. O discurso de Fausto nesse momento caracteriza-se por puro lamento. Ele gira infundável sobre o não saber fundamental que permeia o desejo exilado, não se implica em interpretá-lo. Pelo contrário, utiliza-se de suas empreitadas já realizadas para justificar sua passividade, omissão e *decepção*. O protagonista

nesse momento não nota que é o responsável por sua própria *decepção*.

Conforme nos alerta Lacan (LACAN, 2016), o objeto de desejo não é senão o *véu*⁷ que o encobre e, conforme mencionado anteriormente, o mesmo autor diz que a interpretação do desejo é subjetiva. Pois bem, chegamos ao momento preciso em que Fausto pode ser *absolvido* do fato de não saber do seu desejo, mas pode, nesse mesmo momento de *absolvição*, ser responsabilizado por não fazer nada com isso. Apenas o próprio Fausto poderia ter dado o termo, o tom, a forma, o contorno de seu próprio desejo. Entretanto, cabe-nos seguir com prudência nesse momento de nosso pensamento.

É nesse exato instante que entra a figura de Mefistófeles. Logo após os lamentos, o diabo surge pela primeira vez para Fausto. E uma de suas primeiras falas é:

ESPÍRITO

Na torrente da vida e furor da tormenta,
 Subo e desço, incansável,
 Mil caminhos a cruzar,
 Nascimento e morte, é tudo incansável,
 Um eterno mar,
 Um tecer constante,
 Nesta vida estafante,
 Teço, na barulhenta máquina do tempo, a veste
 Viva, com que a Divindade se reveste.
 (GOETHE, 2002, p. 31)

No presente instante, nos parece que Mefistófeles, ainda nomeado pelo autor como *Espírito*, ao contrapor os lamentos de Fausto, fala exatamente do funcionamento do desejo como tal e termina dizendo justamente o que apontamos através das citações de Lacan. Novamente, esse momento de nosso estudo demanda

⁷ Servimo-nos do termo *véu* por julgar bastante adequado para elucidar como se dá, para o sujeito, a vivência de seu desejo. O *véu* é a forma que o sujeito dá para aquilo que ele encontra no mundo (objetos de desejo) e que servem para dar uma satisfação parcial para aos efeitos que está *exilado*.

prudência para que possamos colher o máximo possível da fala de Mefistófeles.

Lacan formulou em seu Seminário 9, “A Identificação” (LACAN, 2014), uma vasta teoria acerca da formulação e da constituição do sujeito como tal e entendemos ser lá que encontraremos alguns apontamentos que nos auxiliarão em nosso trajeto. Ao trazer à luz uma analogia com os números imaginários (i), Lacan elucida precisamente esse momento crucial da construção do sujeito. O i ($\sqrt{-1}$) serve para a matemática tal como o falo para o sujeito (LACAN, 2014). Em outras palavras, tal como os números imaginários, o falo seria precisamente aquilo que não está lá, que não pode ser simbolizado, demonstrado, materializado. Entretanto, é em torno disso, dessa posição, que é possível que alguma coisa se organize. Na matemática, o i tem a função de tornar possível a continuidade de uma equação que desemboca em uma raiz negativa. Entendemos que, na teoria de Lacan, o falo também tem a função de tornar possível a continuidade de algo (sujeito) que desembocou no negativo. Nesse momento nos surge uma questão importante que versa precisamente sobre essa questão do sujeito que desemboca no negativo. Disse Lacan:

(...) a relação essencial desse algo que buscamos como sendo o sujeito, antes que ele se nomeie, no uso que ele pode fazer de seu nome simplesmente para ser o significante do que há a significar, isto é, da questão do significado justamente dessa adição dele mesmo com seu próprio nome, é imediatamente *splitter*, dividi-lo em dois, fazer com que só reste uma metade (...) daquilo que havia em presença.⁸ (LACAN, 2014, p. 111)

Lacan formula aquilo que nos cabe para tecer nossa leitura sobre o fracasso de Fausto. O autor propõe que o sujeito, a princípio, está no lugar de i . Nesse instante, o sujeito é aquilo que não tem nome, forma ou demonstração. Ele é o i . Ou está no lugar de i . Em outras palavras, esse sujeito falado, mesmo antes do

⁸ Itálicos do autor.

nascimento, está nesse lugar *imaginário* no desejo de outro(s). Dizemos desejo de outro(s), pois, visto que o sujeito não nasce nem é concebido por seu próprio desejo, é através do desejo de outro(s) que ele pode ganhar existência. Esse lugar anterior à apresentação do sujeito à linguagem é precisamente o lugar de *i*, o puramente *imaginário*. Nesse instante, o sujeito é um puro objeto (*imaginário*) em volta do qual orbita(m) o(s) desejo(s) daquele(s) que o concebeu(ram). Seguindo a analogia com a matemática, ele é esse objeto não representável ao redor do qual uma equação se orienta e tem continuidade. No preciso momento do nascimento do sujeito (do nascimento desse que é puro *i*) ele é *apresentado*⁹ à palavra. O sujeito do vazio, o sujeito *i*, *abraça*¹⁰ o nome que ganha - o *significante* - formando aquilo que Lacan demonstra como $i + 1$, sendo que *i* seria esse lugar objetual *imaginário* e *1* seria o *significante*, a palavra, o nome particular do sujeito, que vem do mundo externo (LACAN, 2014).

Todavia, de acordo com Lacan, a equação não para no $i + 1$. O que o autor chama de *splitter* em sua citação refere-se a uma divisão que ocorre logo após esse enlace. O *sujeito-objeto i* abraça o *significante 1*. Contudo, esse abraço deixa algo escapar por entre seus dedos ou, dizendo de outra maneira, o *1*, ao retribuir o abraço de *i*, não é capaz, de maneira alguma, de enlaçar tudo o que compete a *i*, tudo o que representa *i*. Resta, pois, algo de *i* que não foi abraçado por *1* pelo simples fato de que, segundo Lacan, *1* não é capaz de falar de *i* por completo. Esse *1* é *capenga*. O *significante* simplesmente não é capaz de dar total enlace ao *sujeito-objeto-imaginário*. Ele só é capaz de dar enlace a uma parte desse sujeito, ocasionando, pois, o que Lacan demonstra como uma divisão por

⁹ Optamos pelo termo *apresentado* tendo em vista que entendemos que o sujeito pode também *fora-cluir* (incluir fora) a palavra, não abraçando-a, não enlaçando-a ou não enlaçando-se à ela, permanecendo, pois, na psicose. Entretanto, o propósito desse artigo caminha precisamente (e apenas) sobre a relação do sujeito neurótico (aquele que enlaça a palavra ou enlaça-se à ela) com o *significante*.

¹⁰ Optamos pelo termo *abraça* com o objetivo de clarear uma questão de suma importância. O sujeito nesse momento tem a escolha pelo vazio do lugar não-representado, sem forma, fragmentado, ou a saída desse lugar. A saída se dá apenas pela palavra, entendemos que esse enlace ocorre quase que por um *desespero* similar ao do afogado que encontra algo que o livre da morte certa.

2, um *splitter*. Aqui podemos demonstrar como compreendemos a completa equação que Lacan propõe acerca disso: $i + 1$, essa soma, \div por 2. Sendo i o lugar *objetal-imaginário* no desejo do outro, 1 o *significante* também fornecido pelo outro e, por fim, $a \div$ por 2, que é o *splitter* decorrente da incapacidade do significante de dar total enlace à i .

Acreditamos ser imperioso esclarecer que, conforme compreendemos esse momento da teoria de Lacan, nesse instante do parcial enlace, da soma de i com 1 , essa parte de i que não é enlaçada por 1 e que fica para trás como -1 (LACAN, 2014) após o *splitter*, é justamente o que existe de mais singular a esse sujeito nomeado. Se o 1 vem do Outro¹¹ e o que fica para trás, inominável, o -1 , é essa parcela do próprio sujeito, podemos então concluir, com Lacan, que o sujeito se constitui como sujeito apenas através disso que vem do mundo exterior. Apenas no discurso do Outro, na fala do Outro, na palavra do Outro. O que é mais próprio e singular do sujeito fica *fora-cluído*¹² do discurso. O sujeito é encontrado justamente incluído fora do que é possível de ser enlaçado. Conforme disse Lacan:

¹¹ Outro com O maiúsculo ou grande Outo. Referente ao conceito de Lacan de *Autre*. Lacan cria o conceito de grande Outro para nomear o lugar de onde vem esse primeiro significante que dará a possibilidade do engajamento do sujeito na cadeia significante. O grande Outro é o que nomeia o sujeito, o tesouro da língua (LACAN, 2016). Função essa geralmente exercida pela mãe.

¹² *Foraclusão* é o termo utilizado em referência ao mecanismo presente na psicose. Entendemos que o que possibilita que o sujeito abrace o significante fornecido pelo grande Outro é precisamente um momento de ausência desse grande Outro. É durante a ausência do grande Outro (e esse espaço, essa hiância, Lacan chamou de Nome-do-Pai) que o sujeito poderá enlaçar o significante fornecido pelo próprio grande Outro. Compreendemos que na psicose, o Nome-do-Pai está *fora-cluído* (incluído fora) fazendo com que o próprio significante fique também incluído fora. O sujeito permanece no lugar objetal de i . Visto que, como citamos, não intentamos nesse escrito trabalhar a questão da psicose, não nos demoremos nesse instante. Todavia, cabe-nos salientar que, conforme discorremos nesse presente capítulo, mesmo na neurose, existe também um ponto *fora-cluído*. Esse ponto é precisamente essa parcela de i que o significante do Outro não é capaz de enlaçar. E que, curiosamente, coloca o sujeito nesse paradoxo. Ele, como tal, está *fora-cluído*, o que existe no mundo, é essa parcela do sujeito que se moldou, se adaptou ao que veio do mundo externo.

Dizer que o sujeito constitui-se primeiramente como – 1 é algo onde vocês podem ver que efetivamente, como era de se esperar, é como *verworfen* que nós o vamos encontrar.¹³ (LACAN, 2014, p. 111)

Podemos concluir então, com Lacan, que o primeiro momento da constituição do sujeito é precisamente esse em que ele paradoxalmente se atira fora de qualquer possibilidade de constituição ou enlace. O singular está obscuro, foi jogado no vazio e por lá permanecerá. O que é iluminado é uma parcela do sujeito que é parcialmente adaptada a essa palavra que vem de fora. O sujeito só se constitui fora de si, na palavra que vem do exterior. A parcela singular dele está no vazio incapaz de ser constituído, simbolizado, enlaçado. Novamente, de forma paradoxal, o que nos chama a atenção é trazer que é precisamente no mundo exterior (visto que dentro seria impossível, pois a língua, a palavra, os objetos, estão fora) que o sujeito vai buscar toda e qualquer forma de dar enlace ao resto que ficou para fora após o *talho* primordial. Todavia, esses outros objetos que serão encontrados no mundo jamais darão conta de enlaçar totalmente essa parcela de vazio. Esse enlace está sempre fadado ao fracasso. Contudo, contraditoriamente, é precisamente esse fracasso que possibilita o contínuo movimento, a contínua fruição, a contínua busca. Um encontro pleno, caso fosse possível, nada mais ocasionaria do que a total estagnação do sujeito. Ele não precisaria mais buscar nada no mundo. Em outras palavras, teria encontrado seu derradeiro objeto. O movimento não faria mais sentido, a tensão cessaria e a vida como tal não teria mais seu curso natural. Restaria a gélida completude da morte.

Isto posto, podemos então prosseguir por esse caminho em que, na ânsia por *significar*, o sujeito abraça o *significante* que, por não ser capaz de *significar* tudo, joga automaticamente o sujeito no *splitter*. Essa situação que começa nos primeiros momentos da vida do sujeito e o acompanhará por toda a sua existência, Lacan

¹³ *Foraclusão*. Itálicos do autor.

demonstra através da formulação “S/s” (LACAN, 1998), onde “S” é o significante e “s” o significado. Entre os dois existe, precisamente, a *barra* “/”. Essa demonstração nos auxilia a compreender o funcionamento da dinâmica entre o significante e o significado.

O que mostramos nesse momento é que é precisamente a *barra* que faz com que o sujeito faça qualquer coisa no mundo. É a tensão oriunda da existência da *barra* que Lacan determinará como o ponto de onde nasce, de onde floresce, de onde brota o desejo (LACAN, 2016).

O resultado do *splitter*, que ocorre em detrimento justamente da ineficácia total do significante, é um sujeito autorizado a desejar. A *barra*, enquanto representante da impossibilidade de total enlace do sujeito, serve também como representante, como ponto de partida, como sopro/impulso primeiro, de um sujeito que buscará no mundo uma maneira de terminar essa significação, esse enlace que ficou incompleto logo no início. No entanto, como já mencionamos, para Lacan esse total enlace é impossível. Todo e qualquer significante futuramente abraçado pelo sujeito não será capaz de dissolver a *barra*. A *barra* é a eterna fonte de tensão, o eterno motor do sujeito *desejante*. É devido a ela que o funcionamento do desejo como tal está fadado a ser paradoxal. Apesar de buscar continuamente o total enlace entre significante e significado, o sujeito só pode continuar buscando precisamente por não encontrar. Uma vez encontrado, esse total enlace representaria o fim da busca, o fim do movimento, o término da existência.

Sobre disso, escreve Rogério Miranda de Almeida:

Porque é o desejo, e a tensão que o atravessa, que constitui e institui o sujeito na sua “contradição”, ou no seu paradoxo, de infinitamente repetir uma decisão, de continuamente voltar atrás,

de corrigir-se, de *des-dizer-se*, de *emendar-se*, de revogar de recorrer e re-percorrer.¹⁴

(ALMEIDA, 2005, p. 30)

Do começo ao fim da obra de Goethe, o que Fausto fala é exatamente de uma inadequação ao que é inerente à existência como tal. Fausto se lamenta pelo desconforto *co-existente* ao *desejar* e *re-clama* desses (ou por esses) objetos que não dão conta de *dissolver* a *barra*, sem se notar que é isso que o sabotagem. O que nos chama a atenção nesse momento não é que Fausto se dê por descontente com tudo o que faz, e sim que Fausto não perceba que o que busca no mundo é algo dele mesmo que ficou como *-1* logo no começo de sua existência, logo após o *splitter*. Conforme já dito, o sujeito é o resto de uma divisão enlaçado (esse resto) na palavra do Outro e a busca por objetos nada mais faz do que tentar completar esse resto, esse *re-talho*. Essa divisão, esse *splitter*, é precisamente um *talho* que se faz apresentar e *re-presentar* a cada passo, a cada busca, a cada palavra, a cada tensão. Porém, a busca por esse objeto derradeiro e pleno que dissolveria a *barra* só tem dois fins possíveis. Conforme já explanado, o encontro com ele (caso possível) seria o término da busca, o fim da existência, o fim do desejo, a morte. Já o que está na ordem do possível, o não encontro desse objeto faz com que, caso o sujeito anseie pelo objeto pleno (e acredite na possibilidade de encontrá-lo), todos os objetos encontrados no mundo percam o seu valor, jogando esse sujeito na eterna *decepção*, *frustração* de Fausto. O objeto do mundo nunca vai responder plenamente à expectativa daquele que o busca, e a *frustração* é o que resta. Nesse momento entra a possibilidade de escolha do sujeito. Aceitar esse funcionamento contraditório pode possibilitar que essa *frustração* sirva de *im-pulso* para prosseguir a busca e a jornada existencial. Já a crença na possibilidade do encontro de um objeto pleno jogará o sujeito na mesma *frustração*. No entanto, podemos dizer que nesse caso, o que Fausto nos

¹⁴ Itálicos do autor.

mostra é uma tendência a essa *frustração* servir unicamente para desvalorizar os objetos e a própria busca como um todo. É o não saber o que fazer com o *sem-sentido* da vida e do desejo como tal.

O que Mefistófeles faz é pegar Fausto em seu tropeço. Mefistófeles escancara, elucida, desenha para Fausto a verdade sobre a busca e sobre o desejo. O Diabo de Goethe começa a escolhida citação explanando sobre a *inconstância in-constante* no desejo. O desejo tem constante em si mesmo algo de uma inconstância própria, precisamente por estar fadado a jamais encontrar a sua derradeira satisfação. Não contente em escancaranar esse dado, Mefistófeles termina a sua fala dizendo: “Teço, na barulhenta máquina do tempo, a veste. Viva, com que a Divindade se reveste” (GOETHE, 2002, p. 31).

Mefistófeles novamente mostra a Fausto essa possibilidade de autoridade do sujeito ante o próprio desejo. Isso é o que Fausto não percebe e por isso é a vítima, sempre frustrado. De acordo com Mefistófeles, é o sujeito que tece a veste com a qual a Divindade se reveste. De acordo com Lacan, é o sujeito que tece os *véus* com os quais o desejo se *re-veste* (LACAN, 2016). É o sujeito que tece aquilo que vai dar a um objeto do mundo uma forma possível, capaz de dar uma satisfação possível ao *sujeito-re-talho*. O que ficou para trás após o *talho* da divisão não poderá ser encontrado nem nomeado, nunca foi, nunca será e é por isso que o sujeito continua vivendo e buscando.

Compreendemos, pois, ser importante demorarmos-nos um pouco mais nesse instante. No momento preciso em que Lacan alerta que o sujeito só se encontra nesse discurso do Outro, nesse discurso externo, ele está apontando novamente para o que acreditamos ser o óbvio. Nenhum sujeito nasce falando. Ele recebe a língua, que é anterior a ele, do mundo externo. Ele é atravessado, transpassado por essa língua. O paradoxal desse instante de nossa reflexão é que, por mais que essa língua seja externa, por mais que ela não diga tudo sobre esse sujeito e por mais que, para abraçá-la,

esse sujeito tenha que abdicar do que há de mais singular nele mesmo, isso é tudo o que ele pode ter. Ou é isso, ou pior.

O que Lacan (LACAN, 2010) esclarece é que esse ponto de *fora-clusão*, isso que é o que há de mais singular ao sujeito, permanecerá ali ao lado, à margem do discurso, sempre fazendo seus efeitos, como algo que *re-clama* por enlace. Entretanto, é válido mencionar que o meio externo, a língua é tudo o que o sujeito tem para tentar dar algum possível enlace a isso. Aí jaz a explicação para o que Lacan mostra. O que é externo não será capaz de dar enlace a esse singular que ficou à margem. Todavia, o que o sujeito faz é uma adaptação, uma metamorfose, uma *gambiarra*. Os objetos de desejo encontrados no mundo nada mais são do que peças que o sujeito molda, esculpe, costura, corta, *re-corta* e *re-menda* para se adequar mais ou menos à algo dele mesmo que *re-clama*. Lacan vai dizer que é nesse momento que o que antes era vivenciado como mal-estar pode ganhar forma. Isto ocorre na hora do simbolismo, na hora que o sujeito dá forma, joga o *véu*, dá palavra, na hora em que o sujeito faz a *gambiarra*. Disse Lacan:

É sempre na juntura da fala, no nível de sua aparição, de sua emergência, de sua surgição, que se produz a manifestação do desejo. O Desejo surge no momento em se encarna numa palavra, surge como simbolismo. (LACAN, 2010, p. 317)

Seguindo com Lacan, o desejo falado não é nada mais do que um símbolo, um *véu*, algo que o próprio sujeito tece, molda, constrói e joga por sobre os objetos do mundo para que eles tenham alguma utilidade prática. Lacan segue: “(...) a situação do desejo está profundamente marcada, amarrada, presa a certa função da linguagem, a uma certa relação do sujeito com o significante.” (LACAN, 2016, p.14). O que Fausto denuncia é sua incapacidade em lidar com o que está fadado, desde o início, a não representar nada mais que algo modificado, algo *mais ou menos*, algo capaz de dar uma satisfação parcial possível, mas nunca uma

plena satisfação. O próprio ato de formular um pedido, por necessitar de uma passagem pela linguagem, já modifica o que realmente era demandado. Conforme disse Lacan: “(...) a necessidade do sujeito é profundamente modificada pelo fato de dever passar pela demanda, logo, pelos desfilamentos do significante.” (LACAN, 2016, p.38).

Acreditamos ser exatamente isso que Fausto não quer saber: dessa impossibilidade inerente à sua condição de humano como tal. Fausto começa sua tragédia lamentando-se por essa condição de eterno *des-contentamento*. Ele não quer saber que, devido a sua própria condição *desejante*, ele está fadado a se frustrar repetidas vezes. Fausto dá um passo importante no momento em que percebe que não há satisfação absoluta. Todavia, nega seu próprio saber, não consegue servir-se disso e volta alguns passos. Cai no discurso onde *re-correm* os lamentos e a desvalorização dos objetos. Fausto recusa-se a se adaptar à dinâmica do *S/s* que explanamos anteriormente. Ele está sempre tentando transformar *S* em *s* sem atentar para essa impossibilidade. O que vemos escancarada na história de Fausto é essa tentativa de *trans-formar* os objetos que encontra em objetos plenos. É uma repetição que está fadada ao fracasso. Ele não consegue transformar *S em s* e os objetos que encontra, por não estarem adequados às suas expectativas, perdem seu valor e/ou lhe escapam entre os dedos. O desejo e amor de Fausto por Margarida não são questionáveis. Contudo, o que questionamos é justamente o que o protagonista faz com essa impossibilidade. Conforme dissemos no início desse escrito, o que nos cabe pensar é precisamente sobre o que Fausto não quer saber. E o que ele não quer saber é dessa impossibilidade de completude. É por isso que ele se depara com mortes e *frustrações* ao longo de seu caminho, culminando com a perda de Margarida, que literalmente lhe escapa por entre os dedos. Fausto quer apagar aquilo que ele mesmo fez, em um primeiro momento, para poder entrar no mundo e desejar. Disse Lacan:

O neurótico quer transformar o significante naquilo de que ele é signo. O neurótico sabe, e não sem razão, que é enquanto sujeito que ele fomentou isso: o advento do significante enquanto o significante é o apagador principal das coisas; que é ele, o sujeito que, ao apagar todos os traços da coisa, faz o significante. O neurótico quer apagar esse apagamento, quer fazer com que isso não tenha acontecido. (LACAN, 2014, p. 192)

Servimo-nos da citação pra explicitar esse apagamento que Fausto quer fazer. Ele quer apagar um apagamento (parcela *fora-cluída* de *i*). O que ele não se dá conta é de que esse apagamento que ele quer apagar é exatamente o que o fez sujeito *desejante*. A coisa apagada, em um segundo momento, é aquilo que, caso encontrado, levaria à completude, à morte. Ele também não quer saber que os objetos de desejo (e amor) que ele escolhe nada mais são do que metamorfoses criadas por ele mesmo para dar algum alívio possível a essa tensão oriunda do próprio desejo como tal. As expectativas de Fausto em relação a seus objetos são as maiores possíveis. Conforme disse o próprio personagem:

FAUSTO

Feliz quem, no fulgor do triunfo alcançado,
Dela os louros recebe em frente sangrenta;
E aquele que no meio de uma dança violenta
Nos braços da donzela é logo fulminado!
Por ela arrebatado! Eu quisera tal sorte,
Mergulhar com prazer nos mistérios da morte.
(GOETHE, 2002, p. 69)

É curioso perceber na fala do protagonista suas ambições em relação aos seus objetos. Curiosa também é a fala seguinte de Mefistófeles: “No entanto, sei de alguém que a taça com veneno dos lábios afastou, certa vez, bem sereno.” (GOETHE, 2002, p.69). Mefistófeles faz alusão à desistência de Fausto de acabar com a própria vida. É aqui que fica explícita a antítese do neurótico. Ele quer, mas não quer. Fausto sabe (mas nega saber) que o caminho em que ele trilha ao querer a completude absoluta é precisamente

a morte, o saciar do desejo. Entretanto, essa possibilidade também o apavora, e mesmo com a possibilidade de consegui-lo (o cessar do desejo), Fausto recua. Podemos, pois, retomar o momento em que acreditamos que Fausto titubeia, falseia, se acovarda. Ele não quer nem se reaver com a impossibilidade dos objetos do mundo de darem total saciedade a seu desejo, mas também não quer ele mesmo dar essa saciedade com o veneno. Ele fica sempre nesse limbo e não se apropria de nenhuma das possibilidades, nem do desejo, nem da possibilidade de acabar com ele.

O que Mefistófeles faz por Fausto em sua primeira aparição, em um primeiro momento, nada mais é do que mostrar o óbvio. Primeiramente, que Fausto deseja: “Tocou-me teu desejo em rijo e por completo.” (GOETHE, 2002, p.30) e, após isso, após falar do funcionamento da vida e do desejo, conforme mencionamos no trecho utilizado anteriormente, Mefistófeles logo mostra ao protagonista a impossibilidade de transgressão da *barra*, juntamente com a tendência de Fausto a não perceber que os objetos do mundo nada mais são do que *véus* moldados, tecidos, costurados de acordo com sua própria fantasia. Segue o diálogo:

FAUSTO

Desde que o mundo todo em ti assim confinás,
Infatigável gênio, eu sou igual a ti!

ESPÍRITO

És igual ao espírito que imaginas,
Jamais igual a mim!
(GOETHE, 2002, p. 31)

Após esclarecer que Fausto não é igual a ele (Mefistófeles) e sim ao espírito que ele próprio (Fausto) imagina, Mefistófeles logo faz com que Fausto se questione: “Não sou igual a ti? A quem serei eu então?” (GOETHE, 2002, p.31). Chegamos aqui a um momento de nosso estudo em que concluímos precisamente que Fausto é um sujeito dividido. Uma parte, a mais singular, não é nem será nomeada e a outra é nomeada pela língua, pela palavra que vem de

fora. Ou seja, Fausto é uma antítese. Entretanto, acreditamos ser disso que ele não quer saber - de se responsabilizar pelos seus próprios *véus* e, principalmente de se *re-aver* com o efeito do *talho* que *re-torna*. Sempre buscando dissolver a *barra* sem perceber que essa tentativa é a causa única de seu infortúnio.

Podemos terminar nosso breve estudo concluindo que o que Mefistófeles faz por Fausto é servir de *catalizador*. Mefistófeles pesca Fausto pela palavra em seu momento de desesperança. O diabo dá a possibilidade de Fausto apalavrar novamente o desejo e, nesse preciso instante, ver-se novamente como ser *desejante*. Todavia, o que foge às possibilidades (e às funções) de Mefistófeles é o livre arbítrio de Fausto, que visa sempre que seus objetos deem fim ao *re-talho*, obturando derradeiramente o *talho* que retorna. O diabo de Goethe, provido de extrema bondade e paciência, tenta alertar Fausto: “Reflete com bom senso e dentro do viável.” (GOETHE, 2002, p.116), “Tem pressa de gozar, por quê? Contém teu ânimo! Não é grande o prazer sorvido de uma vez.” (GOETHE, 2002, p.117), “Precisas é de astúcia e extrema paciência.” (GOETHE, 2002, p.117). Entretanto, todos os alertas de Mefistófeles são de pronto ignorados por Fausto, que segue impassível seu trajeto rumo ao fracasso, culminando com o momento em que seu amor lhe escapa por entre os dedos.

Por fim, cabe-nos levantar o curioso ponto em que, no prólogo do céu, antes mesmo do início da tragédia, Mefistófeles pede autorização ao Senhor (Deus) para tentar Fausto na terra. No mito cristão, Deus pode ser visto como o grande Outro, aquele que dá forma e palavra. De acordo com nossa leitura, o diabo pode ser visto como aquele que dá a possibilidade de palavra para o desejo, ou seja, aquele que dá forma para o desejo como tal. Não nos espanta ver que o desejo pede autorização ao grande Outro. O grande Outro exterior não só nomeia o sujeito, como inaugura e autoriza a possibilidade dele desejar. E é no mesmo mundo externo que esse sujeito buscará palavras para nomear seus objetos, mas essa é uma reflexão para um próximo escrito.

Referências

GOETHE, J.W. **Fausto * Werther**. Tradução de Alberto Maximiliano. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2002.

LACAN, J. **O Seminário, livro 2. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Tradução de Marie Christine Laznik Penot. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. **O Seminário, livro 6. O desejo e sua interpretação**. Tradução de Cláudia Berlinder. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

_____. **O Seminário, livro 9. A identificação**. Tradução de Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2014.

_____. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

RAMMSTEIN. **Früling in Paris**.

A marca de Caim e a ética da psicanálise

Allan Martins Mohr¹

E disse Deus: Que fizeste? A voz do sangue de teu irmão clama da terra a mim. És agora, pois, maldito por sobre a terra, cuja boca se abriu para receber de tuas mãos o sangue de teu irmão. Quando lavrares o solo, não te dará ele a sua força; serás fugitivo e errante pela terra. (...) qualquer que matar a Caim será vingado sete vezes. E pôs o SENHOR um sinal em Caim para que o não ferisse de morte quem quer que o encontrasse.

Livro do Gênesis (2012, p. 13).

Caim foi amaldiçoado pelo Senhor após ter assassinado seu irmão caçula, Abel, por sentir inveja dele. Abel havia sido agraciado pelo Senhor frente aos dons que havia a Ele consagrado. Caim, por sua vez foi desprezado, o Senhor “rejeitou Caim e a sua oferta” (GÊNESIS, 2012, p. 12) e isso despertou a ira de Caim que enganou seu irmão e o matou com suas próprias mãos.

Este estudo tem por objetivo discutir essa “hereditariedade” que deixa uma marca impossível de esconder em nós humanos, descendentes de uma transgressão originária e partidários de uma agressividade primeva, primeira e, portanto, constituinte. Fala, por conseguinte, da agressividade e do ódio, da moral humana em sua leitura psicanalítica conceituada a partir de uma ética do sujeito do inconsciente. Aborda Neikos em sua relação com a psicanálise, a

¹ Psicólogo, mestre em psicologia e doutor em filosofia. Professor do curso de psicologia da FAE Centro Universitário.

pulsão de morte e o desejo inconsciente, e discute a ética desse mesmo desejo; uma ética trágica por definição. Neste trabalho, ademais, não nos propomos distinguir moral e ética, tampouco trabalhar a questão da moral profundamente. Quando muito, nos propomos pensar a ética da psicanálise no que toca a problemática da transgressão e do desejo inconsciente, isso porque Lacan em seminário de 1959-1960 distingue a moral da ética quando apresenta a questão da lei dos bens. Tal lei, pautada no serviço dos bens da cultura, estaria mais próximo da questão moral do que a lei do desejo inconsciente, esta última, destarte, o foco da psicanálise. A ética psicanalítica, portanto, fala de uma responsabilidade do sujeito por seu desejo, um desejo que não vem da cultura, da ordem dos bens culturais, mas das profundidades, a lei dos deuses ctônicos, como nos bem fala Antígona (LACAN, 2008a). Para formular essa interface, percorreremos o seguinte caminho: iniciaremos falando da agressividade numa leitura da mitologia cristã com o livro do Gênesis, estudaremos brevemente alguns fragmentos de Empédocles para pensarmos a relação entre o amor e o ódio, e trabalharemos as discussões concernentes à pulsão de vida e pulsão de morte na psicanálise. Finalmente, estudaremos a ética psicanalítica conforme proposta e descrita por Lacan em seu seminário de 1959-1960, não sem permearmos nossas discussões com outros autores. Dessa forma, iniciemos nossos estudos pelo princípio, ou melhor, um pouco depois do princípio, considerando que Deus já havia criado o céu e a terra, os animais, o dia e a noite.

A saída do paraíso

Depois de muito trabalhar, Deus havia concebido Adão e após algum tempo, concedeu-lhe uma companheira, Eva. Ambos habitavam um belo jardim, o Éden, e conviviam com o Senhor. O Senhor, sem aviso prévio, fez nascer no centro do jardim uma árvore de frutos vistosos, e os proibiu a Adão e Eva dizendo: “de

toda árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás” (GÊNESIS, 2012, p. 7).

Eva transgredir tal proibição e, como no mito grego de Prometeu², sofre as consequências: para aceder ao saber, que é divino, é preciso se pagar um preço, uma libra de carne³. No caso de Eva, a morte indubitável; no caso de Prometeu seu fígado eternamente dilacerado. Disse a serpente: “no dia em que dele comeres, se vos abrirão os olhos e, como Deus, sereis conhecedores do bem e do mal” (GÊNESIS, 2012, p. 9).

Após esse ato de transgressão, Adão e Eva se reconhecem nus e temem o Senhor, culpados pelo que fizeram e envergonhados por sua nudez. O Senhor os expulsa do paraíso e os condena a uma vida de sofrimento, trabalho e morte:

Visto que atendeste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te ordenara não comesses, maldita é a terra por tua causa; em fadiga obterás dela o sustento durante os dias de tua vida. Ela produzirá também cardos e abrolhos, e tu comerás a erva do campo. No suor do roto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado; porque tu és pó e ao pó retornarás (GÊNESIS, 2012, p. 11).

