



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

Elisa Souza de Oliveira

**Sobre a finitude: morte e linguagem**

Orientador: Prof.º Dr. Paulo Eduardo Viana Vidal

Niterói, agosto de 2015

Elisa Souza de Oliveira

**Sobre a finitude: morte e linguagem**

Dissertação apresentada ao Programa de PósGraduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial à obtenção do título de mestre em psicologia. Área de concentração: Estudos da Subjetividade. Orientador: Prf.º Dr. Paulo Eduardo Viana Vidal

Niterói

2015

**048 Oliveira, Elisa Souza de.**

Sobre a finitude: morte e linguagem / Elisa Souza de Oliveira. – 2015.

96 f.

Orientador: Paulo Eduardo Viana Vidal.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2015.

Bibliografia: f. 92-96.

1. Morte. 2. Linguagem. 3. Literatura. 4. Lacan, Jacques, 1901-1981; crítica e interpretação. 4. Heidegger, Martin, 1889-1976; crítica e interpretação. I. Vidal, Paulo Eduardo Viana. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

## **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Paulo Eduardo Viana Vidal (orientador /UFF)

---

Prf. Dr. Marcos Eichler (UERJ)

---

Prof. Dr. Roberto Novaes (UFF)

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais, pelo apoio e incentivo à vida acadêmica.

Ao meu orientador Vidal, pela generosidade acadêmica e sabedoria.

Aos professores da banca, pela leitura atenciosa do texto.

Ao João Gabriel, que pelos argumentos mais insanos me trouxe de volta à academia.

À minha irmã Silvia, pela inspiração.

Ao Rafael pela revisão e pelos comentários inesquecíveis.

Ao João Pedro pela alegria de uma vida inteira pela frente.

À Camila, que me ouve nas crises.

Ao Felipe, meu grande amigo.

## RESUMO

O trabalho busca pensar a questão da finitude humana através de seu viés produtivo. Ao homem só resta um destino, sua morte, no entanto, o que se pode fazer com este fato, somente é possível elaborar na singularidade de cada trajetória. Para discutir essa questão são usados autores como Freud, Lacan e Heidegger que, como ponto em comum, viam no homem um ser da linguagem não como algo a ser tomado, mas sim tomado por ela. Em mundo onde tudo pode ser nomeado e descrito, as possibilidades para lidar com esse campo inqualificável que é a morte encontram-se em afinidade com as produções literárias, sendo elas encaradas como algo que se pode dizer daquilo que a linguagem já não alcança como mera forma de representação. Utilizando como ferramenta a literatura, encontramos na morte a possibilidade de produzir a vida, uma vez que apenas a existência finita é capaz de ser singularizada, pois permite a emergência da diferença.

Palavras-chave: Morte; Linguagem; Literatura; Lacan; Heidegger

## **ABSTRACT**

The paper aims to rethink the issue of human finitude through their productive basis. From man remains only one destination , his death , however , what can you do with this fact , it is only possible to elaborate on the uniqueness of each trajectory. To discuss this question are used authors like Freud , Lacan and Heidegger that as common ground, saw the man a being of language not as something to be taken, but taken with her. In world where everything can be named and described , the possibilities for dealing with this unspeakable field that is death are in affinity with the literary productions , which they viewed as something that can be said of what the language no longer reaches as mere representation. Using literature as a tool , we found the possibility to produce life from death , since only a finite life is able to be singularized because allows the difference .

## SUMÁRIO

Introdução.....	p. 9
1. A morte em Freud e Lacan .....	p. 14
1.1 A castração e a (im)possibilidade de representar a morte .....	p. 15
1.2 O trabalho com a morte: luto e perda.....	p. 20
1.3 Transitoriedade .....	p.25
1.4 Vida pulsional .....	p.27
1.5 A civilização e seu mal-estar .....	p. 31
1.6 A retomada de Freud por Lacan .....	p.33
2. Heidegger e a questão da morte .....	p. 43
2.1 Apontamentos biográficos.....	p. 43
2.2 Apontamentos teóricos .....	p. 44
2.3 A morte e o fundamento: ser-para-a-morte .....	p.47
2.4 Morte e sua relação com o tempo.....	p. 51
3. Lacan e Heidegger – morte e linguagem.....	p. 58
3.1 Linguagem em Lacan.....	p. 59
3.2 Linguagem em Heidegger.....	p. 65
3.3 Uma possível aproximação Lacan e Heidegger?.....	p. 69
3.4 Morte e linguagem.....	p. 72
4. Morte e organização da vida: contribuições da literatura.....	p. 77
4.1 Literatura.....	p. 79
Conclusão.....	p. 87
Referências Bibliográficas.....	p. 90

*Fraqueza da humana sorte:  
que quanto da vida passa  
está recitando a morte.*

Camões, **Babel e Sião.**

## INTRODUÇÃO

A morte parece ter ocupado grande parte do pensamento na história do homem. Seja na presença de rituais ancestrais, seja no exercício filosófico desde os pré-socráticos, há um grande interesse com relação a ela.

O interesse pelo tema da morte como objeto de pesquisa teve seu início na graduação, quando busquei pensar a experiência moderna sobre a morte: ainda que alguns a possam encarar com naturalidade, por que outros buscam a morte, outros a querem adiar, esquecer ou a encaram como inimiga? Pensando as relações entre a morte e o sofrimento humano que o trabalho foi construído.

Naquela época a pesquisa foi um levantamento teórico de contribuições filosóficas, antropológicas, psicológicas e psicanalíticas para pensar o tema da morte a partir de uma experiência de estágio dentro do hospital geral, articulada aos discursos circulantes nessa instituição, problematizando a experiência da morte na atualidade.

O trabalho no hospital passa de maneira bastante frequente pelo tema da morte, seja no suicida da emergência, no paciente oncológico terminal ou no silêncio da UTI. De alguma forma, as construções de cada um deles com a idéia da morte se fazem mais presentes ali.

Ao concluir esse trabalho, foi possível perceber que a experiência da morte foi se modificando, de familiar, para uma morte medicalizada, legitimada pelo saber médico e desapropriada da sua dimensão singular. É o médico que legitima a morte e o morrer.

Longe de esgotar esse tema, a pesquisa continuou, porém, em outro sentido. O presente trabalho não versará sobre esse “lugar” da morte, o hospital, mas se dará em direção aos efeitos da experiência de morte, naquilo que ela causa na própria vida. A investigação que se pretende construir é acerca da presença da morte (um certo saber do homem sobre sua morte ou mortalidade) e suas consequências para vida do sujeito que a

sabe finita. A tentativa se dá no sentido de seguir autores e leituras que nos dêem pistas sobre os efeitos subjetivos que essa experiência de se saber mortal provoca.

Assim, ainda que não se possa saber o que é a morte e representá-la, mesmo que o inconsciente a ignore, no sentido de não dar lugar, não deixa de haver um saber no homem de sua mortalidade e que tem seus efeitos na vida.

O texto busca então, justamente, investigar o que há de padecimento/sofrimento/angústia na experiência de se saber mortal, o que está em jogo diante dessa condição existencial que é ser mortalmente humano ou humanamente mortal.

Não se trata, portanto, de analisar índices de morte ou mesmo do impacto sintomático da morte do outro, a proposta é investigar a morte enquanto fundamento próprio da vida, condição inescapável e, por vezes, angustiante. Para isso, será necessário trabalhar a morte em sentido filosófico/existencial, uma vez que ela é sempre uma experiência solitária e singular, no qual não há substituição, tampouco antecipações.

A morte abordada na presente pesquisa vai além da idéia de transitoriedade, declínio do vivo. Evoca uma alteridade radical, algo que está inacessível à experiência daquele que vive no sentido de que, a morte só pode ser construída pelos vivos.

Já na antiguidade, filosofar seria preparar-se para a morte. No entanto, não houve uma filosofia para a qual o conceito de morte fosse tão importante quanto para a heideggeriana, do mesmo modo que não houve conceito mais disparador de análises e controvérsias quanto a pulsão de morte freudiana. Por isso, é preciso buscar os argumentos nos textos desses autores.

O primeiro capítulo buscará as contribuições da psicanálise sobre o tema, através de autores como Freud e Lacan. Através desse campo de saber é possível encontrar argumentos sobre uma certa dificuldade dos homens com sua mortalidade. Apesar desse suposto saber-se mortal do homem, há uma tendência para eliminar essa ideia da vida, pois no fundo ninguém crê na sua própria morte, segundo o autor (FREUD, 1915).

A pouca mudança com relação à atitude diante da morte desde sua história primitiva até a contemporaneidade é destacada por Freud como denunciadora dessa

dificuldade que, nem as luzes nem o tempo conseguiram modificar, pois ainda não encontramos nova forma de lidar com essa problemática.

Difícilmente existe outra questão, no entanto, em que as nossas idéias e sentimentos tenham mudado tão pouco desde os primórdios dos tempos, e na qual formas rejeitadas tenham sido tão completamente preservadas sob escasso disfarce, como a nossa relação com a morte. Duas coisas contam para o nosso conservadorismo: a força da nossa reação emocional original à morte e a insuficiência do nosso conhecimento científico a respeito dela. A biologia não conseguiu ainda responder se a morte é o destino inevitável de todo ser vivo ou se é apenas um evento regular, mas ainda assim talvez evitável, da vida. É verdade que a afirmação ‘Todos os homens são mortais’ é mostrada nos manuais de lógica como exemplo de uma proposição geral; mas nenhum ser humano realmente a compreende, e o nosso inconsciente tem tão pouco uso hoje, como sempre teve, para a idéia da sua própria mortalidade. As religiões continuam a discutir a importância do fato inegável da morte individual e a postular uma vida após a morte; os governos civis ainda acreditam que não podem manter a ordem moral entre os vivos, se não sustentam a perspectiva de uma vida melhor no futuro como recompensa pela existência mundana.. Uma vez que quase todos nós ainda pensamos como selvagens acerca desse tópico, não é motivo para surpresa o fato de que o primitivo medo da morte é ainda tão intenso dentro de nós e está sempre pronto a vir à superfície por qualquer provocação. (FREUD, 1919, p. 301-302)

Não é, portanto, de um saber sobre a morte que se trata, talvez, de um fazer? Há algo que escapa e que é irrepresentável nessa existência finita.

Diante da dificuldade em lidar com esse não saber, com o nada que a morte representa no homem, a partir da atitude de negação da morte, surgem os ideais religiosos cuja finalidade seria destronar a morte como término da vida, como aniquilamento. Supõem-se então outros modos de existência a partir da divisão entre corpo e alma que garantem a permanência de um modo outro de existir. Essa seria a mitologia destacada por Freud como responsável por uma tentativa de mediação entre a vida e a morte.

Seja a morte como pulsão, como castração, interdição ou participando de manifestações patológicas, é um tema bastante presente na obra freudiana e que será amplamente trabalhando ao longo do texto. Foram selecionados alguns textos que pudessem auxiliar a articulação da proposta da pesquisa na articulação com as teses freudianas.

Lacan, em seu retorno a Freud, realiza uma releitura de temas como a pulsão de morte e a castração que dá novo enquadre a problemática e também realiza contribuições para o pensamento sobre a morte, como por exemplo, do mito de Antígona e que serão importantes para pensar a experiência da morte para a psicanálise.

Há também contribuições filosóficas bastante relevantes com relação ao homem e a mortalidade encontradas na obra de Heidegger, que serão trabalhadas no segundo capítulo. O homem é por ele definido como ser-para-a-morte e, portanto, tem a morte em lugar privilegiado. Mais do que isso, é possível reconhecer em sua obra certa convergência com as questões da presente pesquisa quando propõe investigar certa essência da morte que se determinaria a partir da essência da vida.

Dessa forma, encontramos na filosofia de Heidegger argumentos que corroboram a tese da produtividade da morte na própria vida, pois de acordo com suas ideias a partir da angústia advinda da morte (ser-para-a-morte) é possível se reposicionar frente à vida e então abrir-se às possibilidades. Somente por ser mortal o homem pode ser livre.

O terceiro capítulo se propõe a articular o pensamento dos teóricos então mencionados, isto é, um diálogo entre a psicanálise lacaniana e a filosofia de Heidegger. Nessa costura, a linguagem será o grande ponto de articulação, tendo em vista a relação possível entre a morte e a linguagem como possibilidade de construção.

O quarto capítulo será uma tentativa de situar a problemática da morte num sentido produtivo, naquilo que o homem constrói com seu caráter irrepresentável. Pode-se questionar se é possível tratar a morte como um conceito, porém, ela não deixa de ser fato, acontecimento, realidade, que será reconhecida como lei inelutável. Dessa forma, ao mesmo tempo em que se pretende imortal, negando a morte, o homem se reconhece mortal. Esse embaraço/paradoxo que a morte causa à vida é o disparador de muitas

produções científicas, religiosas, literárias e filosóficas, que por esse motivo se tornam caras à pesquisa.

A escolha pelas produções literárias se dá pela aposta de que elas tratam justamente disso que a morte causa à própria vida. Se definirmos a literatura como uma tentativa de apreensão, simbolização do mundo pelo homem, é possível perceber que os homens se servem disso para apreender temas como a própria morte, no sentido de abertura a novas investigações e criações que a racionalidade científica e outras formas de conhecimento vacilam.

A literatura como ferramenta auxiliar para pensarmos a questão da morte vem, portanto, do embaraço de tentar por em palavras o que é da dimensão do indizível, ao falarmos de uma experiência da ordem do impossível. A literatura trabalha justamente nesse equívoco da linguagem, nesse intervalo. Logo, se não há como saber o que é a morte, cria-se uma morte para cada autor. Para isso, recorreremos à contribuição de autores que criaram, fabricaram para si sua própria “morte”.

Autores como Borges e Tolstói têm relação com a proposta da pesquisa justamente por isso. Nesse sentido, buscamos aqueles que, de alguma maneira, tentaram trazer às palavras esse algo que, conforme já dito, pertence ao campo do irrepresentável.

## CAPÍTULO 1 – A morte em Freud e Lacan

A presença extensa do tema da morte na obra freudiana é por muitos atribuída a sua experiência diante da guerra, que o teria marcado profundamente, bem como às suas próprias experiências de mortes próximas como sua filha e neto e também seu próprio padecimento. De acordo com seu biógrafo Jones (1989), a sua morte e a dos outros sempre o teria intrigado:

“Até onde sabemos da vida de Freud, ele parece ter possuído por pensamentos de morte. Mesmo na época que estávamos nos conhecendo ele tinha o desconcertante hábito de partir dizendo ‘adeus!’ Você talvez não me veja novamente.” (JONES, 1989, p.127)

A morte foi tratada amplamente ao longo de sua obra sem haver, no entanto, um grande tratado específico sobre ela. Mas, percorrendo as leituras de Freud em busca de suas indicações sobre o problema podemos questioná-la inclusive como conceito.

Encontramos na própria obra freudiana não respostas, porém, indicações a respeito do lugar que a morte ocupa na dinâmica da vida. A tese fundadora da psicanálise, do inconsciente atuante, determinante e dotado de características específicas como a atemporalidade e o fato de não admitir negativas justificam a dificuldade em lidar com a negatividade que a morte comporta.

Também procede que, mesmo no nascimento, o indivíduo está inteiramente destinado a morrer, e talvez sua disposição orgânica já possa conter a indicação daquilo que deve morrer. Não obstante, continua a ser de interesse acompanhar como esse programa inato é executado e de que maneira nocividades acidentais exploram sua disposição. (FREUD, 1924, p.218)

Tratar da morte é lidar com o indizível, irrepresentável, justo aquilo que escapa da possibilidade da representação. Portanto, Freud não se ocupou em classificar a morte como conceito filosófico ou critério, mas de deteve nas conseqüências psíquicas do fato de que morre-se e esse será o caminho seguido ao longo da leitura de sua obra.

Se não houve essa preocupação em definir o que é a morte, por outro lado, também não trabalhou com o conceito de vida. Na verdade, de acordo com Miller (1999), as teses freudianas se ocupam não da substância viva, mas sim das forças que nela operam. Em sua pesquisa foi possível perceber que a morte ocupava uma centralidade e, por isso, pode-se encontrar várias referências ao papel que ela ocupa na dinâmica psíquica, inclusive no conceito de “pulsão de morte”.

Seguindo as indicações previamente citadas, o percurso a ser buscado nas obras de Freud seria aquele onde é possível perceber o que a morte produz na vida, buscando o caráter fundamental, irrepresentável que a morte funda no psiquismo.

### **1.1 A castração e a (im)possibilidade de representar a morte**

As construções teóricas de Freud sobre a morte, em geral, ressaltam o caráter efêmero e vulnerável da vida humana, desamparada em tal existência e diversos de seus conceitos vão corroborar essa condição frágil do homem. Em seu texto de 1927 é possível encontrar a dificuldade em lidar com

o penoso enigma da morte, contra o qual remédio algum foi encontrado e provavelmente nunca será. É com essas forças que a natureza se ergue contra nós, majestosa, cruel e inexorável; uma vez mais nos traz à mente nossa fraqueza e desamparo, de que pensávamos ter fugido através do trabalho de civilização. (FREUD, 1927, p. 39)

Diante de sua relação com a negatividade, isto é, na morte como menos vida, é importante ressaltar a impossibilidade de representá-la no inconsciente

Assim, o conteúdo de uma imagem ou idéia reprimida pode abrir caminho até a consciência, com a condição de que seja negado. A negativa constitui um modo de tomar conhecimento do que está reprimido; com efeito, já é uma suspensão da repressão, embora não, naturalmente, uma aceitação do que está reprimido. Podemos ver como, aqui, a função intelectual está separada do processo afetivo. Com o auxílio da repressão apenas uma consequência do processo da repressão é desfeita, ou seja, o fato de o conteúdo ideativo daquilo que está reprimido não atingir a consciência. O resultado disso é uma espécie de aceitação intelectual do reprimido, ao passo que simultaneamente persiste o que é essencial à repressão. No decurso de um trabalho analítico produzimos com frequência uma outra variante dessa situação, muito importante e um tanto estranha (FREUD, 1925, p.97)

A impossibilidade de representar a morte está no seu caráter negativo que não permite inscrição no inconsciente que nos permite articular com a questão da castração, que nos dá notícia da incompletude a qual o homem, sujeito da linguagem e por isso, barrado ao acesso do saber total.

Nosso inconsciente é tão inacessível à idéia de nossa própria morte, tão inclinado ao assassinato em relação a estranhos, tão dividido (isto é, ambivalente) para com aqueles que amamos. (...). Compele-nos mais uma vez a sermos heróis que não podem crer em sua própria morte; estigmatiza os estranhos como inimigos, cuja morte deve ser provocada ou desejada; diz-nos que desprezemos a morte daqueles que amamos. (FREUD, 1915, p. 239)

A morte tem relação, portanto, com aquilo que falta, com a incompletude, isto é, da castração. Esse tipo de experiência está relacionada com a subtração, com a falta, tendo sido eleita por Freud como o representante da impossibilidade da completude e está presente em várias passagens comuns à infância, inclusive nas etapas relativas ao seu desenvolvimento.

Bem, é minha opinião ser essa ameaça de castração o que ocasiona a destruição da organização genital fálica da criança. Não de imediato, é

verdade, e não sem que outras influências sejam também aplicadas; pois, para começar, o menino não acredita na ameaça ou não a obedece absolutamente. A psicanálise recentemente ligou importância a duas experiências por que todas as crianças passam e que, segundo se presume, as preparam para a perda de partes altamente valorizadas do corpo. Essas experiências são a retirada do seio materno — a princípio de modo intermitente, e mais tarde, definitivamente — e a exigência cotidiana que lhes é feita para soltarem os conteúdos do intestino. Não existe, porém, prova que demonstre que, ao efetuar-se a ameaça de castração, essas experiências tenham qualquer efeito. Somente quando uma *nova* experiência lhe surge no caminho, que a criança começa a avaliar a possibilidade de ser castrada, fazendo-o apenas de modo hesitante e de má vontade, não sem fazer esforços para depreciar a significação de algo que ela própria observou. (FREUD, 1924, p. 220)

A morte pode ser relacionada à castração, uma vez que lida com a separação daquilo que é vivo e do que é morto, sendo considerado o corpo morto uma espécie dejeito que precisa ser descartado. A partir da experiência da morte do outro, o homem é capaz de se reconhecer como mortal e também de retificar sua existência temporalmente determinada e, dessa forma, irreversível. A morte dá notícias da vida castrada, da vida que se perde, que não pode tudo justamente porque termina, sem garantias.

A castração pode ser retratada com base na experiência diária das fezes que estão sendo separadas do corpo ou com base na perda do seio da mãe no desmame. Mas nada que se assemelhe à morte jamais pode ter sido experimentado, ou se tiver como no desmaio, não deixou quaisquer vestígios observáveis atrás de si. Estou inclinado, portanto, a aderir ao ponto de vista de que o medo da morte deve ser considerado como análogo ao medo da castração e que a situação à qual o ego está reagindo é de ser abandonado pelo superego protetor — os poderes do destino —, de modo que ele não dispõe mais de qualquer salvaguarda contra todos os perigos que o cercam. (FREUD, 1925, p.153)

Ao tratar da fundação subjetiva através do processo de uma sexualidade que se coloca pela castração, coloca em pauta a falta, a negatividade em um lugar centralmente formador.

A negatividade como papel central será retomada mais tarde em sua obra através de conceitos como a pulsão de morte. Nesse sentido, morte e sexualidade estão bastante próximas.

Porém, antes de desenvolver essa relação, é necessário percorrer a metapsicologia freudiana. Nela, a instância do eu busca constantemente se resguardar dos perigos do mundo e se vê absolutamente vulnerável perante a morte. O caso Hans relatado por Freud exemplifica a ideia da defesa do eu contra a ideia da castração através da formação de um componente de angústia fóbica como substitutivo desse processo de repressão próprio da castração.

Ele [Hans] se encontrava, à época, na atitude edípica ciumenta e hostil em relação ao pai, a quem, não obstante — salvo até onde a mãe dele era a causa de desavença —, amava ternamente. Aqui, então, temos um conflito devido à ambivalência: um amor bem fundamentado e um ódio não menos justificável dirigidos para a mesmíssima pessoa. A fobia de Hans deve ter sido uma tentativa de solucionar esse conflito. (FREUD, 1924, p. 124)

A castração é amplamente trabalhada por Freud em suas formulações sobre a teoria da sexualidade, que já começa a se desenvolver na infância e o posicionamento da criança diante da partilha dos sexos. A importância da passagem do Édipo pela criança consiste justamente na possibilidade de simbolizar a falta. Seu modo de resolução se dará pelo reconhecimento do perigo da castração e todo um trabalho de posicionamento do sujeito frente a sua incompletude.

Em termos descritivos, a criança diante do perigo da castração cria um substituto para a ausência ao se deparar com a ausência/perda do seu próprio órgão, no caso da mulher. No caso dos meninos, ao perceber a falta na mulher, acredita em algo substitutivo: “Enquanto, nos meninos, o complexo de Édipo é destruído pelo complexo de castração, nas meninas ele se faz possível e é introduzido através do complexo de

castração” (FREUD, 1925 p. 318). Tais construções formam compromissos regidos pelas leis inconscientes de maneira a lidar com a falta constitutiva e que marcarão a vida psíquica do sujeito dali em diante.

Enquanto, nos meninos, o complexo de Édipo é destruído pelo complexo de castração, nas meninas ele se faz possível e é introduzido através do complexo de castração. Essa contradição se esclarece se refletirmos que o complexo de castração sempre opera no sentido implícito em seu conteúdo: ele inibe e limita a masculinidade e incentiva a feminilidade. A diferença entre o desenvolvimento sexual dos indivíduos dos sexos masculino e feminino no estágio que estivemos considerando é uma consequência inteligível da distinção anatômica entre seus órgãos genitais e da situação psíquica aí envolvida; corresponde à diferença entre uma castração que foi executada e outra que simplesmente foi ameaçada. (FREUD, 1925, p. 139)

Como forma de lidar com a falta e com o fato de sermos castrados, o aparelho psíquico, governado até então em sentido à sua preservação tem na resolução do complexo de Édipo a eliminação de um conflito psíquico. No entanto Freud, ao longo de sua prática, se depara com questões da clínica que o remetem a perversidade na infância, compulsão a repetição e masoquismo, que tiram a centralidade da razão e trazem certa composição de um mal estar próprio ao psiquismo. Em uma posição extrema, conforme veremos, o princípio do prazer, que até então governava a vida rumo a mais vida tem como meta remover tudo o que é desprazer até o fim. Nenhuma dor, nenhum sofrimento, nenhuma angústia, o organismo é levado a sua origem inanimado, a morte.

Seguindo, Freud relata os sentimentos possessivos de meninos e meninas com relação às suas figuras parentais, solucionados de maneira simbólica na tragédia de Édipo. Dessa forma, mais uma vez Freud expõe desejos incestuosos e mortíferos na experiência da infância que são fundamentais para a posterior simbolização e então superação dessa fase.

O menino encara a mãe como sua propriedade, mas um dia descobre que ela transferiu seu amor e sua solicitude para um recém-chegado. A reflexão deve aprofundar nosso senso da importância dessas influências, porque ela enfatizará o fato de serem inevitáveis experiências aflitivas desse tipo, que agem em oposição ao conteúdo do complexo [...] Assim, o complexo de Édipo se encaminharia para a destruição por sua falta de sucesso, pelos efeitos de sua impossibilidade interna. (FREUD, 1924, p. 217)

## 1.2 O trabalho com a morte: luto e perda

Outro aspecto referente ao que a morte pode produzir na vida, está na discussão de *Luto e melancolia* (FREUD, 1915) em que se apresenta o trabalho necessário para uma certa elaboração da ideia de morte. Trabalho esse que, devido a situações específicas pode tornar-se inclusive fonte de patologias. O texto discorre sobre motivações internas e processos subjetivos ligados ao processo da morte, no sentido de verificar as consequências para aquelas pessoas que experimentam a morte, problematizando a relação do sujeito com a morte, discutindo os destinos psíquicos relativos à perda.

O teste de realidade revelou que o objeto amado não existe mais, passando a exigir que toda a libido seja retirada de suas ligações com aquele objeto. Essa exigência provoca uma oposição compreensível – é fato notório que as pessoas nunca abandonam de bom grado uma posição libidinal, nem mesmo, na realidade, quando um substituto já se lhes acena. Essa oposição pode ser tão intensa que dá lugar a um desvio da realidade e a um apego ao objeto. (FREUD, 1925, p. 277)

Importante ressaltar que o texto foi construído em 1915, época da primeira Grande Guerra, que provocou fortes impressões em Freud, tanto com relação ao trabalho psíquico individual como na relação da coletividade e seus conflitos entre as exigências internas do indivíduo e externas do meio. No caso do texto de 1915, Freud

destaca o trabalho a ser realizado diante da subtração, da perda de algo tanto a nível real quanto a nível ideal e que requer remanejamentos dos componentes psíquicos.

O luto pode ser definido como “reação à perda de um ente querido, à perda de alguma abstração que ocupe o lugar de um ente querido como o país, a liberdade ou o ideal de alguém e assim por diante.” (FREUD, 1915, p. 275). Dessa forma, a morte se atualiza na vida dos vivos como uma operação de subtração, algo que se perde e que é preciso um trabalho, uma operação subjetiva para lidar com o resto.

A operação com esse resto é explicitado nesse texto de Freud como uma remontagem nas ligações libidinais entre o sujeito e o objeto perdido que, após a morte desse objeto, ficam sem destino, sendo o luto justamente esse período de labor.

Freud descreve o trabalho do luto como algo que se passa nos diferentes níveis. O primeiro deles é a experiência psíquica por meio do qual o sujeito quer colocar o morto no seu corpo, ou seja, o sujeito afirma que o morto é ele mesmo e faz parte dele. É o que denominou incorporação. (BIRMAN, 2009, p.118).

Esse movimento canibalista se atualiza em diversos rituais funerários onde é possível comer na hora do enterro como uma simbolização desse desejo de assimilação ou mesmo em rituais canibais indígenas onde de fato se busca incorporar habilidades e características através da prática de ingestão de sua carne.

As práticas ritualísticas registram esse caráter irrepresentável da morte e que demandam um trabalho elaborativo. Percorrendo a relação dos homens com a morte, é possível perceber um certo caráter de travessia nela, que demanda cuidados ritualísticos específicos para diferentes povos ao longo do tempo. Esses rituais trazem notícia sobre a maneira pelo qual cada povo desenvolve sua relação com o outro absoluto da vida que é a morte, estabelecendo o valor da vida para cada um deles, como mecanismo simbólico para lidar com essa questão.

Há notícias desses ritos desde o período paleolítico (FLEURY, 2012), onde podem ser encontrados vestígios de sepultamentos com características ritualísticas.

Grupos humanos antigos não eram abandonados sem a prática de algum rito e Morin (1970) observa que as sepulturas são consideradas provas evolutivas de humanização. Esse fato nos remete justamente a uma necessidade de elaborar algo da qual a morte é portadora e que escapa a outras formas de simbolização. A necessidade do ritual para encerrar a relação dos vivos com os mortos tem sua relação também com a mitologia construída em torno dela. Não é possível dar conta da morte apenas pela fala, é preciso performar, ritualizar.

Os ritos podem ser entendidos como formas de expressão e organização social, onde são transmitidos valores e visões de mundo. Podem ser definidos como “sistema cultural de comunicação simbólica” (PEIRANO, 2003, p.11). Tem por característica a repetição o que garante, em certa medida, a ordem e a promessa de continuidade, pois, cada ritual se manifesta contra a indeterminação

Os acontecimentos mais fundamentais da vida são ritualizados, incluindo-se aí a morte. Nesse caso cumprem certo papel de separação entre os vivos e os mortos: “assim como um bebê não é propriamente vivo até passar pelo rito de nascimento, um cadáver não é propriamente morto até passar pelos ritos de sepultamento.” (PEIRANO, 2003, p.33)

De acordo com Eliade (2001), os ritos de passagem que envolvem os mortos, dizem respeito a uma modificação importante de regime ontológico e estatuto social, uma vez que tratam de uma mudança de regime: “o defunto deve enfrentar certas provas que dizem respeito a seu próprio destino *post mortem*, mas deve também ser reconhecido pela comunidade nos mortos e aceito por eles.” (ELIADE, 2001, p.151). De alguma maneira o ritual encerra a morte, concluindo algo que, por ser enigma, nunca se esgota.

Os ritos funerários também desempenham um importante papel cultural de destinação e, de alguma forma, também de fundamentação da cultura:

Que a vida do homem seja uma vida ‘com’ os mortos [...], como sugere um fragmento de Heráclito, frequentemente citado, o qual diz que ‘o caráter do homem é seu demônio’, a crença grega em um *daimon* pessoal que acompanha cada homem ao longo de sua vida fazendo senão

expressar essa comunidade de vida com o espírito dos ancestrais que é o fundamento unitário de todas as culturas. Com efeito, não há cultura a não ser quando um certo domínio do escoamento irreversível do tempo é assegurado, o que implica o emprego de um sem-número de técnicas destinadas a, progressivamente, amenizar a ausência; e a ausência por excelência é a do morto, que não desaparece momentaneamente, mas absolutamente de maneira insubstituível. (DASTUR, 2002, p. 17)

Outro mecanismo para esse trabalho do luto é a introjeção através do apego a imagens próprias do defunto. No entanto, o processo apontado como mais eficaz, ocorre na identificação onde “o sujeito fica com um traço simbólico do objeto no seu eu”. (ELIADE, 2001, p.118).

O trabalho do luto, neste viés antropológico, segue então esse caminho entre encontrar traços do objeto perdido e de alguma maneira se fundir a ele. Nesse sentido o sujeito colecionaria as marcas de suas perdas. (ELIADE, 2001, p.119)

Como característica desse período denominado luto é possível encontrar desânimo, perda de interesse pelo mundo, expectativa de punição. Esses processos de inibição do ego são expressão de uma dedicação quase exclusiva dele (ego) em elaborar o do luto e que não deixa espaço para outros interesses.

Podemos então articular a tese freudiana de um certo encobrimento da idéia da morte presente em obras como *Reflexões para os tempos da guerra* (FREUD, 1915). Ainda que saiba da possibilidade da sua própria morte, bem como a de seus semelhantes, esse saber não impede ou mesmo torna menos árduo o trabalho do luto. Esse saber não abala a ligação que se constrói com o objeto de amor. Ligação essa que só o trabalho do luto é capaz de promover o desligamento.

Esse desligamento do objeto de amor após sua perda pode se desenrolar de diferentes formas e com destinos também diferentes, chamando a atenção de Freud o quadro da melancolia. Ela também se constitui como reação à perda do objeto, no entanto, sua expressão na vida subjetiva é carregada de uma característica que até então não aparecia no luto e que Freud chama de perturbações na autoestima.

Por conta de uma identificação entre o objeto perdido e o ego do sujeito enlutado, as questões desse quadro se voltam para o próprio ego e não para o mundo externo. Nesse caso, o sujeito apresenta severidade, censura e características inibitórias egóicas. A perda do objeto se transforma em perda do ego.