Vestido com roupas de peles feitas pelo Senhor, eles são deixados ao oriente do Éden para cultivar a terra, conhecerem-se, reproduzirem-se e, eventualmente, morrerem. Já foi extensamente trabalhada por diversos pensadores, inclusive psicanalistas, a questão da falta e da lei como instauradora do desejo. Por faltar, por lhes ser negada uma possibilidade tal, desde aí, nasce o desejo. Não havendo a proibição de se comer do fruto da ciência do bem e do mal, não

² Prometeu é punido por Zeus após roubar e entregar o fogo da sabedoria para os homens. Como sentença, ele é condenado a ser acorrentado eternamente e ter seu fígado devorado diariamente por um corvo. Assim, relacionamos a transgressão de ambos, Prometeu e Eva, por terem roubado de Deus, ou dos deuses, o objeto que garantiria aos homens o saber, atributo divino por excelência (ÉSQUILO, 1988).

³ O preço de uma ‘libra de carne’ é descrito na peça “O mercador de Veneza”, de William Shakespeare e retomado por Lacan em alguns momentos de sua construção teórica.

haveria o desejo de fazê-lo, o que nos leva à questão do desejo dessa mulher, Eva, que é despertado justamente pela falta e pela ideia de que, tendo aquele objeto, esse vazio lhe seria completado, suplantado, aplacado. É como diz São Paulo: “eu não teria conhecido o pecado, senão por intermédio da lei” (PAULO, 2004, p. 584).

Não foi, portanto, o fato de comer do fruto que os condenou à morte, foi a própria lei de Deus que inscrevendo, calcando, marcando uma falta e evidenciando uma diferença entre os homens e os deuses, condena Eva e Adão à morte indubitável. Desde os primórdios, portanto, a morte se relaciona – e como não o seria? –, com a falta e com o desejo. Não obstante, após a transgressão, Eva e Adão passam a serem homens, a se reproduzirem e a viverem. A partir das vicissitudes de suas vidas, uma geração é possível, uma descendência que traz consigo as doçuras e os amargos da vida humana. É nessa primeira geração, concebida após o pecado original e a expulsão sumária do paraíso que encontramos Caim e seus irmãos, os primeiros seres gerados do pecado, do sexo, da vergonha. E nela encontramos, por assim dizer, a florescência do mal inaugurado ainda no Éden.

A marca de Caim

A morte veio antes da vida. E isso considerando simplesmente a questão de Adão e Eva que de fato recebem sua vida humana – esta tão demasiada – a partir da certeza de sua morte após o castigo divino. Contudo, a despeito de estarem destinados à morte, geram vida, e da descendência de Adão, Caim é o primogênito, e com ele, a agressividade, a vingança e a morte são postos nessa analogia como ‘o mais velho dos irmãos’. Antes, no paraíso, Adão e Eva não eram vivos, eram apêndices de Deus. Não gerados, criados; e não geradores. Não geradores porque não haviam se conhecido por não reconhecerem a si mesmos nus, possuidores, por conseguinte, de órgãos sexuais. Não havia descendência no Éden, pois não havia

sexo; e não havia sexo, pois não havia morte. E, sem a morte, não existia a necessidade de gerar descendência.

Dentre os três filhos da união entre Adão e Eva, a saber, Caim, Abel e Set, Caim era o mais velho, o primogênito. Caim era aquele que cultivava a terra, enquanto Abel cuidava dos rebanhos. Certo dia, ao oferecerem os produtos de seus trabalhos ao Senhor, Ele foi agradado pela carne e não se interessou pela oferta de Caim, tampouco lhe agradou o próprio Caim. Isso deixou o primeiro filho de Adão irritado e como consequência, vingou-se, por inveja, com o assassinato de seu irmão.

Dois pontos nos chamam a atenção. Primeiro, o fato de Deus se ter agradado mais com um dom do que com outro. Sendo Deus onisciente, não deveria saber Ele as consequências de seus atos? Não deveria saber que expressar amor maior por um filho (ainda mais caçula) geraria obrigatoriamente a ira do outro? Podemos supor, portanto, que nesse sentido a raiva, ou para usarmos um significante que nos acompanha ao longo deste trabalho, o ódio, seria inerente ao ser humano? Seria marca própria, porque designada, coagida, determinada por Deus a existir?

Segundo aspecto: o ódio nasce de uma inveja. Nasce de uma preterição, de uma omissão por parte de Deus em expressar o amor desejado por Caim. A Caim faltou algo que o faria se sentir amado pelo Senhor. O amor enquanto completude se fez falta para Caim que sentiu ira. Como não poderia designar o objeto de sua ira como o Senhor – posto que Ele seria também a fonte de todo o amor –, Caim desloca sua raiva para um outro objeto, que no seu entendimento (correto, diga-se de passagem), é aquele que tem a atenção e o desejo do Outro em seu lugar.

Está descrito, por assim dizer, o primeiro protótipo do complexo de Édipo masculino e todas as suas funções, materna (Deus), paterna (Abel) e o filho enquanto falo do Outro (Caim).

Caim amava Deus que amava Caim. Certo dia, essa historietta é destruída por um terceiro. Caim não é mais o falo de Deus, seu neto preferido, Ele agora tem olhos também para Abel. E isso é

insuportável. No entanto, o assassinato perpetrado por Caim precisa de uma punição, e não apenas uma punição que impeça tal ato de acontecer novamente, como seria o esperado de uma sociedade dita civilizada⁴. Deus pune Caim com raiva, marca-o para toda a vida; impedindo-o, inclusive, de ser morto.

Assim, somos seres gerados a partir do pecado, da falta que engendra o desejo e com ele a transgressão pecaminosa de Eva. Somos também parentes da ira assassina do filho de Adão. Entretanto esses caminhos se interrompem com o dilúvio, num novo acesso de raiva do Senhor que visa exterminar da terra toda a corrupção, quiçá, toda a descendência de Caim. Para isso, Deus escolhe Noé, descendente de Set, e exige que ele construa um abrigo para si e seus filhos, os futuros novos habitantes da terra.

Contudo, de alguma maneira, parece que os planos ainda tiveram nova reviravolta, pois a marca de Caim, segundo entendemos, permanece arraigada em todos nós.

Dessa maneira, direcionamos nossos estudos para pensarmos essa marca que nos constitui conjuntamente à sua contrapartida. A partir de Empédocles, entendemo-nos movidos por duas forças, amor e ódio, amizade e destruição, *Philia* e *Neikos*, Eros e pulsão de morte. E é apenas a partir desse entendimento que conseguiremos pensar a ética da psicanálise, uma ética do desejo do sujeito a partir desses dois movimentos amalgamados no mais íntimo do ser, no inferno de cada um, nas profundezas cujo governo pertence aos deuses ctônicos.

O *Neikos* de Empédocles

Empédocles de Agrigento (séc. V a.C.) nos apresenta o mundo em dois movimentos, dois atos: um gerador, outro destruidor. *Philia*, a amizade, ou mais exatamente, o amor; e *Neikos*, o ódio, simples e puramente. Ambos, movimentos que regem o homem e o mundo, e

⁴ (Cf. SCHOPENHAUER, 2005).

são o que em Freud futuramente vai ser descrito como Eros e pulsão de morte. Aquele, um impulso que visa à manutenção da vida, a criação e a aglomeração das coisas; enquanto o último visa à desagregação, a destruição. Nas palavras do filósofo grego:

Duplas (coisas) direi: pois ora um foi crescido a ser só de / muitos, ora de novo partiu-se a ser muitos de um só. / Dupla é a gênese das (coisas) mortais, dupla a desistência. / Pois uma a convergência de todos engendra e destrói, / e a outra, de novo (as coisas) partindo-se, cresce e se dissipa. / E estas (coisas) mudando constantemente jamais cessam, / ora por Amizade convertidas em um todas elas, / ora de novo divergidas em cada por ódio de Neikos. / assim, por onde um de muitos aprenderam a formar-se, / e de novo partido o um múltiplos se tornaram, / por aí é que nascem e não lhes é estável a vida; / mas por onde mudando continuamente jamais cessam, / por aí é que sempre são imóveis segundo o ciclo. / Mas vai, do mito escuta; pois estudo aumenta o peito (EMPÉDOCLES, 1996, p. 175).

Este conjunto inseparável entre o amor – a amizade – e o ódio, enquanto movimentos suplementares do mundo, pode ser pensado como o movimento de Deus na criação do homem, seu amor e sua necessidade de impor uma lei, a qual sabia – por sua onisciência – que seria transgredida. A vida só pode ser dada juntamente com sua contraparte complementar, a morte. Uma sem a outra o movimento claudica, se torna impossível. Vida sem morte é impossibilidade de movimento, como diria Empédocles: “Do todo nada (é) vazio; donde então algo sobreviria?” (1996, p. 175). A morte sem vida seria puro nada, impossibilidade por definição, instabilidade por natureza (KRAUS, 2013).

Nesse sentido, é a eterna luta entre esses dois movimentos que podemos denominar, de fato, vida, ou melhor, existência. O mundo existe unicamente na disputa eterna entre amor e ódio, ou amizade e ódio. Não à toa devemos recordar a construção lacaniana do “amódio” enquanto uma única e mesma força, um único e mesmo movimento. Não mais uma disputa entre amor e ódio, tampouco

uma positividade e outra negatividade, menos ainda uma questão de oposição. Amor e ódio, “amódio”, são um único e mesmo ato, um único e mesmo movimento (LACAN, 2008b). Ainda para Empédocles: “não há criação de nenhuma dentre todas / (as coisas) mortais, nem algum fim em destruidora morte, / mas somente mistura e dissociação das (coisas) misturadas / é o que é, e criação isto se denomina entre homens” (1996, p. 174).

Desse ódio, a princípio metafísico de Empédocles, encontramos vulto na biologia de Dawkins e na psicologia de Freud.

Richard Dawkins, biólogo queniano, em seu livro “O gene egoísta” (DAWKINS, 2007), dedica um capítulo inteiro para a agressão e como ela pode ser pensada frente à sua construção teórica acerca dos indivíduos enquanto máquinas de sobrevivência controladas pelos genes. Nesse sentido, nossos genes programam nossos corpos para disputarem com o meio ambiente e organizarem estratégias que melhor serviriam para a finalidade de permanecerem vivos, conquistarem o amor do outro e se reproduzirem, almejando a passagem de seus códigos adiante. Nesse sentido, para o autor:

Para uma máquina de sobrevivência, outra máquina de sobrevivência (que não seja o próprio filho ou outro parente próximo) é parte de seu meio ambiente, tal como uma rocha ou um rio ou um bocado de alimento. É uma coisa que se mete em seu caminho e atrapalha, ou que pode ser explorada (2007, p. 138).

Retomando o mito, lembremos que Caim mata Abel por uma questão de sobrevivência, por assim dizer. Essa necessidade e esse “egoísmo”⁵ – movimento inerente da criação – fazem certa marca também no microcosmo de nossas células. Também numa visão biológica encontramos ambos os movimentos, vida e morte, amor e ódio, como parte de um todo denominado criação.

⁵ A questão do egoísmo é tratada ao longo de toda a referida obra de Dawkins. Contudo, por não ser um conceito central para nós nesse momento não apresentaremos as suas considerações, mas convidamos o leitor a percorrer tais construções no livro em apreço.

Dawkins nos apresenta a agressão, ou agressividade, da vida animal não como algo descontrolado, desenfreado, puramente odioso, mas nos fala sobre as leis e a ordem cavalheiresca das disputas entre os indivíduos. Nesse sentido a natureza é esperta: sabe que não pode dotar os seres unicamente de um impulso à morte, pois muito poucos durariam. “Os animais lutam com luvas nos punhos e com espadas sem fio. A ameaça e o blefe assumem o lugar da luta implacável” (2007, p. 140). Se os seres fossem dotados de um ódio puro, sem outro movimento possível, não durariam o suficiente para passar adiante seus genes e morreriam antes de procriar. A belicosidade sem um cálculo necessário, como nos descreve o autor, seria custoso demais para o indivíduo e para a vida sob o sol.

Contudo, tampouco seria favorável à existência um indivíduo, ou indivíduos unicamente amorosos, agregadores; um grau adequado de agressividade, ou melhor, de agressão, é necessário para se manter a vida e sua continuidade. Mesmo no homem, capaz da razão e de estratégias conscientes, isso é inevitável.

Nesse sentido, *Neikos* vive e se reatualiza em cada sujeito, a marca de nossa descendência se faz presente em nossos atos; a marca de Caim pulsa e faz efeito. Essa agressividade em Freud e na psicanálise recebe a alcunha de uma pulsão, a pulsão de morte, pulsão essa que a partir da construção de Freud e Lacan podemos pensar como a única, porque sempre vitoriosa no final.

Eros e a pulsão de morte

Em Freud, os movimentos amalgamados descritos por Empédocles como *Philia* e *Neikos* ganham novos nomes a partir da construção do conceito de pulsão, o impulso descrito por Freud cuja fonte é o corpo, com uma força constante, que se utiliza de um objeto qualquer para se satisfazer enquanto única finalidade.

A pulsão, *Trieb*, fala de um falta de completude do humano, um desamparo e uma insatisfação constante. A pulsão é a consequência da (ex)pulsão do homem do paraíso. Não mais

completo porque arrancado da plenitude, o homem vaga pelo mundo em busca de algo que o apazigue, complete, preencha – muito embora seja apenas pó. A pulsão fala desse impulso, um impulso do sujeito – atravessado e constituído pela linguagem – em dar conta de algo a nível de seu corpo que claudica. Nesse sentido, como descreve Garcia-Roza, “as pulsões designam um estado de dispersão de intensidades corporais. A esse estado de dispersão, estado disjuntivo por excelência, Freud dá o nome de *pulsão de morte*” (1990, p. 19). As pulsões são demandas, exigências, de um corpo real que foi perpassado pela linguagem – corpo este agora, portanto, simbólico – e direcionadas à mente, ao aparelho psíquico, estruturado como linguagem.

Se por um lado temos que concordar que o simbólico incorpora, constituindo um *corpo do simbólico*, distinto do corpo biológico, por outro lado, tanto Freud quanto Lacan afirmam um para além da linguagem e da representação, que seria o lugar das pulsões, lugar do real para a psicanálise (GARCIA-ROZA, 1990, p. 62).

Mas para falar de pulsão, escolhemos apresentar três momentos de sua construção, a saber: a descrição de *Trieb* conforme desenvolvido por Freud, seguido do enodamento final que tal conceito ganha em sua dualidade última; a dicotomia pulsão de vida e pulsão de morte; e, por fim, de maneira breve, as considerações lacanianas e sua diferenciação do conceito de desejo.

A pulsão em Freud é o estímulo interno ao organismo que impulsiona sem cessar e que tem por único objetivo a satisfação, ou descarga, de si mesmo. Um estímulo que serve como diferenciação entre o mundo externo e o mundo interno, que tem nas zonas erógenas sua fonte, que é sentido como desprazer conforme o aumento da excitação do órgão e que tem em sua descarga – lembremo-nos do princípio de prazer e do princípio de constância – o seu fim tão almejado. Contudo, esse corpo que pulsa faz marca no aparelho psíquico, o que permite Freud afirmar que a pulsão é:

(...) um conceito fronteiro entre o anímico e o somático, (...) representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam a alma, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal (FREUD, 2014, p. 25).

Desse impulso pulsional, Freud descreve quatro componentes: *Drang*, sua pressão constante; *Ziel*, sua meta: satisfazer-se sempre; *Objekt*, aquilo que pode ser qualquer um que lhe sirva para alcançar sua meta; e, *Quelle*, sua fonte corporal.

Nesse momento da construção de sua teoria, a pulsão é justamente o movimento, o impulso que serve ao indivíduo para reconhecer a diferenciação entre um dentro e um fora, impulso este que lhe exige movimento para ser satisfeito e que está vinculado à energia do aparelho psíquico. Considerando a dualidade freudiana nesse primeiro momento de sua construção, existe, portanto, uma força que move o indivíduo para a satisfação sexual, as pulsões sexuais, e um outro que lhe serve como proteção, como preservação, as pulsões do eu.

Sobre seus caminhos possíveis, ou seja, sobre os destinos que tais pulsões podem sofrer, temos: *Die Verkehrung ins Gegenteil*, a reversão em seu oposto; *die Wendung gegen die eigene Person*, o retorno em direção ao próprio eu; *die Verdrängung*, o recalque; e, *Die Sublimierung*, a sublimação (FREUD, 2014). Sobre o primeiro, como exemplo, temos os pares sadismo-masiquismo e exibicionismo-voyeurismo; em relação ao retorno ao próprio eu, podemos pensar também no sadismo se transformando em masiquismo e tomando o eu como próprio objeto da pulsão. No recalque, o mecanismo neurótico por definição; e na sublimação, toda a problemática das artes e do sublime.

Contudo, o que nos parece bem definir esse mecanismo – o da pulsão – nesse momento da construção freudiana encontra-se na pena de Dante em sua “Divina Comédia” quando descreve, já no primeiro canto do inferno, a besta que impede a passagem das almas destinadas ao limbo de seguirem viagem. Diz o autor: “(...) esta fera,

da qual estás clamando, / em seu caminho barra os viandantes, / tanto os impede que acaba os matando. / Seus impulsos perversos e aberrantes / fazem que nada poderia saciá-la; / do pasto é mais faminta após que antes” (ALIGHIERI, 1998, p. 28).

Essa é a pulsão: uma besta insaciável e perversa. Perversa porque amoral; insaciável por sua própria pressão, enquanto força constante. Besta porque condena os pobres diabos a repetir e a gozar. Eis, quiçá, um dos aspectos da marca de Caim.

A pulsão de morte, por sua vez, e iniciando nosso segundo momento de estudo da *Trieb* em Freud, por ser o gêmeo mais velho, assim como Caim, traz consigo a marca da destruição para o sujeito, e também da repetição – “*pode* haver um masoquismo primário”, diz Freud (1996b, p. 65). Em 1920, no texto “Além do princípio de prazer” (FREUD, 1996b), o médico vienense descreve o que ficou conhecido depois como gozo, um mecanismo do sujeito que demonstra satisfação junto com o horror característico a algumas experiências. Freud já havia se debatido com essa questão antes, por exemplo, no caso clínico do “Homem dos Ratos”, em 1909 (FREUD, 1996a). Diz ele nessa análise de um caso de neurose obsessiva: “Em todos os momentos importantes, enquanto me contava sua história, sua face assumiu uma expressão muito estanha e variada. Eu só podia interpretá-la como uma face de *horror ao prazer todo seu do qual ele mesmo não estava ciente*” (1996a, p. 150). E complementa ratificando: “os pacientes derivavam alguma satisfação de seus sofrimentos” (p. 163).

Essa satisfação no desprazer, essa compulsão à repetição, Freud vai vincular com a pulsão de morte, o impulso que procura levar o indivíduo a um momento anterior, a um estado inorgânico: uma força que direciona e impulsiona o indivíduo à morte. Em 1920, Freud vai descrever a pulsão da seguinte maneira: “os representantes de todas as forças que se originam no interior do corpo e são transmitidas ao aparelho mental” (1996b, p. 45). Já a pulsão que se relaciona com esta compulsão à repetição, ele descreve como “*um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de*

coisas” (p. 47). Ademais, por entender que todo organismo vivo está fadado à morte, irá descrever essa pulsão de morte como a primeira e a única pulsão do organismo. Eros, a pulsão de vida, sua contrapartida, seria apenas uma modificação “temporária” – porque fadada ao fracasso – dessa força que nos leva à desintegração. Freud, no final de sua obra, afirma:

Outro fato notável é que os instintos⁶ de vida têm muito mais contato com nossa percepção interna, surgindo como rompedores da paz constantemente produzindo tensões cujo alívio é sentido como prazer, ao passo que os instintos de morte parecem efetuar seu trabalho discretamente. O princípio de prazer parece, na realidade, servir aos instintos de morte (FREUD, 1996b, p. 74).

Paradoxalmente, a paz está do lado da morte, da não excitação, da plenitude de não sensações. A vida rompe essa paz, produz tensões e a descarga dessas tensões traz uma breve sensação de prazer – apenas para começar tudo novamente, com o aumento tensional. Em 1937, no seu texto “Análise terminável e interminável” (FREUD, 1996c), Freud vai retomar seu estudo sobre a dualidade pulsional e a leitura de Empédocles para dizer que apenas poderemos explicar a vida a partir da ação amalgamada de ambos os impulsos. Em suas palavras: “somente pela ação concorrente ou mutuamente oposta dos dois instintos primevos – Eros e o instinto de morte –, e nunca por um ou outro sozinho, podemos explicar a rica multiplicidade dos fenômenos da vida” (1996c, p. 259-260). Retomando as palavras do filósofo de Agrigento, lemos:

Mas eu, de volta me lançando, virei à trilha de hinos que / antes percorri, de um discurso derivando / aquele: quando Neikos chegou ao mais fundo abismo do vórtice, / e que pleno torvelinho Amizade fica, / nela todas estas (coisas) convergem a ser um só, / não de vez, mas queridas compondo-se uma de cada canto. / E elas se misturando fundiam-se mil raças de mortais; / muitas porém sem

⁶ *Trieb*, melhor traduzido por pulsão.

mescla ficavam por entre as misturadas, / quantas ainda Ódio
 retinha suspenso; pois não perfeitamente / delas se retirara todo a
 extremos limites de ciclo, / mas em parte ficava dentro, em parte
 dos membros saíra (EMPÉDOCLES, 1996, p. 179).

Já em Lacan, e junto à sua construção teórica referente aos registros real, simbólico e imaginário, a pulsão de morte recebe um novo organizador significante. Para o psicanalista francês, ela está vinculada a um corpo real e fala de uma repetição, mas não repetição do mesmo, monótona, sem diferenciação. Pelo contrário, a pulsão de morte seria aquela que possibilitaria a diferença, uma vez que é disjuntiva, destruidora, ela exige o novo; assim como Shiva (deus hindu, terça parte de Krishna, junto com Brahma e Vishnu), o destruidor do mundo, aquele que o destrói para voltar a construir. No Bhagavad-Gita, fala o divino verbo (Krishna):

Eu sou o Pai do Universo e igualmente a Mãe; Eu sou a Origem e o Conservador de tudo. Eu sou o objeto do verdadeiro conhecimento; Eu sou a palavra mística AUM; (...) Eu sou o Caminho, o Criador e o Sustentador, o Juiz e a Testemunha, o Abrigo e a Morada, o Amigo, o Princípio e o fim, a Criação e a Destruição, o Espaço e o Conteúdo, o Semeador e a Semente Eterna que dá frutos perpetuamente. Eu produzo o calor e a luz do Sol; eu mando e retenho a chuva; Eu sou a Morte e a Imortalidade; e, não obstante, sou Um e sempre o mesmo (BHAGAVAD-GITA, 2014, p. 104-105).

O mesmo movimento que destrói, constrói, ou melhor, reconstrói. É a partir da destruição, aliás, que algo novo pode surgir. Aliás, a reprodução sexual, como brevemente discutimos acima, é o que permite, também, tal desenvolvimento. A reprodução assexuada, renovação do mesmo, repetição do mesmo, não possibilita movimento, novidades. É a partir da morte e da reprodução sexuada que um novo de fato pode surgir.

Retornando à questão da pulsão de morte no entendimento lacaniano, Garcia-Roza nos explica o seguinte:

Ora, se entendermos o desejo como pura diferença, o projeto de Eros seria o da eliminação da diferença e, portanto, do desejo, numa indiferenciação final que é a humanidade. A pulsão de morte, enquanto potência destrutiva (e princípio disjuntivo) é o que impede a repetição do mesmo, isto é, a permanência de totalidades, provocando pela disjunção a emergência de novas formas. Ela é, portanto, criadora e não conservadora, posto que impõe novos começos ao invés de reproduzir o “mesmo”. A verdadeira morte – a morte do desejo, da diferença – sobrevém por efeito de Eros e não da pulsão de morte (1990, p. 137).

Eros é aquele que une, que aglutina as coisas, a amizade de Empédocles. Nesse movimento sua tendência é juntar tudo o que existe em uma única e mesma coisa, plena; um Um. A ideia de plenitude, nesse sentido, é o resultado de uma pulsão de vida chegando a seu ápice; em contrapartida, a pulsão de morte destrói, separa, e diferencia. Nesse sentido, lembremo-nos o que diz Schopenhauer sobre o paraíso e o inferno:

A vida do homem oscila, como um pêndulo, entre a dor e o tédio, tais são na realidade os seus dois últimos elementos. Os homens tiveram de exprimir essa ideia de um modo singular; depois de terem feito do inferno o lugar de todos os tormentos e de todos os sofrimentos, que ficou para o céu? Justamente o aborrecimento (SCHOPENHAUER, 2014, p. 35).

Ao pensarmos, portanto, nisso que se repete como diferença, ao cogitarmos sobre a questão da não plenitude e os registros lacanianos, somos convocados a tratar de outro conceito caro à psicanálise, a saber, o desejo. Assim como sua relação com a ética psicanalítica.

A pulsão de morte, esse impulso que visa à destruição, mas também entendido como uma destruição “criadora” porque favorece a diferença e a possibilidade do novo, tem em sua essência a marca de Caim. A hostilidade de um irmão contra o outro (pulsão de morte pura e voltada ao exterior, como nos diria Freud) pode agora ser pensada a partir de outra vertente: uma agressividade necessária

para transgredir a ordem dos bens e favorecer, a partir de uma transgressão, e como efeito, o surgimento e a insurgência do sujeito.

Considerações finais: a marca da pulsão

Com o intuito de pensarmos a relação entre a pulsão de morte e o sujeito enquanto efeito de um ato, faz-se necessário recorrermos a outro registro. E, por conseguinte, tomaremos agora o caminho do estudo lacaniano em seu seminário sobre a ética da psicanálise para descrevermos nossas hipóteses, não sem, inicialmente, retomarmos o mito da criação cristã e a saída do paraíso.

“Como então seria deus o que justamente é desprovido do que é belo e bom?” (PLATÃO, 1991, s.n.) – pergunta a estrangeira Diotima ao aprendiz Sócrates. Como seria deus, aquele que não é? “Eu Sou o Que Sou” (ÊXODO, 2012, p. 195) – responde o Senhor. Ser aquele que é, em sua plenitude, é ser plenamente belo e bom. O ser está para Deus assim como o não ser, o nada, para sua contrapartida. Uma separação digna de Parmênides.

A plenitude divina, também pensada enquanto uma esfera perfeita, ou *Sphairos* como nos explica Lacan em seu seminário de 1960-1961 (LACAN, 2010), é a região da falta da falta. Ou, ainda, nas palavras Empédocles: *sphairos*, “o de todo lado igual a si mesmo e todo infinito Esfero torneado, alegre em sua solidão circular” (1996, p. 178). Aos deuses, a plenitude; aos homens, a angústia. É por tentarem se igualar aos deuses, que os homens sofrem um castigo inigualável, um castigo que apenas cabe aos mortais, pois que os deuses não morrem.

Em diversos mitos, e tomemos como exemplo o paraíso cristão e o problema do grego Prometeu, os homens por desejarem se apossar de um atributo divino, o conhecimento, a ciência do bem e do mal, a ciência da verdade e da vida, estão destinados a sofrer. O Mefistófeles de Goethe já cantara outrora: “Vai! Segue o velho adágio e a minha prima, a cobra; / Por igualar-te a Deus, afligir-te-ás de sobra!” (GOETHE, 2004, p. 197).

Eva e Adão – sempre a mulher em primeiro – são condenados a sofrer a morte por terem desejado e comido da árvore interdita pelo Senhor. Enquanto vivendo no Éden, eram como Deus, plenos, sem pontas soltas, sem arestas; uma esfera perfeita - *Sphaïros*. Como ratifica Lacan, “um ser que é, *de todos os lados, semelhante a si mesmo, sem limites*, sphaïros kukloteres, *sphïros, que tem a forma de uma bola, reina em sua régia solidão, repleto de seu próprio contentamento, de sua própria suficiência*” (2010, p. 117). É como explica Diótima: aos deuses não falta. Não há registro da falta. E todo o discurso ulterior de Sócrates é para nos explicar que, como não há falta, não há desejo e, portanto, Eros, esse *Daimon*, esse gênio, por não ser deus, pode desejar o que é bom e o que é belo.

Deus, a essência, é plena, é real. “*Os deuses são o real*” (2010, p. 109), como nos diz Lacan. Sendo real, são plenos, esféricos e, portanto, completos. Não faltantes e tampouco desejantes. Eva e Adão, retomando, enquanto vivendo no paraíso, dividem com o Senhor essa esfericidade que por ser plena impede o desejo – por uma questão de lógica. É a utopia do amor, a união de tudo o que existe em uma única e mesma coisa – a teles da pulsão de vida, o destino de *Philia*. Nada mais desumano do que o amor em sua plenitude, em sua plena forma e capacidade.

O problema da árvore no meio do paraíso não é somente a questão da transgressão necessária da palavra de Deus para que suas criações se reconheçam humanas. Ela engendra, também, outra questão: a árvore aponta para uma falta. Deus a ter colocado ali, bem à vista de Eva e de Adão, serve como totem, como obelisco, ou mais basicamente, como falo: um significante que presentifica a falta em sua mais crua acepção. “Eu tenho; *ergo* eu sou. Vocês não têm, *ergo* não são. A vocês, falta. A vocês, a falta!”. Ao instalar a árvore da ciência do bem e do mal no meio do jardim do Éden, o Senhor instala a falta em sua criação, e como consequência, inscreve o desejo. Todo o ensinamento da estrangeira nos fala sobre isso. Eros, por não ser deus, é constituído a partir de uma falta, inclusive geneticamente porque filho da Penúria – a pobre Pênia. É por ser incompleto, não

esférico, que pode procurar nos outros aquilo que lhe falta, e lhe falta justamente a beleza, o sublime, e o bem.

Eros, nesse sentido, é *érastès*, o amante, aquele que deseja. Aquele que sabe que não tem e que procura no outro, *érôménos*, o amado, o bom objeto: aquilo que viria a lhe completar. É a essa sina que Eva e Adão estão destinados, a sempre procurar o que lhes falta e esperar que, ao encontrar coisa tal, lhes fosse restituída a plenitude. É justamente aí que começa Lacan em seu seminário de 1959-1960: a falar da falta – *faute* (LACAN, 1986) – e da Coisa – *das Ding*. Sobre seus questionamentos, lemos:

Será a falta que a obra freudiana designa em seu início, o assassinato do pai, esse grande mito colocado por Freud na origem do desenvolvimento da cultura? Ou será a falta mais obscura e ainda mais original, cujo termo ele chega a colocar no final de sua obra, o instinto de morte, dado que o homem está ancorado, no que tem de mais profundo em si mesmo, em sua temível dialética? (LACAN, 2008a, p. 13).

Nesse sentido, e brevemente compreendido aqui, *das Ding* é justamente a ideia, ou melhor, a possibilidade esférica da completude, aquela peça que de nós teria sido arrancada e que garantiria a plenitude. Lembremo-nos do mito do Andrógino, apresentado por Aristófanes no “Banquete” (PLATÃO, 1991). Antes plenos, perfeitos, completos; depois, castigados, cortados, separados para o gozo de Zeus.

Essa Coisa, portanto, que nos garantiria o acesso novamente ao jardim do Éden é justamente a Coisa para sempre perdida, o objeto que não cessamos de procurar, mas que tampouco cessa de não se apresentar aos nossos olhos, ouvidos e qualquer outra possibilidade sensível. Como nos explica Lacan, *das Ding* fala de um segredo, de um algo que seria garantia de satisfação e segurança, como o *agalma* que os amantes buscam por dentro do sileno de seus amados. A ideia de Eros enquanto um gênio, um *daimon*, encontra a Coisa freudiana justamente no ponto que lhe confere o estatuto de

promessa. Há uma promessa nesse objeto: a que ele lhe restauraria a plenitude, a falta da falta, a satisfação plena e o nada de angústia. Nas palavras de Lacan:

O que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo. Pois há um segredo desse princípio de realidade (...). Se Freud fala de princípio de realidade é para nos mostrá-lo, por certo lado, sempre em fracasso e não chegando a valorizar-se senão de forma marginal, e por uma espécie de pressão da qual poder-se-ia dizer, se as coisas não fossem infinitamente mais longe, que é o que Freud chama não de necessidades vitais, como se diz freqüentemente para ressaltar o papel do processo secundário, mas, no texto alemão, de *die Not des Lebens*. (...). Alguma coisa que quer. (...). A pressão, a urgência. O estado de *Not* é o estado de urgência da vida (LACAN, 2008a, p. 60).