O conflito dentro do ego, que a melancolia substituiu pela luta pelo objeto, dentro do ego, que a melancolia substituiu pela luta pelo objeto, deve atuar como uma ferida dolorosa que exige uma anticatexia extraordinariamente elevada. (FREUD, 1917 [1915]p.291).

Esse processo patológico que em certa medida é justamente para elaborar a questão da morte se volta com tamanha severidade contra a própria vida a ponto de, algumas vezes superar seu movimento, podendo ser atualizado inclusive em passagens ao ato.

A melancolia exige um contrainvestimento que promove um processo de esvaziamento do eu. Dessa forma, a subtração do objeto que a morte marca, também imprime uma subtração no próprio psiquismo daquele que permanece vivo. O indivíduo tem a si mesmo representado como nada, contemplando uma existência de morto-vivo, uma espécie de atualização na vida da própria morte.

Dessa forma, a instância da censura, supereu, no caso do melancólico atrai para si a consciência e açoita o eu de maneira impiedosa, como se tivesse munido de todo componente sádico do indivíduo. O governo do supereu é, portanto tributário da pulsão de morte, que, com frequência empurra o eu para a morte. É possível vislumbrar a ideia a ser desenvolvida posteriormente na obra de Freud de que o movimento que a principio é da própria vida se torna na verdade um movimento para a morte.

Se em um primeiro momento a capacidade de estabelecer vínculos é voltada para o ego - “a libido afastada do mundo externo é dirigida para o ego e assim dá margem a uma atitude que pode ser denominada de narcisismo” (FREUD, 1914, p. 127) - logo ela se dirige aos objetos do mundo. Se esses objetos se perdem, a capacidade de amar, denominada por Freud de libido, é liberada para se dirigir a outros objetos ou se voltar para o ego.

O luto, como já dito, é esse processo onde a libido se apega aos objetos e não renuncia a eles, mesmo quando há substitutos próximos. Dessa forma, o luto é um processo que demonstra o dispendioso trabalho que o psiquismo precisa executar para lidar com a transitoriedade dos objetos e das relações humanas, isto é, dificuldade em lidar com o negativo, com a falta, com a operação de subtração.

### **1.3 Transitoriedade**

Essa dificuldade em lidar com o fim e o caráter efêmero da vida é tratada também em seu pequeno texto *Sobre a transitoriedade* (FREUD, 1915) onde discute seu encontro com um amigo poeta, datado de agosto de 1913 em Dolomitas, na Itália e reflete sobre a tristeza despertada naqueles que, por saberem do caráter fugaz das belezas da vida, não conseguem extrair delas nenhum gozo, como se estivesse em jogo um certo luto pelo caráter perecível da vida.

O passeio com amigos e a tristeza do jovem poeta é uma oportunidade para levar o leitor a refletir sobre a "transitoriedade" da beleza das coisas ou, mais ainda, sobre a fugacidade das próprias coisas que é repentinamente introduzida em sua realidade psíquica. Tal realidade se deixa invadir por essa reformulação na qual a beleza do dia perde sua consistência e é despojada de seu valor antigo. Assim, Freud descreve realidades psíquicas diferentes que se sucedem à medida que a "consciência" se mostra em sua transitoriedade.

Desse pequeno texto é possível notar que Freud busca dar certo destaque com relação à continuidade e a descontinuidades característica do ser humano, levando assim a seu traço finito, de não-perenidade das coisas construídas ou naturais, que portam em si o emblema de sua transitoriedade.

Nesse sentido, o tempo passado marca a passagem e a perenidade dos objetos, ressaltando a finitude da vida. Para o poeta, a alegria pela beleza da natureza se vê obscurecida pela transitoriedade do belo, para Freud, ao contrário, a duração absoluta não é condição do valor e da significação para a vida subjetiva. O desejo de eternidade

se impõe ao poeta, que se revolta contra o luto, sendo a antecipação da dor da perda o que obscurece o gozo.

Freud, que está escrevendo este texto sob a influência da Primeira Guerra Mundial, insiste na importância de fazer o luto dos perdidos renunciando a eles, e na necessidade de retirar a libido que se investiu nos objetos para ligá-la em substitutos. São os objetos que passam e, às vezes, agarrar-se a eles nos protege do reconhecimento da própria finitude. Porém, a guerra e a sua destruição exigem o luto e nos confrontam com a transitoriedade da vida, o que permite reconhecer a passagem do tempo.

No entanto, no entender de Freud, a nossa atitude perante a morte não implica essa certeza. Se de um lado aceitamos que a morte é inevitável, quando se trata da própria morte tentamos matá-la com o silêncio, desmenti-la, reduzi-la de necessidade à contingência.

Nesse sentido é retomada a questão da morte como castração, posto que o tempo seja o limitador do usufruto da vida. Na visão de Freud, no entanto, não há que se tirar disso angústia, uma vez que: “o valor da transitoriedade é o valor da escassez no tempo. A limitação da possibilidade de uma fruição eleva o valor dessa fruição.” (FREUD, 1915, p.345) Através das várias mortes — seja a do corpo, ou a que se experimenta cotidianamente, pelo final da infância, entrada na puberdade e o próprio envelhecimento —, percebemos a morte do tempo. Não há uma linha infinita do tempo, a eternidade só se apresenta de modo ficcional.

Nesse texto Freud já antecipa, ainda que de maneira sutil, o desejo de imortalidade almejado pelo ser humano. Ainda que admita seu caráter meramente fantasioso, correlaciona à eterna capacidade de renovação da vida como possibilidade de certo continuísmo e por isso mesmo uma dimensão de imortalidade. Na natureza, predomina um ciclo de reposição permanente, a cultura funda uma nova relação com a vida a partir da castração

A questão do texto se concentra na dimensão temporal limitada e efêmera da própria vida, Freud coloca em jogo a experiência desse tempo limitado, como a marca impossibilidade de sermos completos justamente porque somos castrados.

Justamente porque existe a marca de uma certa degradação daquilo que é vivo que o que vive torna-se singular. Dessa forma a marca do tempo trazida pela morte orienta a vida temporalmente e a torna singular.

Nesse sentido, a dimensão da singularidade se exerce em uma existência temporalizada, uma vez que o tempo de ontem jamais retornará e as experiências tornam-se únicas. Não que haja novidade nessa proposição, uma vez que Heráclito já dizia que não é possível banhar-se nas águas do rio mais de uma vez, visto que já não se é o mesmo, tampouco se trata da mesma água, “nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos” (COSTA, 2012, p. 141)

Não se trata de uma defesa do ineditismo, mas sim de uma dimensão especial com a vida temporalizada que só se inaugura diante a certeza que o homem tem de sua morte.

Na obra *Totem e Tabu* (FREUD, 1913), uma grande leitura de Freud sobre a homem inserido no âmbito coletivo, é possível perceber uma esboço sobre as origens da cultura humanas através de uma desconstrução crítica da sociedade, onde a problemática da morte tem um papel central.

É possível compreender dessa maneira, uma possível convergência entre morte, luto e castração ao notar que: “os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo. [...] também os problemas da psicologia social se mostrem solúveis com base num único ponto concreto: - a relação do homem com o pai.” (FREUD, 1913, p. 186). Nesse caso, o pai como representante de uma função de barra, de lei.

Nesse sentido, ao se reconhecer castrado, barrado no acesso ao saber, como ocorre ao ser colocado diante da pergunta “ o que é a morte?”, algo do mal estar , da fragilidade do homem emerge.

O marco da certeza indeterminada da morte que é marca também da castração do homem, faz com que diversas estratégias de tamponamento se produzam no sentido de, ao se ver incompleto, ainda haja ao homem possibilidade de criar, a partir da angústia advinda desse fato, algo que funde a vida como possibilidade de inscrição positiva.

## 1.4 Vida pulsional

O emblemático texto *Além do princípio do prazer* (FREUD, 1920) sintetiza de maneira mais completa esse conceito fundamental e controverso de Freud que é o conceito de pulsão de morte.

Para chegar a ele, é preciso resgatar o dinamismo psíquico até então governado pelo chamado princípio do prazer, que atuaria na diminuição da tensão e evitando, por consequência, o desprazer ou mesmo produzindo prazer.

Esse modelo leva em consideração as excitações da vida mental enquanto quantidades e, portanto, se faz como modelo econômico das relações prazer/desprazer. A favor desse modelo Freud resgata os estudos de Fechner bem como o princípio da constância (homeostase)

No entanto, Freud reconhece que seria incorreto pensar essa dominância do princípio do prazer uma vez que não encontra fundamento na realidade da maioria dos processos mentais que, obviamente, não conduzem ao prazer por fim.

Dessa forma, Freud elenca possíveis razões pelas quais o princípio do prazer falha: o princípio da realidade, através das pulsões de autopreservação, adia o prazer; processos de recalque e outros responsáveis pela estruturação do ego que transformam uma possibilidade de prazer em uma fonte de desprazer.

Através de experiências clínicas, Freud se depara com o fenômeno da repetição. O ego funciona sobre a interferência do princípio do prazer, buscando evitar o desprazer que é lançado pela liberação do material reprimido. O processo da análise buscaria justamente conseguir conviver com esse desprazer apelando para isso ao princípio da realidade.

Na relação da compulsão à repetição com o princípio do prazer, Freud afirma que aquilo que é atualizado pela repetição causa desprazer porque traz algo do recalque sem, no entanto, contradizer o princípio do prazer porque garante prazer de um lado, embora traga desprazer de outro. No entanto há aquelas experiências que são do campo exclusivo do desprazer.

A maior parte do que é reexperimentado sob a compulsão à repetição, deve causar desprazer ao ego, pois traz à luz as atividades dos impulsos instintuais reprimidos. Isso, no entanto, constitui desprazer de uma espécie que já consideramos e que não contradiz o princípio de prazer: desprazer para um dos sistemas e, simultaneamente, satisfação para outro. Contudo, chegamos agora a um fato novo e digno de nota, a saber, que a compulsão à repetição também rememora do passado experiências que não incluem possibilidade alguma de prazer e que nunca, mesmo há longo tempo, trouxeram satisfação, mesmo para impulsos instintuais que desde então foram reprimidos (FREUD, 1920, p. 34)

Os casos de neurose traumática dão notícias justamente desse caráter exclusivamente desprazeroso. O trauma vem de excitações fortes o suficiente para atravessar as proteções do aparelho psíquico, colocando em jogo as medidas defensivas diferentes do princípio do prazer que, nesse ponto já se mostrou incapaz de impedir a excitação de invadir o sistema mental. A questão que se coloca é a de elaborar esses estímulos através de sua vinculação psíquica.

Nesse ponto há uma importante articulação das teses freudianas com as idéias do biólogo Weismann a respeito de comportamento e reprodução de microorganismos. O vivo, em suma, não tende a mudança e, por isso, repetiria constantemente o mesmo curso da vida. Os atributos da vida forma evocados da matéria inanimada. Disso adveio uma primeira tensão que inaugura a pulsão de retorno ao estado inanimado, dita pulsão de morte. Essas tensões ao longo do processo evolutivo foram se especializando e desviando-se com relação ao seu objetivo primeiro de seguir à morte.

A biologia dos experimentos de Weismann provou a “imortalidade” dos protozoários, através da semelhança entre plasma geminal (imortal) e o soma (mortal), corroborando com as teses freudianas da pulsão de vida e a pulsão de morte.

Essa teorização é retomada por Miller ao afirmar que a vida transborda o corpo vivo: “é claro que o corpo é vivo, mas a vida não se reduz ao corpo, precisamente porque o corpo é mortal” (MILLER, 1999, p. 43). Todos os corpos são mortais, no entanto a morte do corpo não impede a vida enquanto conjunto. O corpo vivo guarda em si o princípio da imortalidade, o qual pode ser transferido a outros corpos vivos, que é basicamente a tese de Weismann sobre o plasma geminal e o soma. No entanto, o

pensamento oposto é que nos interessa: justamente porque algo morre, a vida pode continuar.

Se tomarmos como verdade que não conhece exceção o fato de tudo o que vive, morrer por razões internas, tornar-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que o “objetivo de toda vida é a morte”, e, voltando o olhar para trás, que as coisas inanimadas existiram antes das vivas.

Os atributos da vida forma, em determinada ocasião, evocados na matéria inanimada [...] A tensão que então surgiu no que até aí fora uma substância inanimada, se esforçou por neutralizar-se e, dessa maneira, surgiu o primeiro instinto: o instinto de retornar ao inanimado. (FREUD, 1920, p. 56)

Resgatando o aforismo de Heidegger “a pedra é sem mundo”, Miller (2001) afirma que aquilo que não é vivo, a pedra, é sem vida justamente porque não tem possibilidade de morrer. Dessa forma, é possível aproximar uma certa concepção de morte que funda a vida.

Retomando a questão da pulsão de morte, Freud utiliza esses conceitos da biologia para pensar a pulsão de morte como algo criado a partir da animação da substância inorgânica e tem nesse retorno a sua meta.

Esse processo de restaurar estados inorgânicos se realiza na vida mental independente do princípio do prazer. A função do aparelho mental seria justamente sujeitar as pulsões e converter sua energia que circula de maneira livre, concordando com o princípio do prazer.

A argumentação de Freud se dá justamente no sentido de abandonar a crença em algo no sentido da perfeição, do belo e do bom. Há exigências pulsionais que caminham no sentido exatamente oposto, na direção da morte e da destruição, estando muito além da perseguição do mero prazer. E esse material reprimido pelas exigências da vida civilizada cobra seu retorno a todo tempo e ao homem cabe a eterna condução dessas medidas.

O princípio do prazer opera a serviço da homeostase que se coloca a favor de um esforço ainda mais fundamental da substância viva, qual seja o retorno ao inorgânico confundindo de certa maneira as atuações do princípio do prazer com a pulsão de morte.

Dessa forma, ao mesmo tempo em que existe esse empuxo de retorno ao inorgânico, conduzindo ao retorno ao estado inorgânico, o princípio do prazer também atua como função de alerta contra as exigências da pulsão de vida (libido) que tenta perturbar o curso pretendido pela vida.

O que nos resta é o fato de que o organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo. Assim, originalmente, esses guardiões da vida eram também os lacaios da morte. Daí surgir a situação paradoxal de que o organismo vivo luta com toda a sua energia contra fatos (perigos, na verdade) que poderiam auxiliá-lo a atingir mais rapidamente seu objetivo de vida, por uma espécie de curto-circuito. (FREUD, 1920, p.123)

Está inaugurado então o dualismo pulsional de pulsões de vida e pulsões de morte. Trata-se muito mais de um modelo qualitativo em substituição daquele primeiro, com características mais quantitativas.

No texto *O problema econômico do masoquismo* (FREUD, 1924), há um retorno ao princípio do nirvana, pertencendo à pulsão de morte, se modificando e se tornando o princípio do prazer. É, portanto, necessário diferenciar os dois no tocante justamente à libido.

Dessa forma, o princípio do nirvana seria a tendência da pulsão de morte que visa diminuir o estímulo; já o princípio do prazer representa as exigências da libido, se caracterizando pela qualidade do estímulo. Já o princípio da realidade tem relação com as exigências do mundo externo, sendo originado da modificação do princípio da realidade, adiando a descarga do estímulo e uma aprovação temporária do desprazer devido à tensão e a pulsão de morte seria essa tendência ao inorgânico.

### **1.5 A civilização e seu mal-estar**

Uma vez conceituada a pulsão de morte, se faz necessário recorrer às teses freudianas presentes no *Mal estar na civilização* (FREUD, 1930) para entender em que sentido esse paradigma que destaca a morte se atualiza nas relações humanas.

De fato, a leitura de Freud nos leva a uma relação entre a pulsão e a civilização sempre no minado campo do conflito, sem jamais ser remediado ou superado, isto é, o desamparo do homem é radical.

Grande parte das lutas da humanidade centraliza-se em torno da tarefa única de encontrar uma acomodação conveniente — isto é, uma acomodação que traga felicidade — entre essa reivindicação do indivíduo e as reivindicações culturais do grupo, e um dos problemas que incide sobre o destino da humanidade é o de saber se tal acomodação pode ser alcançada por meio de alguma forma específica de civilização ou se esse conflito é irreconciliável. (FREUD, 1930, p. 117)

Essa teoria se fundamenta no dualismo pulsional através do conceito de pulsão de morte. Pulsão essa que mesmo dentro do discurso permeia de forma clandestina suas atualizações, indicando algo da desarmonia entre o ser humano e as leis da civilização/cultura.

A dualidade entre pulsão de vida e pulsão de morte desenha um novo enquadramento para a questão da agressividade. Seguindo Freud é possível perceber que estão quase sempre amalgamadas: parte da pulsão de morte fica a serviço da pulsão de vida e é então desviada para os objetos externos sob a forma de sadismo e agressividade, enquanto outra parte se articula a pulsão sexual, constituindo o masoquismo erógeno. Não há superação do desamparo humano, seja pela religião ou pela ciência. As possibilidades estão no movimento de criação da vida e de algum trabalho com a morte singularmente elaborados. Amor e morte aparecem indissociáveis na visão de Freud, pois, a morte estaria sempre acompanhada do amor, governando assim o mundo.

Freud defende a tese de que a pulsão de morte estaria na raiz do dito mal estar, presentificada através das manifestações de agressividade, violência e destruição, internas ou externas:

Os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que no máximo defendem-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. (FREUD, 1930, p. 133)

A conceitualização da pulsão de morte permite, portanto, um primado, no psiquismo, de um movimento em direção à morte. Assim, a finitude do sujeito é colocada em pauta como limitador, sua marca, o vazio e sua insustentabilidade, tendo a morte como força pulsional, inaugura o desamparo radical que marca o mal estar do sujeito na cultura. Desamparo esse originário, uma vez que é insuperável e intransponível já que esse circuito pulsional está fora do registro da representação e, portanto, da satisfação.

O desamparo enquanto presença trágica da experiência subjetiva, marca uma ferida no narcisismo iluminista, subvertendo a lógica hedonista e egocêntrica. Para Freud, a felicidade estaria dificultada pelo sacrifício imposto à sexualidade na vida civilizada. Sacrifício esse equacionado na troca da possibilidade de ser feliz, por um pouco de segurança na vida coletiva.

A afirmação do desamparo, destacando a mortalidade como estrutura do sujeito, marca a positividade (produtividade) caracteristicamente humana, uma vez que é preciso lançar mão de estratégias que tamponem essa marca.

## **1.6 A retomada de Freud por Lacan**

Jaques Lacan, psicanalista francês, propôs um retorno às obras de Freud por volta dos anos 1960, apoiando-se na filosofia de Hegel, na lingüística especialmente de Saussure e na antropologia de Lévi-Strauss.

Estruturou seus primeiros anos de ensino em torno do eixo RSI – Real Simbólico e Imaginário – articulado pela figura do nó borromeano, e “que se deduz da simples consideração da cadeia significante enquanto presença do desejo. Aliás, Lacan não

deixou de fazer dessa tríade um dos temas centrais da sua teoria”. (JURANVILLE, 1987, p. 78)

De modo introdutório, o Real pode ser situado como algo fora do campo das representações e, portanto, dos sentidos, algo do vazio, do encontro faltoso.

Daí a fórmula lacaniana de que o real é o impossível, no sentido, em primeiro lugar, da impossibilidade da Coisa – mas a Coisa não é o real; e, portanto, a verdadeira “impossibilidade” do real é que o significante vem ocupar o vazio dele. O próprio enquanto vazio desaparece. Sem jamais ter aparecido. Ele simplesmente deixa traços. É a suspensão do tempo puro, o aparecimento e o desaparecimento, e nunca nada que apareça ou desapareça. O inantecipável. (JURANVILLE, 1987, p. 78)

Já o registro denominado de Imaginário se refere à relação construída na imagem do outro, tendo por base a fundação do eu a partir de uma relação especular. A partir das suas conjecturas do estádio do espelho, onde descreve a experiência de estruturação realizada pela criança com a sua imagem refletida no espelho, remete a articulação entre os registros imaginário e simbólico que permite a estruturação do sujeito, enquanto unidade.

O registro denominado Simbólico remete a linguagem, e a articulação no campo da cadeia significante, sendo o significante aquilo que realiza a operação de “presentificar a falta” (JURANVILLE, 1987, p. 80) e que tem como suporte o corpo que será marcado por ele.

Nesse sentido, a partir de textos como *Função e campo da fala e da linguagem* (LACAN, 1998) as teorizações convergem no sentido de que a inscrição do sujeito nos sistemas simbólicos, isto é, na linguagem, denotam também algo do campo da falta.

Através da retomada de Freud por Lacan, em seu retorno aos conceitos básicos fundadores da psicanálise, foi possível se apropriar deles de forma a permitir direcionamentos novos

Com efeito, Lacan trouxe de volta a originalidade implicada no pensamento freudiano e, dando-se conta, a partir daí, de que o sentido da obra de Freud ainda estava por ser compreendido em sua essencialidade, os psicanalistas passaram a poder denunciar o reducionismo a que tinha sido levada a psicanálise nos manuais utilizados nos institutos de formação filiados à IPA para transmitir a teoria freudiana. (JORGE, 2005, p. 19)

Esse retorno buscava justamente restaurar o inconsciente como fundamento na psicanálise e se desvincular da direção da escola inglesa e francesa que estariam ligadas a uma abordagem interpretativa. Esse inconsciente “marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado. Mas a verdade pode ser resgatada; na maioria das vezes está escrita em outro lugar” (LACAN, 1998 p. 260) seja no corpo ou nas lembranças. Dessa forma não se trata de um inconsciente ativo ou dinâmico, mas um inconsciente primeiro, agente.

De alguns conhecidos aforismos, talvez o mais famoso seja o “inconsciente estruturado como uma linguagem” que se fundamenta na lingüística saussuriana propondo, não sem certa radicalidade, a centralidade do animal falante e seus efeitos para a prática da psicanálise. Tanto essa radicalidade é sem volta, que Lacan funda sua própria escola de psicanálise. “É justamente essa assunção de sua história pelo sujeito, no que ela é constituída pela fala endereçada ao outro, que serve de fundamento ao novo método a que Freud deu o nome de psicanálise” (LACAN, 1998, p. 258)

Em seus primeiros anos de ensino, especialmente no texto *Função e campo da fala e da linguagem* (LACAN, 1998), Lacan elenca os problemas contemporâneos da psicanálise como um emprego excessivo do registro denominado por ele de imaginário, ao se fixar nas estruturas pré-verbais, portanto, pré-linguagem também.

Seguindo com suas críticas, alerta “a psicanálise desemboca então numa fenomenologia existencial” (LACAN, 1998 p. 244) ao se referir às relações objetais trabalhadas na época que acabam abandonando a importância da fala em si e se referenciam apenas em interpretações. Além da excessiva preocupação com a contratransferência que trariam implicações diretas para a prática do analista.

A crítica de Lacan sobremaneira se volta justamente para um alerta de um certo abandono do fundamento da psicanálise, construída por Freud como um método de cura pela fala (*talking cure*): a linguagem.

Mas parece que, desde Freud, esse campo central de nosso domínio caiu no abandono. Observa-se o quanto ele mesmo se preservou de incursões grandes demais em sua periferia: descobrindo estádios libidinais da criança na análise de adultos e só intervindo, no pequeno Hans, por intermédio de seus pais; decifrando uma faixa inteira da linguagem do inconsciente no delírio paranóide, as utilizando para isso apenas o texto-chave deixado por Shereber na lava de sua catástrofe mental. (LACAN, 1998, p. 245)

Com relação ao tema específico da morte, dedicou-se a discuti-la em alguns momentos quando afirma a relação do homem durante seu percurso de análise, ser uma relação também com sua própria finitude, em um certo trabalho de subjetivação da morte,

Pois, para o sujeito, a realidade de sua própria morte não é nenhum objeto imaginável, e o analista, como qualquer outro, nada pode saber dela, senão que ele é um ser prometido à morte. Portanto, supondo-se que tenha reduzido todos os artifícios de seu Eu para chegar ao “ser-para-a-morte”, nenhum outro saber, quer imediato ou construído, poderá ter sua preferência para que ele o transforme num poder, mesmo que não seja abolido por isso. (LACAN, 1998, p. 351)

No seu seminário sobre a Ética (1997), Lacan analisa a tragédia de Antígona, apresentando o conceito de segunda morte, no sentido do homem, ser da linguagem, em sua articulação com a cadeia significante, possuir algo de mortífero, diferente da morte biológica, do corpo.

A tragédia grega Antígona, de autoria de Sófocles, compõe cronologicamente a terceira peça da qual fazem parte Édipo Rei e Édipo em Colono. Seu enredo envolve a angústia de Antígona em ver cumprida a ritualização funerária negada a seu irmão e que sofre as consequências diante da desobediência da ordem real. A apropriação que Lacan fez dessa tragédia e que nos interessa aqui, é justamente uma certa relação da

personagem principal com a morte já que, suas ações são movidas por causa de uma morte e depois geram ainda mais mortes.

Antígona fica na zona da vida e da morte, em uma espécie de suspensão e daí surge seu lamento. “Antígona é aquela que já escolheu sua vida em direção a morte” (LACAN, 1998, p. 341) e anuncia um certo paradoxo, pois “para Antígona a vida só é abordável, só pode ser vivida e refletida a partir desse limite em que ela já perdeu sua vida, em que ela está para além dela – mas de lá ela pode vê-la, vivê-la sob a forma do que está perdido.” (LACAN, 1998, p. 339).

A identificação de Antígona com a morte e em certo sentido, seu desejo por ela, conduzem Lacan a situá-la como personificação da própria pulsão de morte freudiana.

Ao se perguntar o que a vida tem de relação com a morte, Lacan segue questionando também a vez como o homem que vive consegue lidar com o seu conhecimento da sua própria morte. A saída dele é justamente pela via simbólica: “é no significante, e uma vez que sujeito articule essa cadeia significante, que ele sente de perto que ele pode faltar à cadeia do que ele é” (LACAN, 1998, p. 354).

Dessa forma, “a linguagem escande tudo o que ocorre no movimento da vida” (LACAN, 1998, p. 338).

Seguindo no seu seminário, Lacan pontua a articulação da psicanálise a esse campo através de algo que passa pela falta e, portanto, colocada nos registros do assassinato do pai e da pulsão de morte. Nesse sentido, a ética estaria relacionada com um ideal de conduta, além do sentimento de obrigação, implicando, portanto, em uma escolha. Da articulação entre desejo e a moral que se depreende uma instância censuradora que limita o desejo, barrando-o.

A dimensão da civilização se articula de alguma forma com o assassinato do pai da horda primeva, sendo o assassinato o fundamento e não a morte em si, isto é o ato de matar e não a passividade de morrer que fundamenta algo de esfera social. Mas isso se impõe como algo além das necessidades coletivas e, por isso, se impõe como lei do discurso. “A interdição do incesto não é outra coisa senão a condição par que subsista a fala” (LACAN, 1986, p. 89)

A própria fundamentação da sociedade ocidental, sacralizada pelos dez mandamentos, se encontra articulada ao sujeito e sua impossibilidade de completude, contemplada por Lacan como *das Ding* (a Coisa)

E na medida em que preserva essa distância da Coisa enquanto fundada pela fala mesma que esse mandamento adquire valor. (...) Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. (...) porque sem a Lei a Coisa estava morta. Quando eu estava sem a Lei, eu vivia; mas, sobrevivendo mandamento, a Coisa recobrou a vida, e eu morri. Assim, o mandamento que me devia dar a ida, conduziu-me à morte. Por que a Coisa, aproveitando da ocasião do mandamento, seduziu-me, e por ele fez-me desejo de morte. (LACAN, 1986, p.106)

Articulando a lei à pulsão de morte, e retomando a teorização de Freud sobre a dinâmica das pulsões, Lacan afirma:

O que é instinto de morte? O que é essa espécie de lei para além de toda a lei, que só pode estabelecer-se a partir de uma estrutura final, de um ponto de fuga de toda realidade possível de atingir? No pareamento do princípio do prazer com o princípio de realidade, o princípio de realidade poderia aparecer como um prolongamento, uma aplicação do princípio do prazer. Mas, opostamente, essa posição dependente e reduzida parece fazer surgir mais além alguma coisa que governa, no sentido mais amplo, o conjunto de nossa relação com o mundo. É nesse desvelamento, esse reachado que está em questão no *Além do princípio do prazer*. (LACAN, 1986, p. 31)

Suas contribuições a respeito da castração se fazem no sentido de dar uma outra dimensão, um pouco mais afastada da questão imaginária da ausência/presença do falo, inscrevendo a falta como estruturante.

As contribuições de Lacan propõe um certo caráter de atividade, um posicionamento do sujeito diante da linguagem que requer que ele a habite e não seja simplesmente , de modo passivo habitado por ela. Dessa forma o homem é refém da linguagem, posto que ela o antecede. Nessa operação o homem se assujeita também aos seus mal entendidos e incompletudes. “Os objetos mais importantes em questão para o sujeito humano são objetos faltantes, que lhe permitirão ver, no discurso dos outros, revelaram-se os processos que habitam efetivamente seu inconsciente.” (LACAN, 1986, p. 45)

Essa entrada do homem no mundo da linguagem, no campo denominado por Lacan de Outro se faz em meio a uma operação que resulta em uma perda, uma impossibilidade da completude, um resto que tornara impossível a satisfação, a fala

plena que traduzirá elemento por elemento o “querer dizer”. Tanto que um dos supostos projetos da análise é justamente se confrontar com essa incompletude:

O sujeito não se empenha numa despossessão cada vez maior do ser de si mesmo o qual – em virtude de pinturas sinceras, que nem por isso o tornam menos incoerente a idéia, de retificações que não conseguem destacar sua essência, de apoios e defesas que não impedem sua estátua vacilar, de abraços narcísicos que constituem um sopro de animação – ele acaba reconhecendo que nunca foi senão um ser de sua obra no imaginário, e que essa obra desengana nele qualquer certeza. Pois nesse trabalho que faz de reconstruí-la *para um outro*, ele reencontra a alienação fundamental que o fez construí-la *como um outro*, e que sempre a destinou a lhe ser furtada *por um outro*. (LACAN, 1998, p. 250/251)

A falta desse objeto que supostamente traria uma unidade apaziguadora se caracteriza um eterno enigma, algo da busca do objeto para sempre perdido e justamente essa é a noção freudiana de castração. Lacan retoma ao falar desse enigma como desejo do Outro. O objeto perdido, ao se tratar da neurose, busca o reencontro, rumo a fusão apaziguadora, na verdade, “nunca foi perdido, apesar de tratar-se de reencontrá-lo” (LACAN, 1986, p. 76). Ao buscar esse objeto perdido, transformado em coisas do mundo, o engodo em jogo aí torna-se essencial para a movimentação do sujeito que agora pode desejar e, por isso, fundamental para a vida.

Nessa operação em que o sujeito entra no mundo da linguagem e se posiciona como incompleto e, a partir disso, desejante, se estabelece como necessária a questão da barra, do espaço, do intervalo. Para que se estabeleça na linguagem, portanto, é preciso que haja um intervalo, uma separação e nesse intervalo está situado para o sujeito algo do campo da impossibilidade (LACAN, 1998).

Eu me identifico na linguagem, mas somente ao me perder nela como objeto. O que se realiza em minha história não é o passado simples daquilo que foi, uma vez que ele já não é, em tampouco o perfeito composto do que tem sido naquilo que sou, mas o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que estou me transformando. (LACAN, 1998, p. 301)

Nesse ponto, na construção do homem com sua linguagem, podemos articular a relação com a morte, visto seu caráter irrepresentável. “É porque o que é conhecido não pode ser conhecido senão em palavras, que o que é desconhecido apresenta-se como tendo uma estrutura de linguagem.” (LACAN, 1986, p. 47). Mas essa questão será trabalhada mais adiante na articulação da morte com a literatura.

Retomemos agora a leitura de Lacan sobre o mito de Édipo na relação com a castração. Esse deslocamento se deu no sentido de expor a estruturação de linguagem que possibilita ao sujeito se situar na falta. Dessa maneira, o que se coloca em jogo na castração não é o falo como presença ou ausência, mas a falta que é própria ao discurso significante. Não é mais a identificação com a figura da mãe, mas sim o desejo do Outro, encarnado nela, o primeiro objeto de desejo e que faz com que a criança possa se alienar.

A marca indestrutível da falta se atualiza como promessa de satisfação, sempre adiada e parcial, uma busca irrecuperável, que dessa forma se abre para a angústia. A inconsistência que a linguagem se apresenta ao sujeito permite a atualização da ameaça da castração.