Vale ressaltar que Lacan, desde o início deste seminário em apreço, já retomou a relação do princípio de realidade com o princípio de prazer e ora ousamos relacionar com a pulsão de vida e com a *Philia* de Empédocles. Essa tentativa eterna do humano de buscar essa coisa que lhe completaria está, portanto, fadada ao fracasso. Isso porque a possibilidade disso se concretizar é vislumbrar a possibilidade de *Philia* completar todo seu caminho em oposição à *Neikos*, e elevar novamente o homem à categoria de divindade. Não nos esqueçamos de que foi o próprio Deus que nos condenou à morte. Não há caminho de volta.

Paradoxalmente, é por termos sido condenados à morte que podemos ser sujeitos. Sujeitos enquanto efeito do verbo divino no exato ponto em que ele é possível de ser transgredido. É isso que nos mostra Lacan em seu seminário de 1959-1960, sobre a ética da psicanálise. Essa ética da psicanálise, ética trágica por essência, fala de uma transgressão da lei dos bens, da moral cultural enquanto uma responsabilização por seu desejo, um desejo secreto, íntimo, profundo. Antígona, a heroína escolhida por Lacan para mostrar tal assunção de um sujeito frente ao seu desejo, é aqui por nós relacionada à Eva, a primeira heroína; aquela que banca,

responsabiliza-se por seu desejo, mesmo sabendo – e talvez justamente por saber – das consequências de seu ato: uma morte indubitável. Antígona sabia que morreria ao agir, ao enterrar seu irmão, mas diz ela que não pode negar sua lei, a lei dos deuses ctônicos, das profundezas de seu ser. Ela se responsabiliza por seu ato – e eis aqui a tragicidade da ética psicanalítica, da ética do desejo – e morre. Ela é efeito de seu ato, de sua responsabilização subjetiva, de sua ética (LACAN, 2008a). E se a ética relaciona-se com sua consequência, a morte indubitável, a tragicidade do sujeito, relaciona-se sobremaneira à pulsão de morte e à *Neikos*.

Por sua vez, *Neikos*, e sua correlata, a pulsão de morte, fala justamente dessa falta e dessa marca, a marca da falta, que nos acompanha desde nosso nascimento e nos faz sujeitos desejantes. O umbigo nos lembra a cada dia de nossa divisão e que não somos mais completos, mas estamos fadados a procurar nossa outra metade eternamente – retomemos de novo o mito relatado por Aristófanes (PLATÃO, 1991). Eis nossa penitência, portanto: somos fadados a morrer e, durante nossa vida – cujo final é um único e mesmo – somos condenados a carregar a marca de Caim, marca que aponta para nossa falta, a não completude, o não amor pleno de Deus por nós. Marca essa que nos compele a uma busca por um algo que dê sentido à nossa existência e que a faria plena novamente.

Os deuses não nos podem amar, aliás, pois a eles não consta o registro da falta. Lembremo-nos: os deuses são da ordem do real, são plenos. Não podem ser *éras-tès*, amantes, sujeitos de desejo, a eles cabe apenas serem amados. Nós, pelo contrário, marcados pela falta e pelo corte, somos como que condenados a amar, condenados ao desejo. E frente ao desejo, condenados a agir, trágica e eticamente, como nos ensina a psicanálise em sua ética (LACAN, 2008a). Não à toa falamos aqui de Eva, a primeira transgressora, e que nos remete a outra transgressora, a heroína Antígona, de Sófocles: sujeitos trágicos, que se responsabilizam por seu desejo, pecaminoso e transgressor da lei dos bens.

Eis onde a Marca de Caim e a pulsão de morte se encontram: no desejo e no amor. Ou melhor, na falta e na busca. A ética da psicanálise é justamente a ética trágica, aquela que fala de um desejo, de uma transgressão, mas também de uma responsabilidade pela sua própria marca, por sua transgressão e pelo fato de desejar porque faltante. A vida para nós, humanos, é urgente; a morte é certa. A marca de Caim pulsa, e o desejo nos impulsiona. De tudo isso, como efeito, quiçá surja um sujeito.

Referências

- ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia: inferno**. Tradução de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- BHAGAVAD-GITA**. Tradução de Francisco Valdomiro Lorenz. São Paulo: Pensamento, 2014.
- DAWKINS, Richard. **O gene egoísta**. São Paulo: Companhia das Letras., 2007.
- EMPÉDOCLES. Fragmentos: Sobre (A) Natureza. In: _____. **Pré-socráticos** (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- ÉSQUILO. Prometeu Acorrentado. In. SOUZA, J. B. M. **Rei Édipo, Antígone e Prometeu Acorrentado**. Paulo: Ediouro, 1988.
- ÊXODO. In: FRANCISCO, E. F. **Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português**. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, v. 1 – Pentateuco, 2012.
- FREUD, Sigmund. (1909). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. X, 1996a.
- FREUD, Sigmund. (1920). Além do princípio de prazer. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XVIII, 1996b.
- FREUD, Sigmund. (1937). Análise terminável e interminável. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XXIII, 1996c.

- FREUD, Sigmund. (1915). As pulsões e seus destinos. In: _____. **Obras incompletas de Sigmund Freud**. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, v. 2, 2014.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1990.
- GÊNESIS. In: FRANCISCO, E. F. **Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português**. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, v. 1 – Pentateuco, 2012.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto**: uma tragédia - Primeira parte. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2004.
- KRAUS, Lawrence Maxwell. **Um universo que veio do nada**: porque há criação sem Criador. São Paulo: Paz e Terra, 2013.
- LACAN, Jacques. (1959-1960). *Le séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse*. Paris-FR: Éditions du Seuil, 1986.
- LACAN, Jacques. (1959-1960). **Seminário, livro 7**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008a.
- LACAN, Jacques. (1972-1973). **Seminário, livro 20**: mais, ainda. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.
- LACAN, Jacques. (1960-1961). **Seminário, livro 8**: a transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- PAULO. Para (os) Romanos. In: SCHOLZ, V. **Novo Testamento Interlinear grego-português**. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.
- PLATÃO. Banquete. In: _____. **Diálogos / Platão**. Tradução de José Cavalcanti de Souza; Jorge Paleikat e João Cruz Costa. (Os Pensadores). Versão digital. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, 1º tomo**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **As dores do mundo**: o amor - a morte - a moral - a religião - a política - o homem e a sociedade. Tradução de José Souza de Oliveira. São Paulo: EDIPRO, 2014.

A influência do conceito lacaniano de repetição no desenvolvimento da teoria do discurso de Ernesto Laclau

Camila Batista

Introdução

O objetivo deste trabalho é demonstrar a influência de Jacques Lacan (1901-1981) na obra de Ernesto Laclau (1935-2014). Devido à extensão da temática, utilizaremos um recorte direcionado às questões da compreensão de conceitos como “repetição” e “real” em Lacan, e “antagonismo”, “deslocamento” e “posições de sujeito” em Ernesto Laclau. Buscamos explicar o papel da “repetição” para Jacques Lacan no primeiro capítulo d’*O Seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), partindo da premissa que a repetição regula o funcionamento de algo. No caso da psicanálise, permite que, segundo Lacan (1988, p. 26), se inicie o tratamento de um paciente. Entretanto, a “repetição” só pode ser entendida se for posta em contraste com o real; o conceito aparece de duas formas em nosso recorte do *Seminário XI* (1964): a “repetição” que se dá através do sonho e a “repetição” em ato. Pela necessidade de demonstrar o caráter simbólico¹ da “repetição”, a nível do *ato*, nos

¹ O “simbólico” faz parte da tríade lacaniana que se refere à constituição do sujeito. A tríade nomeia o Imaginário como o que o sujeito concebe como a relação entre os outros sujeitos e seu “copo

ateremos principalmente à definição de “repetição” (*Wiederholen*) neste sentido.

Primeiramente, uma compreensão mais ampla da “repetição” é dada por Lacan para explicar como o processo de significação, diretamente ligado ao campo simbólico, ocorre, anterior a um tipo de significação proveniente do paciente na análise². Faz-se necessário compreender qual é campo onde a repetição se dá, sugerindo assim, que há um tipo de estrutura através da qual se torna possível o ato de repetir. Portanto, a noção de estrutura pode ser moldada de acordo com a breve explicação acerca de definições anteriores a relações humanas: relações possibilitadas por significantes fornecidos pela natureza.

Antes que se estabeleçam relações que sejam propriamente humanas, certas relações já estão determinadas. Elas se prendem a tudo que a natureza possa oferecer como suporte, suportes que se dispõe em temas de oposição. A natureza fornece, para dizer o termo, significantes, e esses significantes organizam de modo inaugural as relações humanas, lhes dão estrutura, e as modelam. O importante, para nós, é que vemos aqui o nível em que – antes de qualquer formação do sujeito, de um sujeito que pensa, que se situa aí – isso conta, é contado, e no contado já está o contador. (LACAN, 1988, p. 26).

Isso significa que a própria realidade é estruturada como uma linguagem: o processo de significação determina o que se é. Um filho só é filho quando se determina seu pai; o pai só é pai daquele filho. A relação de determinação se dá ao se contar: este é meu filho, e deste filho eu sou o pai. O que queremos aqui demonstrar é que o processo de oposição que Lacan cita, é esse processo no qual uma coisa só é significada em oposição a outra; nesse sentido, o processo permite que haja um tipo de

próprio”; o Simbólico é referente à organização de grupos sociais, na medida em que se refere à linguagem e, por fim, o Real é aquilo que o imaginário expulsa: aquilo que não pode ser representado. VANIER, Alain. **Lacan**. Editora Estação liberdade: São Paulo, 2005.

² O analisando estaria “contaminado” pelo seu imaginário. Cf. nota 1.

identificação, identificação esta que é negativa (STAVRAKAKIS, 2007, p. 37).

É importante ressaltarmos que a concepção adotada neste trabalho acerca da subjetividade humana condiz com a literatura estruturalista/pós-estruturalista³ na medida em que se ocupa de um tipo de estruturação, entretanto, sem deixar de lado a premissa de que subjetividades não são dadas *a priori*, mas constituem-se dentro do tecido social. Portanto, quando falamos de “identificação”, estamos falando, consequentemente, de formação de subjetividades.

O conceito de formação de subjetividade é importante para este trabalho na medida em que é através dele que podemos desenvolver a hipótese de que o processo de significação se dá através de uma estrutura; esta estrutura, por sua vez, está inserida em um campo contingente, o que impede qualquer tipo de fixação de sentido estrito. Esta premissa será desenvolvida através de uma análise de questões desenvolvidas por Ernesto Laclau (1935-2014), dentre elas a questão do antagonismo e, consequentemente, a da formação de uma identidade política.

A relação de Ernesto Laclau (1935-2014), representante do pós-estruturalismo, com a psicanálise lacaniana foi ampla. Entretanto, nosso recorte estará voltado para duas obras, as quais foram lançadas entre 1985-1990⁴. Nessas obras, Laclau desenvolve sua teoria do discurso através da influência de autores como Antônio Gramsci, Karl Marx e da psicanálise lacaniana. A teoria do

³ N.A.: No *Seminário XI*, Lacan faz referência direta a Claude Levi-Strauss, identificado como o “pai” do estruturalismo, assim como o próprio Lacan e Saussure. Atualmente, os principais representantes do pós-estruturalismo são Michel Foucault, Jacques Derrida e seus sucessores, como o próprio Ernesto Laclau, que desenvolveu seu estudo pós-marxista também sob a luz da psicanálise lacaniana. Queremos deixar claro que há controvérsias quanto a este tipo de comentário, na medida em que muitos autores não se consideravam representantes das respectivas correntes, bem como comentadores de seus trabalhos não os assim consideraram.

⁴ N.A.: Em 1985, a obra *Hegemonia e Estratégia Socialista: para uma radicalização da democracia* foi lançada por Laclau em conjunto com sua companheira Chantall Mouffe, no qual o principal conceito sob o qual se apoiava sua teoria do discurso era o de “antagonismo”; em 1990, a obra *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de Nuestro Tiempo* aderiu a novos conceitos lacanianos, como o de “deslocamento”.

discurso, em termos simplórios, consistiria essencialmente na impossibilidade da sociedade, a qual, por seu caráter contingente, jamais atingirá um sentido pleno⁵. Entretanto, o processo político, diretamente ligado às questões identitárias, não pode, por essa premissa de impossibilidade, cessar: ao contrário, a proposição de Laclau é que justamente pela impossibilidade de um fechamento é que o processo de articulação política ocorre, necessitando sempre de um novo significado que não cessa de se dar. Mesmo que não cesse de se dar, o sentido é sempre incompleto, faltoso. Aqui podemos encontrar o primeiro aspecto convergente com a teoria lacaniana, o real, na medida em que pode ser lido na obra de Laclau (& Mouffe) como impossível, sendo “útil para a análise social e ideológica” (ŽIŽEK, 2000, p. 169).

Por fim, abordaremos como os conceitos de repetição, antagonismo, deslocamento e sujeito se articulam nas obras de 1985/1990 de Ernesto Laclau, de modo a demonstrar influência direta de Lacan na teoria do discurso de Laclau.

O simbólico e o real de Lacan

Para que o conceito de real possa ser compreendido, devemos começar com a abordagem do simbólico na psicanálise lacaniana. No subtítulo d’*O Seminário XI* intitulado “do sujeito da certeza” (pp. 33-44), Lacan faz uma comparação entre Freud e o cogito de Descartes⁶, afim de demonstrar o encaminhamento cartesiano na teoria freudiana do inconsciente⁷. Nos focaremos na questão da formação de um *eu* através do simbólico, na medida em que é somente através do simbólico, da objetividade, que essa

⁵ A referência à psicanálise lacaniana pode ser encontrada em toda a obra de Laclau. Sobre a definição da “impossibilidade da sociedade”, Slavoj Žižek (2000), alega que tal proposição faz referência direta à ideia lacaniana de que “a mulher não existe” (*la Femme n'existe pas*). Cf. ŽIŽEK, Slavoj. *Más allá del análisis del discurso*. In: ARDITI, Benjamin. **Reverso de la diferencia: identidad y política**. Caracas: Nueva Sociedad: 2000. Pp. 169-179. Tradução livre.

⁶ “penso, logo existo”, *cogito, ergo sum*.

⁷ Cf. LACAN, Jacques. **O Seminário, livro onze: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1988. Pp. 38-40.

relação pode se constituir. Analisemos nesse trecho de Alain Vanier (2005) de que modo o caráter interpretativo, o qual não pode ser desvincilhado do simbólico, aparece em Lacan.

Descartes é obrigado a passar pela ficção de um *gênio astucioso*, um *Outro* enganador, para reconstruir o mundo. Deixando Descartes nesse ponto, Lacan observa que é o fato de o *Outro* poder enganar, simular, que o coloca como *Sujeito*. Se aquele com quem falo diferentemente de uma máquina ou de um papagaio, pode tecer-me considerações com o único propósito de enganar-me, ou se simplesmente posso supor que ele o faz com essa finalidade, aí está precisamente o que lhe confere, *para mim*, uma dimensão subjetiva. (VANIER, 2005, p. 58, Grifos do autor).

A possibilidade do reconhecimento da dimensão subjetiva se dá através e sempre de um outro, e mais que isso, a relação entre ambos só é possível através da simbolização, da linguagem. Nesses termos, sabemos que existe um eu porque, como dito anteriormente, somos “contados”. Então a formação de uma subjetividade, em primeira instância, está ligada a uma estrutura linguística, na qual o sujeito é, pois “a fala supõe que existe ‘o’ sujeito no outro porque esse outro pode nos enganar, mas a linguagem remete à questão da objetividade” (ibid). tal objetividade remete à questão daquilo que pode ser dito; ou seja, daquilo que pode ser significado.

O papel do significante – o símbolo, o ato de fala, o gesto que permite a interação entre os sujeitos – é o de representar o sujeito para outro significante. O sujeito, portanto, só é representável, na medida em que ele só se reconhece por ser diferente do outro, assim como o funcionamento da própria linguagem: toda palavra tem significado porque é diferente de outras palavras, caso contrário, todas as palavras seriam iguais. Tendo esta breve ideia do que é o campo do simbólico, podemos nos deter no conceito de real, pois se não houvesse um tipo de “limite” da linguagem, tudo e qualquer coisa seria passível de representação. Mas, o que é, então, este “algo” que não pode ser representado?

A nível ontológico, a inserção do “real” na teoria lacaniana possibilitou perceber a distinção entre aquilo que se repete e aquilo que se apresenta sempre como novo. Nos deteremos agora a explicar como o real está presente na estrutura da linguagem, porém de modo indeterminado, pois o real para Lacan é aquilo que foge de qualquer simbolização, necessitando da simbolização mesma para que seja “presentificado”. Em outros termos, o real caracteriza uma ausência, um algo que não pode ser articulado. Podemos usar o exemplo da religião católica: para tornar o Cristo presente, é necessário um tipo de rito no qual a simbolização permita àqueles que creem tornar presente o Cristo ausente⁸. Devemos ressaltar que o papel do sujeito aparece aqui como “aquele que crê”; se não houver fiéis, não há religião, se não há sujeito, não há crença.

Como já adiantamos, não há como fixar um único sentido para o real, na medida em que o campo da simbolização, da articulação, da possibilidade e do constante esforço em tornar presente o ausente, é contingente. Isso significa que a simbolização é incessante e constantemente diferente, pois não pode ser determinado. A relação encontrada entre Ernesto Laclau e o real lacaniano consiste no processo em que, justamente pela possibilidade de um significado diferente, pelo constante deslocamento de sentido, a estrutura não pode ser fechada, seja ela o fim do tratamento de um paciente através da análise ou, em termos políticos, uma sociedade plenamente constituída. Voltaremos a este assunto mais adiante.

Partiremos agora para outro conceito chave na construção de nossa hipótese: o conceito de repetição. Em primeiro lugar, devemos nos demorar sobre o que entende Lacan por “repetição”. A “repetição” é sempre de algo novo, como que “dado pelo acaso”

⁸ A referência desta explicação engloba toda disciplina referente ao primeiro semestre do ano de 2017 do mestrado em filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, intitulada “Tópicos de filosofia da psicanálise II: a tradição filosófica e a psicanálise”, tendo como professor palestrante o Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida.

(LACAN, 1988, p. 56). Para Lacan, a *tique* (fortuna, sorte ou destino da mitologia grega), é traduzida como encontro com o real, enquanto que *autômaton*, (que age por vontade própria), é a rede de significantes (ibid). Segundo o autor, o real é aquilo que está para além dessa rede de significantes, e por isso mesmo se esvanece. Ambos os termos indicam um caráter de indeterminação; a *tique* ultrapassa, porém, o *autômaton*, na medida em que é a *tique*, a sorte, que vige aquele que age por conta própria, o *autômaton* (ibid).

Seguindo a lógica dos termos retirados da *Física* de Aristóteles (LACAN, 1988, p. 53), o real enquanto *tique* passa a ser o ponto onde não mais se age por vontade própria, porém, há um ponto onde a repetição passa a se dar em ato, “uma espécie de foco, de centro onde todo acontecimento parece dever livrar-se” (ibid). Esse ponto é o que Lacan intitula de encontro com o real.

É através da “repetição”, daquilo que se esconde mas que é constantemente repetido que a análise deve atuar, de modo que tal “presença é posta por nós como exigível” (LACAN, 1988, p. 57). A necessidade dessa sondagem repousa no fato de que é esse momento primeiro, o qual traz consigo o traço do real, na medida em que é esse algo que vem e vai, que retorna, esse algo faltoso que se apresenta por intermédio da repetição do sujeito, que marca o ponto onde se pode dar o processo de análise do que está por trás desse ato repetitivo. A “repetição”, a esse nível, é simbólica, dado que ocorre através da linguagem. O que é esse algo que é repetido?

O conceito de trauma aparece então como aquilo que “deve se fazer lembrar a nós” (LACAN, 1988, p. 57), de modo que é como uma ferida aberta, algo que não cicatriza, um “acontecimento da vida do sujeito que se define pela sua intensidade, pela incapacidade em que se encontra o sujeito de reagir a ele de forma adequada, pelo transtorno e pelos efeitos patogênicos duradouros que provoca na organização psíquica” (LAPLANCHE, PONTALIS, 2001, p. 522). Nesse caso, o trauma se repete, repetindo aquilo que não pode mais se inscrever como o mesmo. Para melhor

compreender a questão do trauma, retornemos brevemente ao texto de Freud de 1914, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*⁹.

Fort-da freudiano e a relação com o simbólico

Neste texto breve, Freud indica que o tratamento através da análise começa pela “repetição”. A evidência da própria repetição que se apresenta significa que há resistência contra algo; a resistência remete a “atos e palavras do analisando, durante o tratamento psicanalítico, (que) se opõe ao acesso deste ao seu inconsciente” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 458). Essa resistência é um tipo de forma de recordar, na medida em que permite que aquilo que foi recalcado¹⁰ se repita não como lembrança, mas enquanto ação.

Podemos dizer que o paciente não recorda coisa alguma do que esqueceu e reprimiu, mas expressa-o pela atuação ou atua-o (*acting out*). Ele o reproduz não como lembrança, mas como ação; repete-o se, naturalmente, sem saber o que está repetindo. (FREUD, p. 4, Grifo do autor).

Lacan analisa o texto de Freud e coloca a “repetição” como uma função, a qual demonstra a relação do pensamento com o real. Ao mesmo tempo, complementa esta afirmação diferenciando a repetição (*wiederholen*) da reprodução (*reproduzieren*). Isso significa que, retornando aos conceitos de *tique* e *automaton*, o que age por conta própria seria o *automaton*, aquele que repete, enquanto que o encontro com o novo, com o real, aquilo que se produz de novo na repetição é dado pela *tique*, pelo acaso.

Outra diferenciação importante é o papel do campo simbólico na ideia de “repetição”. Um ato, uma simbolização,

⁹ A tradução que utilizamos traduziu por *Recordar, Repetir e Elaborar*.

¹⁰ “Operação pela qual o sujeito procura repelir ou manter no inconsciente representações (pensamentos, imagens, recordações) ligadas a uma pulsão. O recalque produz-se nos casos em que a satisfação de uma pulsão – suscetível de proporcionar prazer por si mesma – ameaçaria provocar desprazer relativamente a outras exigências.” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 430).

representa algo que não está. Devemos deixar claro que antes da ocupação com a representação deste algo, o próprio ato do sujeito significa *uma parte* da estrutura. Ou seja, o ato da repetição carrega algo que está para além do sujeito, para além do *autômaton*, na medida em que vem representar algo maior que a particularidade deste sujeito, algo que não pode ser plenamente significado, apenas precariamente simbolizado.

O papel da “repetição” enquanto estrutura é deslocar, deslizar o sentido, pois não há como retornar ao momento no qual o trauma ocorreu ou muda-lo, ou mesmo desfazer-se desse momento; a “repetição” atua como aquilo que constantemente relembra o trauma, mas que não ocorre como algo exterior ao sujeito, e sim como um ato que agora é parte deste próprio sujeito e que ele mesmo o faz: mas sempre o faz de maneira diferente, pois o sujeito só pode repeti-lo, senão em sua mente, através do campo do simbólico.

Devido ao fator da mudança presente na repetição, do deslocamento de significado, é que a possibilidade de um significado final, fechado, se esvai. Ao mesmo tempo, a repetição traz consigo um tipo de conforto, como que um terreno conhecido, onde é seguro estar. Isso reafirma o que já havíamos dito: a repetição é um meio de proteção, tornando-se um artifício do prazer, na medida em que permite ao sujeito encontrar, sempre de maneira nova, aquilo que procura no quesito do prazer sem saber que é aquele mesmo seu carrasco.

É importante ressaltar o que Lacan coloca ao analisar a repetição no *fort-da* apresentado por Freud¹¹, pois “é sem seu objeto que a criança salta as fronteiras do seu domínio transformado em poço e que começa a encantação” (1988, p. 63). A encantação faz referência tanto ao jogo quanto à possibilidade da mudança de significação.

¹¹ A análise de Freud é a de seu próprio neto, na qual Freud alegava que o *fort* (fora), o momento em que o carretel era jogado, simbolizava a saída de sua filha de casa, a ausência da mãe, enquanto o *da* (aqui) simbolizava o retorno da mãe. Cf. FREUD, Sigmund. *Além do Princípio de Prazer*, v. XVIII. 1920.

(...) sobre o problema do *fort-da*, o bebê estaria tentando compensar os efeitos da desapareição da mãe ao desempenhar, no jogo, um papel ativo. Ele se faz, por assim dizer, mestre ou dono da situação atual. Mas, pondera Lacan, seguindo aqui as intuições de Wallon, não é imediatamente que o bebe vigia a porta por onde a mãe saíra e de onde ele espera vê-la ressurgir a qualquer momento. A sua atenção se fizera sentir bem antes, isto é, no instante mesmo em que ela o abandonara a si mesmo. De modo que, conclui Lacan, o vácuo introduzido pela ausência desenhada permanece como causa de um traçado centrífugo onde aquilo que cai não é o outro enquanto figura em que se projeta o sujeito, mas antes essa bobina mesma, a qual lhe está ligada por um fio, que o próprio sujeito retém, e por onde se exprime aquilo que dele se desprende nessa prova, isto é, “a automutilação a partir da qual a ordem da significação vai colocar-se em perspectiva”. (LACAN, 1964, p. 60. *Apud* ALMEIDA, 2005, p. 159).

Essa perda, no caso do *fort-da* não é a perda da mãe que sai, mas é pela ausência da mãe que a hiância¹² aparece para ele: a ausência faz surgir a hiância, do qual o ato de jogar o carretel e puxá-lo de novo tenta preencher esse vazio que apareceu: “onde está o fundo? Será a ausência? Não. A ruptura, a fenda, o traço da abertura faz surgir a ausência – como o grito não se perfila sobre fundo de silêncio, mas, ao contrário, o faz surgir como silêncio” (LACAN, 1988, p. 31). O movimento da criança pode ser observado tanto como uma repetição daquilo que a mãe fez (sair – *fort*) quanto da tomada do bebê das rédeas da situação: o agente que atua, que faz o movimento, não é mais a mãe, mas o próprio bebê.

Como no exemplo de um ritual católico que é realizado em nome-de, o que se busca é a simbolização de algo que não está presente, porém “não, de modo algum, a de uma necessidade que pediria o retorno (...)” (ibid), mas essa simbolização mesma visa preencher a hiância que a falta de Cristo presente deixou. Não é

¹² A hiância significa uma grande abertura, uma fenda. No *Seminário XI*, Lacan afirma que o termo pode ser encontrado num texto kantiano para significar algo que é inalisável pelo autor. (LACAN, 1988, p. 27).

preciso que o Cristo esteja presente para que possamos torna-lo presente, pois nós mesmos somos capazes de fazê-lo *representando-o*. Com essa premissa, podemos articular a teoria de Lacan com a de Ernesto Laclau, na medida em que o que torna presente a possibilidade política, a possibilidade de uma “sociedade” politicamente estruturada, é o ato mesmo de repetição de um antagonismo. Demonstraremos como essa construção é possível e o que resulta da mesma.

Antagonismo e identidade em Ernesto Laclau

Encontramos aqui o ponto de articulação da “repetição” com a teoria política de Ernesto Laclau. Primeiro, devemos partir da premissa da nominação: segundo Laclau, quando se dá nome a algo, se diz o que esse algo *não é*; ou seja, a definição se dá em um campo de diferenças, pois só se sabe o que não se é em comparativo com algo diferente (LACLAU, 2009, p.51).

O objetivo central dos autores (LACLAU & MOUFFE)¹³ é o de demonstrar que as relações políticas não se constroem a partir de lutas entre identidades prontas. Mais especificamente: os autores entendem que não podemos considerar identidades políticas num sentido essencialista, ou seja, previamente constituídas antes da própria relação antagonica. O antagonismo, antes de ser uma relação entre objetividades já dadas, representa o próprio momento em que as mesmas passam a ser constituídas. Assim, antagonismo é condição de possibilidade para a formação de identidades políticas e não meramente um campo de batalha que se forma entre duas forças já prontas. (MENDONÇA, 2014, p. 152).

Assim sendo, a formação de uma identidade está diretamente ligada a essa oposição entre diferenças, entre identidades que não estão completamente, plenamente constituídas. Lacan ao investigar a questão da causa (1988, p. 27)

¹³ A obra a que se refere Daniel de Mendonça é *Hegemonia e Estratégia socialista* (1985).

afirma que, numa relação de causa e efeito, uma lei de determinação se distingue, na qual uma coisa não anda sem a outra: “um corpo que se esborracha no chão, sua massa não é a causa de ele receber de volta sua força viva, sua massa é integrada a essa força que a ele retorna para dissolver sua coerência por um efeito de retorno” (ibid). No que diz respeito a uma causa, esta é tida como algo que *claudica*¹⁴, ou seja, há algo de indeterminado presente na lei de determinação. Retornando a Ernesto Laclau, isso significa que a formação antagônica possibilita a formação de identidades, entretanto, que identidades serão essas nunca é algo determinado, bem como quais serão os sujeitos que se posicionarão para formar o antagonismo. Sendo assim, podemos dizer que o antagonismo é uma condição de possibilidade para que os sujeitos se posicionem politicamente, através do qual é possível situar, definir – mas não de modo definitivo, como uma determinação – uma identidade política¹⁵, entretanto, sem depender de uma essência ou de uma causa *a priori*.

O antagonismo, enquanto condição de possibilidade, significa que ser é ser-em-oposição-a, pois como o campo discursivo é constituído de diferenças, não pode haver duas identidades iguais, pois logicamente elas se anulariam. Ao mesmo tempo, por serem diferentes, consequentemente uma exclui a outra, pois se há um “outro”, não pode haver um “eu” plenamente formado, pleno de sentido em si.

Na medida em que há antagonismo, eu não posso ser uma presença plena para mim mesmo. Nem a força que antagoniza comigo é tal presença: seu ser objetivo é um símbolo do meu não-ser e, desta maneira, é excedido por uma pluralidade de sentidos

¹⁴ “*Ce qui cloche*” foi traduzido tanto por mancar como por claudicar. Cf. LACAN, Jacques. **O Seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1988. Pp. 267-268.

¹⁵ Na obra de 1985, o antagonismo ainda era considerado por Laclau como uma categoria que não infligia determinação ao sujeito, sendo repensada na obra *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tempo*, com a inserção da ideia de deslocamento e de real lacaniano na obra.

que impedem que ele se fixe como uma positividade plena. (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 202).

Assim, na obra de 1985, a afirmação de que os antagonismos “constituem os limites da sociedade, a impossibilidade desta última se constituir plenamente” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 203), é o ponto onde Laclau repousa o limite da objetividade, o limite da linguagem e o limite do “sujeito”, por isso utiliza o termo “posições de sujeito”. O uso do termo “posições” é essencial para se referir ao “sujeito”, na medida em que não se pode *fixar* uma identidade, se não apenas posicionar-se em um campo político, assumir uma opinião frente a, situar-se no campo político como agente referente a uma situação. Portanto, não há como pensar uma relação essencialista tanto em Lacan quanto em Laclau, na medida em que para Lacan a rede de significantes está diretamente ligada ao real, e para Laclau enquanto que o campo do discurso é sempre um campo de diferenças. Se o “sujeito” não fosse pensado em termos de “Posição de sujeito”, seria contraditória toda a teoria da diferença, na medida em que é somente pela impossibilidade de uma constituição plena desse “sujeito”, de um “eu” plenamente constituído, é que podemos tanto posicionarmos frente a diversas questões políticas que estão no campo da contingência e reconhecer, pela constante diferença, o outro.

Até aqui, por um breve instante, poderíamos concluir que a referência de Laclau não é retirada da ideia de repetição como estrutura, mas com o próprio momento de encontro com o real. Porém, a estrutura de antagonismo passa a ser insuficiente para a teoria do discurso de Laclau, o qual insere no texto de 1990¹⁶ o conceito de deslocamento (*dislocation* – *displacement*)¹⁷. A

¹⁶ *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*.

¹⁷ A diferenciação entre ambos os termos faz referência ao léxico de Jacob Torfing (1999), um dos maiores pesquisadores em teoria do discurso da atualidade. *Displacement* está ligada à sobredeterminação, à transferência de um significado de um momento discursivo a outro; *Dislocation* faz referência a um momento que desestabiliza a hegemonia no poder, à emergência de um elemento desestruturante. Em nosso texto, optaremos por utilizar *Dislocation*. Cf. TORFING, Jacob. **New theories of discourse**: Laclau, Mouffe, Žizek. Brighton: G&G Editorial, 1999, p. 301.

necessidade de uma revisão em sua teoria surgiu de uma crítica¹⁸ ao posicionamento de Laclau frente ao que ele considerava o limite da significação, o que corresponde ao limite do real lacaniano dada a utilização dos conceitos do psicanalista.

Esta crítica colocou em questão o nível “objetivo” da relação antagonica, pois não é um problema puramente externo como aniquilar os judeus, segundo a “raça ariana”, seria a solução para que pudessem ser eles mesmos; o problema é interno, na medida em que a própria identidade é ela mesma cindida; o que é externo é esse resquício, o “resto de realidade sobre o qual projetamos ou externalizamos esta intrínseca, imanente impossibilidade” (ŽIŽEK, 2000, p. 260). Novamente, no exemplo do *Fort-da* o “resquício” que o bebê utiliza é o carretel, o objeto sob o qual projeta ele mesmo sua incapacidade de ser completo, e, ao mesmo tempo a sua completude na medida em que é capaz de suturar, naquele momento e temporariamente, sua identidade. A estrutura, o modo pelo qual esse processo é possível, é a “repetição”.

Retornemos ao conceito de deslocamento. A inserção do conceito de deslocamento (*dislocation*) na teoria do discurso de Ernesto Laclau significaria que o momento limítrofe entre a constituição de uma identidade e sua possibilidade incessante de mudança não se encontravam mais no antagonismo, momento este que passou a ser entendido como parte do processo de significação (MENDONÇA, 2014, p. 158), mas no momento em que ocorre uma desestabilização da significação, uma mudança que é anterior ao processo de antagonismo.

Este ocorre justamente quando a estrutura não consegue processar, semantizar algo novo, algo que, portanto, lhe foge à significação. O deslocamento é, portanto, o encontro com o real, o

¹⁸ Žižek (1990, p. 257) percebe essa tentativa dos autores de HSS de dar o status do real lacaniano à noção de antagonismo: “O real conseguiu em Hegemonia se cristalizar no conceito de ‘antagonismo social’: longe de reduzir a realidade a um tipo de jogo de linguagem, o campo sociossimbólico é concebido como estruturado em torno de certa impossibilidade traumática, em torno de uma fissura que não pode ser simbolizada”. (*apud* MENDONÇA, 2014, 158).

momento em que o discurso apresenta o seu limite de sentido. Em termos sociopolíticos¹⁹, uma estrutura deslocada é aquela que experimenta um momento de crise, um momento em que a mesma é posta radicalmente em xeque. O deslocamento é anterior, é externo à significação, portanto, externo ao antagonismo; é uma experiência traumática que desajusta a estrutura, a qual precisa ser recomposta a partir de novos processos de significação. Assim, estamos falando de processos de significação substituindo outros processos de significação, tendo em vista uma falha estrutural provocada pelo deslocamento, ou seja, justamente pela impossibilidade de significação. (MENDONÇA, 2014, p. 159).

O momento de deslocamento é considerado o momento de encontro com o real, podendo, desta forma, concordar com a nossa hipótese de que o antagonismo, enquanto um tipo de estrutura, participa do processo de significação. Então ao mesmo tempo em que o momento do “encontro com o real” passa a ser o momento de deslocamento, o processo antagonístico não é menos importante na constituição do sujeito, mas é o processo mesmo pelo qual o sujeito repete o trauma do deslocamento.

Não é que haja algo em mim que a estrutura oprimia e que seu deslocamento libera; sou simplesmente arremessado em minha condição de sujeito porque não realizei constituir-me como objeto. A liberdade assim “ganhada” a respeito da estrutura é, portanto, inicialmente, um fato traumático. Estou condenado a ser livre, mas não como os existencialistas afirmaram, porque eu não tenha nenhuma identidade estrutural, senão porque tenho uma identidade estrutural falida. Isto significa que o sujeito parcialmente se autodetermina; mas como esta autodeterminação não é a expressão de algo que o sujeito já é

¹⁹ É importante ressaltar que o exemplo utilizado por Daniel de Mendonça se refere um momento que se encaixaria na objetividade e pertenceria não mais a uma questão de cunho ontológico de definição de identidades; essa distinção é importante na medida em que, na tradução inglesa do texto de Laclau de 1990 (*New reflections about the revolution of our time*), há uma distinção entre *displacement* e *dislocation*. Entretanto, como não é o foco deste trabalho, deixaremos esta questão para um próximo estudo. Cf. TORFING, Jacob. **New theories of discourse: Laclau, Mouffe, Žizek**. Brighton: G&G Editorial, 1999.

senão, ao contrário, a consequência de sua falta de ser, a autodeterminação só pode proceder através de atos de identificação. Disto se desprende que uma sociedade será tanto mais livre quanto maior seja a indeterminação estrutural. (LACLAU, 1990, p. 60. Tradução livre).

Antes de retornar a Lacan e mesmo a Freud, devemos considerar outro ponto importante acerca da teoria do discurso de Laclau no que diz respeito às relações antagônicas, posto que o termo “identificação” presente na citação deve ser levado em conta. Uma relação antagônica não é constituída por uma identidade, se não que através de uma relação que possibilite que, apesar de todas serem diferentes, frente ao processo antagônico todas são negativamente iguais. Para melhor situar esses termos na teoria do discurso, daremos uma breve explicação do que são as lógicas da equivalência e da diferença.

Um elemento, uma identidade no campo discursivo não possui uma centralidade privilegiada; qualquer elemento/identidade que assuma uma posição privilegiada, ou se sobreponha às outras, deve conter uma explicação que não seja *a priori*, pois como os demais elementos/identidades faz parte do discurso no qual é uma diferença. Entretanto, um elemento/identidade pode assumir uma posição privilegiada na estrutura política, e será o responsável por representar demandas, ou seja, será o detentor da hegemonia. Quando uma diferença particular mantém a sua particularidade, e mesmo assim assume uma significação universal incomensurável consigo mesma, Laclau denomina hegemonia. A formação hegemônica se através de um antagonismo; este, por sua vez, é formado por uma cadeia equivalencial. Devemos retornar um momento para como Laclau concebe a unidade menor de estudo nesse campo aberto de sentido, para compreender o que significa “demanda” de acordo com a teoria do discurso.

Demandas: lógica da equivalência e da diferença

A concepção de demanda (*demand*) pode assumir dois sentidos: “petição” e “reinvindicação”. A demanda como petição é aquela que não se autogestiona, mas que pede algo a uma instituição, ou seja, ela não tem poder de decisão por si, mas apela a um órgão que esteja no comando. Assim sendo, o poder desse órgão não é questionado; como demanda peticional, ela é fechada em si mesma e não simboliza e nem representa nenhuma outra demanda que não a sua. A demanda como petição não constitui nenhum tipo de brecha ou rasgo no tecido social, devido à sua aceitação à instituição vigente: não é questionado nem o direito de apresentar a petição e nem o direito da instância de tomar a decisão: “cada instancia constitui uma parte (ou um ponto diferencial) de uma imanência social altamente institucionalizada” (LACLAU, 2009, p. 56). Laclau denomina essa operação de “lógica da diferença”. Essa lógica significa que “não há divisão social e que toda demanda legítima pode satisfazer-se de um modo administrativo, não antagônico” (ibid). Um tipo de fé na operação do sistema, por parte de um sujeito o qual Laclau denomina “sujeito democrático” (LACLAU, 2009, p. 57).

Porém, se há um tipo de reclamação mútua de diferentes demandas, acerca de questões que a hegemonia no poder exclui ao constituir-se, isso gera o que Laclau chama de um tipo de “solidariedade”: ao verem-se oprimidos pelo mesmo sistema, as demandas *identificam-se* mutuamente por aquilo que as exclui: “as demandas compartilham uma dimensão negativa além de sua dimensão diferencial positiva” (LACLAU, 2009, p. 56). A essa dimensão negativa, que exclui as demandas e possibilita sua identificação recíproca por esse mesmo fator, Laclau denomina “antagonismo” (ibid).

Esse agrupamento através de um ponto negativo²⁰ se dá através da “lógica da equivalência”, e forma a chamada “cadeia equivalencial”. Com isso, a demanda está constitutivamente dividida entre a sua particularidade e a cadeia equivalencial que a une a outras demandas. A esse sujeito, que “sua subjetividade será o resultado do agrupamento equivalencial de uma pluralidade de demandas democráticas”, Laclau denomina “sujeito popular” (LACLAU, 2009, p. 57).

Em ambos os casos, a constituição de uma subjetividade é sempre coletiva e codependente, na medida em que depende de uma união positiva – sujeito democrático – ou negativa – sujeito popular – para constituir sua identidade, para que uma posição seja assumida. O processo de antagonismo está diretamente ligado ao conceito de sujeito popular na medida em que é através de uma negatividade que é possível a união através da cadeia equivalencial. Assim sendo, o antagonismo só é possível se ocorre um reconhecimento mútuo, o que demanda, anterior ao antagonismo e à cadeia equivalencial, uma identidade. Este é o ponto de ruptura com o antagonismo, pois sem identidade não há reconhecimento e, sem reconhecimento, não há formação de cadeia equivalencial, ou antagonismo e, por fim, mudança social possível se não a estipulada pela hegemonia no poder. Devemos então nos ocupar da formação de uma identidade que se dá nesse mesmo campo da diferença, entretanto, anterior ao processo de antagonismo.

O caso do *fort-da* freudiano possibilitou demonstrar que o bebê tornou-se o agente do seu jogo após o trauma gerado pela saída mãe, o qual o deslocou de sua posição privilegiada de acesso direto à sua progenitora. Neste caso, o momento que possibilitou que ele assumisse uma posição em seu jogo, foi o momento em que o sentido – até então articulado de acordo com a relação entre ambos – deslocou-se. A mudança de paradigma, o novo significado,

²⁰ Esse ponto negativo é chamado de “ponto nodal”, através do qual as demandas unem-se em um antagonismo. Este conceito também é retirado do vocabulário lacaniano, entretanto, nosso tema não assumirá uma abordagem por deveras ampla para não prejudicar o percurso de nosso raciocínio.

não ocorre necessariamente pela negação ou privação da mãe, mas pelo deslocamento de sentido. O processo de oposição, de definição de uma identidade – ainda que parcial e contingente – é primário ao processo de oposição. Ou seja, para que as relações humanas sejam possíveis a nível político, é necessário um reconhecimento de uma posição; este reconhecimento se dá por oposição – na cadeia de equivalência, uma oposição de demandas unidas contra a hegemonia vigente – entre o que não é (eu sou filho desse pai; desse pai sou o filho). Ampliando mais ainda a questão, podemos dizer que, novamente, o caso do bebê, foi uma decisão tomada; ele poderia chorar, ele poderia chamar pela mãe, ele poderia esperar que ela voltasse, mas ele decidiu ser agente daquela situação que lhe deslocou de sua posição, tomando para si a possibilidade de decidir quando o carretel jogado vai e quando ele volta.

Sabendo disso, devemos retornar e demonstrar como a constituição política de Laclau é desenvolvida sobre a significação antagônica, para que possamos tratar da “repetição”.

Repetição e antagonismo

O discurso para Ernesto Laclau é o complexo de elementos no qual as relações jogam um rol constitutivo; os elementos do discurso não são preexistentes ao complexo relacional, mas se constituem através dele: “en nuestra perspectiva no existe un más allá del juego de las diferencias, ningún fundamento que privilegie *a priori* algunos elementos del todo por encima de los otros” (LACLAU, 2005, p. 93). O “centro”, ou o elemento que centraliza os elementos diferenciais articulados procede da própria interação das diferenças.

Entretanto, o campo das diferenças só faz sentido se fixado na medida em que, assim como duas positivities se anulam, duas negatividades também; portanto, a indeterminação de uma identidade não é total, assim como sua determinação também não o é, e isso é válido tanto para o sujeito quanto para a sociedade: “o que

temos em última instância é uma totalidade falida, o sítio de uma plenitude inalcançável. A totalidade constitui um objeto que é impossível e necessário” (LACLAU, 2005, p. 94). A totalidade deve ser lida como o encontro com o real de Lacan, na medida em que ela aparece tanto como parte do sujeito hegemônico – capaz de representar uma totalidade, mas sem deixar de ser uma particularidade – quanto por conceitos como “sociedade” ou “povo”, os quais não fazem mais do que representar uma totalidade que, de fato, não pode nunca aparecer mais do que como representação e que mesmo assim se esvanece, pela sua impossibilidade de ser plenamente significada: o sentido dos termos sofre constante deslocamento, o seu referencial muda, as identidades mudam. No caso da teoria do discurso, não há sentido pleno justamente por estarmos na contingência. O que há é uma constante significação.

Desse modo, a lógica discursiva, proposta por Laclau e Mouffe (1985), é o resultado de práticas articulatórias que fixam sentidos parciais através de pontos nodais que articulam elementos/momentos²¹. Qualquer constituição discursiva, pensada em termos de sistema discursivo, simboliza, estrutura e reestrutura sentidos, tendo em vista que estamos diante de um processo de constante significação. (MENDONÇA, 2014, p. 159).

O fechamento parcial em uma totalidade, ainda que precária e contingente é necessário, porque sem algum tipo de fechamento não haveria significação e nem identidade. Não existem meios *conceituais* de apreender esse objeto totalizante, mas “a representação é mais ampla que a compreensão conceitual” (LACLAU, 2005, p. 95).

Nesse sentido, a representação tem o papel de “fazer sentido”, o papel de fazer com que o campo da diferença não seja um caos onde não se pode haver compreensão, ou uma anulação completa por utilizar sempre o mesmo sentido; o que queremos dizer é que o

²¹ A diferença entre elemento e momento na teoria do discurso de Ernesto Laclau é que uma demanda, enquanto não faz parte de uma articulação através do antagonismo é um elemento; quando articulada, é um momento. Cf. LACLAU, Ernesto. *Hegemonia e Estratégia Socialista*, 1985.

próprio processo de representação se repete mas, não como a repetição do trauma que gera deslocamento, mas é através dela que podemos compreender aquilo que não pode ser apreensível.

Assim sendo, a repetição em Lacan é posta como necessária no campo da análise psicanalítica e, no campo político, a repetição contínua da estrutura, com o processo de antagonismo demonstra que a re-significação²² é estratégica, pois uma nova demanda surgirá quando esta for atendida, e assim sucessivamente. A plenitude de sentido nunca poderá ser atingida, pois a repetição constante do processo antagônico aponta para uma hiância, para algo que está constantemente tentando ser significado, porém é impossível: sempre haverá deslocamento. Para Lacan, esse impossível que aparece e se desvanece é o real. Para Laclau, a impossibilidade de constituição da sociedade. Uma identidade política, quando formada, poderá então, negativamente unida a outras demandas, repetir o processo antagônico.

Concluimos organizando nosso pensamento: a partir da concepção lacaniana presente na primeira parte d'O *Seminário*, livro XI, a repetição é uma estrutura que possibilita a significação; entretanto, a significação será sempre diferente, devido ao fato de que não há possibilidade de um sentido pleno por estarmos no campo da contingência. Isso significa que o que Lacan chama de “encontro com o real” é algo novo, mas a estrutura que possibilita que esse algo novo “passe” é a repetição. Nesse caso, no que tange a teoria do discurso de Ernesto Laclau, o que se repete é a estrutura, tanto do deslocamento constante quanto o antagonismo que possibilita às identidades, coletivamente, de se manifestarem e formarem demandas contra a hegemonia em vigência; como o campo do discurso é aberto, as demandas e os problemas a serem resolvidos serão sempre outros devido ao fator do deslocamento, mas repetindo a estrutura através da qual podem manifestar-se.

²² Gostaríamos de deixar claro que o termo “re-significação” é utilizado dessa maneira para não assumir que há algo de um sentido anterior na nova significação, mas que o mesmo termo pode ser utilizado de diferentes maneiras sem fazer menção a um significado anterior.

Ao longo do percurso do texto, apontamos também a questão da subjetividade em primeiro plano, na medida em que a análise não se dá coletivamente, se não que se dirige à particularidade do paciente. Referente à teoria do discurso, essa mesma subjetividade é imprescindível ao momento do antagonismo, pois somente quando se é, quando se vê como diferença é que um sujeito pode se posicionar e formar uma cadeia de equivalência com determinadas demandas igualmente excluídas pela hegemonia em vigência – ou seja, o limite da objetividade do sujeito é aquilo que ele não pode ser e, como vimos, este “não-poder-ser” é aquilo que faz com que ele se identifique pela lógica da equivalência, negativamente, com outras identidades que não podem, igualmente, ser por conta desse “outro”.

Reiteramos que o tema da repetição diretamente ligado ao campo da subjetividade remete à questão da impossibilidade de sentido pleno, pois uma subjetividade pode somente posicionar-se em oposição a outra subjetividade, que, sucessivamente, está sendo sem cessar. Ernesto Laclau sob a influência de Jacques Lacan insere outras categorias à teoria do discurso que colocam em questão a possibilidade de um “centramento” de uma particularidade – ponto nodal – entre outros fatores que, devido a amplitude do tema, não pudemos discutir neste trabalho, assim como o tema da representação, os quais alargam ainda mais a confluência da psicanálise lacaniana com a teoria do discurso de Laclau. Esperamos poder alargar estas questões num futuro próximo.

Referências

ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição**. Edições Loyola: São Paulo, 2005;

FREUD, Sigmund. **Recordar, repetir e elaborar**. Disponível em: <http://www.freudonline.com.br/livros/volume-12/vol-xii-7-recordar-repetir-e-elaborar-novas-recomendacoes-sobre-a-tecnica-da-psicanalise-ii-1914/>. Acesso em 02 jun. 2017;

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro onze: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1988;

LACLAU, Ernesto. **La razón populista**. Fondo de Cultura Económico: Madrid, 2005;

_____. Populismo: qué nos disse el nombre? In: **El populismo como espejo de la democracia**. Organización: Francisco Pinazza. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009;

_____. **Nuevas Reflexiones Sobre la Revolución de Nuestro Tiempo**. Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires, 1990;

LACLAU, Ernesto. MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical**. Editora Intermeios: São Paulo, 2015;

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise**. Tradução: Pedro Tamen. Martins Fontes: São Paulo, 2001;

MENDONÇA, Daniel de. O limite da normatividade na teoria política de Ernesto Laclau. In: **Lua Nova**, São Paulo, 91: 135-167, 2014;

TORFING, Jacob. **New theories of discourse: Laclau, Mouffe, Žizek**. Brighton: G&G Editorial, 1999;

VANIER, Alain. **Lacan**. Editora Estação liberdade: São Paulo, 2005;

ŽIŽEK, Slavoj. Más allá del análisis del discurso. In: ARDITI, Benjamin. **Reverso de la diferencia: identidad y política**. Caracas: Nueva Sociedad: 2000. Pp. 169-179.

O nada e a negatividade entre Heidegger e Lacan

Flávia Neves Ferreira

Leve, breve, suave
Um canto de ave
Sobe no ar com que principia
O dia.
Escuto, e passou...
Parece que foi só porque escutei
Que parou.
Nunca, nunca, em nada,
Raie a madrugada,
Ou 'splenda o dia, ou doire no declive,
Tive
Prazer a durar.
Mais do que o nada, a perda, antes de eu o ir
Gozar.
(PESSOA, 1965, p. 140)

Com este texto pretendo encontrar na teoria psicanalítica de Jacques Lacan, elementos que correspondam às análises efetuadas por Martin Heidegger da estrutura do *Dasein*, e assim, articular com duas questões que se inter-relacionam: o nada e a negatividade. A visão de homem comum aos dois autores instiga tal articulação, visto que o *Dasein*, o sujeito ou o homem não podem ser interpretados por um viés naturalizante nem substancializador.

Como se sabe, Martin Heidegger nunca teve interesse explícito pela psicanálise, a maior proximidade se deu por conta do

trabalho junto a L. Binswanger e de M. Boss nos *Seminários de Zollikon*. Ademais, embora Heidegger e Lacan tenham se encontrado, o filósofo alemão não fez nenhuma referência importante ao psicanalista. Por outro lado, o interesse de Lacan por Heidegger teve uma aplicação muito maior, de tal modo que até a década de 50, o psicanalista francês desenvolveu a prática analítica sob a influência de alguns aspectos da filosofia heideggeriana, particularmente, no que se refere a linguagem como constituinte do sujeito enquanto reveladora da verdade em relação ao seu desejo.

De um lado, tem-se que o Ser heideggeriano se desvela na linguagem, na mesma direção, o ‘eu’ lacaniano é entendido como o ‘império do significante’. Dessa forma, a constituição do sujeito em Lacan tem como pressuposto que o ser está sempre baseado numa falta. A falta-a-ser é experimentada no desejo, processo pelo qual o ser se mostra como pura negatividade, ausência, ‘des-ser’. Aqui, Lacan encontra em Heidegger um ponto em comum fundamental com Hegel: a reflexão sobre o negativo – sobre o ser não como manifestação de positivities –, mas um ser enquanto ser que se mostra como falta, ausência, espera.

Nessa direção, Lacan vai se interessar pela ideia de Heidegger de que o ser se experimenta como ser quando ele aparece como ser-para-morte. Segundo o filósofo alemão, quando o *Dasein* se dá conta de sua finitude ele busca alternativas para tamponá-la com práticas como a da ocupação e do falatório que livra o ser repentinamente da angústia (HEIDEGGER, 1999). A angústia em Heidegger é, portanto, a angústia perante a finitude da existência.

De outra parte, para a psicanálise a causa da angústia é a castração, passível de ser conjugada com o ser-para-a-morte. A castração é inevitável pela própria pré-condição da linguagem. Faz-se então necessário, concatenar a existência em torno de um não afastamento da morte de modo a provocar uma assunção do ser-para-a-morte no vir a ser de uma palavra plena. Na prática

analítica isso significa dizer que é necessário dar nome ao que se angustia para se trilhar um caminho possível enquanto ser-para-a-morte.

A articulação da analítica existencial heideggeriana com a psicanálise de Lacan é um caminho vertiginoso, pode-se apenas situá-los em alguns níveis. Para tanto, em primeiro lugar pretende-se reconstruir brevemente a análise existencial do *Dasein* em *Ser e Tempo*, especialmente aos elementos da angústia e da finitude, posteriormente, se discorrerá acerca do nada e da negatividade em *Que é Metafísica?*. A partir disso, busca-se intercalar com algumas proposições lacanianas presentes seminários de Lacan da década de 50.

Análise preliminar do *Dasein*: A angústia em ‘Ser e Tempo’

Na obra *Ser e Tempo*, Heidegger tem como propósito elucidar o sentido do ser, questão esquecida e não resolvida ao longo da história da filosofia ocidental. Conforme enfatiza o autor:

[...] a questão sobre o sentido do ser não somente ainda não foi resolvida ou mesmo colocada de modo suficiente, como também caiu no esquecimento, apesar de todo o interesse pela metafísica (HEIDEGGER, 1999, p.50).

Dessa forma, o filósofo procura questionar a tendência que a tradição tem em achar que tudo pode ser respondido a partir do seu significado, absolutizando a pergunta *quid*, pressupondo que todas as perguntas dizem respeito a significados. Justamente pela absolutização do *quid* e objetificação da metafísica, a pergunta ‘o que é o ser?’ foi posta de maneira equivocada ao longo da História da Filosofia.

A partir dessas considerações iniciais, Heidegger afirma que o único ente que é capaz de formular a questão sobre o sentido do ser é o *Dasein* que, sobretudo, é o ente, que desde sempre, se relaciona e se comporta com o que se questiona nessa questão.

Colocar o ser em questão é uma tendência ontológica essencial própria do *Dasein*. Para Heidegger a essência do ser-aí reside em sua existência, por isso, “o termo *Dasein* que designa o ente, não expressa o seu *quid*, como mesa, cadeira, árvore, mas o ser” (HEIDEGGER, 1999, p. 57).

A análise preliminar disposta em *Ser e Tempo* tem como tarefa elucidar os elementos que constituem o *Dasein*. A primeira etapa da analítica é de revelar o *Dasein* como ser-no-mundo que vai ao encontro com os outros por meio da cotidianidade, e na maioria das vezes, perde-se de si mesmo numa existência impessoal¹. Esta abertura para o mundo da cotidianidade é denominada por Heidegger de Decadência (*Verfallen*).

A Decadência funda-se através da tonalidade afetiva ou disposição fundamental da angústia, fenômeno que possui a capacidade de revelar-lhe sua situação última, a sua facticidade, a situação de encontrar-se lançado no mundo. Mas com o que a angústia propriamente se angustia? No §40 de *Ser e Tempo*, Heidegger (1999) responde que se angustia com o nada, com o mundo como tal, com o próprio ser- no- mundo. Nessa direção, o filósofo inicia a discussão em sua obra que terá desdobramentos posteriores, acerca da questão do nada.

Antes de adentrarmos na questão do nada, faz-se imperioso colocar em pauta a ideia de temporalidade que está diretamente relacionada com a morte. Heidegger (2005) explicita que o poder-ser do *Dasein* tem caráter de um ainda-não, isso significa que este ente aparece como uma pendência ou uma incompletude. Ele não é completo, porque está diante de várias possibilidades, dentre essas possibilidades uma delas certamente ocorrerá que é a possibilidade da impossibilidade: a morte. Aqui, a temporalidade passa a ter um estatuto central na teoria heideggeriana, visto que é no ser do tempo que se encontra a manifestação do nada, ou seja, na temporalidade do ser-aí que o nada é desvelado (HEIDEGGER,

¹ Impessoal reside no modo cotidiano do ser, “a pergunta quem do *Dasein* cotidiano, é ninguém, a quem o *Dasein* já se entregou na convivência de um com o outro” (HEIDEGGER, 1999, p.181).

2005). É justamente a temporalidade que indica a finitude do ser-no-mundo, em outros termos, a morte atesta o fim do tempo que revela a finitude da existência.

Diante da possibilidade da morte o *Dasein* se angustia. O angustiar-se é não mais se sentir em casa no mundo, é como a disposição afetiva da angústia situasse o ente no mundo e revelasse o quão estranho este mundo é. O ponto central desta premissa é que a angústia ameaça o modo impessoal (ou inautêntico) do *Dasein*. Na tentativa de escapar desta angústia, o *Dasein* decai no mundo de suas ocupações e, vencido, renuncia ao seu próprio poder-ser, caindo no falatório, na curiosidade e na ambiguidade. Tais fenômenos são constituintes do modo de ser decadente cotidiano, isto é, compõem o momento estrutural denominado Decadência. Nesse sentido, o impessoal se ocupa em reverter a angústia num temor, afastando-se do poder-ser ou do modo autêntico do *Dasein*.

Por outro lado, o ser que se projeta para a morte em sentido próprio ou autêntico se coloca diante da possibilidade de ser ele mesmo. Nessa direção, Heidegger elucida que a angústia com a morte é a angústia com o poder-ser mais próprio. Logo, a morte como poder-ser acaba tornando-se análogo do ser-no-mundo, na sua singularidade. Aqui, se encontra o ponto crucial em *Ser e Tempo*, no qual Heidegger situa a relação do *Dasein* com a sua morte e evidencia o modo puramente negativo deste ser-para-a-morte, onde o *Dasein* pode atingir sua dimensão mais autêntica e compreender-se como um todo.

Destaca-se que o ser-para-a-morte funda-se a partir da estrutura que Heidegger denomina de Cuidado (*Sorge*). Como apresentado anteriormente, a morte desvela o poder-ser através da tonalidade afetiva da angústia, a qual corresponde a uma abertura do ser-no-mundo que se mostra e se realiza junto a uma diferenciação trazida pelo ser entregue ao poder-ser mais próprio. Assim, *Ser* e *Dasein*, nessa entrega, se co-pertencem – ambos nascem junto à verdade, que então se mostra como *aletheia* – o

movimento da totalidade revelar-se e apropriar-se do *Dasein* para vir a ser. É neste movimento através do Cuidado que o Ser do ser-aí irá encontrar a verdade no tempo (grifo nosso).

De acordo com Steiner (1982), a negatividade e a finitude devem, portanto, ser entendidas a partir do nada e da finitude como dimensões positivas que precisam estar situadas no horizonte da ambivalência da *aletheia* compreendida entre velamento e desvelamento.

Em suma, Heidegger abre em *Ser e Tempo* a possibilidade de se discutir o problema do nada, articulando-o com a questão do ser, desvelando o nada através da negatividade do ser-aí. O que se pode evidenciar é que o nada consiste na possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente ou a negação dele, mas pertence originariamente a essência mesma do ser. Ocorre que a verdade no tempo, ou seja, o velamento e desvelamento expressa o caráter finito do ser-no-mundo, já que ser e nada co-pertencem no estranhamento da angústia em que o ser se revela também a partir do nada.

O nada e a negatividade em ‘*Que é metafísica?*’

No tópico anterior vimos que a angústia é provocada pelo próprio ser-no-mundo e possui um caráter de abertura que revela o ser para o poder-ser mais próprio. Além disso, a angústia e o fenômeno existencial da morte conduzem para o plano ontológico em que se identifica a finitude na própria possibilidade existencial. As análises de *Ser e Tempo* são, contudo, radicalizadas na Conferência de 1929 intitulada *Que é Metafísica?*, na qual a angústia é colocada como a experiência do nada. Ressalta-se que o nada enquanto nada de ente, não é uma experiência negativa e sim o recurso essencial da existência.

Heidegger inicia a Conferência, opondo-se ao comportamento da ciência com relação ao nada, dessa forma, o

filósofo alemão desenvolve sua preleção visando explicitar de que maneira o ente surge ao ser-aí humano em sua totalidade: “ao perguntar pelo nada acontece um tal ir para fora além do ente enquanto ente em sua totalidade” (HEIDEGGER, 1969, p.30).

O nada passa a ser questionado enquanto o não-ente, porém, o nada não é objeto e nem um ente, ele pertence a essência mesma do ser e é no ser do ente que acontece o nadificar do nada, ou seja, provoca-o na sua negação. Diante disso, Heidegger (1969, p.26) postula que o nada é “a negação da totalidade do ente, o absolutamente não-ente” e que através do entendimento e do pensamento se faz possível compreender este elemento. Se o nada é a negação integral da totalidade do ente, ele é a origem da negação.

Para dar prosseguimento a essa investigação, o filósofo pressupõe que o nada, de algum modo já nos é dado sob a forma de uma disposição ou tonalidade afetiva, caracterizada pela angústia que coloca o homem em sua abertura totalizadora. Nas palavras do alemão: “a angústia manifesta o nada” (HEIDEGGER, 1969, p.32).

A angústia em *Ser e tempo* está relacionada com a finitude do ser-no-mundo, tem um caráter de abertura ao mundo e revela o ser para o poder-ser mais próprio, o que permite recuperar o sentido de ser do ser-aí. Para Heidegger (1999, p. 255) “só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira o *Dasein* de sua Decadência e lhe revela a impropriedade e propriedade como possibilidades de seu ser”.

Enquanto na preleção *Que é metafísica?* a angústia é colocada como experiência do nada. Aqui o nada é posicionado como aspecto do ser enquanto tal e justamente por este aspecto que o *Dasein* é configurado como metafísico. Heidegger se pronuncia no excerto subsequente:

A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do ‘é’. O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, romper o vazio silêncio com palavras sem nexos é apenas o testemunho da presença do nada. Que o angústia revela o nada é confirmado imediatamente pelo próprio homem quando a angústia se afastou. Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiávamos era ‘propriamente’ – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí (HEIDEGGER, 1969, p. 32).

Na angústia o *Dasein* é a essência do nada: a nadificação. Este nadificar consiste em conduzir o *Dasein* diante do ente enquanto tal. Nesse sentido, o *Dasein* está suspenso dentro do nada, além do ente em sua totalidade. Heidegger (1969, p. 39) aponta que “o estar suspenso do ser-aí dentro do nada originado pela angústia escondida é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência”. Assim, quando o homem está mergulhado no nada, ele sai da esfera do ente por completo e transcende seu próprio ser.

Desde *Ser e Tempo*, Heidegger expõe a angústia como aquele modo pelo qual o *Dasein* é colocado diante do nada. Desse modo, o nada enquanto nada de ente não é uma experiência negativa do vazio de todas as coisas, mas antes, ele é o recurso essencial da existência. Ademais, é pelo fato do *Dasein* se manter suspenso dentro do nada que ele tem a possibilidade de transcender, dessa forma, ele observa a si mesmo como outro e passa a entender o ser que ele mesmo é.

Sujeito, desejo e falta-a-ser em Jacques Lacan

Após as incursões iniciais do panorama heideggeriano, nos direcionaremos agora em Lacan. A princípio nos ateremos à definição de sujeito para depois analisar alguns desdobramentos da psicanálise lacaniana em articulação com a filosofia de Heidegger,

especialmente, na temática do nada e da negatividade proposta como objeto de estudo do presente texto.