Como forma que o sujeito tem de enfrentar essa ameaça recorrente é se voltar para esse desejo do Outro de maneira permanente e inquisidora. Desde as perguntas e elucubrações infantis, assinaladas por Freud nas teorias sexuais infantis (FREUD, 1908), as interpelações fazem a vida movimentar-se justamente pelo psiquismo estar apoiado na falta de saber, seja saber sobre a vida ou sobre a morte ou sobre o sexo: “A vida reproduz [...]. Mas a resposta só questiona onde não há relação para sustentar a reprodução da vida. [...] Ou ‘para te fazer falar’ dito de outra forma que o inconsciente tem, por ex-sistir” (LACAN, 2003, p. 455)

Das contribuições do trabalho de Lacan que vale destacar seja talvez justamente esse, o ponto da falta no Outro, seu desejo, como efeito desse encontro com a castração. Essa angústia da castração provoca no sujeito sua busca através de perguntas sobre ‘o que sou?’ ou ‘o que é?’, inclusive das construções sobre a própria morte, esse grande enigma. Dessa forma, o sujeito está "suspenso em um tempo em que ele não sabe mais onde está, em direção a um tempo onde ele será alguma coisa na qual jamais se poderá reencontrar”. (LACAN, 1995, p. 231)

Há uma leitura de Lacan sobre a relação da morte com a história humana “o primeiro símbolo em que reconhecemos a humanidade em seus vestígios é a sepultura, e

a intermediação da morte se reconhece em qualquer relação em que o homem entra na vida de sua história.” (LACAN, 1998, p. 320). A própria tradição, inclusive lingüística, destaca também a relação diferenciada do homem para com seu fim. De acordo com o autor, aquilo que se perpetua e se transmite de sujeito para sujeito pode ser considerada uma vida que perdura, pois, “nada, a não ser as experiências em que o homem a associa, distingue um rato de um rato, um cavalo de um cavalo – nada senão a passagem inconsciente pra a morte.” (LACAN, 1998, p. 321)

O conceito de pulsão de morte retomado por Lacan se dá no registro denominado por ele como simbólico, podendo ser considerado, em certo sentido, o significante que indica de modo incessante a origem da falta ou indica essa incompletude no sujeito.

É uma afirmação de Lacan a respeito das pulsões: “toda pulsão é virtualmente pulsão de morte” (LACAN, 1998, p.848), pois busca trabalhar com as pulsões em um sentido mais fictício, quiçá mitológico da pulsão no psiquismo.

Lacan parte da idéia freudiana de que o destino de Eros seria o de “formar, a partir das substâncias vivas, unidades (*Einheiten*) cada vez maiores e assim conservar a vida na sua permanência lavando-a a desenvolvimentos mais complexos” (FREUD, GW XIII, p. 233). Aos seus olhos, esse caráter unificador da pulsão de vida que transforma Eros em potência do UM era apenas uma tentativa de submissão do outro ao poder colonizador do Imaginário com seus mecanismos narcísicos de projeção e introjeção. Há uma potência unificadora do Imaginário que consistira em vincular o sujeito a um outro que é essencialmente imagem do ego. Como se as unidades cada vez maiores das quais fala Freud fossem construídas peã ligação do diverso das representações e dos afetos à imagem dos mesmos. (...) Eros não passaria de uma ilusão do narcisismo. (SAFATLE, 2006, p. 275)

Dessa forma, essa leitura da dinâmica pulsional, à pulsão de morte não deveria ser extinta a fim de garantir sucesso na empreitada da pulsão de vida em garantir cada vez mais unificações de vida, mas, ao contrário, cabe à pulsão de morte manter a o Imaginário com certa unidade, bem como as relações objetais. “Nesse sentido, parece-

nos que Lacan teve o mérito de compreender a pulsão de morte para além da repetição compulsiva do instinto de destruição o que abriu possibilidade de novas reflexões sobre o negativo” (SAFATLE, 2006, p. 275)

Nos é possível concluir, portanto, que o direcionamento da pulsão de morte por Lacan nos afasta da ideia inicial freudiana de um certo empuxo ao restabelecimento do estado inorgânico, atualizada em conceitos como a compulsão à repetição como um movimento repetido da morte que insiste apesar da operação do princípio do prazer.

A operação lacaniana de apropriação da teoria pulsional de Freud, permite situar uma problematização inclusive da própria morte. Não mais pensada como retorno ao inorgânico, mas buscando a morte simbólica como objeto final de sua pulsão correspondente. “Na verdade ele [Lacan] quer salvar a força do negativo como função ontológica do que há de real no sujeito, sem, com isto, ser obrigado a entrar no cortejo próprio ao desejo bruto de morte”. (SAFATLE, 2006, p. 277)

Nesse sentido, a morte, que é inclusive destruidora, não se relaciona meramente com o corpo orgânico, mas se aproxima da identidade do sujeito no sentido de sua inscrição no corpo simbólico, marcando a impossibilidade do poder organizador da linguagem e que, portanto, desintegra o eu em sua relação imaginária.

Safatle (2006) chega a aproximar essa idéia da filosofia Deleuziana ao citar a morte como possibilidade da diferença. “Há sempre um ‘morre-se’ mais profundo que um ‘morro’ ” (DELEUZE apud SAFATLE, 2006, p. 277). A morte simbólica, cotidiana, diária no lugar do simples desligamento da máquina vivente.

Isso nos leva a ideia da pulsão de morte como algo que escapa ao simbólico, nos aproximando daquilo que foge às possibilidades de representação, portanto, do Real. Tanto que é possível encontrar na própria obra de Lacan essa afirmação “A pulsão de morte é o Real enquanto aquilo que só se pode ser pensado como impossível” (LACAN, 1976, p. 79)

Continuando a percorrer as contribuições da psicanálise com relação ao tema da morte, de Freud a Lacan, buscamos justamente recolher os efeitos do psiquismo de uma certa presença da morte, seja pelo luto, pela castração, seja pela pulsão. A morte de

alguma maneira se coloca sempre “viva” na dinâmica psíquica, que carrega consigo uma conseqüência ética, uma vez que a psicanálise é uma *práxis* encarnada na clínica.

Por não ter nessa pesquisa um viés clínico, cabe agora enveredar-se pelos caminhos teóricos no sentido de buscar contribuições sobre esse sentido da morte na vida. Portanto, seguiremos agora pela filosofia de um autor que se ocupou desse tema e que também é caro à psicanálise, uma vez que foi retomado também por Lacan, qual seja o alemão Martin Heidegger.

## CAPÍTULO 2: Heidegger e a questão da morte

O pensador alemão Martin Heidegger, tem toda sua obra relacionada à problemática do ser. Em palavras bastante resumidas, poderíamos dizer que uma de suas grandes preocupações foi investigar a questão do ser, da existência e do tempo.

### 2.1 Apontamentos biográficos

Alemão nascido no ano de 1889, Heidegger iniciou sua história na religiosidade, tendo estudado teologia e filosofia como preparação para um jamais concluído sacerdócio. Ao abandonar a teologia e dedicar-se a filosofia na faculdade de Freiburg, aproximou-se de Edmund Husserl e da proposta da fenomenologia, reverberando inclusive no seu filosofar posterior. (GIACOIA, 2013)

Em 1927, publicou sua paradigmática obra *Ser e tempo*, onde desenvolve sua própria concepção de fenomenologia, com a ideia de consistir em um método de investigação filosófico e se torna “um modo de chegar às *estruturas elementares originárias* que suportam a existência humana, com todas as suas disposições, faculdades e funções”. (GIACOIA, 2013, p. 16)

Com relação ao contexto histórico e cultural onde se inserem as produções acadêmicas de Heidegger, é possível afirmar que foi marcado pela crise nos fundamentos das ciências e da filosofia.

“O impacto do positivismo de Augusto Comte (1798-1857) levava à negação de legitimidade à metafísica como forma de conhecimento, à transformação da metodologia das ciências naturais em paradigmas de racionalidade e à dissolução da lógica em psicologia, da filosofia em sociologia e antropologia (GIACOIA, 2013, p. 25)

Nesse sentido, as vertentes filosóficas que marcaram sobremaneira o pensamento heideggeriano foram a filosofia dos valores, da vida e a existencial, sendo em comum entre elas o esforço na valorização da produção de um sentido com relação ao reconhecimento do paradoxo humano de uma existência em um mundo desprovido de finalidade, contingencial e fatidicamente condenado à finitude.

Nesse esteio que Heidegger propõe a superação da metafísica diante do desenraizamento desde o diagnóstico de Nietzsche. “A saída não está na mera modificação da nossa concepção do fundamento (...) a salvação só poderá se dar, caso o projeto infinitista for (...) substituído pelo caminho de retorno à finitude do ser” (LOPARIC, 2004, p. 13)

Difícilmente escapa-se do polêmico envolvimento de Heidegger nas questões políticas durante seu período como reitor universitário da Alemanha nazista. Para fundamentar a tese de que nos serviremos das contribuições teóricas do autor, uma obra de criação filosófica singular historicamente datada. Dessa forma, negar seu valor “é esquecer afinal, que o valor de uma filosofia não depende dos eventos da vida pessoal do autor nem é o produto reflexo da vida social e política. (NUNES, 1986, p. 33)

## **2.2 Apontamentos teóricos**

De conhecida dificuldade teórica e algumas vezes lembrado por um certo caráter obscuro em suas obras, Heidegger busca em seus trabalhos não exatamente conceitos, mas indicações formais sobre o que se debruça em suas pesquisas.

Seus estudos partem do pensamento grego como, em certa medida, modelos, porém, com pontos de partida distintos. Uma vez que enquanto os gregos conhecem a partir de juízos e categorizações, Heidegger propõe um conhecimento pela existência no lugar das categorias. Sua crítica à tradição filosófica teria sido o pouco cuidado ou mesmo a inexistência de uma distinção entre ser e ente (ôntico e ontológico). De acordo com Brock (1988), o conhecimento viria não pela percepção das coisas, mas sim pelo *Dasein*, ser-ai.

Dedicou-se especialmente a pensar no homem em sua diferença e já não o concebe da maneira tradicional como um animal dotado de razão, mas como um ser particular capaz de compreender tanto o ser que ele é como do ser que não é ele próprio. (DASTUR, 1990). Vale destacar a dedicação teórica de Heidegger com relação a questão do ser no que diz respeito ao seu pensamento sobre o homem: “A palavra ‘ser’, em cada uma de suas variações se comporta com respeito ao ser em si mesmo por ela evocado de um modo essencialmente diverso de todos os outros substantivos e verbos da linguagem com relação a ente neles evocado.” (HEIDEGGER, 1969, p. 115)

Em seus estudos sobre a estrutura desse conceito de ser denominado por ele de *Dasein*<sup>1</sup> e sua relação com as coisas do mundo humanas e não humanas, Heidegger chega também à questão do tempo como esse elemento que liga o Ser ao mundo e, por consequência, à questão da pesquisa: sua finitude.

Para compreender o conceito de *Dasein*, é preciso entender o seu conceito de mundo que para Heidegger não se restringe ao conjunto dos existentes, mas sim

o horizonte a partir do qual os existentes podem ser compreendidos como o que são; é então um momento constitutivo do próprio *Dasein* e não um meio no qual este estaria inserido, e eis o que explica que o ser “ai” do *Dasein* e o ser “ai” do mundo estejam inseridos no mesmo contexto e constituam só coisas (DASTUR, 2002, p. 63)

Se coloca em jogo algo do *Dasein* que se compreende a si mesmo, mas também não tem compreensão total, algo escapa desse conhecimento, “isto é, compreender-se a partir do ente que não é e com o qual está em constante reação”. (DASTUR, 1990, p. 57). Desse modo, os campos de conhecimento como a psicologia, a antropologia e etc. são interpretações que não dão conta da existencialidade do *Dasein*, que se distingue de qualquer outro ente.

---

<sup>1</sup> *Dasein* (Ser aí) é “um ente onticamente distinto” (NUNES, 1986, p. 68) será usado como sinônimo de presença.

Sobre a diferença com relação entre *Dasein* e os outros entes, é possível afirmar que:

O *Dasein* tem antes naturalmente tendência a compreender a sua diferença em relação aos outros entes como uma diferença apenas ôntica e não como uma diferença ontológica. É pelo fato de se compreender a si mesmo segundo o modelo do ente natural que a constituição específica do seu ser lhe parece oculta. (DASTUR, 1990, p. 58)

Dessa forma, a proposta da filosofia de Heidegger é analisar o *Dasein* que se mostra como tal, a existência sem partir de qualquer essência pressuposta ou de alguma ideal.

Essa existência se articula ao tempo de forma inexorável. No entanto, a morte não se coloca de forma apartada da existência, determinando seu fim de maneira exterior, mas sim como essencial na relação do *Dasein* com o existir. A abertura ao morrer não está na relação em que se pode assumir a relação com a morte. Por isso não é necessário identificar a morte e o morrer segundo a analítica existencial de Heidegger, pois, “a morte é, na verdade, num vasto sentido, um fenômeno que faz parte da vida” (DASTUR, 2002, p. 73)

No entanto, para chegar à questão da morte, é preciso percorrer os caminhos da vida, da existência. Heidegger formula a idéia de homem não apenas como um ser, mas como ente que tem sua existência no mundo com outros homens e está em atividade com eles. Dessa forma temos o ser-no-mundo, indicando a inseparabilidade do homem e do mundo.

O caráter constitutivo do *Dasein* enquanto existência encontra-se na angústia. Seria ela o traço essencial do humano, não enquanto aspecto psicológico, mas sim pelo seu caráter ontológico existencialmente humano, fenômeno da existência finita. Diferente do medo, a angústia não encontra objeto que a corresponda, sendo, portanto, a existência enquanto tal angustiante.

No entanto, é sobre essa mesma angústia que se pode vislumbrar a possibilidade de virada da existência:

Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira o ser-aí de sua

decadência, e lhe revela a autenticidade e inautenticidade como possibilidades de seu ser (HEIDEGGER, 1927/2013, p.255)

Tal como a angústia pode ter seu caráter aparentemente negativo transformado em positividade a morte também pode ter seu caráter modificado:

Mas há um lado positivo na morte, isso se o ser humano assume o seu ser-para-a-morte, isto é, leva em conta que a morte é um fenômeno da própria existência e não do término dela. A morte apenas tem sentido para quem existe e se põe como um dado fundamental da existência mesma. Assumir o ser para a morte, porém, não significa pensar constantemente na morte e sim encarar a morte como um problema que se manifesta na própria existência. Depois de termos morrido não podemos mais sentir a morte. É um fato que a morte é algo que apenas podemos experimentar indiretamente, no outro que morre. A morte tem este aspecto paradoxal de apenas surgir quando não pode mais constituir um problema para o *Dasein*, a não ser que ele a assuma como a sua mais própria essência na própria existência. Na verdade, o conceito de morte é uma espécie de angústia ampliada e mais definida na direção de uma caracterização fundamental de nossa existência. (WERLE, 2003, p. 111)

### **2.3 A morte e o fundamento: ser-para-a-morte**

Uma de suas obras principais *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 1927/2013) traz a problemática do ser impregnado na cotidianidade, num certo caráter repetitivo e afastado de uma existência denominada por ele de autêntica, no sentido de nova, criada. O caminho para o retorno às possibilidades de existência autêntica estaria justamente na morte e na angústia.

Dessa forma, a morte assume um importante lugar em sua teoria. O *Dasein* tem no seu fundamento na possibilidade e, justamente por isso uma das possibilidades é não-ser:

A morte não é simplesmente nem mesmo primordialmente algo que acontece ao final da vida da pessoa. A consciência que o *Dasein* tem de que vai morrer, de que pode falecer a qualquer momento, significa que o ‘morrer’, a atitude do *Dasein* com relação ao morrer ou o fato de ‘estar a caminho de / caminhar para’ sua própria morte impregna e molda toda a sua vida. Uma vida sem a perspectiva da morte seria uma vida de perpétuo adiamento (INWOOD, 2004 p.87)

A possibilidade da morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta que se apresenta. “O ser para morte é na finitude da temporalidade, o fundamento oculto da historicidade do homem.” (HEIDEGGER, 1975 apud MORIN, 1988, pg.277) Porta algo do tempo, um tempo que se finda de forma oculta (indeterminada) na história de todos os homens.

Partindo da premissa de que a morte está além da perda da vida, Heidegger se debruça sobre aquilo que é não mais vida, isto é, desviando a idéia de morte como simples destituição da vida, e aproximando, ontologicamente, o não ser do ser. Dessa maneira, sua pesquisa se coloca com relação ao sentido ontológico da morte, enquanto possibilidade do ser.

O “fim” do ser-no-mundo é a morte. Esse fim, que pertence ao poder-ser, isto é, à existência, limita e determina a totalidade cada vez possível da presença. Mas estar-no-fim da presença na morte e, com isso, o ser desse ente como um todo só poderá ser introduzido de modo fenomenalmente adequado, na discussão da possibilidade de ser possível ser todo, caso se tenha conquistado em conceito ontológico suficiente, ou seja, existencial de morte. De acordo com o modo de ser da presença, a morte só é num ser-para-a-morte existenciário. (HEIDEGGER, 1927/2013, p.306)

O fim em jogo na morte é um modo de ser, ser-para-fim. “Na morte, a presença nem se completa nem simplesmente desaparece, nem acaba e nem pode estar disponível na mão” (HEIDEGGER, 1927/2013, p.246). Nesse sentido, morte não é menos vida ou mais vida além da morte, a morte é ser, ser-para-a-morte.

Novamente em *Ser e Tempo*, corrobora as teses que relacionam o caráter de pertencimento entre o mundo dos vivos e o dos mortos: “O finado deixou nosso “mundo” e o deixou pra trás. É a partir do mundo que os que ficam ainda podem ser e estar com ele” (HEIDEGGER, 1927/2013, p.312). Reitera assim, a questão da inacessibilidade da morte por parte dos vivos, ao afirmar que não se pode fazer a experiência de morte a não ser estando “junto” àquele. A morte coloca em jogo a ser próprio de cada *Dasein*, caso o contrário estaríamos falando da morte como um ente, algo que se poderia ser acessado de modo objetivo. Nada mais distante do que a morte da qual nos fala Heidegger.

Em se tratando de uma experiência ontológica, está em jogo a dimensão da singularidade, pois, não é possível retirar do outro sua própria morte. Talvez, singulares sejam também as formas como cada um constrói pra si a idéia de morte.

As teses segundo as quais o autor trabalhará esse conceito são: uma certa pendência de algo que ainda será; a idéia de um caráter de superação desse fim que ainda não chega (“não-mais-ser-presença”) e o fato de que chegar ao fim encerra uma presença singular.

Ao tratar a morte como essa possibilidade sempre presente, é possível perceber seu caráter pendente, isto é, “aquilo que pertence a um ente, mas ainda falta.” (HEIDEGGER, 1927/2013, p.317). Se ainda falta, mas é presente é, portanto copertinente. Não é porque não estão acessíveis, não são predizíveis que deixam de existir, pois as condições de possibilidade estão em jogo.

Nesse sentido, ao lançar mão da analogia das fases da lua para explicitar a questão da copertinência daquilo que é pendente, é possível também vislumbrar uma certa analogia com a própria morte: tal como a lua mesmo cheia “nunca pode ser totalmente aprendida”, a morte também se constrói numa relação de encobrimento. Por mais que as técnicas e os procedimentos marquem a diferença do não vivo, há algo sempre encoberto no eu se refere ao morto. Tanto que:

Enquanto fim da presença, a morte não se deixa caracterizar adequadamente por nenhum desses modos de findar. (...) Na morte, a presença nem se completa, nem simplesmente desaparece, nem se acaba e nem pode estar disponível a mão. (HEIDEGGER, 1927/2013, p. 320)

Ao pensar sobre a morte e dessa forma antecipá-la, tendo-a como certa, porém, indeterminada, se abre uma ameaça que sempre no próprio presente. “Na angústia, a presença se dispõe frente do nada da possível impossibilidade de sua própria existência. O ser para a morte é, essencialmente, angústia”. (HEIDEGGER, 2000, p. 49)

Assim, a angústia diante do nada, de não mais poder existir revela ao ser humano a morte como sua possibilidade mais própria. Esta deixa de ser um simples fim para se tornar o ser contingente a ela. A angústia tem sua própria relação com o nada, sendo para Heidegger manifestação dele e colocados sempre em relação, não como causa e efeito, mas como paralelos.

O conceito de nada para Heidegger não se confunde com a negação do ser, mas, pelo contrário com a “plenitude das coisas positivas” (LOPARIC, 2004, p. 11).

. Somente no nada do ser-aí o ente em sua totalidade chega a si mesmo, conforme sua mais própria possibilidade, isto é, de modo finito. Se nossa existência assim determinada está colocada na questão do nada, deve então ter-se tornado problemática por causa desta questão. (HEIDEGGER, 1986, p. 13)

“O nada é tão fundamental em sua filosofia que é junto com o ser os determinantes da existência” (WELE, 2003, p.109). O papel da angústia seria justamente o de proporcionar certo afastamento entre o ser e o nada de modo a proporcionar a abertura às novas possibilidades de uma existência autêntica.

Resta reconhecer-se como um ente cujo ser é o fim e, por isso, assumir-se, essencialmente, como angústia, portanto como um ser para o fim, propõe Heidegger: “Enquanto fim da presença, a morte é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da presença, a morte é e está em seu ser-*para* o fim.” (HEIDEGGER, 2013, p.335)

Diante dessa possibilidade da impossibilidade, ou seja, dessa indeterminação do não mais existir, o *Dasein* não extrai disso nenhum apaziguamento a princípio, ao contrário, é a angústia que daí emerge. Angústia essa que é encoberta pela cotidianidade, pela vida no mundo e nas ocupações. Nesse registro, a morte é trivializada, encoberta e a angústia que lhe é própria torna-se cada vez mais insuportável para o homem. Daí surgiria o medo da morte e sua conseqüente fuga.

Essa certa banalização da morte resultaria em certa medida em uma “naturalização” da morte como algo dado, que se encaminha para nós como uma ameaça e da qual é possível fugir, gerando uma compreensão imprópria da morte e, portanto, construindo um ser-para-a-morte impróprio também.

A possibilidade de não-mais-ser-o-aí não é nem mesmo um projeto possível. Improjetável, ela recai sobre a vida do homem como uma culpa/dívida que tem que ser assumida sem papel passado, dívida impagável no ente entre o nascimento e a morte, que só poderá ser saldada na hora do não-mais. Incontornável e irremissível, a morte é a possibilidade mais desrealizadora em nosso poder. (LOPARIC, 2004, p. 23)

Para Heidegger, tornar visível a morte na vida trata-se de se abrir às condições de possibilidade de sermos-para-a-morte, em uma atitude de superação do encobrimento e da fuga até então presentes. Tal atitude implica em assumir o poder-ser próprio da morte. Isso não significa cumprir a promessa e enfim efetivar a morte, nem tampouco tomá-la ao pensamento como um objeto a qual se deva meditar. A proposta seria tomá-la em sua possibilidade e suportá-la como tal.

## **2.4 Morte e sua relação com o tempo**

O pensamento de Heidegger acentua bastante a relação da dimensão histórica do homem, tanto que seus trabalhos acadêmicos iniciais versavam sobre o tempo. (DASTUR, 1990). Sua questão não incidia sobre o que era o tempo, mas deslocou essa

pergunta para: “quem é o tempo” no sentido de, junto com isso perguntar também a relação do ser com o tempo. Dessa forma, homem, tempo e história estão intimamente relacionados

Houve até um tempo em que o homem não era. Quer dizer, rigorosamente falando, não podemos dizer, não podemos dizer, houve um tempo em que o homem não ERA. Em todo o tempo o homem era, é e será, porque o tempo só se temporaliza (zeitigt), enquanto o homem é. Não houve tempo algum em que o homem não fosse, não porque o homem seja desde toda eternidade, mas porque tempo não é a eternidade, porque tempo só se temporaliza num tempo entendido como existência Histórica do homem. (HEIDEGGER, 1969, p. 111)

De acordo com sua filosofia, a morte não é algo do fim da vida, mas algo da própria vida que se movimenta em sua direção, modulando a própria vida. Além disso, a morte assenta os fundamentos reguladores da própria vida, para que se possa construir, por exemplo, a idéia de tempo, pois: “a forma como organizo minha vida depende de minha certeza quanto ao fato de que vou morrer em algum momento e de minha incerteza com relação a quando vou morrer.” (INWOOD, 2004, p.101). É, portanto, a origem da temporalidade e não a consequência dela.

Ainda sobre essa questão da relação do tempo e do ser-para-a-morte:

A temporalidade da presença constrói a “contagem do tempo”. O “tempo” nela experimentado é o aspecto formal mais imediato da temporalidade. Dele brota a compreensão cotidiana e vulgar do tempo. E que se desdobra, formando o conceito tradicional de tempo. (...) com isso se prepara a compreensão de uma temporalização ainda mais originária da temporalidade. (...) O projeto de um sentido do ser em geral pode cumprir n horizonte do tempo. “(HEIDEGGER, 2013, p. 308)

Assim, o ser humano é, estruturalmente, um ser para a morte e está desde sempre com relação a ela e, diferente do animal, ela não é simples fato biológico: “o animal, o somente vivente (*nur-lebenden*) não morre, mas cessa de viver.” (AGAMBEN, 2006, P.14). Há, portanto, uma experiência de morte na forma de uma antecipação da sua possibilidade e, a partir desse vislumbre da possibilidade da impossibilidade da existência, se articula a angústia. Esse fato marca a humanidade e produz efeitos.

Justamente esse caráter indeterminado, a finitude abre a possibilidades de uma nova relação com o tempo e com a própria vida.

Conforme visto, a morte de que fala Heidegger não é a morte biológica da planta ou do animal, não a morte fisiológica da medicina ligada a uma certa consciência ou mesmo as concepções mágicas e religiosas sobre uma possível sobrevivência após a morte ou mesmo seu retorno. Essa morte de certa maneira manipulável, mensurável. Trata-se de um acontecimento solitário e singular, que precede as tanatologias.

A morte é tida por Heidegger como iminência, por isso não se trata de morte, mas ser-para-a-morte, revelando-se o mais íntimo e insuperável possibilidade do ser. Em sua conferência Construir, habitar, pensar (HEIDEGGER, 2006) sentencia:

“Os mortais são os homens. Chamam-se mortais porque podem morrer. Morrer diz: ser capaz da morte *como* morte. Somente o homem morre e, na verdade, somente ele morre continuamente, ao menos enquanto permanecer sobre a terra” (HEIDEGGER, 2006, p. 130)

A própria concepção do contraponto da morte, isto é, a vida, não se deixa aprisionar e permanece como possibilidade, pois, para Heidegger,

A luta contra a física e a química na biologia diz muito mais que a “vida” enquanto tal não se deixa fundamentalmente apreender a partir destas disciplinas. (...) a partir do que é inexplicável físico-quimicamente e, acima de tudo, a partir do que não é apreensível, ou seja, a partir da consciência

fundamental do vivente, é levada a termo a circunscrição deste último.  
(HEIDEGGER, 2011, p. 243)

Retomando as teses de Heidegger sobre a morte de forma mais sistemática na sua obra *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 1927/2013) temos o aparecimento do termo ainda-não (morto) que evoca o caráter de pendência da vida posto que o ser-ai nunca se totaliza em suas possibilidades, isto é, o ser-ai é enquanto algo lhe falta. O ainda-não é, portanto, representante da morte.

A não-mais-presença impossibilita o acesso à experiência da morte. A morte do outro não permite acesso, visto que ninguém “pode tomar a outrem o seu morrer” (HEIDEGGER, 2013, p. 240) e por isso, cada um deve assumir sua própria morte, o que nos leva a mais uma contribuição de Heidegger, o fato de que a morte de cada ser encerra as possibilidades daquele dada ser. Dessa forma, a morte não é um dado ou mesmo um fenômeno, mas sim algo que pertence à existência. A morte não depende de disposição ou resultado de algo, mas sim está emparelhada ao ser-ai.

Em suma, o que a analítica da existência de Heidegger nos apresenta é a interdependência mútua dos conceitos de medo, angústia, nada e morte. O papel destes conceitos consiste, pois, em gerar no ser - humano, o ser-ai, uma possibilidade para assumir sua autenticidade. Somente a partir destes fenômenos ocorre a virada na existência humana, quando o homem é tocado em seu ser pelo apelo do Ser. Seu despertar não se dá por meio do que costumeiramente se designa de alegria ou felicidade. Pelo contrário, para a ética heideggeriana vale, sobretudo a finitude humana dos momentos de negatividade. (WERLE, 2011, p.11)

Pensar sobre a morte é pensar que não existiremos para sempre e poderíamos não ter existido, dessa forma pensar sobre a morte é meditar sobre a contingência da existência. A morte fundamenta algo do sentido da vida com relação à singularidade, possibilidade de construção.

A morte e a vida como aspectos inseparáveis que são não é para o homem um fato que provem do exterior, pois já está para ele e nele desde o momento em que é. Nesse seu aspecto indelimitável e fundante de termo final, é o nada, que se coloca em jogo.

O ser humano existe de maneira finita, o que significa que, sendo ‘lançado na morte’, ele tem menos capacidade de atribuí-la como liberdade a si mesmo do que a de tomá-la para si. É preciso ser imortal para poder se dar a si mesmo à morte [...]. Um tal tornar-se finito do infinito não pode, de modo algum, ser assemelhado à radical finitude de um ser que não se coloca em presença da morte por sua livre vontade e que, contudo, não pode jamais ser livre em relação à sua morte, mas somente livre ‘para’ ela. (DASTUR, 2002, p. 99)

A morte é, portanto, a passagem do ser ao nada. O nada em Heidegger é um conceito fundamental, pois é ele que permite uma relação entre o ser-aí e o ente:

O ser-aí humano somente pode entrar em relação com o ente ao se suspender dentro do nada. O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-aí. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica. Nisto reside o fato de que a metafísica pertence à “natureza do homem”. (HEIDEGGER, 1983, p. 44)

O encontro do ser-aí com o nada é relacionado de modo fundamental com a angústia, é ela que coloca o ser diante do nada: “Aquilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela” (HEIDEGGER, 1927/ 2013, p. 250).

A angústia remete a algo da indiferença, não como desaparecimento, mas como, na verdade aproximação posto que na experiência de angústia haja uma falta de apoio: “só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este “nenhum”. A angústia manifesta o nada.” (HEIDEGGER, 1983, p. 39).

Afastando qualquer definição de nada como objeto ou como ente, esse nada heideggeriano tem relação com a essência do ser. No entanto, a relação do nada com o ser não é negativa, no sentido da perda do fundamento, mas se configura na verdade como possibilidade de transcendência.

Suspendendo-se dentro do nada o ser aí sempre está além do ente em sua totalidade. Este estar além do ente designamos transcendência. Se o ser-aí, nas raízes de sua essência, não exercesse o ato de transcender, e isto expressamos agora dizendo: se o ser-aí não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente e, portanto, também não consigo mesmo. Sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade. (HEIDEGGER, 1988, p. 41)

O nada, como nos coloca Heidegger, remete àquilo que transcende posto que não há possibilidade de circunscrevê-lo ou denominá-lo. Remete a um certo intervalo, algo que faz significar, que cria autenticidade, não na transcendência da morte, mas no instante presente. O mistério do nada se oferece em possibilidade diante da emergência da angústia.

Dessa forma, o que angustia o homem não é encontro com entes angustiantes, mas sim o encontro com aquilo que não é ente, o nada que emerge: “se, portanto, o nada, ou seja, o mundo como tal, se apresenta como aquilo com que a angústia se angustia, isso significa que a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1927/2013,p.253).

A morte pode ser aproximada dessa ideia de nada:

É uma possibilidade ontológica que o próprio Dasein sempre tem de assumir. Com a morte, o próprio Dasein é impendente em seu poder-ser mais próprio. Nessa possibilidade, o que está em jogo para o Dasein é pura e simplesmente seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de poder não mais ser aí [dasein]. Se, enquanto essa possibilidade, o Dasein é para si mesmo, impendente, é porque depende plenamente de seu poder ser mais próprio. Sendo impendente para si, nele se desfazem todas as remissões para outro Dasein. Essa possibilidade mais própria e irremissível é, ao mesmo tempo, a extrema. Enquanto poder ser, o Dasein não é capaz de superar a possibilidade da morte. (HEIDEGGER, 1927/2013, p. 326)

Assim, a assunção da angústia assinala a possibilidade de uma abertura do ser rumo às novas formas de se estabelecer enquanto mortal que demanda “coragem para a angústia” que passa por um certo trabalho com o nada:

Se o espaço entre nada e o ser é aquele de onde surge ao homem tanto a pergunta que torna problemático o seu existir e o existir daquilo que existe, quanto toda possível resposta; se o espaço entre nada e ser é aquele de onde pode brotar no homem tanto a requisição e o imperativo do eterno, quanto à doação de eternidade que impregnando a temporalidade com sua luz torna habitável a terra e torna sensato e possível o engajamento na história; então é certamente no pólo do nada, e não naquele do ser, que o tempo em que somos destinados a viver e operar conhece preponderantemente este espaço. Assim, o niilismo adquire a possibilidade de uma acepção positiva; mais exatamente, ele resulta o termo que indica a fonte e a dinâmica mesma da positividade. O nada se apresenta de fato como a fonte e a lei da liberdade. Este nada, conversível em ser, está na realidade sempre de qualquer maneira convertido em uma figura do ser, nunca fechado e imobilizado neste: pela presença e pela ação do nada, de fato, o ser, no ato que necessariamente se concretiza em uma figura, também já a ultrapassa de maneira que aquela figura é enquanto está já sempre além de si mesma. Tendo presente este nada, podemos falar de uma estrutura niilista como estrutura fundamental e radical da existência. (ARAUJO, 2007 p.14.)