A noção de sujeito, embora não tenha sido explicitamente redigida por Sigmund Freud foi ele quem a descentralizou, no decorrer de sua teoria, da ideia dualista cartesiana, ultrapassando a noção de sujeito centrado na razão e tocando em uma construção subjetiva a partir da descoberta do inconsciente. Desse modo, o sujeito que até então era identificado com a consciência, passou a ser questionado como um sujeito do inconsciente em vinculação com o eu consciente.

Na obra lacaniana a concepção de sujeito passa a ter um destaque muito maior. Os primeiros seminários de Lacan, mais especificamente na década de 50, são dedicados a uma exegese dos textos freudianos sobre a questão do sujeito. Neste período, Lacan postula a definição do sujeito como efeito do significante que desvela a primazia concedida ao simbólico.

O nascimento do sujeito não tem uma substância a ser revelada, não tem uma identidade, ele não é um indivíduo. O sujeito só é fundado a partir do momento em que é tocado pelo Outro, em outros termos, a palavra e o desejo mediados pelo Outro é que fundam o sujeito. Conforme esclarece o psicanalista francês: “o sujeito é esse surgimento que, justo antes, como sujeito, não era nada, mas que, apenas aparecido, se coagula em significante” (LACAN, 1993, p. 188).

Lacan descreve que, primeiramente, o eu se constrói a partir da imagem que lhe é devolvida pelo seu semelhante, ou seja, a imagem do próprio corpo a partir do Outro marca a sua constituição subjetiva². Assim, naquilo que o sujeito não mais se reconhece como sendo si próprio é que se pode formular o que é o eu propriamente dito (LACAN, 1985). A identificação com a

² Assim, a trama constitui-se numa relação especular, e essa relação é constitutiva na formação do inconsciente, a “metáfora do espelho”. O Estádio do Espelho é, portanto, o processo de subjetivação do sujeito.

imagem é uma identificação imaginária, mas só se dá por meio do Outro. Tem-se assim, uma alienação à linguagem com identificação ao traço que será pré-condição para uma identificação à imagem que forma o eu.

Nessa direção, o corpo do ponto de vista simbólico aponta para a relação que se estabelece entre fala-linguagem-corpo. Tal formulação norteia um dos pontos fundamentais da teoria lacaniana: relação do sujeito com o mundo da linguagem que permite a sua entrada no simbólico, como se atesta na afirmação a seguir.

Quer dizer que, na relação do imaginário e do real, e na constituição do mundo tal como ela resulta disso, tudo depende da situação do sujeito. E a situação do sujeito [...] é essencialmente caracterizada pelo seu lugar no mundo simbólico, ou, em outros termos, no mundo da palavra (LACAN, 1979, p. 97).

Segundo elucida Lacan (1979), a partir da dialética do corpo ao ser atravessado pela linguagem é que se funda o sujeito no desejo. Cabe ressaltar que esse processo só ocorre se este Outro não for todo, isto é, se for desejante (marcado pela falta) e isto implica também que o sujeito não é inteiramente e totalmente significado, mas que sempre restará algo aberto. Estas são as condições para a inserção do sujeito na linguagem e, portanto, do sujeito desejante.

Nesse ponto, o que se pretende demonstrar é que ao tematizar sujeito e desejo, Lacan faz uma aproximação entre Ser e sujeito que, embora de modo particular e distinto de Heidegger, deixa brechas para articular com o filósofo alemão. Vejamos, o simbólico introduz a falta-a-ser no real – anteriormente à ascensão do simbólico não há falta, apenas uma positividade opaca do real –, e o ser dá-se apenas com o simbólico – visto que previamente ao simbólico não há ser. O que advém com o simbólico é o horizonte ontológico do Ser que tem sua expressão como falta-a-ser, um ser humano como Ser-aí (*Dasein*) não tem lugar na ordem positiva da

realidade, ele não pode ser reduzido a uma entidade dentro do mundo, visto que ele é o lugar da própria abertura de um mundo (ZIZEK,1988).

No momento em que Lacan concebe a revelação do Ser, o qual se realiza na palavra sob o modelo da assunção do mandato simbólico, o sujeito é visto como falta-a-ser – faltar no sentido de que ele recusa o acesso ao seu mundo simbólico –, cujo correlato seria um desejo que é desejo de nada (SALE, 2005). O desejo é então, uma relação de ser com falta.

Mas afinal, o que é o desejo? O desejo é algo que se coloca para o sujeito sempre como uma condição absoluta e infinita, sempre insatisfeito e inatingível. O desejo se encontra em uma cadeia metonímica que se relaciona sempre com algo para além da demanda, desse modo, o sujeito do desejo se encontra na relação com uma falta de sentido, nas palavras do psicanalista: “é na medida em que a demanda está para além e para alguém de si mesma, que, ao se articular com o significante, ela demanda sempre outra coisa” (LACAN, 1991, p. 353). É sempre junto da falta de sentido e pela exigência de preenchimento desta falta que implica na negação, a qual não é só ausência, mas relação com o ausente: desejo do que é impossível alcançar e desejar.

Por isso, Lacan vai salientar que todo desejo é carregado de angústia e só há angústia porque todo desejo é decorrente de uma transgressão. Desse modo, o que angustia não é a falta de algo, mas a ausência da falta. O que angustia "é sempre o isso não falta" (LACAN, 2005, p. 67).

A potência de negação que, mediante o desejo, se manifesta na linguagem negando a realidade e inclusive a sua própria. O ser humano é na medida em que transcende a si mesmo nas coisas, negando-as, sem jamais retornar a uma sua identidade e encontrando-se apenas como um desejo puro que é a “revelação de um vazio”. Na passagem para o desejo do desejo do outro, da mesma forma, ele só encontra sua própria não identidade a si, isto é, o desejo do outro é, igualmente, um nada (SALE, 2005, p.112).

No Seminário 7- *A Ética da Psicanálise*, Lacan problematiza a atividade da linguagem como forma de negar o outro como um dos modos de simbolização, ele fala também pela primeira vez do real como nada, respaldando-se justamente de Heidegger. Neste seminário, o psicanalista utiliza-se do termo *das Ding*, o qual percorre grande parte de tal obra. Ele caracteriza o *Ding* como: “Fremde, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito” (Lacan, 1991, p. 69).

Este primeiro exterior refere-se a ordem daquilo que é mais primitivo e que baliza o movimento do sujeito em torno dos desejos. Nesse sentido, toda a busca do sujeito vai para a direção de reencontrar *das Ding* ou a Coisa - o “Outro absoluto do sujeito” - o “Outro pré-histórico inesquecível” (LACAN, 1991, p. 70). O crucial é que esse objeto é desde sempre perdido: “[...] nós o qualificamos igualmente de objeto perdido. Mas esse objeto, em suma, nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo” (LACAN, 1991, p. 76).

Em síntese, o *das Ding* ou a Coisa é um vazio e apresenta-se, efetivamente, como um *nihil*, ou seja, como nada. A questão é que o sujeito busca encontrar aquilo que não pode jamais ser reencontrado, na medida em que o encontro com o *das Ding* – que nada mais é do que o real primitivo- seria esbarrar com a própria morte. A busca desse reencontro, contudo, é justamente o que move o desejo do homem.

O intenso desenvolvimento da temática do sujeito e do desejo perpassa toda teoria lacaniana. Por ora, se propôs a apresentar a ideia lacaniana de sujeito do desejo em relação a falta-ser configurada nas obras de Lacan da década de 50.

Porém, no decorrer de sua teoria, Lacan vai desdobrar esta temática vinculando a outras questões que também foram trabalhadas por Freud. Como, por exemplo, no artigo de Freud *Unheimlichkeit*, que é indispensável para entender a questão da

angústia na teoria psicanalítica, Lacan (2005, p. 51) elucida que a “*Unheimlichkeit* aparece no lugar da falta”.

O psicanalista francês explica que tudo começa com a castração imaginária, como não há imagem da falta, quando aparece algo ali é porque falta a falta, então quando começa a não faltar, aparece a angústia. Sob estas bases, no seu Seminário 10 – *A Angústia*, Lacan mostra que a angústia é signo do real irredutível ao significante (LACAN, 2005).

A partir da década de 60, Lacan desenvolverá a estrutura do *objeto a* como a sobra atualizada de uma estrutura faltante que funcionará como ponto vazio em que o sujeito, também vazio, porém existente, pode exercer sua faculdade de reconhecimento. A estrutura do *objeto a* possui relação com o *das Ding* ou a Coisa que remete ao nada e ao vazio.

Assim, podemos encontrar em Lacan vinculações com o pensamento heideggeriano, especialmente, na década de 50. Todavia, o desenvolvimento posterior de Lacan aponta para linguagem que segue um caminho estruturalista próprio da linguística saussureana, e por último, segue a partir da lógica.

Entre Heidegger e Lacan: o Nada e a Negatividade

Até o momento parece possível fazer algumas aproximações com Heidegger. Primeiramente quando Lacan (1991) explica que a técnica psicanalítica não se trata de se ater ao sujeito ou ao objeto, nem na cisão ou união entre eles, mas, sobretudo, numa relação pela qual o sujeito existe. Aqui, o sujeito não é mais tratado como objeto, de tal modo que se abandona a necessidade de compreender o sujeito para se passar a pô-lo em questão.

A preocupação de Heidegger é justamente colocar em questão o sentido do ser que fora esquecido pela tradição filosófica que privilegiava apenas o ente. O filósofo alemão se empenha na crítica as ciências teoréticas, na fixação da teoria do conhecimento e da metodologia das ciências que perpetuam a dicotomia sujeito e

objeto. Heidegger (2014) apresenta os fenômenos através da estrutura da intencionalidade, na qual o sujeito-objeto não ficam em mundos divididos, mas estes existem numa relação entre sujeito-objeto e na realização dessa relação.

O que se pode observar é que Lacan encontrará em Heidegger um aliado contra as leituras objetivistas da Psicanálise. Além de criticar o objetivismo, Lacan extrai do discurso heideggeriano um modo de pensar a dimensão da verdade em que a psicanálise se fundamenta. Assim, surge uma nova concepção de sujeito numa aproximação entre Ser e sujeito a partir da ideia da verdade como revelação do Ser que se realiza na palavra, sob o modelo da assunção do mandato simbólico.

Retomando a ideia central de *Ser e Tempo*, Heidegger explicita que o *Dasein* é um ser-lançado-no-mundo e sua condição de abertura – originária da angústia – coloca-o em relação tanto com o mundo quanto com o outro e insere nessa dinâmica a verdade (*aletheia*). A verdade implica em conceber a unidade constitutiva do *Dasein* como dar-se e recolher/ velar e desvelar. “A verdade assinala, a um só tempo, o movimento da totalidade de mostrar-se e retrair-se e determina o poder-ser como um deixar-se ser tomado pelo *logos* enquanto *aletheuein*” (HEIDEGGER, 2005, p. 68). Em Heidegger o velamento e desvelamento da verdade se realizam num só movimento.

Na leitura de Lacan a “*lethe*” é fonte que se esconde do erro, da falha e nos dá a experiência da verdade como finita. A partir de Heidegger sob a ótica lacaniana, pode-se situar o imaginário e o simbólico como revelação e o real como “*lethe*”. Em contrapartida ao movimento heideggeriano da verdade, Lacan aponta que o velamento e desvelamento surgem em alternância, não há neles uma simultaneidade, por outro lado, um não se dá sem o outro. Ressalta-se que a questão da verdade em Lacan está relacionada também ao desdobramento da linguagem, especialmente referente a verdade da palavra plena que é a do Ser que se desvela ao sujeito.

Em relação à angústia do *Dasein*, o modo como Lacan (2005) a entende parece sinalizá-la para o real que resiste a simbolização. Ele vai apresentar a temática sobre a angústia de maneira mais aprofundada no Seminário 10, onde afirma que este afeto está ligado ao real por assinalar a emergência do desejo do Outro. A angústia implica em um sinal da manifestação do desejo do Outro. No eu que se angustia, surge um questionamento quanto ao ser do sujeito provocado pelo Outro que “questiona, interroga-me na raiz mesma de meu próprio desejo, como causa desse desejo, e não como objeto” (LACAN, 2005, p.169).

Assim, na angústia, o sujeito se perde e justamente aí que o eu se transforma. Pode-se verificar que na relação com a falta o sujeito pode demandar coisas, relacionar-se com os outros e habitar a linguagem. Em sentido oposto, o sujeito de dissipa num gozo absoluto, que seria a morte.

Em Heidegger, a tonalidade da angústia coloca o *Dasein* diante do nada mais originário. Na angústia cala-se todo dizer e o *Dasein* se encontra diante de um silêncio vazio. Agamben (2006) revela que a abertura própria do *Dasein* na angústia é como um nada e em lugar nenhum, diante deste nada o *Dasein* se mantém estranhado nele. Sendo assim, a angústia indica o lugar da linguagem. Na abertura do *Dasein* impulsionada pela angústia surge o chamado de uma Voz da consciência. Dessa forma, Agamben (2006) elucida que o chamado da Voz advém da assunção da parte do *Dasein* de sua possibilidade mais própria e insuperável, que é a morte. O autêntico pensar na morte é definido como o querer-ter-consciência existencial que se torna transparente a si mesmo.

Lacan vai se interessar pela ideia de ser-para-a-morte de Heidegger, na qual o ser se experimenta como ser quando ele se dá conta de sua finitude. A morte em Lacan, todavia, se apresenta relacionada à angústia causada pela castração e, nessa medida, também se apresenta como capaz de desencadear a pulsão de morte. A morte relacionada à castração é então a principal fonte de

angústia e para superá-la é preciso dar voz ao que se angustia (no âmbito da linguagem da prática analítica). Enfatiza-se, contudo, que tal temática possui uma complexidade de desdobramentos ao longo da obra lacaniana.

Talvez possamos arriscar a dizer que na prática psicanalítica, a atividade simbólica visa recuperar a autenticidade do sujeito, não que este termo seja cunhado por Lacan, mas na análise busca-se por meio da palavra plena – que corresponde a “outra face da palavra que é revelação” (LACAN, 1979, p. 92) –, reescrever simbolicamente a história do sujeito, rumo a construção de uma ficção sobre a qual o sujeito possa se responsabilizar. Destaca-se que a palavra plena veicula não o reconhecimento do outro, mas o reconhecimento do Ser. A verdade da palavra plena é a do Ser que se desvela ao sujeito, e com efeito, a revelação do Ser se realiza na palavra sob o mandato do simbólico.

Outra questão que cabe ressaltar é o estatuto da ciência em relação ao nada para ambos os autores. Na década que procuramos analisar, a teoria lacaniana ainda se caracteriza pela constituição de uma ciência do sujeito atrelada a uma noção da ciência com a verdade. Cláudio Oliveira no texto *a Ciência e a Angústia* retoma a reflexão acerca do nada relativizado pela ciência, crítica presente tanto em Heidegger quanto em Lacan.

Como verificamos, Heidegger dá importância ao papel do pensamento como desvelador da verdade do ser. O pensamento não é produto do Ser, entretanto, o pensamento é um acontecimento provocado pelo ser. A questão heideggeriana do Nada sugere que ele existe e por isso pode ser pensado, com efeito, o desvelamento do nada se dá por meio do pensamento. O pensamento procura encontrar a palavra através da qual a verdade do ser chegue à linguagem, porém o dizer do pensamento vem do silêncio. Segundo Heidegger (1969, p. 58) “um dos lugares fundamentais em que reina a indigência da linguagem é a angústia, no sentido do espanto, no qual o abismo do nada dispõe o homem”.

Relacionando o nada no lugar da linguagem, Agamben (2006, p.100) afirma:

O nada, ele diz, tem nome: portanto, pelo simples fato de proferir seu nome, entra-se na linguagem e fala-se dele. A linguagem humana fala do nada e a partir de nada, pois nomeia o nada e, assim já sempre respondeu a ele.

Além disso, chama-se atenção da necessidade de utilizar o pensamento para superar o esquecimento do ser, visto que o pensamento propicia o esclarecimento do ente pelo próprio ser. Nesse sentido, a ciência ao tentar explicar sua própria essência, concebe a existência do nada dizendo ser diferente dele, portanto, o nada é negligenciado pela ciência.

[...] deve agora a ciência afirmar novamente sua seriedade e sobriedade: ela se ocupa unicamente do ente. O nada- que outra coisa poderá ser para a ciência que horror e fantasmagoria? Se a ciência tem razão, então uma coisa é indiscutível: a ciência nada quer saber do nada. Esta é afinal a rigorosa concepção científica do nada. Dele sabemos, enquanto dele, do nada, nada queremos saber (HEIDEGGER, 1969, p. 25).

Todavia, o fato do homem perguntar sobre si e dar um salto além da própria existência – transcendência a qual se dá a partir do nada –, tal movimento é uma ciência. Diante disso, o nada é uma questão metafísica e fundamental até mesmo para a determinação de nossa existência científica. Para Heidegger (1999), a superioridade da ciência desaparece se não levar em conta o nada, pois somente por causa dele foi concedida ao homem a possibilidade de entender o ser que ele é, e assim poder transformar os entes em objetos de pesquisa.

Cláudio Oliveira no texto supracitado retoma a reflexão acerca da ciência no início da preleção *Que é Metafísica?*, na qual Heidegger afirma que “a ciência nada quer saber do nada”. Desse modo, Oliveira (2006) postula que a denegação na fala do cientista

tem efeito no discurso científico ou em qualquer um quando manifesta em si mesmo a aproximação do nada e experimenta a angústia.

Assim, tanto Lacan quanto Heidegger apontam que se mantendo na tradição metafísica, a ciência não acredita que nada possa surgir do nada, ou, em outras palavras, não acredita que o nada possa ter efeitos, “ora, o que Heidegger e Lacan mostram é que o nada não só pode ter efeitos, como ser causa de muitas coisas, como a angústia, o sintoma e a inibição” (OLIVEIRA, 2006, p.37). Nessa direção, pode-se afirmar que o nada é causa da angústia, e com isso, de todos os comportamentos existenciais, inclusive o teórico-científico, o que exprime uma ruptura com a tradição metafísico-científica.

De modo bastante sintético pontuamos algumas características de como Lacan define o sujeito no seu horizonte conceitual da década de 50. Neste horizonte, deparamo-nos com o sujeito do desejo como falta-a ser, esta falta-a-ser denota o instante temporal negativo do ser do sujeito e revela o seu caráter de pura transcendência. De acordo com Safatle (2005), a estranha falta é o regime da experiência subjetiva da estrutura transcendental do desejo.

Esta análise da falta-a-ser permite Lacan concluir que, para além das realizações fenomenais, haveria uma “permanência transcendental do desejo” (LACAN, 1985, p.472), assim ele operacionalizou a definição do sujeito como falta-a-ser do seguinte modo: “o desejo é uma relação do ser a falta. Esta falta é falta de ser propriamente dita. Não se trata de falta disto ou daquilo, mas de ser através da qual o ser existe” (LACAN, 1985, p.261).

Dessa forma, o reconhecimento do “desejo como falta-a-ser que se manifesta como pura negatividade desprovida de objeto” (SAFATLE, 2004, p. 144). Nesse panorama, Lacan respalda-se a algumas noções hegelianas vinculadas também a noções de Kojève.

Aqui, escutamos o leitor atento de Kojève. O mesmo Kojève que tentava costurar o ser-para-a-morte heideggeriano a *Begierde* hegeliana, a fim de afirmar que a verdade do desejo era ser “revelação de um vazio”, ou seja, pura negatividade que transcendia toda tendência natural e imaginária. Um estranho desejo incapaz de se satisfazer com objetos empíricos e arrancado de toda possibilidade imediata de realização fenomenal (SAFATLE, 2005, p.70).

A partir dessa articulação entre transcendentalidade e negatividade na função do sujeito permite visualizarmos o pensamento de Lacan marcado por reflexões vindas da fenomenologia alemã (a transcendência do *Dasein*) e do hegelismo (a negatividade de *Begierde*). Todavia, o legado lacaniano não exige o conceito do ego transcendental, afinal ele é determinado de maneira inconsciente pela estrutura sociolinguística externa que será elaborada por Lacan a partir da década de 60.

Considerações Complementares

A ideia inicial deste trabalho referia-se a articulação entre nada e negatividade. Acontece que estas duas noções perpassam justamente pela concepção de Ser e sujeito em ambos os autores. Em Lacan, vemos o sujeito como negação e como falta do Outro e o nada como falta-a-ser do desejo. Em Heidegger o nada como manifestação da angústia perante a finitude da existência.

Ressalta-se também quanto ao elemento da ek-sistência que é fundamental em *Ser e tempo* e não se refere ao significado tradicional de **existência**, mas remete ao modo próprio do ser-aí do homem enquanto ser aberto – ser que é revelado, mostrado, desvelado – a partir da tonalidade afetiva da angústia e que constitui o sentido mesmo de ser do homem. Há, portanto, uma ek-sistência em Lacan que se manifesta pelo sujeito estar na falta na incessante relação do sujeito com seu desejo, enquanto em

Heidegger mostra-se como a própria condição ontológica do *Dasein* aberto em seu vir-a-ser (SANTOS, 2009).

A análise realizada nos permitiu rastrear algumas aproximações do pensamento de Heidegger sobre a teoria psicanalítica lacaniana. No horizonte teórico traçado por Lacan, pelo menos na década de 50, há de fato influências do pensamento heideggeriano, especialmente, quando Lacan se refere ao Ser e ao sujeito. Talvez possamos nos arriscar a afirmar que o Ser da psicanálise é o próprio desejo que se manifesta no sonho ou no desejo recalcado. O psicanalista, portanto, não tem como ofício meramente revelar um conteúdo recalcado, mas tornar possível, por meio do desvelamento do recalcado, uma conversão existencial no sujeito: que é o de assumir a sua condição humana de um ser desejante.

Aí entra a questão da autenticidade, o *Dasein* assumindo o poder-ser que é uma estrutura constitutiva deste ente, sai do modo impessoal do cotidiano para o modo autêntico. Isto pode ser desdobrado na análise psicanalítica no que tange a experiência do sujeito: de um lado esta pode ser a de um centramento, em que o real é repetidamente afastado e tem origem em uma experiência de velamento do ser; ou por outro lado, pode ser que o sujeito se abra para angústia que se desdobra como experiência de desvelamento, a partir da qual a verdade pode vir a se manifestar, em especial, na situação da linguagem.

Nessa direção, a linguagem pode se desvelar por meio da estrutura de pré-compreensão do ser-no-mundo. Aqui, o ponto principal que difere Lacan de Heidegger, é que no primeiro o sentido não advém de uma pré-compreensão do *Dasein*, mas advém da palavra plena enquanto criação do sentido que se manifesta na análise.

Conclui-se, portanto, de forma simplificada e ainda longe de interpelar a temática com a extensão e a intensidade que sua complexidade e riqueza teórica exige, que o ser é para Lacan e Heidegger: o correlato de um nada. O ser é uma totalidade que

está sempre se dando e resistindo, se vela e se desvela, imerso nesta existência onde jamais ele cessa de buscar satisfazer seus desejos.

Referências

AGAMBEN, G. **A linguagem e a morte**: Um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

HEIDEGGER, M. **Que é metafísica?** São Paulo: Livraria duas Cidades, 1969.

_____. **Ser e Tempo**. Parte I. 8ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. **Ser e Tempo**. Parte II. 13ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

_____. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2014.

LACAN, J. (1953 – 54) O seminário, livro 1: **Os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

_____. (1954 –55) O seminário, livro 2: **O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. (1959-60). O seminário, livro 7: **A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

_____. (1964) O seminário, livro 11: **Os quatro conceitos fundamentais de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

_____. Função e campo da fala e da linguagem. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1962-63) Seminário, livro 10: **A angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

OLIVEIRA, C. A Ciência e a Angústia. **Revista do Departamento de Psicologia**, UFF, v. 18 - n. 1, p. 29-38, 2006.

PESSOA, F. **Obra poética**. Org., intr. e notas de Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: Companhia Aguilar, 1965.

SAFATLE, V. Estética do real: pulsão e sublimação na reflexão lacaniana sobre as artes. In: IANNINI, G. et al (Orgs.). **O tempo, o objeto e o avesso**: ensaios de filosofia e psicanálise. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: UNESP, 2005.

SALE, L.S. Ainda o sujeito – nota sobre o conflito determinação x subjetividade em Jacques Lacan. **Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 17 n.20, p. 99-124, 2005.

SANTOS, I.P.do A. **Heidegger e Lacan**: A linguagem do ponto de vista ontológico e da prática analítica. 189f. Tese de doutorado. Universidade de Brasília, 2009.

STEINER, G. **As ideias de Heidegger**. São Paulo: Cultrix, 1982.

ZIZEK, S. **O mais sublime dos histéricos**: Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

A psicanálise freudiana é uma *causa Sui*?¹ considerações sobre a teoria e a técnica freudianas

*Amanda Marília Seabra Pereira Leite*²

E por quê? Porque existe um hiato entre teoria e prática. Até porque é bem mais fácil introduzir mudanças na prática do que enfrentar os monumentos teóricos. Nem tudo da teoria se traduz na prática e muitas práticas não podem encontrar uma justificativa absoluta na teoria. E fingimos ignorar este fato de suma importância. Estamos numa ciência conjuntural e no campo da complexidade.³

A psicanálise freudiana é uma práxis que se coloca constantemente a revisões, ao passo que traz nas suas enunciações interrogações sobre seu arcabouço teórico e sua técnica. Encontramos em todo o percurso dos escritos da obra freudiana, incertezas no horizonte de cada construção e, ainda, sabemos que a

¹ *Causa sui* foi uma expressão apurada pelo filósofo Immanuel Kant, que comumente é aludida no idioma português pela sentença “a coisa em si”. Todavia, neste artigo iremos trabalhar, somente, com a alusão de Friedrich Nietzsche sobre a mesma sentença a partir da seguinte citação: “Não se deve erradamente MATERIALIZAR “causa” e “efeito”, como fazem os filósofos naturalistas (e quem atualmente naturaliza o pensar como eles) segundo a rusticidade mecanicista predominante que espreme e sacode a cauda até que produza “efeito”. Deve-se usar a “causa” e o “efeito” apenas como puros CONCEITOS, ou seja, como ficções convencionais para fins de designação e entendimento mútuos, NÃO para explicações. No “em si” não há nada de “conexão casual”, “necessidade” ou não “liberdade psicológica”; o efeito não segue a causa, nele não é obtida a “lei”” (NIETZSCHE, 2015, p. 39-40).

² Doutoranda da linha Filosofia e Psicanálise da Pontifícia Universidade Católica de Curitiba (PR), mestra em Psicologia pela Universidade Federal do Paraná, Professora da Faculdade Campo Real de Guarapuava (PR) e Psicanalista.

³ ZYGOURIS, R. **Nem todos caminhos levam a Roma**. São Paulo: Escuta, 2006, p. 14-15.

dúvida ou o ato de duvidar não é exclusivo da psicanálise freudiana, mas está no cerne de toda ciência, de toda corrente de pensamento. Assim, partindo-se do pressuposto de que Sigmund Freud foi um inquieto pesquisador e da filosofia fez instrumento, mesmo não anunciando muitas das suas referências, neste artigo dialogaremos com a psicanálise de Freud e um recorte de um escrito de Nietzsche a fim de responder a seguinte pergunta: a psicanálise freudiana é uma *causa sui*?⁴

Friedrich Nietzsche (2015) compreendeu *causa sui* como um conceito que não deve prestar-se à sistematização da explicação ou à relação dualista entre “causa” e “efeito”. Na expressão nietzschiana *causa sui*, o “efeito”, o *sui* ou o “em si”, não é predicado da “causa”, mas a manifestação de um acontecimento que não implica em atribuição de um significado, um sentido. Para esse filósofo, os sujeitos são responsáveis por conferir significados aos eventos da vida, a fim de traçar direção, uma rota para o caminhar.

Corroborando com as indagações nietzschianas, tem-se a psicanálise freudiana, uma teoria que não se dissocia da prática clínica, pois foi criada a partir dela. Florescida em um século de pensamento predominantemente positivista, ao longo de toda a obra, deparamo-nos com um Freud (1996) preocupado em sistematizar a relação de “causa” e “efeito” em seus achados e, não raro, encontramos em vários de seus volumes inúmeros relatos clínicos, ou seja, as histórias de seus pacientes, a técnica e a interpretação utilizadas nesses atendimentos. Outrossim, com frequência deparamo-nos com um psicanalista realizando recortes de fatos pessoais e os enlaçando à construção de sua ciência.⁵

Assim, averiguamos três modos freudianos distintos de abordar a psicanálise: como teoria, como técnica e como ética do dizer, responsabilizando aquele que fala por sua história, sendo essa experiência da narrativa o corte, a fenda, o hiato que há em toda

⁵ Na obra *Psicopatologia da vida cotidiana*, de 1901, Sigmund Freud fez uso de inúmeros exemplos pessoais para conceituar, situar e exemplificar a noção de instância inconsciente.

teoria e prática.⁶ Sem mais delongas, destacamos que essa diferenciação não é sistematizada por Freud desse modo, posto que identificar esses três posicionamentos é o norte deste trabalho e o que faremos conseguinte.

A técnica, a teoria e a ética na psicanálise freudiana

A gnose freudiana foi desenvolvida em um período de claras intenções da ciência positivista em positivar ou materializar seu objeto científico. Tão logo nomeada de ciência psicanalítica, essa se apresentou diferente do pensamento cartesiano que vigorava. Com o intuito de ser reconhecida pelas mais diversas áreas do conhecimento como ciência, Sigmund Freud (1996) escreveu, ao longo de sua obra, trabalhos abordando as especificidades da psicanálise científica.⁷ É relevante destacar que a formação médica desse pesquisador é intrínseca ao seu modo de delinear, descrever e caracterizar a sua psicanálise.⁸

A partir de rastreamento dos escritos freudianos que tratam da técnica, três textos em especial corroboram com a questão deste trabalho, são eles: *O manejo da interpretação de sonhos na psicanálise* (1996); *A dinâmica da transferência* (1996) e *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise* (1996).⁹ Todos esses trabalhos tratam de assuntos cruciais para essa ciência, ou seja, a interpretação dos sonhos como uma das principais vias de acesso ao inconsciente e ao deciframento do sintoma do paciente; a via

⁶ Os textos eleitos para trabalharmos a relação dos escritos freudianos que tratam da teoria e da técnica estão indicados no apêndice do texto *Observações sobre o amor transferencial (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise)* do v. XII de 1914. Todavia, salientamos que os textos datados de 1888 até o indicado, no ano de 1901, não foram analisados para este artigo, bem como os escritos dos anos 1917, 1932 e 1938.

⁷ Em *O interesse científico da psicanálise*, de 1913.

⁸ Não é objetivo deste trabalho expor biografia freudiana, tampouco elucidar o contexto cultural em que a psicanálise foi criada, senão, apenas, quando esse retorno apontar imprescindível para a exposição da ideia.

⁹ Faremos uma análise dos textos mencionados na consecutiva ordem.

transferencial como única aleia à possibilidade de cura e, por fim, “modos” ou “formas” de “fazer” a psicanálise.

E, ainda, revisitando os mesmos escritos na língua original (alemã) e em comparação com os textos traduzidos para o português, encontramos três passagens que nos direcionam a refletir sobre o posicionamento de Freud em explicar os sintomas de seus pacientes. Nas palavras do autor: “É preciso a análise completa para explicá-lo; no decorrer do tratamento, temos de esforçar-nos por apreender primeiro este, depois aquele fragmento do significado do sintoma, um após o outro, até que possam ser todos reunidos.”¹⁰ (FREUD, 1996, p. 103).

Embora advertido de que a análise é a tessitura de palavras, a anunciação de rede simbólica pelo paciente carregada de enunciações, Freud (1996) deixou claro a sua intencionalidade em desvendar o significado do sintoma – *Symptombedeutung* – seu “efeito” e sua “causa”, na medida em que deverá o analista “explicar” ao paciente seu sentido. Essa indicação não é mantida pelo autor em todo esse escrito, jaz que apontou a impossibilidade de interpretação completa dos sonhos devido ao mecanismo da resistência do paciente em descobrir o “impulso patogênico de desejo”.¹¹ Porém, o conteúdo onírico não traduzido retorna e persiste até a sua significação.

Diante do exposto, podemos indicar a insistência da instância inconsciente em revelar-se e, por isso, as suas várias formas de manifestação, e, ainda, o início das ideias freudianas acerca do conceito de repetição, nomeado dessa forma somente no ano de 1920. Assim, percebemos que a técnica da psicanálise consiste na interpretação dos relatos dos sonhos, única via para acessá-los e, não obstante, na busca de “efeito”, “sentido” para a sua “causa”.