Esse conceito de nada produtivo permite possibilidades, inclusive a possibilidade de criar para si uma “vida”.

Ao pensar a morte como campo fora da experiência, aproximá-la do ‘nada’ que ela é e, por consequência, deixá-la de fora do campo dos conceitos, tratá-la como um não-fenômeno, choca-se com o saber-se mortal que constitui a ser humano. O discurso possível então não sobre a morte, mas sim sobre a relação do ser com a sua própria mortalidade. “E esse discurso, contudo, é propriamente ‘fenomenológico’, já que é um discurso sobre o *apresentar-se a si mesmo* do caráter finito de sua própria existência.” (DASTUR, 2002, p. 57)

A proposta desse discurso não é promover uma superação da morte, mas procura por em discussão a questão da essência, através da descrição da maneira pela qual o ser humano se relaciona com sua própria morte. Não cabe a defesa de uma fenomenologia

da morte, uma vez que jamais será possível chegar à coisa em si da morte, ou a morte como coisa em si. “É porque tem relação com o nada que é a morte, que os ser humano pensa, e também fala r ti. É dessa relação com a morte que é possível uma fenomenologia.” (DASTUR, 2002, p. 62)

As teses de Heidegger propõem justamente isso, uma relação daquele que fala com sua própria morte. Não pretende retirar aquilo que a morte porta como radicalidade impensável, mas sim afirmar um pensamento possível.

De conhecida obscuridade, trabalhar com tão extensa e densa obra filosófica de Heidegger, inspira cautela

Nunca, ao fim de uma preleção, livro ou ensaio de Heidegger, pensamos finalmente conhecer sua opinião. Suas respostas às questões invariavelmente levantam questões ainda mais profundas, questões que propulsionam seu pensamento. As questões apontam para além dos confins de uma obra em particular. Suas obras frequentemente terminam com uma questão ou uma citação de, por exemplo, Hölderlin, cuja obscuridade torna-se particularmente uma questão. Isto ajuda a explicar o fascínio por Heidegger, bem como sua dificuldade (INWOOD, 2002, p.17)

Dessa forma, a aposta foi no resgate de alguns conceitos que possibilitassem pensar a morte, bem como a articulação de suas contribuições com outros campos de saber, tal como a psicanálise, nossa tentativa no próximo capítulo.

### CAPÍTULO 3: Lacan e Heidegger – morte e linguagem

Ao apresentar as contribuições de autores como Lacan e Heidegger, naquilo que trouxeram com relação ao pensamento sobre a morte, pudemos observar algumas convergências e é sobre algumas possíveis articulações que nos debruçaremos nesse capítulo.

Essa tentativa não é em nada original e autores como Stein (2008) já categorizam algumas aproximações entre Heidegger e Lacan, especialmente na maneira como os dois realizavam suas interpretações. Entre elas podemos citar o ponto de partida em métodos já estabelecidos e que a partir de suas contribuições estabeleceram novos paradigmas para a filosofia e a psicanálise, respectivamente; falam constantemente em retorno, justamente por trabalharem em textos já escritos (Heidegger com a relação aos fundamentos da metafísica e Lacan com o retorno a Freud); fundamentaram formas originais de linguagem em suas teorizações;

A indicação mais forte dessa relação está na importância que ambos atribuíram à linguagem e pode-se destacar de cada um simples aforismos como “o homem fala, pois, mas é porque o símbolo o fez homem” (LACAN, 1998, p. 278) de Lacan e “o homem é homem enquanto é aquele que fala. É a palavra que faz o homem, que o torna o homem” (HEIDEGGER, 2013, p. 328) de Heidegger que corroboram em certa medida a idéia.

Embora sigam por análises bastante diferenciadas, especialmente com relação às conseqüências do homem como ser da linguagem, buscaremos articular o pensamento de ambos pelo viés central dessa pesquisa, a morte.

Sim, mais que Platão, Aristóteles, Kant, Hegel, Descartes... é a Heidegger que Lacan deve sua fundamentação filosófica o inconsciente. O algoritmo lacaniano se fundamenta em um tripé: *Freud* (o sonho é um “enigma”), *Saussure* (“é o ponto de vista que cria o objeto) e *Heidegger* (toda sua filosofia da linguagem, sobretudo os estudos sobre poesia: “o ser do sendo e o ser em vista da verdade; a palavra é o “sentido do ser, ‘a casa do ser””. (LACOUE-LABARTHE, 1991, p. 12)

Dessa forma, a linguagem humana é o termo que possibilita o homem se articular com o outro, isto é, com a alteridade que o mundo representa. Ao estar no mundo, portanto, não há possibilidade de estar fora da linguagem no sentido de que a realidade se expressa por meio dela bem como sua existência só se dá pela palavra também. Por meio da linguagem podemos dotar de significação o mundo e a natureza circundante e tudo mais que está fora da criação do homem.

Ao cumprir essa função, a linguagem também se depara com alguns obstáculos, algo do campo do irrepresentável que ainda se coloca diante da experiência humana e que os autores darão seus encaminhamentos teóricos. Com trabalho diante do nada, diante da falta que buscaremos seguir adiante, no sentido de chegar a possível relação entre morte e linguagem

### **3.5 Linguagem em Lacan**

Nos anos 60, em seu famoso ‘retorno a Freud’, Lacan busca retornar a importância que Freud atribuiu à linguagem, uma vez que o inconsciente não pode dela se separar, posto que “nesse retorno a Freud, Lacan afirma que ‘o inconsciente é estruturado como uma linguagem’, ou seja, funciona segundo as mesmas regras da linguagem, desdobra-se nos efeitos da linguagem”. (LONGO, 2006, p. 41)

Com base nas teorias lingüísticas de Saussure, Lacan questiona o sujeito da linguagem, esse sujeito que fala e está submetido à linguagem e que, justamente pela ambiguidade própria à palavra, está submetido também a um certo equívoco que a função simbólica comporta.

A operação realizada por Lacan de inversão no postulado de Saussure, fixando o significante como resistente ao significado, possibilita ao falante deslizar de significante em significante, alienado ao sentido daquilo que diz, sendo contingente o sentido do que fala. Dessa forma, o significado é atingido por meio da ação imprevisível das chamadas formações inconscientes como o sonho, o sintoma, o ato falho e o chiste.

No seu texto de 1953, *Função e campo da fala e da Linguagem*, Lacan assinala uma possível relação entre a noção de pulsão de morte e a questão da fala. Ao falar de

pulsão de morte, sua leitura se dirige num sentido de uma conjunção de termos contrários: “o instinto, com efeito em sua acepção mais abrangente, é a lei que regula em sua sucessão um ciclo comportamental para a realização de uma função vital, e a morte aparece desde logo como uma destruição da vida.” (LACAN, 2008, p. 318)

No entanto, condizente com um projeto que ultrapasse os limites do registro biológico que conjugaria os fenômenos de repetição freudianos com a pulsão de morte, Lacan propõe que o “instinto de morte exprime essencialmente o limite da função história do sujeito” (LACAN, 1998, p. 319).

Assim, a morte não se relaciona com o simples término da vida ou com a certeza experienciável, ao deduzir que a experiência da morte pela morte de outros. Trata-se na verdade de um registro de historicidade, apoiado inclusive nas premissas de Heidegger sobre a morte como possibilidade caracteristicamente insuperável e indeterminada.

Com efeito, esse limite está presente a cada instante no que essa história tem de acabado. Ele representa o passado sob sua forma real, isto é, não o passado físico, cuja existência é abolida, nem o passado épico, tal como se aperfeiçoou na obra da memória, nem o passado histórico em que o homem encontra e garante o seu futuro, mas o passado que se manifesta revertido na repetição. É nesse morto do qual a subjetividade faz seu parceiro na tríade que sua mediação institui no conflito universal entre *Philia*, amor, e *Neikos*, a discórdia. (LACAN, 1998, p. 319)

Dessa forma, não há mais necessidade de justificar os mecanismos de repetição via masoquismo, tal como fazia Freud. A proposta de leitura de Lacan nos direciona para a assunção do desejo e sua relação com o nascimento da linguagem na criança como responsáveis por isso.

O jogo ausência e presença, próprio da criança, exemplificado por Freud na ludicidade do *Fort!Da!*, anuncia a operação de transformação do desejo em algo que lhe é seu próprio sofrimento negativizando o desejo. Assim, “ela procurará numa intimação banidora a provocação do retorno que a reconduz a seu desejo” (LACAN, 1998, p. 320).

A linguagem traz então algo de mortífero, uma vez que “o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa, e essa morte constitui a eternização de seu

desejo” (LACAN, 1998, p. 320). Ao por em palavras algo da falta, o sujeito põe a girar seu desejo.

Existe, nesse sentido, uma relação entre o desejo, liberdade e a morte e essa relação que transforma o sentido pulsional da morte em afirmação da vida, pois “a afirmação desesperada da vida que é a forma mais pura de reconhecermos o instinto de morte” (LACAN, 1998, p. 321)

Justamente pelo desejo de ter essa característica evanescente, de instante fugidio entre um quer, que é do outro mas tomado próprio, para aí sim ser reconhecido, ele “subtrai sua vida precária das agregações docilizantes do Eros do símbolo, para afirmá-la enfim numa maldição sem palavras.” (LACAN, 1998, p. 320)

Por isso, quando queremos atingir no sujeito o que havia antes dos jogos seriais de fala, e aquilo que é primordial no nascimento dos símbolos, vamos encontrá-lo na morte, de onde sua existência retira tudo que tem sentido. É como desejo de morte, de fato, que ele se afirma para os outros; se ele se identifica com o outro, é cristalizando-se na metamorfose de sua imagem essencial, e nenhum ser jamais é por ele evocado senão entre a sombra da morte. (LACAN, 1998, p. 321)

Nesse sentido Lacan revela a estruturação do sujeito no campo da fala a partir de algo do campo da mortalidade, revelando o processo dialético constitucional do sujeito que “se produz quando o sujeito se apercebe de sua solidão, quer na ambigüidade vital do desejo imediato, que na plena assunção de seu ser-para-a-morte” (LACAN, 1998, p. 322)

A leitura psicanalítica da linguagem nos permite situar o homem como ser castrado e submetido a algo da falta e recolhendo disso seus efeitos

A experiência psicanalítica descobriu no homem o imperativo do verbo e a lei que o formou à sua imagem. Ela maneja a função poética da linguagem para dar desejo dele sua mediação simbólica. Que ele os faça compreender, enfim, que é no dom da fala que reside toda a realidade de seus efeitos; pois

através desse dom que toda a realidade chegou ao homem, e é por seu ato que ele a mantém. (LACAN, 1998, p. 323)

Para a psicanálise, ser castrado tem relação com esse ingresso em mundo onde já se entra faltoso, apagado diante das possibilidades do significante, uma vez que o trabalho de emergência do sujeito se dá justamente no ponto em que ocorre um apagamento na cadeia significante. O tema freudiano do Édipo é caro justamente por aqui que traz de fundamental, a diferença sexual. Em um primeiro tempo temos a relação indistinta entre mãe e criança, onde a criança se coloca como objeto de desejo da mãe; no segundo tempo há a interferência de um, o pai, que cumpre a função de barrar tanto a mãe quanto a criança desse acesso ao falo. O terceiro momento, onde ocorre a identificação com o pai é que o acesso ao simbólico ocorre.

Dessa forma, o acesso ao simbólico se concretiza pelo pai do pai que cumpre a lei enquanto a mãe reconhece esse rompimento do par mãe-criança. Esse processo reconhece uma impossibilidade, algo que barra, ou seja, para acessar o mundo simbólico é preciso perder e reconhecer essa perda. A criança, ao aceitar a castração, ultrapassa a relação dual com a mãe e entra no mundo da linguagem.

Caracteriza-se assim a linguagem como algo que nos vem de fora e que, no entanto comandará tudo que presentifica o sujeito, isto é, tudo que o indivíduo disser vem de um campo externo a ele, marca do significante vindo do Outro, assim há algo de faltoso que sempre retorna como insatisfeito. A condição subjetiva, portanto, dos sujeitos falantes é sua submissão ao significante.

Acompanhando as teorizações a respeito da constituição do sujeito, é possível perceber a passagem de um primeiro momento de primado da imagem, para posteriormente ser possível o acesso ao mundo simbólico.

A proposta do capítulo inicial tratar do tema a morte dentro da perspectiva da psicanálise, orienta-se no sentido de buscar as implicações para o homem dessa morte irrepresentável e que não cessa de se atualizar, mesmo nos fenômenos de vida, conforme nos trazem autores como Freud e Lacan. A escolha por esse último nos traz

ainda mais frutos, uma vez que se apóia num retorno a Freud e também tem seus pontos de contato com outro autor que se debruçou enormemente sobre o tema, Heidegger. De acordo com Roudinesco (1994)

Após ter assim definido três elementos do sistema – função paterna, o eu e o sujeito – Lacan fazia intervir como quarto “parceiro” a experiência da morte como “constitutiva de todas as manifestações da condição humana”, mas, muito especialmente perceptível no vivido do neurótico. Nessa expressão entram ao mesmo tempo a noção freudiana de pulsão de morte, a concepção hegeliana-kojeviana da luta até a morte e uma visão heideggeriana do ser-para-a-morte (ROUDINESCO, 1994, p.223)

É importante, entretanto, ressaltar que Lacan, neste momento, situa o não representável, algo heterogêneo ao sistema do aparelho psíquico, como algo que se encontra imanente ao campo da linguagem. Trata-se de uma linguagem não como sistema de comunicação, instrumento, meio que captura o que afeta o sujeito, mas como um sistema propriamente dito, isto é, uma articulação não biunívoca entre representante e representado e, portanto, uma estrutura onde, no interior da linguagem, algo além da representação, algo de impossível a ser representado se apresenta. Na realidade, para Lacan, a estrutura deve ser definida não apenas através do campo simbólico (e imaginário), mas também pela articulação do símbolo com o que lhe escapa, ou seja, com o impossível de representar, o real.

“O sujeito enquanto que real encontra-se numa relação com a fala que condiciona nele um eclipse, uma falta fundamental. Ao nível simbólico, trata-se de uma relação com a castração.” (LACAN, 1986, p. 111)

Com a categoria da linguagem, Lacan radicaliza a separação do sujeito com aquilo que o afeta, introduzindo uma causalidade que se diferencia de um processo de formação de uma totalidade harmônica e bem integrada deste sujeito com o meio (como, por exemplo, o conceito de adaptação ou integridade entre organismo e meio). Neste sentido sua famosa máxima "o significante é a morte da coisa" parece apontar para o significante enquanto ponto de apoio de uma que, distante de uma representação

clássica, se define na constituição da linguagem, no fato de esta ser constituída pela irreduzibilidade da imagem ao objeto, de representá-lo de forma completa. Em termos pulsionais, pela impossibilidade de um objeto vir a satisfazer pulsão. Trata-se do significante como aquilo que suporta a diferença em um sistema, pois sem a linguagem não poderíamos sequer pensar a diferença, daí todo o imbróglio com a questão da morte.

Com relação às possibilidades de contato entre a lingüística e psicanálise, Lacan afirma que assim como para a lingüística e o estruturalismo, o significante, por definição não é idêntico a si mesmo e só se define por sua relação diferencial com os outros. Mas, se Lacan (1998) já enfatizava que o caráter de significante como letra que mata a apresentação daquilo apresentado - como o conceito de pulsão de morte em Freud - o diferente, o heterogêneo do sistema só se apresenta quando existe um sujeito que aí se faz representar. Parece então que este caráter irreduzível do sujeito com a linguagem é posto ao longo de sua obra e o conceito de letra vem acentuar esta irreduzibilidade do representar. Trata-se de um representar paradoxal, já que o sujeito só se faz representar por definição no intervalo de um significante a outro e, portanto, não por um elemento que o represente em sua integridade, mas no desaparecimento do que vem a ser o seu ser - desaparecimento que o possibilita pontualmente se representar.