¹⁰ Em *Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse*: “*Behandlung m u ß man der Reihe nach bald dies bald jenes Stück der Symptombedeutung zu erfassen suchen, bis man all diese Stücke zusammensetzen kann.*” (FREUD, 1955, p. 353). Destacamos também, que a palavra *Traumdeutung* é a união de sonho – *Traum* – e – *deuten* – que pode ser traduzido como o esclarecimento, a explicação de algo, cujo sentido não é compreendido imediatamente. Logo, assim como nos foi apontada a busca de um sentido, a própria interpretação da palavra leva-nos a pensar que a experiência psicanalítica não é de apreensão imediata.

¹¹ Em *O manejo da interpretação de sonhos na psicanálise de 1911*, p. 103.

A partir de disposições inatas e casuais dos primeiros anos da infância, o sujeito constitui determinadas precondições, formas para enamorar-se. Essas escolhas objetais amorosas inconscientes possuem efeitos na preferência de um analista. Desse modo, o analista eleito terá algum traço, alguma marca que remeta aos primeiros amores, geralmente à imago materna ou à imago fraterna. O nome desse investimento, dessa catexia que enlaça pessoas com as quais o sujeito convive e também a escolha de um psicanalista foi chamado de transferência.

Decorre de nossa hipótese primitiva que esta catexia recorrerá a protótipos, ligar-se-á a um dos clichês estereotípicos que se acham presentes no indivíduo; ou, para colocar a situação de outra maneira, a catexia incluirá o médico numa das 'séries' psíquicas que o paciente já formou. Mas a transferência [...]: pode surgir também semelhante à imago materna ou à imago fraterna. (FREUD, 1996, p. 112).

Essa constatação freudiana fez a transferência ser compreendida como única via possível de manejo clínico. Na contramão desse vínculo, temos a resistência como forte oponente da transferência, a fim de não lidar com os seus desejos, o ego do sujeito irrompe laborioso combate com o objetivo de conservar um estado de coisas, eis a resistência.¹² Seguindo esse raciocínio, tem-se uma consideração importante:

[...], a transferência, no tratamento analítico, invariavelmente nos aparece, desde o início, como a arma mais forte da resistência, e podemos concluir que a intensidade e persistência da transferência constituem efeito e expressão da resistência. Ocupamo-nos do mecanismo da transferência, é verdade, quando o remontamos ao estado de prontidão da libido, que conservou imagos infantis, mas o papel que a transferência desempenha no

¹² Para conhecimento, S. Freud (1920) aponta que em todo organismo humano há uma tendência em conservar um estado de coisas, buscando rebaixamento da tensão. Essa inclinação é conceituada como o *Princípio de Nirvana*.

tratamento só pode ser explicado se entrarmos na consideração de suas relações com as resistências. (FREUD, 1996, p. 116).¹³

Então, se de um lado temos um mecanismo que impulsiona o sujeito a avançar sobre seus complexos, seus sintomas, de outro temos a resistência impedindo esse funcionamento psíquico. A relação entre o mecanismo de transferência e a resistência, mais uma vez, demonstrou o dualismo freudiano em considerar as possibilidades de progresso e o impedimento de uma análise, indicando que se o percurso de um processo analítico for interrompido, a causa primeira ou a explicação estará condicionada à resistência do paciente.

Até o momento, buscamos elucidar os métodos da psicanálise freudiana, comparando em nossa análise a marca de dualismo entre representante e a busca por representação, e, embora Freud (1996) tenha se apresentado cético em suas descobertas, incerto de muitas das suas construções, é possível averiguarmos uma ânsia por dar sentido à sua técnica. Pensamos que esse fato faz menção à constante tentativa de fazer da psicanálise uma ciência reconhecida, ou seja, teoria e técnica legítimas sobre o funcionamento psíquico humano.

O último texto escolhido para trabalharmos a questão da técnica é intitulado Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise, de 1996, em que Freud tratou de esforços desnecessários e inadvertências sobre o método psicanalítico. Nesse escrito, encontramos uma série de recomendações freudianas àqueles que se arriscarem a praticá-la e, dentre todas essas, a que nos interessa neste trabalho diz respeito ao analista rejeitar qualquer tipo de anotação durante a sessão com um paciente, visto que ao selecionar um conteúdo negligenciaria outros, falsificando certamente o que se escutou. Para esse autor: “[...] não se deve esquecer que o que se

¹³ Em Zur Dynamik der Übertragung: “Der Mechanismus der Übertragung ist zwar durch ihre Zurückführung auf die Bereitschaft der Libido erledigt, die im Besitze infantiler Images geblieben ist; die Aufklärung ihrer Rolle in der Kur gelingt aber nur, wenn man auf ihre Beziehungen zum Widerstande eingeht.” (FREUD, 1955, p. 377).

escuta, na maioria, são coisas cujo significado só é identificado posteriormente.” (FREUD, 1996, p. 126).

Outro dado importante dessa citação é a insistência freudiana por um sentido em um percurso analítico. Embora, nesse ponto, devemos considerar o a posteriori – *Nachträglich* – como decifração da fala do paciente, da busca de interpretação das entrelinhas do material latente, um só depois. Poderíamos perguntar: do que trata esse só depois? Iremos retomar esse ponto mais adiante, todavia, os primeiros contornos para responder a essa pergunta é compreender que não há sentido prévio sobre a existência, saber anterior sobre o existir, é na medida em que se experencia, que se vive é que podemos falar, significar o experienciado, e, cientes de que não encontramos palavras que deem conta de nomear “causa”, fenômeno, fato.

Toda experiência transcende o campo da significação, outrossim, uma palavra pode ter uma rede de significados e a angústia como afeto ligado à condição de sujeitos castrados, desamparados, marca a nossa condição de faltantes, incompletos. Portanto, do ponto de vista da técnica, apreendemos algumas direções freudianas para o tratamento analítico, no entanto, essas compreensões estão longe de serem esgotadas neste artigo e tampouco servem como “manual de psicanálise”, pois que a vida é uma causa *sui* e a psicanálise não oferece predicado que tampona a experiência do vivente.

Os textos que abordam a teoria psicanalítica indicados pelo apêndice já mencionado não se dissociam da prática. Essa cisão é impossível para essa ciência, e para qualquer outra, não se pode “explicar” toda a prática pela teoria. Conforme tratamos, haverá sempre um hiato entre teoria e prática ou prática e teoria, pois nessa fenda há um vazio, algo que não é possível nomear no instante da experiência, só é passível de sensação e a angústia como afeto sem representação, que não sofre os efeitos do recalque, pode ser compreendida como catalisadora, indicação do encontro à verdade do sujeito. Por conseguinte, a experiência de uma (re)significação só

seria possível com a técnica que permitiu a inauguração da psicanálise: a associação livre.

Em vista disso, Freud (1996) incansavelmente retomou sobre a transformação dos sintomas e a liberação dos afetos pela palavra. Fez da resistência fundamento de sua teoria e da interpretação a sua técnica. Apontou sobre o tempo de um processo analítico, que independe de temporalidade lógica consciente, ao contrário, obedece à atemporalidade inconsciente. E, por isso, o método analítico em detrimento de outros foi considerado, por esse autor, como aquele que pode vir a alcançar maior êxito na transformação do paciente. A despeito dessa última frase, podemos nos interrogar sobre a ideia de êxito, sucesso, em um processo analítico. Para encontrar vias de possível resposta à interrogação feita, caminhos de significação, metaforicamente falando, daremos um salto na epistemologia freudiana trazida neste artigo e abordaremos os seguintes textos: Linhas de progresso na terapia psicanalítica (1996); A questão da análise leiga (1996); A questão de Weltanschauung (1996); e Análise terminável e interminável (1996). Veremos que esses textos afloraram uma nova compreensão da psicanálise, pois, se antes havia preocupação com o sentido, o significado das descobertas encontradas, nesses quatro trabalhos veremos outro posicionamento.

No escrito Linhas de progresso na terapia psicanalítica (1996), Freud abordou que a técnica da psicanálise exige cautela, pois que deve ser efetuada sobre uma parcela de privação. Tão logo o paciente encontre respostas para seu sofrimento, desenvolvendo sintomas que lhe sirvam de satisfações substitutivas, as produções inconscientes são ignoradas temporariamente, porém, se por algum motivo a doença supostamente dominada não localizar essas vias substitutivas de descarga, irromperá com a mesma intensidade ou maior que a “cessou”. Assim, ao contrário do que tínhamos marcado, esse texto apontou para teoria e técnica que fugiu dos padrões da ciência positivista, pois que, não tratou de objeto palpável, mas localizável por seus efeitos no sujeito, tampouco se preocupou em responder todas as demandas endereçadas, mas buscou encontrar caminhos

para que esses endereçamentos sejam construídos eticamente, assinalando a ética do bem dizer.

O texto A questão da análise leiga (1996) foi escrito em defesa daqueles sujeitos que desejavam praticar a psicanálise, mas não tinham formação médica. A palavra leigo foi o correspondente à ideia de “não médicos”. Dentre tantas considerações importantes, Freud (1996) afirmou sobre a proeminência da palavra como instrumento de transmissão e a experiência psicanalítica como *sui generis*, algo novo, em processo de descoberta, e embora se tente atribuir qualidades, adjetivos e restringi-la à prática médica, a ciência psicanalítica presta-se a outra ordem de formação, ou seja, aquele que eleger conhecê-la e visa tornar-se analista deve iniciar a formação pelo próprio trabalho de análise, demonstrando que o saber não se dissocia da prática e tampouco encontra-se fixo, rígido.

Corroborando com essas ideias, temos o texto A questão de Weltanschauung (1996), onde Freud indicou que a psicanálise não é visão de mundo, visto que não buscou e não busca solucionar todos os problemas da existência, muito menos objetiva dar segurança ou amparo, pois aposta no desamparo como fator constitucional. Portando, segundo esse autor: “Em minha opinião, a psicanálise é incapaz de criar uma Weltanschauung por si mesma. A psicanálise não precisa de uma Weltanschauung; faz parte da ciência e pode aderir à Weltanschauung científica.” (FREUD, 1996, p. 177). Assim, nem ciência aos moldes cartesianos, nem uma Weltanschauung, conforme o último texto Análise terminável e interminável (1996). A psicanálise freudiana apresentou-se à sociedade vienense como ciência que não propõe a cura da existência, pois acredita ser esse objetivo impossível.

A cura ou o êxito de um tratamento na psicanálise freudiana não é o mesmo do ponto vista médico, biológico, em que se cessa a manifestação patológica a partir de intervenção química. Longe disso, para uma teoria do inconsciente cuja técnica principal é a associação livre, e a ética é a da enunciação do desejo, a ideia de cura ou êxito só pode ser pensada do ponto de vista econômico, relacionada à

tentativa de apaziguamento da tensão psíquica, e deixamos claro que esse posicionamento não é o mesmo que propor redução, diminuição ou até ausência de tensão, o que ocasionaria a morte e está longe de ser uma ideia de cura ou êxito.

(In)conclusão da questão

Sabemos que pesquisa científica pressupõe resposta para a interrogação feita, porém, no que se propôs este trabalho, a questão está longe de esgotar-se, por isso, o subtítulo (in)conclusão. A pergunta feita foi: a psicanálise freudiana é uma causa sui? E, para nos arriscarmos a construir um saber ou resposta sobre a dúvida lançada, recorreremos a textos que tratam sobre a teoria e a técnica dessa ciência.

A resposta encontrada para tal questionamento foi de que a psicanálise pode ser considerada uma causa sui do recorte nietzschiano. Mesmo que tenhamos encontrado passagens freudianas iniciais que buscam colagem entre representante e representação, anunciação (consciente) e enunciação (inconsciente), os trabalhos finais desse autor indicaram outra ideia, completamente diversas daquelas primeiras.

Freud (1996) recorrentemente afirmava sobre a psicanálise estar incompleta e à revelia do tempo da cultura. E, por isso, investigar as construções e as desconstruções ao longo da obra freudiana faz-se imprescindível a qualquer pesquisador que se interesse pelo tema. Logo, se no começo deste trabalho a psicanálise não foi considerada causa sui, ao final apresentou-se ao contrário. Foi reconhecido que não há cura para existência, para o existir. A existência é da ordem da experiência, acontece. E quando o sujeito busca dar sentido, nomear essa experiência é porque ela já foi vivida, está no só depois, a posteriori. Assim, não é impossível um processo analítico dar segurança, ao contrário, um trabalho de análise não propõe garantias, mas oferece condições para que se fale e ouça a própria voz; não tampona questionamentos, mas permite que eles

sejam feitos, apresentando-se como ética do dizer, e, por dizer podemos entender como a narrativa do desejo e, portanto, de uma verdade do vivente.

Referências

- FREUD, S. (1901 - 05). O método psicanalítico de Freud. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. VII, 1996a.
- FREUD, S. (1901 - 05). Sobre a psicoterapia. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. VII, 1996a.
- FREUD, S. (1911 - 13). O manejo da interpretação de sonhos na psicanálise. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XII, 1996b.
- FREUD, S. (1911 - 13). A dinâmica da transferência. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XII, 1996b.
- FREUD, S. (1911 - 13). Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XII, 1996b.
- FREUD, S. (1917 - 18). Linhas de progresso na terapia analítica. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XVII, 1996c.
- FREUD, S. (1920 - 22). Além do Princípio do Prazer. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XVIII, 1996d.
- FREUD, S. (1925 - 26). A questão da análise leiga. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XX, 1996e.

FREUD, S. (1932 - 36). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XX, 1996e.

FREUD, S. (1937 - 39). Análise terminável e interminável. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XXIII, 1996f.

FREUD, S. (1937 - 39). Construções em análise. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XXIII, 1996f.

FREUD, S. (1909 - 13). *Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse*. In: _____. **Gesammelte Werke:** imago publishing. London: Imago, v. VIII, 1955g.

FREUD, S. (1909 - 13). *Zur Dynamik der Übertragung*. In: _____. **Gesammelte Werke:** imago publishing. London: Imago, v. VIII, 1955g.

FREUD, S. (1909 - 13). *Ratschläge Für Den Bei Der Psychoanalytischen Behandlung*. In: _____. **Gesammelte Werke:** imago publishing. London: Imago, v. VIII, 1955g.

NIETZSCHE, F. **Além do bem do mal**. Tradução Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2015.

ZYGOURIS, R. **Nem todos caminhos levam a Roma**. São Paulo: Escuta

Philia e Neikos pulsões de vida e pulsões de morte em Freud e Empédocles

Leonardo Carvalho Prestes¹

Sabe-se que todo pensador e todo escritor atravessam, ao longo de sua obra, diferentes reinterpretações e reavaliações em virtude da própria dinâmica e da própria experiência do *texto*, ou do *seu* texto. Em Freud, isto é particularmente visível graças não somente ao desenrolar de sua *escrita*, mas também – e talvez principalmente – ao confronto que ele experienciou, ao longo de toda a sua vida, com os fantasmas, as representações, as resistências, as transferências e simbolizações de seus analisantes. Convém também salientar a experiência do próprio Freud, vale dizer, a fragilidade de sua saúde e os aportes de sua autoanálise.

Chama-nos sobretudo a atenção a revalorização que Freud operou com relação ao conceito de pulsão, que ele vinha desenvolvendo desde os primeiros escritos e, em especial, a partir de 1910, com o ensaio: *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão*. Outro marco importante na evolução do inventor da psicanálise com relação ao conceito de pulsão é o estudo de 1915, significativamente intitulado: *Pulsões e destino das pulsões*. Neste ensaio, Freud enfatiza as quatro características básicas da pulsão. Primeiramente, ela é uma força, uma *força constante* (*eine konstante Kraft*). Depois, ela tem uma fonte interna, que é o

¹ Pós-graduando em filosofia (mestrado) pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

organismo. Ela tem também um objeto e uma finalidade. A finalidade da pulsão é ser satisfeita, aplacada, apaziguada, saciada. O objeto é aquilo que *viria* saciar a pulsão. Todo objeto seria, pois, apto a saciá-la, o que significa dizer que nenhum objeto jamais poderá estancar esta lava que tudo consome e tudo quer devorar.

Mas a verdadeira reviravolta operada por Freud ocorrerá em 1920, com a obra: *Além do princípio de prazer*. Aqui, o inventor da psicanálise procede a uma verdadeira reavaliação do conceito das pulsões, na medida em que, ao invés de continuar chamando-as de “pulsões sexuais” e “pulsões de autoconservação”, ou “pulsões do eu”, ele agora as denomina: “pulsões de vida” e “pulsões de morte”. As primeiras são responsáveis por agregar, reunir, unificar ou, numa palavra, prolongar a vida e, mais especificamente, a vida da espécie. Quanto às pulsões de morte – e como o seu próprio nome já indica – trata-se de forças que impelem o organismo em direção a um estado anterior à irrupção da vida, ou seja, a um estado inanimado, inorgânico, petrificado. Se, na sua primeira concepção das pulsões, estas se apresentavam como forças elásticas tendentes à mudança, agora elas se revelam como forças que ao mesmo tempo impelem para a vida e para a morte, ou seja, para aquele estado que, um dia, elas tiveram de abandonar. Em outros termos, estas forças adquirem agora um caráter essencialmente conservador. Todavia, avancemos desde já que este estado jamais é alcançado ou jamais restabelecido completamente. Algo permanece eternamente em suspenso.

Ora, no século V a.C., vamos encontrar um filósofo grego, pré-socrático, chamado Empédocles que, com uma intuição e uma acuidade surpreendentes, penetrou o mundo das forças que regem o cosmos e são responsáveis pela agregação e desagregação dos elementos: terra, água, fogo e ar. Na verdade, Empédocles os designava pela expressão “raízes do ser”. O mais importante, porém, é que acima destes elementos se encontram os dois princípios básicos, ou as duas forças primordiais, que Empédocles chamava pelos nomes de *philia* e *neikos*, ou seja, concórdia e discórdia, ou amor e ódio. Em *Análise terminável e interminável*, uma das últimas

obras de Freud (1937), o inventor da psicanálise chama a atenção para a coincidência impressionante que a sua teoria das pulsões encontrou na visão pioneira de Empédocles. Aquilo, pois, que Freud denomina “pulsões de vida” corresponde, segundo ele, ao que Empédocles chamava de *philia*. Inversamente, as pulsões de morte têm o seu equivalente em *neikos*. Convém, porém, ressaltar que, para Freud, as descobertas do pensador grego se situam num plano cosmológico, enquanto que as suas próprias se desenvolveram a partir da experiência analítica, ou seja, da observação do constante conflito que se desenrola no universo psíquico do paciente.

Não obstante isso, é de suma importância cotejar as intuições e descobertas de dois pensadores tão distantes no tempo e diferentes nas suas perspectivas e horizontes. De inigualável importância também é constatar que tanto Empédocles quanto Freud souberam captar e relevar a infindável luta que se trava entre as forças que subjazem à realidade na sua sempre terminada e sempre recomeçada construção e destruição, ou vida e morte. É sobre esta questão que iremos pautar as nossas reflexões ao longo deste estudo. Vejamos, pois, para começar, em que consiste o conceito de pulsão em Freud.

1. Freud e o desenvolvimento do conceito de pulsão

Um dos conceitos mais importantes e mais debatidos entre psicanalistas e pesquisadores da teoria analítica é o de *pulsão* (*Trieb*). Isto se deve ao fato de, sendo um conceito básico, ou um conceito-chave, ele se torna difícil de ser definido e analisado em todas as suas nuances e relações. Temos também de levar em conta a progressiva e constante mudança ou, melhor, as vicissitudes pelas quais passou o conceito de *pulsão*, conforme o inventor da psicanálise desenvolvia a sua prática e a teoria analíticas. É certo que este universo de forças, ou de pulsões, chamou a atenção de Freud desde os primórdios de suas investigações, quando a ciência da psicanálise ainda estava em seus estágios de gestação e muitos fenômenos ainda eram

desconhecidos ou ainda não tinham sido explorados e desenvolvidos pelo inventor da psicanálise.

Em 1895, no *Projeto para uma psicologia científica* – texto capital para a compreensão da gênese da teoria analítica, mas que fora posto de lado pelo próprio Freud e publicado somente depois de sua morte – ele dá os primeiros delineamentos e esclarecimentos ao que, anos mais tarde, ele denominará *pulsão*. É, pois, neste texto que encontramos um esboço dos temas que serão ampliados e aprofundados em *Metapsicologia* (1915), inclusive o tema das pulsões. O capítulo que trata especificamente deste conceito se intitula justamente *Pulsões e destino das pulsões*. Obviamente, não temos ainda no *Projeto* uma explicação pormenorizada da pulsão, mas um prelúdio às teorias que se desenvolverão posteriormente. No *Projeto*, Freud chama os “impulsos originários do interior do organismo” de *estímulos endógenos*.² Estes estímulos têm sua origem, como já dissemos, na excitação interior do próprio organismo e se opõem àqueles que atingem o organismo a partir do exterior, chamados por Freud de “*estímulos exógenos*”. Em relação a estes últimos, o organismo vivo aprendeu, por assim dizer, a trabalhar e a lidar com as quantidades (Q) de energia que incidem sobre a superfície do organismo, chocando-se contra ela. Para isso, o organismo desenvolveu um aparelho com mecanismos específicos para desempenharem este trabalho. Foi a estes mecanismos que Freud atribuiu a “função primária” e a “função secundária” ou, em outros termos, “processo primário” e “processo secundário”. O processo primário do aparelho psíquico consiste, essencialmente, na ação reflexa frente a um estímulo externo, que tem como objetivo a *descarga das quantidades (Q)* de energia que se acumulam no interior do aparelho. A “recepção” destes estímulos pelo organismo acontece através dos órgãos dos sentidos e a sua descarga se dá através de uma *ação específica* pelas vias motoras ou somáticas³. Quanto ao processo secundário, a sua função é a de ligar a energia

² Cf. FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 356.

³ Cf. *Ibidem*, p. 357.

evitando assim uma descarga abrupta e, consequente, uma sensação de dor.⁴

Com efeito, a partir destas intuições, Freud pôde deduzir que o aumento da quantidade de excitações no interior do aparelho psíquico é percebido ou, melhor, sentido como *desprazeroso*. Inversamente, a descarga desta quantidade é sentida como *prazerosa*.⁵ Assim, este trabalho de descarga das quantidades de energia se revela como a primeira função do aparelho psíquico, que é o *processo primário*. A tendência de se manter afastado todo estímulo que viria causar desprazer é o que Freud denominou *fuga do estímulo*. Temos assim os dois processos, primário e secundário, através dos quais o aparelho psíquico tenta operar um equilíbrio entre os estímulos exógenos e os endógenos.

Neste momento, faz-se necessário evocar outra ideia, aquela que aponta para um *princípio regulador* que norteia estes processos e seus mecanismos. Este princípio foi formulado pelo inventor da psicanálise também no *Projeto*, sob a designação de *princípio de inércia*. Laplanche e Pontalis definem este princípio como “a tendência dos neurônios a evacuar completamente as quantidades de energia que recebem”.⁶ Por isto, segundo Freud, ele é um dos princípios que *regulam o funcionamento do aparelho psíquico*.⁷ A expressão, *princípio de inércia*, é utilizada apenas no *Projeto*, porém, ela reaparece desenvolvida e reformulada em 1920 sob a designação de *princípio de constância*. Sabendo, pois, que existem estímulos advindos do mundo externo e que sobre eles o organismo é capaz de aplicar a descarga súbita do acúmulo da Q pela *fuga do estímulo*, resta-nos agora analisar aqueles estímulos que não podem ser descarregados abrupta e completamente e para os quais a *fuga* não serviria de auxílio. São eles chamados *estímulos endógenos*. Estes

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 359.

⁵ Cf. *Idem*.

⁶ LAPLANCHE, J. – PONTALIS, J.-P. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, art.: Princípio de inércia.

⁷ Cf. *Projeto para uma psicologia científica*, op. cit., p. 370.

estímulos possuem a característica principal, consoante Freud, de atuarem como uma *força constante* (*eine Konstante Kraft*).⁸

Ora, sabemos que os estímulos endógenos são originários de excitações provenientes do interior do organismo e que sempre agem como uma *força constante*, nunca como um impacto momentâneo. Freud chamou estes estímulos de *as grandes necessidades* da vida, como, por exemplo, a sede e a fome, que são necessidades fisiológicas.⁹ Através dos objetos externos, o organismo poderá descarregar o acúmulo de Q interna e suspender estas necessidades. Ao apaziguamento das necessidades Freud deu o nome de *satisfação*. Convém também lembrar que, pelo fato de se tratar de necessidades vitais, o organismo agora precisa tolerar certo acúmulo mínimo da quantidade (Q) no aparelho e manter este acúmulo no nível mais baixo ou *constante* possível. Evidentemente, se se chegasse a um nível zero de excitações, isto significaria não somente o fim completo da fome e da sede, mas também o fim ou a morte do próprio organismo. Para a sede e a fome, o organismo possui objetos específicos que aplacam momentaneamente a excitação interna proveniente destas necessidades, o que significa dizer que, logo em seguida, o ciclo recomeça.¹⁰

No entanto, existem aquelas *necessidades* que, apesar de atuarem como uma força constante, se diferenciam das necessidades fisiológicas, na medida em que não possuem *um objeto específico* para a sua satisfação; estes objetos são *objetos parciais*, porque *parciais* são as pulsões. Com efeito, estas jamais se saciam com nenhum objeto. Poderíamos também dizer que todo objeto seria apto a satisfazê-las e, paradoxalmente, nenhum objeto poderá jamais atender às exigências das pulsões, dado que elas reclamam um alimento simbólico. Efetivamente, falamos aqui mais propriamente de um nível simbólico, e não fisiológico, aquele que exige um alimento sólido e líquido. De fato, a fome, a sede e o sono podem ser

⁸ Cf. Idem.

⁹ Cf. Ibidem, 355.

¹⁰ Cf. Ibidem, p. 376

satisfeitos e apaziguados, embora o ciclo recomece depois. Já o alimento que viria satisfazer as pulsões é de outra ordem, vale dizer, da ordem do significante, do pedido, que deve ser articulado e, portanto, simbolizado. Estamos assim a falar das “pulsões sexuais” (*Sexualtriebe*), que desenvolveremos mais adiante. Convém por ora lembrar que, no *Projeto*, esta expressão ainda não fora empregada.

No entanto, ainda no *Projeto* (1895), as necessidades sexuais se fazem presentes na vida psíquica a partir da excitação dos órgãos sexuais ou, em termos freudianos, a partir da excitação da *zona erógena*. Nesses inícios da psicanálise, Freud tendia a atribuir uma “primazia” aos órgãos sexuais. Para ele, estes órgãos eram os únicos agentes capazes de produzirem excitação sexual. Não obstante, conforme a experiência clínica avançava e evoluía, Freud abandonava esta ideia e estendia o conceito de “zona erógena” – área excitável sexualmente – para todo o resto do corpo.¹¹

Ora, até o momento, pudemos constatar que, mesmo incipientemente, o primeiro esquema do aparelho psíquico e os mecanismos de manutenção das excitações desenvolvidos por Freud já se achavam nesta primeira obra e deixavam supor os desdobramentos que eles teriam no curso da evolução do inventor da psicanálise. Por isso, a nossa atenção se voltou até o momento para as intuições e interpretações que preparavam e preludiavam as grandes descobertas de Freud com relação às *pulsões*.

Conhecendo as duas classes de estímulos que caracterizam o organismo vivo, podemos deduzir que o aparato psíquico desenvolvido por este organismo tem como objetivo manter o equilíbrio das excitações recebidas através dos órgãos dos sentidos; trata-se da recepção e da descarga das quantidades (Qs). Podemos então concluir que aquilo que Freud chama de estímulos endógenos, ou seja, as *necessidades vitais* (fisiológicas e sexuais) são, por assim dizer, o prenúncio do que culminará na teoria das *pulsões*. Mas como

¹¹ Cf. GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução à metapsicologia freudiana*. São Paulo: Zahar, 1991, p. 86.

se dá esta mudança do termo “estímulos endógenos” para o termo de “pulsões”? É o que desenvolveremos a seguir.

2. Pulsões de autoconservação e pulsões sexuais

Até aqui, nossas análises nos levaram a constatar que mesmo antes da obra inaugural da psicanálise, *A interpretação dos sonhos* (1900), Freud já adentrara o universo das forças ou pulsões que conduzem, plasmam e jogam com a vida psíquica de cada indivíduo. Notamos também como o inventor da psicanálise já apontara para um caráter *impulsionante* destas forças e, sobretudo, *conflitante*.

Será em 1905, na obra intitulada, *Três ensaios sobre a sexualidade*, que o conceito de *Trieb* (pulsão) vai aparecer pela primeira vez de maneira explícita. Convém, no entanto, ressaltar que as análises deste conceito não se esgotam aqui, que o seu significado jamais se encontra – e jamais se encontrará – explorado de uma vez por todas. Antes, porém, de analisarmos o que Freud entende, neste texto de 1905, pelo termo de *pulsão*, vejamos em que consiste a definição que apresentam Laplanche e Pontalis no *Vocabulário da psicanálise*. Pela pulsão, entendem os autores:

Processo dinâmico que consiste numa pressão ou força (carga energética, fator de motricidade) que faz o organismo tender a um objetivo. Segundo Freud, uma pulsão tem sua fonte numa excitação corporal (estado de tensão); o seu objetivo ou meta é suprimir o estado de tensão que reina na fonte pulsional; é no objeto ou graças a ele que a pulsão pode atingir sua meta.¹²

Podemos então deduzir que estas características da pulsão que dão os autores correspondem àquilo que Freud havia desenvolvido sobre os estímulos endógenos. Compreende-se também que a pulsão, ou as pulsões se manifestam como forças atuantes no psiquismo que impelem o sujeito a desejar ou a tender para um determinado objeto. Na verdade, qualquer objeto poderia apaziguar a deriva da pulsão.

¹² Cf. LAPLANCHE, J. – PONTALIS, J.-P. *Vocabulário da psicanálise*, op. cit., art.: Pulsão.

Efetivamente, convém relevar que o objetivo das pulsões é o mesmo, a saber, “suprimir o estado de tensão que reina na fonte pulsional”, não importando o objeto que possa efetuar este papel. No entanto, Freud faz questão de lembrar que as exigências das pulsões são demasiadamente diversas; elas podem, de resto, ser frequentemente contraditórias ou paradoxais. Daí novamente podermos constatar o conflito e o embate que constantemente travam as pulsões entre si e que se manifestam através dos fenômenos psíquicos, tais como os sonhos, os sintomas, os atos falhos etc.

É, pois, nos *Três ensaios sobre sexualidade* (1905), ao analisar os componentes e os fenômenos da vida sexual e ao relacioná-los com os outros elementos da vida psíquica, que Freud introduz o termo *Trieb* (pulsão). Nesta obra, ele define o termo *Trieb* a partir não somente do que já havia até então desenvolvido nos escritos, mas também a partir de sua própria experiência analítica. É importante salientar que nesta obra Freud analisa as *pulsões sexuais* sem, no entanto, entrar num exame das pulsões de conservação, o que ele irá fazer nas obras ulteriores. Ainda nos *Três ensaios*, ele se refere aos três elementos fundamentais da pulsão, quais sejam: a *fonte* (*Quelle*), o *alvo* (*Ziel*) ou *meta* e o *objeto* (*Objekt*). Note-se que o inventor da psicanálise já tocara, antes desta obra, nesses três pontos capitais da pulsão.¹³ Em 1915, na obra intitulada *Pulsões e os destino das pulsões*, Freud ajuntará mais uma característica à pulsão, ou seja, a *impulsão* (*Drang*), que é a essência da pulsão. Trata-se de uma força que, como já indica o seu próprio nome, impulsiona, pressiona ou empurra a tensão do desejo para descarregar-se num determinado objeto, ou melhor, em qualquer objeto. A fonte da pulsão é a região do organismo onde se encontra o estímulo.¹⁴ Por *alvo*, ou *meta*, Freud compreende, segundo Laplanche e Pontalis, o objetivo da pulsão, que é o der ser saciada.¹⁵ Por fim, no que concerne ao *objeto* da pulsão, Freud o define como um fragmento objetivo – podendo ser o próprio

¹³ Cf. FREUD, S. *Projeto de psicologia científica*, op. cit., p. 370.

¹⁴ Cf. LAPLANCHE, J. – PONTALIS, J.-P. *Vocabulário da psicanálise*, op. cit., art.: Fonte da pulsão.

¹⁵ Cf. Ibidem, art.: Meta pulsional.

corpo do organismo – a partir ou através de onde as pulsões se satisfazem, ou pelo menos tentam satisfazer-se.¹⁶ A pulsão se apresenta então como um “conceito limite entre o psíquico e o somático”.¹⁷

Ainda com relação à obra *Pulsões e destino das pulsões*, Freud divide a pulsão, como o fez no *Projeto* (1915) e nos *Três ensaios* (1905), em duas classes fundamentais: pulsões de autoconservação e pulsões sexuais. Às primeiras, representadas pela fome e pela sede, cabe a função da conservação do indivíduo. Quanto a Laplanche e Pontalis, eles fazem a seguinte observação a respeito das pulsões de autoconservação:

Expressão pela qual Freud designa o conjunto das necessidades ligadas às funções corporais essenciais à conservação do indivíduo; a fome constitui seu protótipo. No quadro da primeira teoria das pulsões, Freud contrapõe as pulsões de autoconservação às pulsões sexuais.¹⁸

Em oposição, porém, às pulsões de autoconservação se encontram as pulsões sexuais. Estas possuem a mobilidade como sua característica principal. Diferentemente das pulsões que visam a conservação do indivíduo, as pulsões sexuais aspiram à propagação ou à perpetuação da espécie. No coito, elas suscitam prazer, ou gozo. Elas podem, no entanto, tomar diversos caminhos *parciais*, porque parciais são também os objetos que viriam satisfazer a *fome* sexual.

A partir destas considerações, podemos agora contrastar aquela primeira teoria em torno das forças psíquicas internas, ou seja, a teoria dos *estímulos endógenos*, com esta nova definição do conceito de *pulsão*. Notamos, pois, a evolução ou, mais exatamente, a reavaliação pela qual passaram esses termos até culminarem na definição de 1915. Salta-nos aos olhos, como dissemos mais acima, o

¹⁶ Cf. Ibidem, art.: Objeto.

¹⁷ Cf. FREUD, S. *Três ensaio sobre a sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 117.

¹⁸ Cf. LAPLANCHE, J. – PONTALIS, J.-P. *Vocabulário da psicanálise*, op. cit., art.: Pulsões de autoconservação.

fato de Freud insistir na divisão destes dois tipos de pulsão. Lembre-se, no entanto, que Freud o fez justamente para mostrar que se trata de uma suposição necessária sobre este caráter conflitual e paradoxal que caracteriza fundamentalmente estes dois tipos de pulsão. Ajunte-se que depois de 1915, após haver apresentado esta nova leitura das pulsões, Freud operará, em *Além do princípio do prazer* (1920), uma reviravolta na sua teoria das forças. Esta reviravolta concerne essencialmente às pulsões de vida e pulsões de morte.

3. Pulsões de vida e pulsões de morte

Efetivamente, ao analisar os fenômenos da *transferência* e da *compulsão à repetição*, o inventor da psicanálise chegou à constatação de que, mais que um caráter impulsionante, estas forças manifestam uma dinâmica intrinsecamente conservadora. É o que observa, por exemplo, Rogério Miranda de Almeida ao falar sobre estas pulsões:

*Um impulso inerente ao organismo, o qual tende a restabelecer um estado anterior que este ser vivo fora obrigado a abandonar sob a influência de forças externas perturbadoras; ela (a pulsão) seria uma espécie de elasticidade orgânica ou, se se preferir, a manifestação da inércia na vida orgânica.*¹⁹

O próprio fenômeno da *compulsão à repetição* já aponta para a tendência do organismo vivo a reestabelecer um estado anterior que, em priscas eras, ele fora obrigado a abandonar. Trata-se do estado inorgânico, ou inanimado. Estas pulsões, que visam à destruição, à desagregação ou, em suma, à morte, Freud as chamou justamente de *pulsões de morte*. As próprias pulsões de autoconservação, em *Além do princípio de prazer*, são as principais expressões desta tendência do organismo para a morte ou para o estado inorgânico.²⁰ Segundo

¹⁹ Cf. ALMEIDA, R. M. *Eros e Tânatos: a vida, a morte o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 291. Itálicos do autor.

²⁰ Cf. FREUD, S. *Beyond the Pleasure Principle*. New York: W. W. Norton, 1961, p. 43.

Freud, o objetivo das pulsões de morte é fazer com que o organismo descarregue por completo – admitindo-se que isto fosse possível – a tensão que reina no interior do organismo. Com efeito, já sabemos que o excesso de excitação no aparelho psíquico acarreta dor ou desprazer. A tendência, portanto, é descarregar, na medida do possível, este excesso de tensão. É o que Freud designa pela expressão: *princípio de constância*. Note-se, contudo, que – conforme avançamos mais acima – o esvaziamento completo da tensão geraria, paradoxalmente, a morte do próprio indivíduo, pois assim se chegaria a um nível zero de excitação no qual nenhuma dor, nenhum prazer ou, em suma, nenhuma vida seria mais possível. No entanto, mais paradoxal ainda é ter que admitir – como o próprio Freud o fez – que realmente existe uma tendência do organismo e da psique que aponta para aquilo que ele denomina um *além do princípio de prazer*. Este consiste, como também já dissemos, numa aspiração originária, primordial, a um retorno do inorgânico ou, o que equivale ao mesmo, a um fim completo da tensão, das excitações, dos estímulos e, enfim, à morte.

As pulsões de vida, ou pulsões sexuais, são aquelas forças que visam à *agregação*, à união ou à propagação da espécie. Mas como então verificar um caráter conservador da pulsão nesta nova concepção de Freud? Para solucionar esta dificuldade, ele incursiona pelos diversos campos da ciência – a biologia, a citologia, a química – até desembocar na filosofia e, por fim, no próprio mito. É que talvez o mito se revele como a última instância apta a explicar aquilo que nem a própria ciência poderia compreender. Com efeito, como lembra Rogério Miranda de Almeida:

Não lhe resta (a Freud) outra saída senão fazer apelo ao mito, o qual oferece pelo menos a vantagem de atender às condições que ele tenta satisfazer nestas indagações. O mito a que ele se refere é aquele que vimos narrado por Aristófanes no *Banquete*, segundo o qual o acoplamento sexual procuraria restabelecer a unidade

perdida de seres originalmente andrógynos que se bastavam a si mesmos enquanto unidade esférica.²¹

Portanto, Freud ressalta o caráter conservador das pulsões e também aponta para o trabalho de agregação e desagregação, de junção e disjunção, de cópula e separação, de vida e morte que elas desenvolvem. Com isso, queremos chamar atenção do leitor para as características essenciais das pulsões que até agora examinamos. Naquela classe de pulsões denominadas pulsões de morte, Freud vê todos os elementos destrutivos, dissociativos e conservadores atuando com o objetivo de retornar a um estado onde as sensações de prazer e desprazer, necessidade e satisfação ainda não se faziam presentes. No que concerne às pulsões de vida, estas tendem, como bem definem Laplanche e Pontalis, “a constituir unidades cada vez maiores, e a mantê-las”²². É para estas propriedades que queremos chamar atenção do leitor, pois foi sobre elas que Freud viu uma coincidência surpreendente entre as suas próprias descobertas e as intuições de um filósofo pré-socrático do século V a.C., Empédocles.

4. *Philia* e *neikos* – Empédocles de Agrigento

Natural de Agrigento, na Sicília, Empédocles foi uma das figuras mais multifacetárias do período clássico grego: político, médico, místico, mago e filósofo. A principal característica de sua filosofia foi a de ter colocado acima das quatro raízes da natureza – água, terra, ar e fogo – dois princípios ou duas *forças* que, na sua *constante* e interminável interação, conflito, luta e superação plasmam, remodelam e transformam todas as coisas. Estes dois princípios, Empédocles, de maneira significativa, os denominou *Philia* e *Neikos*. Podemos também, como já dissemos acima, traduzi-los pelos nomes de concórdia e discórdia, *amor* e *ódio*. Ao Amor, cabe, segundo Empédocles, a função de tudo unificar e agregar. É

²¹ Cf. ALMEIDA, R. M. *Eros e Tânatos: a vida, a morte, o desejo*, op. cit., p. 294.

²² Cf. LAPLANCHE, J. – PONTALIS, J.-P. *Vocabulário da psicanálise*, op. cit., art.: Pulsão de vida.

aquele papel que, em psicanálise, Freud irá atribuir às pulsões de vida. Conforme também já avançamos, em Empédocles, de acordo com as observações de Freud, esta dinâmica se desenrola em um nível cósmico, ontológico, enquanto que para o inventor da psicanálise isto pode ser detectado no próprio conflito que se instaura no analisante. Mais especificamente, Freud se refere ao campo da biologia ao comparar a doutrina do filósofo com as suas próprias descobertas. Assim, diz o inventor da psicanálise:

Mas a teoria de Empédocles que merece especialmente nosso interesse é uma que se aproxima tanto da teoria psicanalítica das pulsões, que ficaríamos tentados a sustentar que as duas são idênticas, não fosse pela diferença de a teoria do filósofo grego ser uma fantasia cósmica, ao passo que a nossa se contenta em reivindicar validade biológica.²³

Acrescente-se que, além de um substrato biológico, Freud é sobretudo atento à história pessoal de cada indivíduo, história esta que, durante a análise, se exprime pelo sadismo e o masoquismo, ou pelo conflito das pulsões de construção e destruição. Com relação ao ódio, Empédocles o vê agindo numa contínua dinâmica de destruição, desunião ou desagregação. Deve-se, no entanto, salientar que não se pode pensar num desses princípios sem, automaticamente, evocar o outro, ou seja, a construção só é possível com a destruição, e vice-versa. Lembre-se ainda que se, por um lado, o amor unisse todas as coisas de maneira definitiva, o que finalmente teríamos seria um ordenamento perfeito, mas isso também redundaria numa paralisação total e, enfim, na própria morte do universo. Por outro lado, se o ódio a tudo destruísse, o que em última análise teríamos seria o caos, ou também a morte. Este raciocínio, poderíamos também aplicá-lo à teoria de Freud concernente às pulsões de vida e de morte. A este propósito, no

²³ FREUD, S. *Análise terminável e interminável*. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XXIII, p. 279. Mudamos “instintos” para “pulsões”, conforme se acha esta expressão no texto original: “*psychoanalytischen Triebtheorie*”. Cf. FREUD, S. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, XVI, p. 91.

ensaio de 1937, intitulado *Análise terminável e interminável*, o próprio Freud chama a atenção para a convergência de intuições que ocorreu entre a sua teoria e a descoberta do pensador de Agrigento. De acordo com as suas próprias palavras:

Seja pelo nome, seja pela função que preenchem, (estes dois princípios) são idênticos às nossas duas pulsões originárias, *Eros* e *Destruição*: enquanto a primeira tende a aglomerar tudo o que existe em unidades sempre mais vastas, a segunda visa a dissolver estas combinações e a destruir as estruturas que delas resultam.”²⁴

Mas o que nos interessa em primeiro lugar não é perguntar-nos o que de Freud e o que de Empédocles se encontra um no outro. A questão realmente importante a sublinhar é a coincidência de intuições e perspectiva que ocorreu entre os dois pensadores. Neste sentido, o que ambos os autores fizeram questão de destacar foi o caráter conflitual, *bélico*, que intercorre entre *philia* e *neikos*, entre amor e ódio, entre a vida e a morte. Tanto Freud quanto Empédocles, apesar de terem partido de um pano de um fundo e de uma problemática diferentes, ambos penetraram a dinâmica das forças que não cessam de se incluir uma na outra, de se excluir uma da outra, de lutar uma contra a outra ou, como diria Rogério Miranda de Almeida, de cooperar uma com a outra. Isto significa dizer – repita-se – que estas forças não podem ser pensadas separadamente. Releve-se também que nenhum destes dois princípios tem a primazia absoluta um sobre o outro. Quando *philia* está para tudo ordenar, completar ou cristalizar, irrompe *neikos* e tudo dilacera, destrói e aniquila. Para ilustrar esta dinâmica, nós nos permitimos citar parte de um fragmento de Empédocles, transmitido por Simplicio, no qual ele diz:

Assim que a Discórdia atingiu as mais baixas profundezas do remoinho, e o Amor se encontra no meio do vórtice, é então que

²⁴ Apud. ALMEIDA, *Eros e Tãantos: a vida, a morte, o desejo*, op. cit., p. 94.

todas as coisas se congregam para serem uma só, não de súbito, mas reunindo-se a partir das diferentes direcções, de acordo com a sua vontade. E à medida que se misturavam, brotavam incontáveis tribos de coisas mortais; muitas, porém, mantiveram-se sem se misturar, alternando com as que estavam a misturar-se – todas as que a Discórdia, lá do alto, ainda retinha, pois ainda se não havia retirado de todo, irrepreensivelmente, para os limites extremos do círculo, mas em alguns dos membros se mantinha, enquanto de outros já se havia retirado. Tanto que ela ia sempre correndo à frente para se escapar, outro tanto era sempre perseguida por um suave e imortal impulso do irrepreensível Amor. Então logo se tornaram mortais as coisas que antes haviam aprendido a serem imortais, e se misturaram, ao trocarem de vias, as que antes se não tinham misturado. E à medida que se uniam, brotavam incontáveis tribos de coisas mortais, dotadas de formas de toda a espécie, uma maravilha digna de se ver.²⁵

Assim também se passa com a psique humana: um amor reinando de maneira absoluta seria impossível, impossível também seria um ódio que sozinho comandasse. Esta é a razão pela qual, ao se referir às pulsões de destruição, o inventor da psicanálise prefere não mais falar de um sadismo e um masoquismo, mas de um *sadomasoquismo*. E poderíamos ajuntar: não se trata de amor *ou* ódio, mas de ódio e amor, ou de amor-ódio...

Referências

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: a vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*. São Paulo: Loyola, 2005.

FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

²⁵ In: KIRK, G. S. et al. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008, frag. 360.

_____. *Três ensaios sobre a sexualidade infantil*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Pulsões e Destinos da Pulsão*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. *Além do princípio de prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. *Análise terminável e interminável*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. *The Ego and the Id*. New York: W. W. Norton & Company, 1989.

_____. *Beyond the Pleasure Principle*. New York: W. W. Norton & Company.

GARCIA-ROSA, L. A. *Introdução à Metapsicologia Freudiana 1: Sobre as afasias; O projeto de 1895*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. *Introdução à Metapsicologia Freudiana 3: Artigos de Metapsicologia: Nnarcisismo, Pulsão, Recalque, Inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

KIRK, G. S. et al. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

LAPLANCHE, J./PONTALIS, J. B. *Vocabulário de Psicanálise*. 4^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Desejo na psicanálise: apontamentos a partir de Freud e Lacan

Cléa Maria Ballão

O desejo na teoria psicanalítica é um conceito complexo, que segundo o entendimento freudiano pode ser recalcado e realizado nos sonhos, nos sintomas, nos atos falhos, enfim nas formações do inconsciente, como diria Lacan. Este autor ao fazer sua leitura da obra freudiana, aliás, muito particular, e um tanto distante da de seus colegas da época, inova no sentido de que elaborou e nos apresentou uma nova teoria acerca do sujeito, de um sujeito desejante. Diz ele que com o advento de inserção à linguagem, o ser falante se constitui como sujeito dividido e, com isso, acaba por alienar uma parte de seu ser no lugar do inconsciente, inconsciente este inaugurado por esta mesma divisão. E assim, o desejo do sujeito não tendo outra saída, se faz palavra endereçada ao outro.

Desta maneira, o sujeito do desejo, identificado ao sujeito do inconsciente, dissimula-se, disfarça-se sob a máscara do sujeito do enunciado a quem parece reportar-se esta palavra, este dito, para não se fazer escutar senão pelo outro a quem esta palavra se endereça em sua enunciação, isto é, em seu dizer. Podemos então afirmar com Lacan que o advento do sujeito resulta numa intrincação do desejo, da linguagem e do inconsciente, cuja estrutura organiza-se em torno da ordem significante.

Dito isto, anunciamos a intenção de fazer alguns apontamentos acerca do desejo na teoria psicanalítica, mais

especificamente em Freud e em Lacan, com ênfase em questões relativas ao desejo como impulso que reinveste a imagem do objeto, o desejo que se realiza nos sonhos e, ainda, o desejo insatisfeito nas neuroses e o desejo do Outro. Tais apontamentos estão baseados especialmente na leitura de textos de Freud: *A interpretação dos sonhos*, *Além do princípio do prazer* e *O ego e o Id*, de Lacan: *Seminários*, livros 5, 6, 8 e 10, de comentadores: Elia, Fink e Rosolato. Iniciemos, então, falando do desejo como impulso que reinveste a imagem do objeto.

O desejo como impulso que reinveste a imagem do objeto

Tomemos aqui *A Interpretação dos sonhos*, obra inaugural da psicanálise, onde Freud (1900) emprega a ideia de desejo no conjunto de uma teoria do inconsciente para designar um anseio e a realização desse anseio que é de ordem inconsciente. No capítulo 7, mais precisamente no tópico *A psicologia dos processos oníricos*, ele apresenta o modelo teórico do aparelho psíquico. Embora antes desta data, já tivesse proposto um texto conhecido como *Projeto para uma psicologia científica*, que somente veio a público na década de 1950, no qual expõe que o surgimento do sujeito está ligado a um estado de desamparo original do ser humano. Este desamparo decorre da duração reduzida de sua vida intrauterina que não lhe oferece um preparo para vida logo ao nascer. Desta maneira, por ocasião de seu nascimento, este ser fragilizado face as ameaças do mundo interno e externo, experimenta uma total dependência de um *próximo assegurador*, alguém capaz de executar ações específicas que põe fim à tensão decorrente do acúmulo de excitação que lhe geram desprazer.

Freud (1895/1950) pensa esta tensão no caso da fome, que deriva de estímulos internos e que só pode ser suprimida com o auxílio de uma pessoa que lhe forneça o alimento e, assim, dissipe tal tensão. Este processo que confere a eliminação da tensão interna causada pela necessidade, Freud o chamou de *experiência de*

satisfação. Deste momento em diante, a *experiência de satisfação* fica associada a imagem do objeto que proporcionou a satisfação e, também, à imagem do movimento que permitiu a descarga.

Quando o estado de necessidade se repete, surge imediatamente o impulso que procura reinvestir a imagem mnemônica do objeto, para reproduzir a satisfação original. A este impulso Freud denominou *desejo*. Acontece que o que é reativado é o traço mnemônico da imagem do objeto e não o objeto, produzindo-se uma alucinação. Porém, sendo incapaz de distinguir o objeto real do objeto alucinado, o bebê produz o ato reflexo em busca do objeto e depara-se com a frustração. A formação do ego lhe possibilitará essa distinção e a inibição da reação motora.

O que se faz importante apontar aqui é que o desejo não implica uma relação com um objeto real, mas antes com um fantasma. Vê-se que a necessidade é passível de ser satisfeita com os objetos disponíveis na realidade, o que não é o caso do desejo, que não se satisfaz com eles pois que implica um desvio da ordem natural. Outro ponto a ser destacado é que na obra freudiana, especialmente na *Interpretação dos Sonhos*, estes seriam formados por desejos conscientes e desejos inconscientes que buscam a sua realização. O sonho como realização de desejo pode ser visto em várias construções oníricas, expostas por Freud em sua obra *Interpretação dos Sonhos*, como por exemplo, o sonho em que sua filha Ana está comendo morangos, o sonho da injeção de Irma, o da monografia de botânica, o sonho do pai morto, do filho queimando, entre tantos outros, mas por ora vamos nos deter no sonho da mulher do açougueiro, o qual passaremos a explorar em busca da compreensão da tese freudiana que o sonho é a realização de um desejo.

O sonho como realização do desejo

Ao propor que todos os sonhos são realizações de desejos, Freud (1900/1996) se vê confrontado por uma de suas pacientes,

que lhe diz ter tido um sonho que contrariava tal proposição, pois um de seus desejos não tinha se realizado. Ela conta seu sonho a Freud e lhe pergunta como ele poderia enquadrar esse sonho em sua teoria. Segue o relato da paciente.

Eu queria oferecer uma ceia, mas não tinha nada em casa além de um pequeno salmão defumado. Pensei em sair e comprar alguma coisa, mas então me lembrei que era domingo à tarde e que todas as lojas estariam fechadas. Em seguida, tentei telefonar para alguns fornecedores, mas o telefone estava com defeito. Assim, tive de abandonar meu desejo de oferecer uma ceia. (Freud, 1996, p. 181).

Freud, após ouvir o relato, concorda com a paciente que a primeira vista o sonho se afigurava sensato e coerente e parecia mesmo ser o inverso da realização de um desejo. Entretanto, afirma que somente uma análise do sonho poderia mostrar seu sentido. Feitas as associações e interpretações dos elementos oníricos, analista e paciente chegaram, enfim, a conclusão de que a impossibilidade de oferecer o jantar à amiga portava o sentido da realização do desejo de não ajudar a amiga magricela engordar e tornar-se atraente aos olhos do marido da paciente.

Porém, ao afirmar que os sonhos possuem o caráter de serem multideterminados e, portanto, podem admitir outras interpretações que não são contraditórias, Freud (1900) propõe mais uma interpretação para o sonho de sua paciente. O elemento onírico que possibilitou essa nova interpretação foi o salmão defumado, que na realidade era o prato predileto da amiga da paciente.

Diante dessa informação confirmada pelo próprio mentor da psicanálise que conhecia a amiga de sua paciente, ele lembra que ao mesmo tempo em que a paciente estava ocupada com seu sonho de renunciar a um desejo, oferecer a recepção, também tentava efetivar um desejo renunciado na vida desperta, o sanduiche de caviar, enquanto sua amiga portava o desejo de comer salmão e, também, o de engordar para tornar-se mais atraente para o mundo masculino. Logo, ao supor que o desejo não realizado não

era exatamente o da paciente, mas o de sua amiga, Freud mostra que a paciente se identificara com a amiga, e, então, se pergunta pelo sentido dessa identificação histérica.

No contexto da elucidação do sonho, Freud (1900) afirma que a identificação permite aos histéricos expressarem em seus sintomas não apenas suas próprias experiências, mas também as de um grande contingente de pessoas. Dessa forma, podem sofrer em nome de toda uma multidão de pessoas e desempenharem sozinhos todos os papéis de uma peça teatral. Seguindo com seu raciocínio, assegura que não se trata de uma imitação histérica, mas de um ato mental que se processa ao longo dessa imitação, ou solidariedade intensificada que se reproduz, como diz ele.

Sendo assim, a identificação consiste na feitura inconsciente de uma inferência, que caso fosse consciente poderia produzir, possivelmente, um medo e não resultaria na concretização real do temido sintoma. Daí, Freud afirmar “[...] que a identificação não constitui uma simples imitação, mas uma assimilação baseada numa alegação etiológica semelhante; ela expressa uma semelhança e decorre de um elemento comum que permanece inconsciente.” (Freud, 1900/1996, p.184).

No caso da histeria, a identificação é utilizada com mais frequência para expressar um elemento sexual comum. Uma mulher histérica pode se identificar, mais rapidamente em seus sintomas, com as pessoas com quem tenha tido relações sexuais ou com aquelas que tenham tido relações sexuais com as mesmas pessoas que ela.

Vale lembrar que nas fantasias históricas, assim como nos sonhos, para fins de identificação não há necessidade de que as relações sexuais tenham se efetivado, é suficiente que se tenha fantasiado sobre elas. Vemos na análise desse sonho a atuação do mecanismo de identificação histérica entre a paciente e sua amiga.

Nesse processo a mulher do açougueiro no sonho, ocupava o lugar de sua amiga, em função de que em suas fantasias inconscientes, essa assumia o seu lugar (da paciente) em relação ao

desejo de seu marido. Assim, podemos pensar que a identificação, na neurose, consiste em um mecanismo psíquico inconsciente que serve para anunciar ou denunciar um componente comum que liga uma pessoa a outra e é assimilado e utilizado de forma mais contundente pelos histéricos. Retornando para a questão do desejo, vejamos como Lacan (1999) se utiliza do sonho da mulher do açougueiro ou como ele a denomina a bela açougueira para pensar a dialética do desejo e da demanda.

Lacan e o sonho da bela açougueira

No capítulo XX de seu Seminário 5, as formações do inconsciente, Lacan (1999) a propósito da dialética da demanda e do desejo, lembra que Freud já alertava para a responsabilidade da língua no sentido de que é comum ouvirmos de dois amantes dizerem que são um só. Lembra também que o desejo com o qual nos deparamos desde o início em uma análise, de alguém que porta uma estrutura histérica, é sempre o de um desejo insatisfeito e, então, se pergunta o que demanda essa paciente, a bela açougueira, apaixonada pelo marido? A resposta é muito clara. Demanda amor, aliás como todo mundo. E o que ela deseja? Deseja caviar, isto é, quer que não lhe deem caviar. Nas palavras de Lacan (1999).

A questão, justamente, é saber por que, para que uma histérica mantenha um relacionamento amoroso que a satisfaça, é necessário, primeiramente, que ela deseje *outra coisa*, e o caviar não tem aqui outro papel senão o de ser outra coisa, e, em segundo lugar, que, para que essa *outra coisa* desempenhe bem a função que tem a missão de desempenhar, ela justamente não lhe seja dada. (p.376). (Grifos do autor).

O sujeito histórico conforme podemos perceber parece portar uma dificuldade em estabelecer com o Outro uma relação que lhe permita preservar sua posição subjetiva. Frente a isso, cria para si um desejo insatisfeito. Mas, para que? Lacan (1999) levanta

a hipótese de que esta criação pode ser “a condição para que se constitua um Outro real, isto é, que não seja inteiramente imanente à satisfação recíproca da demanda, à captura inteira do desejo do sujeito pela fala do Outro”. (377). Afinal, aquilo que se expressa como necessidade tem de passar pela demanda, ou seja, endereçar-se ao Outro, na medida em que o sujeito é efeito do campo da linguagem. Aqui podemos pensar nos valendo da ideia de Elias (2004) que a necessidade de fato não integra a história do sujeito, trata-se de um momento mítico, pois que “Se nascemos com necessidades, nunca a experimentamos pura e diretamente, ou seja, sem a mediação da linguagem”. (p.45).

Freud precisou a passagem do objeto da necessidade para o objeto do desejo e Lacan introduziu na passagem de um a outro destes planos um outro nível denominado de demanda. A demanda introduz o Outro como presença capaz de atender a necessidade fazendo com que o sujeito se mova em sua direção como aquele que pode atendê-lo trazendo o objeto até ele.

Segundo Elias (2004) ao passar do plano da necessidade para o plano da demanda apagam-se os traços, a face, o rosto do objeto que serviria ao instinto, agora transformado em pulsão pelo significante. Por isso, o sujeito no plano da demanda se dirige ao Outro e lhe demanda amor, presença, mas ao mesmo tempo também é movido em direção a um objeto destituído de rosto, um objeto perdido, faltoso que no fundo nunca foi conhecido pelo sujeito. Esta demanda de amor é habitada por um objeto que falta, objeto este que Lacan designou de objeto *a* e o propôs como sendo o objeto causa do desejo justamente por incidir como faltoso.

Se a demanda é habitada pelo objeto *a* podemos dizer apoiados em Elias (2004) que “a demanda já é, de saída, habitada pelo desejo, que a atinge com a marca da impossibilidade de satisfação”. (p.56). Tanto é assim que ao se demandar alguma coisa a alguém, jamais se fica satisfeito e, logo, em seguida emerge um outro pedido, um pedido de outra coisa, pois que o que se pede não coincide com o que se deseja, até porque não se sabe exatamente o

que se deseja com este ou aquele pedido. Daí Lacan (1998), em seu escrito *A subversão do sujeito e a dialética do desejo*, afirmar que “o desejo seja articulado é justamente por isso que ele não é articulável” (819). Eis aí a dimensão trágica da experiência subjetiva, a impossibilidade do sujeito articular em palavras aquilo que é articulado em seu inconsciente como o seu desejo. Se mencionamos acima o desejo insatisfeito na histeria, passamos agora a falar da destruição do Outro como marca característica do desejo do obsessivo.

A destruição do Outro no desejo do obsessivo

E o obsessivo, se pergunta Lacan (1999), o que faz para ter consistência como sujeito? Sua resposta não poderia ser outra, senão a de que o obsessivo também é orientado para o desejo, se não fosse de tal modo, não haveria homogeneidade nas neuroses. Contudo, seu desejo é problemático porque condiciona a destruição do Outro e seu ponto de apoio é um objeto, que é sempre redutível ao significante falo. Vejamos o que significa isso.

Ao se deparar com as tendências agressivas no contexto de sua experiência clínica, Freud (1920) propõe uma distinção entre a pulsão de vida e a pulsão de morte. A implicação desta construção teórica para a compreensão do obsessivo refere-se à ocorrência de uma des fusão muito precoce dessas pulsões, o que, segundo Lacan (1999) marcaria toda a sequência de seu desenvolvimento, de sua instalação subjetiva.

Ao retomar a proposição freudiana a acerca da des fusão precoce das pulsões, Lacan (1999) assevera que “(...) é certo que o obsessivo tende a destruir seu objeto” (p. 412). Partindo desta assertiva ele se propõe a examinar a atividade destrutiva do obsessivo, começando pela afirmação de que “(...) é a visada do desejo como tal, do além da demanda, que é constitutiva do obsessivo” (p.412).

Situa, então, o desejo na margem que vai da necessidade ao caráter incondicional da demanda de amor e assegura que por ter que se situar nesse além, o obsessivo nega o elemento de alteridade que está incluído na demanda de amor. Mas, para conservar o caráter incondicional dessa demanda, acaba transformando-o em condição absoluta do desejo e, assim, o Outro é negado. Ao conhecer e transpor a incondicionalidade da demanda de amor, que tem um caráter limite, esse caráter persiste e é transferido para a necessidade. Daí, Lacan (1999) afirmar que “(...) o desejo é a forma absoluta da necessidade, da necessidade passada ao estado de condição absoluta, na medida em que fica para além da exigência incondicional de amor, a qual, vez por outra, ele pode vir comprovar” (p. 414).

Deste modo, o obsessivo faz seu desejo passar à frente de tudo, procurando-o num além, na medida em que como tal ele destrói o Outro. É assim que quando parte em busca do objeto de seu desejo, não o encontra com facilidade, posto que o problema está em dar suporte a esse desejo que condiciona para ele a destruição do Outro, onde o próprio desejo vem a desaparecer.

Vale destacar que se a histérica encontra o apoio de seu desejo na identificação com o outro imaginário, o que faz às vezes e exerce a função disso no obsessivo é um objeto sempre redutível ao significante falo e, ainda que tal qual a histérica o obsessivo também necessita de um desejo insatisfeito, só que ele resolve seu problema fazendo de seu desejo um desejo proibido, em outras palavras, faz com que o Outro sustente seu desejo, precisamente pela proibição do Outro. A prova disto podemos ver no famoso caso do homem dos ratos, paciente de Freud, que se submetia a proibição de seu pai, pai este que havia morrido a muito tempo.

O desejo do obsessivo é evanescente

A partir da fórmula *o desejo é o desejo do Outro*, o psicanalista francês indica que o desejo do obsessivo é evanescente e explica que tal condição, deve ser buscada na dificuldade de sua

relação com o Outro, já que este é o lugar onde o significante ordena o desejo. O desejo se ordena então pelo significante, mas no interior desse fenômeno, o sujeito procura se exprimir, manifestar num efeito de significante como tal aquilo que acontece em sua própria abordagem do significado.

Daí o lugar onde se situa o desejo do obsessivo ser um lugar problemático e ambíguo, pois que está sempre para além e aquém da demanda. Além, no sentido que a demanda almeja a satisfação da necessidade, e aquém, na medida em que é demanda de amor que visa ao ser do Outro. Por ser articulada em termos simbólicos, por estar na linguagem, vai além de todas as satisfações para as quais apela e almeja obter do Outro uma presentificação essencial, isto é, seu próprio ser, justamente o que visado no amor.

É, portanto, no espaço qualificado de virtual entre o apelo da satisfação e a demanda de amor que o desejo ocupa seu lugar e se organiza. Disto resulta sua posição dupla em relação à demanda. Por esta perspectiva, o desejo sempre ultrapassa qualquer espécie de resposta que esteja no nível da satisfação, pois pede, em si mesmo, uma resposta absoluta. O Outro como lugar da fala, como aquele a quem se dirige a demanda, passa a ser também o lugar onde deve ser descoberto o desejo. E aí se exerce a contradição porque esse Outro é possuído por um desejo, que é estranho ao sujeito. Estão aí as dificuldades de formulação do desejo, nas quais o sujeito tropeça e desenvolve as estruturas neuróticas conforme seja colocada a ênfase na insatisfação do desejo. No caso do obsessivo na dependência do Outro para a obtenção do acesso a esse desejo.

Lacan (1999) tece uma crítica acerca da teoria e da prática que se concentraram na utilização das fantasias do sujeito. No caso da neurose obsessiva diz que tem algo de enigmático, posto que o termo fantasia nunca é definido. E, define, então, a fantasia como o imaginário aprisionado num certo uso de significante, atribuindo a fantasia sádica um importante papel na economia do obsessivo. Observa que a fantasia tem um aspecto de roteiro ou história, que

constitui uma de suas dimensões essenciais, posto que a fantasia é algo que não apenas o sujeito articula num roteiro, como no qual ele próprio se coloca em cena.

Não raro, na clínica este ponto aparece na forma da criação de um personagem que representa o paciente e se materializa por exemplo em seus escritos literários, no caso do paciente ser um escritor. O paciente como escritor manipula o protagonista vivido por ele mesmo, quer seja nos escritos, quer na vida fora do texto. Porém, não consegue manipular exatamente como gostaria a mulher amada que faz parte da trama, pois fora desta não pode controla-la por tratar-se de alguém, cuja existência não se reduz a imaginação do escritor. Diante dessa impossibilidade, surge a angústia, o medo, o desespero. E em alguns casos reduz seus pensamentos entre destruí-la e destruir a si mesmo.

É digno de nota que o obsessivo, ao contrário do melancólico, diz Freud (1923), jamais chega de fato ao suicídio porque é como que imune ao perigo da autodestruição e, esta imunidade advém da conservação do objeto que garante a segurança do Eu. Por meio de uma regressão à organização pré-genital os impulsos amorosos se convertem em impulsos agressivos contra o objeto. O Eu desamparado se defende em vão das instigações do Id e das censuras da Consciência punitiva, mas consegue apenas inibir as ações mais grosseiras de ambos os lados e o que resulta é um infundável tormento. Tormento em que obsessivo que se vê invadido por fantasias tão absorventes e cativantes que consomem suas ocupações psíquicas.

No texto *Demanda e desejo nas fases oral e anal*, Lacan (1992) observa que o termo oblatividade é uma fantasia obsessiva. *Tudo para o outro*. É o que escutamos do obsessivo. E, Lacan diz, que é isso mesmo que ele faz, por estar na perpétua vertigem da destruição do outro, nunca faz o bastante para a manutenção desse outro. Mas, onde é que está a raiz disso? A raiz da oblatividade parece estar ligada a esfera de relações da fase anal, onde o sujeito

só satisfaz uma necessidade para a satisfação de um outro e o outro assume plenamente o domínio.

Vemos que a releitura feita por Lacan consistiu na produção do discurso freudiano a partir da letra freudiana e que tem como ponto central o desejo, mas não o desejo como sinônimo de vontade, cobiça ou apetite, não se trata da satisfação de uma necessidade como proposto pela biologia, vai na contramão disso, trata-se de um desejo desnaturalizado, portanto lançado na ordem simbólica. Se tal desejo habita o campo simbólico, não há outro meio de pensa-lo a não ser em relação com o desejo do outro e sua falta, o que nos remete a linguagem e ao signo linguístico. O desejo, assim compreendido, desliza de objeto em objeto numa série interminável, tendo sua satisfação sempre adiada e nunca, de fato, atingida.

Lacan entende que o desejo ao qual Freud se refere é o desejo inconsciente, ou seja, este desejo nada tem a ver com a necessidade, como já dito, que se situa no campo da natureza. É bem verdade que tal qual o desejo, ela também implica uma tensão interna que impele o organismo para uma determinada meta, porém difere deste na medida em que essa tensão é de ordem fisiológica e encontra satisfação por meio de uma ação específica, que tem como alvo um objeto também específico e que ao encontra-lo permite a redução da tensão. No caso do desejo a relação não implica que o objeto seja real, trata-se de uma relação fantasmática, como já dito, por isso o desejo nunca é satisfeito, ele pode se realizar-se em objetos, mas não se satisfaz com eles.

Posto isto, o desejo pode ser compreendido como aquilo que se desviou da ordem natural, e ingressou no simbólico, logo não pode encontrar satisfação porque não se reduz ao campo biológico, sua relação com o objeto é outra. Diferente do objeto da necessidade que é passível de ser encontrado, o objeto do desejo é sempre uma falta que o lança e o relança a uma inacessibilidade, o que o torna indestrutível. Embora o desejo não se satisfaça, ele se realiza nos objetos, mas o que estes apontam é sempre para uma

falta. Freud é bastante enfático e esclarecedor a esse respeito quando fornece o modelo a partir do qual é possível compreender a constituição do desejo com base na experiência de satisfação.

Em seu seminário 6 *O desejo e sua interpretação*, Lacan (2016) se pergunta o que é o desejo? E em uma de suas colocações afirma que no centro da experiência psicanalítica situa-se o desejo e, que, foi expressamente sob a rubrica do desejo que os fenômenos residuais foram apreendidos por Freud. Afirma também que a libido não é outra coisa senão a energia psíquica do desejo e que “a fantasia é o suporte e o índice de certa posição do sujeito no desejo”. (p.453). Mas talvez o ponto mais importante se situe na afirmação lacanaiana de que “a situação do desejo está profundamente marcada, amarrada, presa a certa função da linguagem, a uma certa relação do sujeito com o significante” (p 14).

Conforme o título do trabalho indica este texto teve por finalidade apenas fazer alguns apontamentos acerca do desejo na teoria psicanalítica a partir de Freud e Lacan. É certo que muito ainda se tem para explorar sobre o desejo deste sujeito que fala sem saber exatamente o quer dizer.

Referências

ELIA, L. **O conceito de sujeito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

FINK, B. **O sujeito lacanaiano: entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

FREUD, S. **A interpretação dos sonhos**. In: S. Freud, Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vols. IV e V. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Além do princípio do prazer In: S. Freud, **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XVIII, p. 13-75. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. O ego e o id. In: S. Freud, **Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XIX, p. 15-80. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Lacan, J. Demanda e desejo nas fases oral e anal. In: **O Seminário, livro 8: a transferência**. p. 197-209. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1992.

_____. A subversão do sujeito e a dialética do desejo. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

_____. O desejo do Outro. In: **O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. p. 399-416. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. O obsessivo e seu desejo. In: **O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. p. 417-434. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. Pontuações sobre o desejo. In: **O Seminário, livro 10: a angústia**. p. 163-171. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. A dialética do desejo no neurótico. In: **O Seminário, livro 6 o desejo e sua interpretação**. p. 163-171. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2016.

ROSOLATO, G. **A força do desejo: o âmago da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1999.

Santo Agostinho no divã de Sigmund Freud – uma interlocução acerca da noção de tempo

Jeneson Tavares da Cruz¹

De manhã escureço
De dia tardo
De tarde anoiteço
De noite ardo.

A oeste a morte
Contra quem vivo
Do sul cativo
O este é meu norte.

Outros que contem
Passo por passo:
Eu morro ontem

Nasço amanhã
Ando onde há espaço:
– Meu tempo é quando.
Vinícius de Moraes²

¹ Mestrado em Filosofia, linha de pesquisa de Filosofia da Psicanálise (em andamento). Pós-graduação com título de Especialista em “Saúde Mental, Psicopatologia e Psicanálise” pela PUCPR em 2013. Bacharel em Psicologia pela Faculdade de Ensino Superior Dom Bosco (2011).

² Nova York, 1950. Mais tarde publicado em *Antologia Poética*, pela editora A Noite do Rio de Janeiro (1954).

A questão do tempo sempre perpassou tanto a filosofia quanto todas as áreas do conhecimento. Esta indagação ainda hoje nos intriga e nos norteia numa tentativa de apreensão do mesmo, o que faremos a partir da leitura do filósofo Santo Agostinho e do pai da psicanálise Sigmund Freud, cujas intuições de ambos sobre o tema parecem convergir como será mostrado ao longo deste texto.

Para tanto, propomo-nos brevemente a analisar um encadeamento entre os pensamentos de Santo Agostinho e Sigmund Freud em relação à questão do tempo. Nestes pensadores a noção de tempo se desvincula de uma linearidade cronológica dividida em presente, passado ou futuro, mas se relaciona, sobretudo, numa síntese de continuidade. A noção de temporalidade, tanto em Agostinho como em Freud, se configura a partir de um constructo cujo caráter é de ordem psicológica, podendo pensar tal ideia pelo viés da chamada atemporalidade.

Santo Agostinho no Livro XI das Confissões parte da explicação do princípio de todas as coisas e chega à brilhante reflexão sobre a essência do tempo. Ele se perguntava “O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (AGOSTINHO, 1999, p. 322). É justamente sobre esse suposto ‘não-saber’ que é essencial no campo psicanalítico. Todavia, este trabalho faz um paralelo possível entre a análise filosófica de Santo Agostinho sobre a noção de tempo e a psicanálise de Sigmund Freud, que mesmo nunca tendo escrito um texto precisamente sobre tal temática, esta se encontra presente em vários momentos de sua obra.

Santo Agostinho e o tempo

Iniciaremos com uma breve localização biográfica do filósofo, até porque de certa maneira isto implica sobre o que será tratado a seguir. Isto quer dizer que a discussão para a qual este

trabalho se presta, toma por hipótese uma possível interlocução entre um tema demarcado pela angústia de Agostinho em responder sobre o que é o tempo, e que é, pelo viés de uma angústia e da busca de uma saber, ser o que marca uma busca por análise. Dessa forma tentamos justificar o título deste trabalho consoante com um contato de analisando e analista, de Santo Agostinho no divã de Sigmund Freud. Esta anedota estabelece um laço viável da leitura de ambos os autores, um contato.

Santo Agostinho sempre teve grande interesse pela filosofia e começou seus estudos em Tagaste³ e Madaura, uma pequena cidade próxima. Pelo que se sabe (PESSANHA, 1999), deveria ter parado por aí, mas seu pai se sacrificou muito para poder lhe proporcionar uma educação liberal e que abrisse caminhos para o magistério e a magistratura. Nesse tempo, ele, seu pai, se valeu de um amigo que tinha muito dinheiro e ajudou o filho a ir para Cartago onde completou os estudos.

Agostinho de Hipona não foi um aluno exemplar, porém as questões intelectuais e filosóficas chamaram-lhe a atenção. Não mais do que as coisas mundanas, é claro, principalmente durante a adolescência. Enfim, seu pai faleceu antes mesmo do filósofo completar vinte anos, e, assim, incumbiu-se de duas famílias, uma que já havia começado com sua esposa e a outra da sua mãe, assumindo o lugar de seu pai. Nisso, voltou para Tagaste, onde abriu uma escola, e, depois foi para Cartago para ocupar um cargo docente da cadeira municipal de retórica. Sendo um ótimo professor, bem diferente do adolescente irresponsável que tivera sido antes.

Dentre suas diversas discussões, e até mesmo confissões, a reflexão filosófica de Agostinho sobre o tempo é uma das mais ricas análises do tema. No livro XI, cujo título é “*O Homem e o Tempo*”, há uma clara interlocução com Deus acerca do que o mesmo fazia antes de toda criação. É por este viés que ele se

³ Antiga cidade da Numídia, no norte da África. Região atualmente chamada de Souk Ahras, na Argélia.

questiona a respeito de que os homens só conseguem pensar num agora se já houve um antes.

Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente. Esse tal verá que o passado é impelido pelo futuro e que todo o futuro está precedido de um passado, e todo o passado e futuro são criados e dimanam d'Aquele que sempre é presente. (AGOSTINHO, 1999, p. 320)

Parte daí um incômodo relativo à questão do que poderia o criador do céu e da terra estar fazendo antes destes serem criados. Como sendo uma necessidade de nós humanos em pensar que para a existência de algo, alguma outra coisa deveria ter vindo antes, e assim fantasiávamos alguém que ficava vagueando por tempos antes de toda criação. Agostinho, portanto, interroga-se, se haveria tempo, ou mesmo, o que é o tempo. Ao tentar responder a esta questão, o autor enuncia que saberia o que é o tempo, entretanto, quando se lhe é perguntado ele diz não saber, ou seja, há um saber do qual ele não consegue explicar. E ainda, se questiona se poderia ser Deus quem precederia a própria contagem do tempo, ou mesmo se não fomos nós que criamos isso que chamamos de tempo, afinal nós que inventamos a contagem em séculos, anos, dias, horas.

Nessa linha de pensamento, poderíamos imaginar um infinito, algo que fora criado por algo anterior e este por algo ainda mais anterior. E quando chegaríamos ao que seria o primeiro? Para o filósofo de Hipona, Deus seria esse que possibilitaria um início de todas as coisas, começando dessa maneira sua explicação do princípio do Gênesis, ocupando-se especialmente das palavras: “No princípio criou Deus o céu e a terra”⁴.

Como diz Jeanne Marie há em nós uma propensão, quase natural, de falar e de pensar no tempo em termos de imagens e conceitos espaciais que nos impede de entender a verdadeira

⁴ Nota do tradutor, p. 309.

natureza do que é o tempo, assim como é a memória (GAGNEBIN, 2005). Entretanto, não conseguimos ir além do que diz respeito à memória e ao tempo já que somos impedidos pelas categorias espaciais que assim utilizamos.

Lemos que Agostinho entende uma maneira de pensar o tempo sem ter um vínculo com espaço e cronologia, que a alma é a sede das capacidades humanas de entendimento, racionalidade e afeto, ou seja, de todas as potencialidades do espírito (OLIVEIRA, 2010). É a partir disso que o filósofo afirma que a sede do tempo está na alma, e para entender tal ponto é preciso ter em mente a ideia de que o tempo faz parte da criação: o tempo é criatura, ou dito de outra forma, tempo e criatura coincidem. Fora da criação existe somente a eternidade de Deus, que consiste na imutabilidade, na ausência de tempo. A eternidade, assim, não é tempo infinitamente prolongado, mas uma existência sem limites, contrariamente a existência humana que é uma distensão, cujas fronteiras são o nascimento e a morte.

Em conformidade com nossa própria percepção, tendemos a dividir o tempo em três partes distintas: o presente, o passado e o futuro. Contudo, seria necessário, aqui, lançar mão à seguinte questão levantada por Agostinho: É possível medir o tempo?

Por este viés, o autor nos dirigiu ao quesito da própria duração do tempo, isto é, se o mesmo pode ser considerado longo ou breve. O tempo presente, segundo ele, seria o único que podemos julgar de longo. Como muitas vezes os sujeitos se interpelam dizendo que algo está demorando muito, ou ainda, como tal coisa passou rápido. Mas se discutirmos acerca dele, nem mesmo um dia é um tempo presente. E ele segue nos dizendo que se pensarmos que um dia é um tempo presente, e um dia tem vinte e quatro horas, dessa maneira as primeiras horas do dia já são passadas e as outras todas futuras.

Ao concebermos um espaço de tempo que não seja suscetível à divisão em pequenas partes, por menores que elas possam ser, todas estas terão já passado ou as próximas estarão por vir. Sendo

assim, o tempo que consideramos presente não tem nenhum espaço. Há, todavia, fatos futuros e pretéritos.

Freud e o tempo

Para endossar a discussão, lemos em Freud, entre o final do século XIX e início do século XX, a retomada da questão do tempo que faz uma reviravolta do que se acha que se sabe sobre o tempo. O pai da psicanálise faz nota sobre o que depois ele chamou de “atemporalidade inconsciente” no clássico texto *A Interpretação dos Sonhos* de 1900. Neste livro, cujo capítulo se chama *As características psicológicas distintivas dos sonhos*, o autor cita Haffner (1887) e diz que:

o primeiro marco de um sonho é sua independência do espaço e do tempo, isto é, o fato de uma representação achar-se emancipada da posição ocupada pelo sujeito na ordem espacial e temporal dos acontecimentos. (FREUD, 1987, p. 81)

Num texto do ano anterior, que se intitula *Lembranças encobridoras*, o autor deixa clara sua surpresa onde, por um lado, podemos recordar alguma coisa aparentemente insignificante e, por outro, esquecer algo que é emocionalmente importante. Diferindo do que poderíamos pensar, dizia Freud, é comum recordarmos não o essencial nem mesmo o traumático, mas o detalhe irrelevante. Ao tomar como exemplo uma lembrança de um hipotético paciente seu de trinta e oito anos, Freud chega a concluir que a recordação vivida de um fato de sua remota infância (aos dois ou três anos), a princípio inocente, teria sido, por associação com acontecimentos e fantasias de seus dezessete anos, para dar conta das dificuldades pelas quais ele passava aos vinte. Sendo assim, a noção de tempo, no inconsciente, funciona numa espécie de contramão da ordem histórica. (LAMY, 2000)

É comum lermos na obra freudiana a valia do fator ‘tempo’ como elemento da realidade. Diga-se, não como uma convenção

dividida em partes separadas, como em anos, meses, semanas, dias e horas, mas um tempo que se apresenta dotado de uma duração necessária para estabelecer um processo, um trabalho. Para tanto, ao desafiar a visão de um tempo linear, a análise provoca tempos de atualização e anacronismos que subvertem a trama temporal, não estando sujeitos ao relógio e também não compreendem uma diacronia histórica.

Em geral, numa descrição fenomenológica, pensamos que lembrar inclui em si a ideia de representar algo efetivamente vivido no passado e que retorna ao tempo presente. Ou descrito de outra forma, ao dizermos que nos lembramos de algo, estamos relatando que tal situação acontecera num passado qualquer e esta se apresenta à consciência, pois já tivera sido experienciado uma primeira vez. Freud contrapõe esta perspectiva nos dizendo que o que se lembra nem sempre é algo deveras vivido anteriormente, o que é brilhante e claramente narrado num texto intitulado “*Lembranças encobridoras*” de 1899.⁵

Neste, ao tomar como exemplo uma lembrança de um hipotético⁶ paciente seu de trinta e oito anos, o pai da psicanálise chega a concluir que a recordação vivenciada de um fato de sua remota infância (aos dois ou três anos), a princípio inocente, teria sido, por associação com acontecimentos e fantasias de seus dezessete anos, para dar conta das dificuldades pelas quais ele passava aos vinte (FREUD, 1987). As circunstâncias para tais vivências tendenciosas estão vinculadas numa cadeia representativa que estabelece uma relação conflituosa entre desejos opostos. Isso já nos antecipa a formulação do processo de recalque que destrincharemos melhor mais a frente.

No caso exposto previamente, o autor do texto “*Lembranças encobridoras*” deixa clara a surpresa que, por um lado, podemos

⁵ Este se encontra no volume III na edição standard das obras completas de Sigmund Freud.

⁶ Aqui nos referimos como “hipotético” tendo em vista que este fora citado por Sigmund Freud, no texto em estudo, como paciente, porém Strachey nos revela que se tratava do próprio Freud e da interpretação que ele faz de suas memórias infantis.

recordar alguma coisa aparentemente irrelevante e, por outro, esquecer algo que é emocionalmente importante. As vivências dos primeiros anos apesar de serem muito marcantes não são tão fidedignas quanto pensamos muitas das vezes e quando temos acesso a algumas recordações, estas são fragmentadas e isoladas.

O fato que aqui chamaremos de amnésia infantil é explicado pelo mecanismo do recalque após a saída do complexo de Édipo⁷, através do qual acontece um véu sobre os primeiros anos de vida. Já a partir do sexto ou sétimo ano de vida, existe uma proporção equivalente entre a relevância psíquica da experiência e sua retenção na memória, ou não como nos casos de obliivamento (CASANAVE, 2008). Posto tal problema, a pergunta seria o porquê disso acontecer com algumas memórias e outras não, ou ainda qual a importância da noção de ‘lembranças encobridoras’ que ganha sua especificidade em Freud e o faz publicar um segundo artigo sobre a mesma temática na *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie* que se encontra no capítulo IV⁸ do texto “Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana” de 1901.

No primeiro texto acima mencionado, o autor inicia a discussão asseverando, sem que haja qualquer contestação, que todos reconhecem a importância e as marcas que as experiências infantis deixam em nossa mente. Todavia, quando tentamos investigar em nossa memória quais as impressões que se destinam a nos influenciar por toda a vida, o resultado é praticamente nulo (FREUD, 1987). Por conseguinte, o interesse se volta ao conteúdo dessas primeiras lembranças que se constituem tanto de situações de medo, vergonha e dor física quanto de acontecimentos importantes como doenças, mortes, incêndios, nascimentos de irmãos e outros. Em contrapartida, existem pessoas que se recordam de eventos cotidianos e até mesmo irrelevantes que não causariam nenhum efeito emocional. É nesse ponto que Freud defende a ideia de que os elementos da experiência foram omitidos

⁷ Neste tomamos como parâmetro a idade de mais ou menos cinco anos de vida.

⁸ O qual se intitula “*Lembranças da Infância e Lembranças Encobridoras*”.

e em análise pode-se descobrir as partes que faltam para compor a cena infantil.

Interlocução entre os autores

Perguntamo-nos, como e quais pontos estes autores podem estar falando de algo em comum? Em Santo Agostinho lemos:

O que agora transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes e presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três. (AGOSTINHO, 1999, p.328)

Neste, o autor afina sua ideia sobre a não divisão de tempo em fatias, mas, sobretudo, que há uma presentificação mais acessível da qual se concatena com o discurso psicanalítico freudiano. Sendo assim, podemos identificar que o tempo em Santo Agostinho é algo ininterrupto e incessante, que não se divide em “antes” e “depois”, já que no raciocínio agostiniano o tempo é um contínuo, e para tanto, nem mesmo o presente seria tão presente ao pensarmos que este está passando e virando futuro ao mesmo tempo. Ou mesmo, se se pode conceber o espaço de tempo numa partição, por menores que se apresentem no chamado ‘tempo presente’, este passa de forma tão rápida para o futuro que se torna passado. (AGOSTINHO, 1999, p. 324)

Na interpretação agostiniana o tempo passa então a ser um constructo, e, como já ressaltamos anteriormente, sabe-se sobre ele hipoteticamente, mas quando lhe é perguntado sobre qual o seu conceito de temporalidade não se tem uma explicação clara e breve. Por este viés, o argumento do filósofo traz à tona um

parâmetro psicológico de seu questionamento que é a lembrança/memória, assim como o faz Freud, ressaltando seu caráter atemporal. Citamos:

Os processos do sistema inconsciente são atemporais; isto é, não são ordenados temporalmente, não se alteram com a passagem do tempo; não têm absolutamente qualquer referência ao tempo. A referência ao tempo vincula-se, mais uma vez, ao trabalho do sistema consciente. (FREUD, 1987, p. 214)

O autor, nesta passagem, adverte-nos explicitamente sobre a relação do sistema inconsciente e a não correspondência deste com o tempo e espaço que são medidos e lidos através da consciência. Lembranças e memórias são elementos que nos tomam como tal referência.

Santo Agostinho comunica que mesmo que se relatem os acontecimentos verdadeiros já passados, a memória narra não o que já passou, mas as palavras ou imagens daqueles fatos como se fossem presentes. Em suas palavras temos:

Ainda que se narrem os acontecimentos verídicos já passados, a memória relata, não os próprios acontecimentos que já decorreram, mas sim as palavras concebidas pelas imagens daqueles fatos, os quais, ao passarem pelos sentidos, gravaram no espírito uma espécie de vestígios. Por conseguinte, a minha infância, que já não existe presentemente, existe num passado que já não é. Porém a sua imagem, quando a evoco e se torna objeto de alguma descrição, vejo-a no tempo presente, porque ainda está na minha memória. (AGOSTINHO, 1999, p. 326)

Aqui há uma intuição frutífera sobre recordações infantis que podem ser reais ou produtos de fantasias, que passaram pelos sentidos e deixaram marcas mnêmicas. Leitura tal que Freud também compartilha desde seus primeiros escritos em carta a Flies⁹ e retoma isso em textos posteriores de sua obra. No

⁹ Sugerimos a leitura da carta 52 que se encontra no volume I das Obras Completas de Sigmund Freud.

pensamento agostiniano, evidencia-se a relação entre tempo e memória, seja ela real ou criada, mas que fica gravada a partir das palavras formadas pelas representações dos acontecimentos.

Freud nunca escreve um texto unicamente dedicado à temática do tempo, mas este está sempre presente em boa parte de sua obra. Para ele, é através da memória que atualizamos informações passadas, sejam fieis a uma experiência vivida ou criada a partir de fantasias, mas que nos permite construir novas representações. Na *Interpretação dos Sonhos*, a título de exemplo, Freud atesta que “a memória é a mais acentuada das faculdades psicológicas superiores e que se eleva acima da distância no tempo e no espaço” (FREUD, 1987, p. 91). Refere-se a tal, comparando aos sonhos ou mesmo à vida de vigília já que em ambos vigora apenas uma forma de pensamento, sendo independentes da passagem do tempo.

Conforme a reflexão agostiniana, “o tempo não é outra coisa senão distensão” (AGOSTINHO, 1999, p. 334). Esse alongamento não é sabido ou não lhe interessa, embora ele pôs, de forma indireta, como sendo da própria alma. Para tal discussão, fica visível a medição do tempo de forma determinada ou não, mas não se sabe o que se mede, já que o passado não mais acontece, o presente não tem sua extensão própria e o futuro ainda não existe. Mede-se então sua percepção dos tempos pretéritos, presentes e futuros, ou, respectivamente, memória, atenção e expectativa. Diz-se atenção o que enlaça a expectativa do que vai acontecer com a memória do que aconteceu. Dessa forma, o futuro que se intitula longo é nada mais que a longa expectativa do que há de porvir, assim como o pretérito longo não é mais que uma longa lembrança do passado.

Nesse interim, o discurso freudiano se articula pela não localização espacial ou mesmo ordenação temporal dos processos mentais inconscientes. Freud marca a diferença entre o tempo consciente e o tempo inconsciente, de resignificação, e assim rompe com a ideia de causalidade linear, de um passado que

determina o presente, distanciando de um determinismo mecanicista. É o que, de acordo com Pimenta (2014), Freud traz a partir do conceito de *Nachträglich*, que fora herdado da teoria traumática das neuroses de Charcot, mas que aparece no caso Ema no Projeto de 1895. O efeito *Nachträglich* nos coloca de frente do paradoxo que é a inexistência de uma ordem cronológica entre as ideias, porém há uma conexão ou articulação entre causa e efeito, mesmo que aquela esteja presente “só depois”.

Ainda, Freud ilustra, a partir de um breve texto de 1925 intitulado *Nota Sobre o Bloco Mágico* (FREUD, 2011), onde possivelmente estaria a origem da ideia de tempo. Neste artigo, o autor começa apontando que a tomada de notas serve justamente para completar e garantir quando nós, neuróticos, desconfiamos da nossa própria memória. Para tal, a superfície que conserva a anotação torna-se uma porção materializada do aparelho mnêmico que carregamos e assim podemos utilizar a “recordação” que fora fixada e reproduzi-la a nosso bel-prazer. Com isso, teremos os conteúdos a qualquer momento e de forma segura, sem que corra o risco de sofrer deformações na memória, marcando um “traço mnêmico duradouro”. Uma desvantagem apontada pelo autor seria a incapacidade da superfície receptora de ter espaço suficiente para novas anotações, ou mesmo, em alguma anotação poder perder o seu valor quando o interesse pela mesma já não mais existir depois de certo tempo.

O bloco mágico serve como uma figuração dos aparelhos mnemônicos e perceptivos já que nosso aparelho psíquico realiza exatamente o que os mecanismos que recorreremos não dariam conta. O dispositivo do bloco mágico consiste numa prancha de escrever feita de cera ou resina e uma dupla cobertura transparente, como dois sistemas (mnêmico e perceptivo) interligados pelas bordas. A primeira folha consiste numa camada protetora em contato com o estilete, que funciona como uma espécie de caneta, enquanto a segunda recebe a impressão do que se é escrito e ao serem separadas, o bloco fica livre para novas

anotações. Segundo a comparação estabelecida por Freud, tal artefato corresponderia ao sistema percepção-consciência, que já tivera sido suposto em 1900 na *Interpretação dos Sonhos*. Este sistema é que acolhe as percepções, mas não conserva o traço duradouro delas, o que seria a função de outros “sistemas mnemônicos” situados atrás dele. Foi então a partir de 1920, no texto *Além do Princípio do Prazer* que o autor afirma que “o inexplicável fenômeno da consciência surgiria no sistema perceptivo no lugar dos traços duradouros” (FREUD, 2011, p. 243).

Seguindo com a ilustração, o bloco fornece traços duradouros como uma folha de papel normal e intacto, além da superfície receptora que pode ser utilizada novamente. A camada que recebe os estímulos (sistema pré-consciente e consciente – *Pcp-Cs*) não formam traços bases para as lembranças, todavia ela é o mecanismo de acesso para a formação das mesmas. Já a tábua por trás deles corresponderia ao inconsciente que

(...) através do sistema *Pcp-Cs*, estendesse para o mundo exterior antenas que fossem rapidamente recolhidas, após lhe haverem experimentado as excitações. Assim, as interrupções que no Bloco Mágico acontecem a partir de fora se dariam pela descontinuidade da corrente de inervação, e no lugar de uma verdadeira suspensão do contato haveria, em minha hipótese, a periódica não excitabilidade do sistema perceptivo. Também conjecturei que esse funcionamento descontínuo do sistema *Pcp-Cs* estaria na origem da ideia de tempo. (FREUD, 2011, p. 247)

Tal intuição é também encontrada na filosofia de Santo Agostinho quando ele situa no mesmo plano, tempo e criatura, e não na divindade que é eterna, e, portanto, não se pode pensar no que Deus estava fazendo antes da criação. Para Agostinho, medimos os tempos, não os que passaram, os futuros e nem os presentes, mas ainda sim medimos os tempos, e nota-se pelo testemunho dos sentidos. É a impressão ou percepção que se mede ao tentarmos medir os tempos (AGOSTINHO, 1999, p. 335-336).

O filósofo de Hipona a todo o momento que vai se referir ao tempo remete-se primeiramente à memória (OLIVEIRA, 2010), como se esta fosse o mecanismo que interiorizasse a ideia temporal, ou ainda de rastros que são notados e seguidos de algo que já não mais existe, porém estão sempre presentes. Da mesma forma que, em paralelo, relemos a partir do texto freudiano do bloco mágico, o qual nos ilustra como esses “rastros” ou “marcas” falam da questão de tempo e memória, estando sempre lá, naquela “superfície de cera” que uma vez fora escrita. Neste movimento, o pai da psicanálise explicita nas propriedades do aparelho psíquico o manter-se sempre receptivo, e, ao mesmo tempo, conservar o já recebido.

Portanto, o encadeamento dos pensamentos agostiniano e freudiano em relação à questão do tempo, ou até ousaríamos dizer a “não-existência” de tempo, se evidencia mesmo sendo em diferentes áreas de conhecimento, filosofia e psicanálise respectivamente, embora ambas sempre estiveram associadas.

Agostinho de Hipona fez uma sublime análise a cerca do tempo entre os séculos IV e V dando-lhe um caráter indivisível e questionável quanto a sua existência, assim como Sigmund Freud, entre o final do século XIX e XX, revoluciona o pensamento da época, atribuindo à noção de tempo um estatuto de atemporalidade dos processos inconscientes, andando numa espécie de contramão do raciocínio histórico e cronológico, ignorando a simples contiguidade da ideia de tempo e memória.

Tanto um quanto o outro não excluem a realidade diacrônica e não se prendem a tal linearidade. Entretanto, vão adiante, discorrem análises que nos levam a poder pensar para além de nossa concepção consciente que existe determinado “antes” e “depois”, e saem de pressupostos cosmológicos para nos levar à retomada de nossa interioridade psíquica, elemento fundamental para a constituição de nosso eu enquanto sujeitos, sujeitos de nossa própria “história”.

Referências

- AGOSTINHO, S. *Confissões – livro XI “O Homem e o Tempo”*. Coleção Os Pensadores. Trad. De J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- FREUD, Sigmund. *Lembranças encobridoras* [1899]. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- _____. *Interpretação dos Sonhos* [1900]. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- _____. *O Inconsciente* [1915]. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- _____. *Nota Sobre o Bloco Mágico* [1925]. Obras Completas Volume 16. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GAGNEBIN, Marie Jeanne. Sete aulas sobre Linguagem, Memória e História. IV. Dizer o Tempo. Rio de Janeiro: Imago, 2005, 2ª Edição.
- LAMY, Maria Inês. *O tempo em psicanálise*. Caderno de Psicanálise, revista da Sociedade de Psicanálise, vol. 16, n. 19. Rio de Janeiro, 2000.
- OLIVEIRA, Ranis F. De. *Santo Agostinho e sua reflexão sobre o tempo*. Portal Ciência & Vida – Filosofia, História, Psicologia e Sociologia. São Paulo: Escala, 2010.
- PESSANHA, J. Américo Motta. *Vida e Obra* in AGOSTINHO, S. *Confissões*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- PIMENTA, A. C. *O tempo em Freud*. Estudos de Psicanálise, n. 41, p. 59-66. Belo Horizonte. Julho, 2014.