E é sempre da linguagem que o sujeito se vale, porque é a palavra que diz o que somos nos labirintos do logro: lapsos, deslizes, erros. É uma fugaz revelação de uma verdade sempre outra, atravessada por um discurso virtual, no qual apostamos toda nossa existência, um jogo contínuo de perdição e salvação. (LONGO, 2006, p.60)

Portanto, ser é ser submetido ao jogo do significante que somente a morte pode por fim. Daí o incansável deslizar da cadeia significante em busca do fazer sentido é o desejo da morte, pois a morte pode ser considerada o sentido absoluto posto que encerra o deslizar e tampona esse momento característico do que é vivo, adiando o sentido

Em seu já referido texto *Função e campo da fala e da linguagem* (1998), Lacan põe em questão essa reflexão que ganha uma extensão bem maior e a morte é investida como tema. Ela é, então, o signo maior dessa primeira experiência de linguagem, tanto

em função da primeira experimentação que tem a criança de sua própria finitude, quanto em razão do assassinato da coisa exigido pelo uso da simbolização na fala. Encontra-se implacavelmente implicada na ordem simbólica: "quando queremos atingir no sujeito o que havia antes dos jogos seriais da fala, vamos encontrá-lo na morte, de onde sua existência retira tudo o que tem de sentido." (LACAN, 1998 p. 321). Tal leitura parece ser fundada muito mais na filosofia heideggeriana do "ser-para-a-morte" do que nos textos freudianos ou no próprio exercício da clínica. É a partir da estrutura ontológico-existencial do *Dasein* e não da pulsão que, na presente visão de Lacan, devem ser compreendidas a morte e a repetição na psicanálise. Numa palavra, o *Fort-da* é emblemático da interrelação e da concomitância que Lacan vê existirem entre a experiência humana da morte, a fundação do desejo e o nascimento da linguagem.

No pensamento lacaniano desse período, a ordem simbólica é a instância última de determinação tanto do mundo - o mundo das palavras cria o mundo das coisas - quanto do sujeito - o acesso à linguagem humaniza o desejo.

### **3.2 Linguagem em Heidegger**

Apesar da extensão de sua obra e das vastas construções teóricas, é possível construir em Heidegger uma noção de linguagem que não é propriamente representação do mundo, mera expressividade, mas numa relação de implicação mútua, uma vez que o homem não possui a linguagem, apesar de ser por ela constituído. Nesse sentido se diferencia de mera comunicação, como os animais.

Uma vez que plantas e animais já estão sempre distendidos em seu ambiente, mas jamais postos livremente na clareira do ser – e esta somente é mundo -, eles estão desprovidos de linguagem. Mas eles não estão suspensos sem mundo no seu ambiente pelo fato de ser-lhes negada a linguagem. Digamos antes que nesta palavra ambiente se concentra todo o enigma do ser vivente. A linguagem, na sua essência, não é manifestação de um organismo nem expressão de um ser vivente. Portanto, ela jamais se deixa pensar de modo adequado à sua essência a partir de seu caráter de signo e, talvez, nem mesmo a partir de seu caráter

de significado. A linguagem é advento iluminante-obscurante do próprio ser (HEIDEGGER apud AGAMBEN, 2006, P. 76)

Dessa forma, Heidegger defende uma fala que de alguma maneira se articula no ato também de ouvir, isto é, em uma relação específica entre homem-mundo-linguagem, pois, “Dizer é ‘legein’, deixar estar diante o selecionado e o recolhido”. (HEIDEGGER apud FIGUEIREDO, 1994, p. 119)

Ao longo de suas teorizações, é possível retirar certo encaminhamento da linguagem não como mero instrumento de comunicação, tampouco como dispositivo de representação ou mesmo meio de expressão, onde sujeitos e objetos estão ligados pela linguagem. Também não se deixa cair em uma construção teórica onde a linguagem aparece como energia criativa própria. A fala evoca algo da alteridade que atravessa o sujeito que fala e que permite seu dizer chegar a outro

Ou seja: nem a fala ‘reflete’ sujeitos e objetos pré-existentes, nem ela os constrói a partir de si mesma. A fala como dizer acolhedor-instituinte é a resposta a ‘algo’ que solicita inquietação e exigência de ‘tradução’ poderá advir na palavra que diz o que nos remeteria à questão da escuta desta exigência. (FIGUEIREDO, 1994, p. 120)

Importante ressaltar outro aspecto da linguagem na visão de Heidegger como impossibilidade de representação. A palavra, na sua eficácia plena estaria de fora do campo da representação, justamente por ser imprevisível e incalculável e, por isso, a dificuldade encontrada por esse autor em estabelecer um campo de saber e uma ‘verdade’ sobre essa questão e seu esforço em escapar de uma suposta captura da essência da linguagem

O homem é homem como falante. Falar para ele não é nenhuma habilidade entre outras, algo que se adicione ao que ele já seria antes de falar. Nada há de surpreendente no fato de que qualquer investigação acerca do homem se dirija para a questão da linguagem. Ora, uma investigação tem como objetivo a elaboração de uma representação do que pode ser perseguido como a essência do que é investigado. (HEIDEGGER apud FIGUEIREDO, 1994, p. 128)

As representações seriam dispositivos aprisionadores, diferentemente da nomeação que estabelece a possibilidade de uma distancia que permitiria o acesso da coisa à coisa. “Se a fala nomeia distante, [...] ela o aproxima para a justa distância” (FIGUEIREDO, 1994, p. 132)

No próprio texto de Heidegger, retomando o pensamento grego, é possível encontrar a linguagem como a tentativa de aprisionar o mundo como algo passível de ser representado pela estrutura da linguagem. No entanto, se trata de um recolhimento que dá possibilidade do homem ser no mundo

E este é o caráter da linguagem que os gregos logo experimentaram e a que deram o nome de *logos*, reunir, recolher. Nele se expressa que, na fala e como no falante, o homem já lida com o sendo, já quer controlar a variedade, a obscuridade e o ilimitado através da simplicidade, clareza e força da expressão do *dizer*. Esta reunião do *logos* ajunta e recolhe aquilo de que e sobre o que se fala em uma unidade, e assim expõe e apresenta. Nesta apresentação se recolhe, e assim *se abre e aparece*, sendo como ele é mesmo. (HEIDEGGER, 2007, p. 126)

Ao pensar especificamente na problemática da linguagem no homem, Heidegger dedica-se a ela em um texto chamado *A Linguagem (Die sprache)* de 1950 (HEIDEGGER, 2008), na verdade uma carta tornada conhecida entre outras anotações e transcrições.

Já no início deste texto, Heidegger nos aponta certa problematização acerca da idéia da natureza da linguagem, uma vez que ao investigar sobre determinado tema, busca-se chegar a sua natureza, parecendo ser esse a característica do nosso modo de pensar. No entanto, analisar a linguagem como o autor propõe, não parece caminhar nesse sentido e daí sua preocupação com o título dessa comunicação não envolver qualquer menção a natureza da linguagem. A proposta é se distanciar de tentativas de “reduzir a natureza da linguagem a um conceito, de modo que este conceito pode fornecer uma visão geral útil de linguagem onde irão repousar todas as outras noções sobre ele” (HEIDEGGER, 2013, p. 188)

Apesar de seu caráter aparentemente natural, no dizer do próprio Heidegger,

Falamos porque falar nos é natural. Falar não provém de uma vontade especial. Costuma-se dizer que por natureza o homem possui linguagem. Guarda-se a concepção de que, á diferença da planta e do animal, o

homem é o ser vivo dotado de linguagem. Esta definição não diz apenas que, dentre muitas outras faculdades, o homem também possui a de falar. Nela se diz que a linguagem é o que faculta o homem a ser o ser vivo que ele é enquanto somente o discurso permite ao ser humano ser o ser vivo, ele é enquanto homem. Enquanto aquele que fala, o homem é: homem. (HEIDEGGER, 2008, p.7)

Apesar da inegável função indicativa da linguagem, esta não deve se limitar a isso, pois esta operação tornaria a linguagem estática e limitaria sua essência historicizante. A linguagem teria um fator talvez dinâmico de evocação a se avizinhar daquilo de que fala.

Nomear é chamar pelo nome, apelar; mas nomear é também, e antes de tudo, responder ao que é ofertado como dom excessivo e gratuito. Nessa medida, batizar é colher, acolher, recolher. Recolher, por sua vez, é reunir o que se colheu; poderíamos, portanto, aproximar re-colher de compreender tanto na recoleta como na compreensão o ente se mostra – o ente que se constitui como sendo tal ou qual – na medida em que é reunido a si mesmo na clareira do seu ser (FIGUEIREDO, 1994, p. 118)

A tese central de Heidegger afirma que a linguagem fala, o qual se refere por diversas vezes ao longo do texto.

Para pensar a linguagem é preciso penetrar na fala da linguagem a fim de conseguirmos morar na linguagem, isto é, na sua *fala* e não na nossa. [...] Entregamos a fala à linguagem. Não queremos fundamentar a linguagem com base em outra coisa do que ela mesma nem esclarecer outras coisas através da linguagem. (HEIDEGGER, 2008, p. 9)

O *Dasein* encontra-se no lugar da linguagem sem ser levado a este pela própria voz, e a linguagem antecipa já sempre o *Dasein*, pois este se mantém sem voz no lugar da linguagem (AGAMBEN, 2006)

A experiência da angústia evoca algo de falha na linguagem uma vez que a relação do ser-ai (*Dasein*) é o de indicar algo e que na experiência da angústia falta. “Na angústia, <<cala-se todo dizer “é”>> e o *Dasein* encontra-se diante de um <<silêncio

vazio>> que em vão tenta-se quebrar com um falar a torto e a direito” (AGAMBEN, 2006, p. 79)<sup>2</sup>

Agamben em sua apropriação da escrita de Heidegger aproxima a problematização da voz à questão da linguagem. A voz que não se esgota na linguagem e que remota a passagem do vivente à linguagem. “Se a linguagem fosse imediatamente à voz do homem, como o zurro é a voz do asno e o rechio é a voz da cigarra, o homem não poderia *ser-o-ai* nem *apreender o isto*, logo, não poderia jamais ter a experiência do ter-lugar da linguagem na abertura do ser. (AGAMBEN, 2006, p. 101)

Dessa maneira, a questão para Heidegger é desconstruir em certa medida a fala da condição de objeto de saber e discurso teórico. “Não se poderia, portanto, elaborar uma teoria sobre a fala, a o contrário do que ocorre com a linguagem enquanto signos que poderia muito bem [...] o que importa e faz justiça à fala é colocar-se à sua escuta e a ela responder.” (FIGEUIREDO, 1994, p. 116)

A linguagem, portanto, não simplesmente no sentido da comunicação ou mesmo da articulação verbal, mas no sentido de dizer é essencialmente um mostrar adiante ou, antes, um deixar mostrar adiante ou ser visto, do ente que pode ser encontrado no mundo como ente.

### 3.3 Uma possível aproximação Lacan e Heidegger?

A noção de um inconsciente regido por leis próprias vinculado à desejos reprimidos não se aproxima em nada da proposta de constituição do ser com o mundo tal como a filosofia de Heidegger. A própria inconsciência era negada por ele no sentido de que o desejar e as demais querências são modos do ser estar no mundo e, por isso, o desejo não se encontra externo ou separado, mas habita a relação do ser e mundo.

Como Heidegger tenta decifrar o impensado da filosofia, Lacan esforça-se por reparar Saussure e Freud (em alguns outros também) o impensado

---

<sup>2</sup> Os caracteres utilizados são reprodução fiel da edição do texto de Agamben (AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006).

comum que fundamenta a possibilidade de estabelecer relações entre eles. E isto, com tanto mais disposição, sem dúvida [...] em razão de não haver do impensado ao inconsciente (ou do inconsciente ao impensado?), se assim se pode dizê-lo. Para que, no entanto, a analogia que não seja esmagadora faltaria marcar bem suas diferenças: por exemplo, a recusa heideggeriana, sem apelo ao nosso conhecimento, de Ler Freud ou, mesmo de ter qualquer consideração que seja pela aparição e pela existência da psicanálise; inversamente, o acento que Lacan coloca sobre os motivos epistemológico e científico em prejuízo da ontologia. (LACOUE-LABARTHE, 1991, p. 145)

No entanto, é inegável a presença das denominadas por Freud de formações do inconsciente, atos falhos, projeções e etc. na vida do homem. Heidegger defende a tese de que seriam possibilidades de ser do *Dasein* seja na autenticidade ou na inautenticidade.

A retomada de Freud realizada por Lacan aponta para uma nova possibilidade de discussão produtiva entre a psicanálise e a filosofia de Heidegger, justamente por ter realizado a operação de uma proposta de inconsciente não oposto ao que seria consciente, mas o aproxima de um não-saber. “O inconsciente é um *não-sabido* de um saber, quer dizer, um saber que não tem sujeito que saiba” (LACAN, 1979, p. 12).

O inconsciente estruturado como uma linguagem, privilegiando os significantes e não os significados e dessa forma, o discurso não é único, não é sempre dito aquilo que simplesmente se pretende dizer. E justamente isso que se diz sem querer dizer carrega algo de verdade do sujeito “assim, o inconsciente se manifesta sempre como o que vacila no sujeito [...] em que o sujeito se saca em algum ponto inesperado” (LACAN, 1998, p.32)

As relações do sujeito com a verdade foram importantes tanto para Lacan quanto para Heidegger: o ser da verdade e a verdade do ser. A relação do sintoma com uma certa verdade e da impossibilidade de um desvelamento total dela.

Igualmente, quando nos abrimos para entender a maneira como Heidegger nos descobre na palavra *alêtheia* o jogo da verdade, nada mais fazemos que reencontrar um segredo no qual está sempre iniciou seus amantes e onde se asseguram que é, naquilo que ela se oculta que lhes oferece o, mas verdadeiramente. (LACAN apud LACOUE-LABARTHE, 1991, p. 154)

Retomando a questão da linguagem, Lacan localiza o inconsciente como estrutura subordinada às regras da linguagem e não mais como mera localização, instância. Nesse sentido, a linguagem é condição do inconsciente e a relação do ser humano é sempre dialética com relação a esse Outro da linguagem que porta os significantes que tido, o inconsciente de Lacan não é uma parte da vida mental de um indivíduo, tampouco uma instância coletiva, mas trata-se de um modo de relação proporcionado pela linguagem.

Assim, Lacan aponta para a defesa pré-ontológica do inconsciente enquanto hiância, visto que “ele não é nem ser nem não-ser, mas é algo de não realizado” (LACAN, 1998, p.34).

Dessa maneira, semelhante a Heidegger, Lacan inverte o pensamento tradicional de que a linguagem é criação do homem, pois, sendo o inconsciente estruturado como uma linguagem é justamente a linguagem que estrutura o homem.

Heidegger salienta em seu texto dedicado a linguagem sua tese de que a “linguagem fala” (HEIDEGGER, 2013, p. 188) e nesse sentido também pode ser aproximada da teoria psicanalítica lacaniana. Em Lacan a fala tem relação com o desejo. “O desejo, seja ele do sonho ou da vigília, não é articulável na fala. Mas nem por isso é verdade que ele não seja articulado na linguagem (LACAN, 2003, p. 179)

Outro ponto articulatório é numa certa necessidade da falta ou mesmo de uma hiância para que a possibilidade da articulação entre linguagem-sujeito-mundo se dê. Para Lacan, o inconsciente funciona como uma abertura, sendo necessária, portanto, uma operação de recalçamento para que o encontro com o Outro se dê de forma articulatória e, a partir daí seja possível a emergência do sujeito. “Se fosse total, estaria cada um no seu canto, total, não estaríamos aqui juntos, tentando organizar-nos, como se diz. É o sujeito, não em sua totalidade, porém em sua abertura. (LACAN, 1985, p.307)

Nesse sentido, podemos também pensar uma aproximação nos modos de constituição do homem para esses dois autores. Para Lacan, o sujeito se estrutura pelos significantes, para Heidegger, o *Dasein*, em sua estrutura ontológica, se estrutura pelos existenciais. Assim, para ambos não há natureza humana, algo de substancial, visto que na articulação do homem com o mundo, através da linguagem que o processo se dá.

Portanto, *Dasein* e sujeito não se confundem com a ideia de indivíduo justamente pela ausência da totalidade, por não portarem substancialidade, embora, cabe ressaltar, também não tenham o mesmo estatuto.

No sentido de procurar pontos de convergência e não de dissidência, articulamos sujeito e *Dasein* naquilo que portam de abertura. O sujeito do inconsciente se coloca mesmo quando o discurso se dá pela via da fala vazia e o *Dasein*, ainda que imerso no falatório da cotidianidade se mostre na abertura da possibilidade.

Esses desvios nos levam também a impossibilidade presente nos dois autores de se chegar a uma racionalização de si, algo de impossível de se realizar do imperativo do “conhece-te a ti mesmo”. Em Heidegger, “onticamente, a pre-sença é o que está mais próximo de si mesma; ontologicamente, o que está mais distante; pré-ontologicamente, a pré-sença não é estranha para si mesma. (HEIDEGGER, 2013, p. 43). Em Lacan, há a subversão do cartesianismo “penso onde não sou, logo, sou onde não penso” (LACAN, 1998, p.52).

O sujeito lacaniano só entra em contato com seu inconsciente (pré-ontológico) nos atos de fala falhos, quando toma consciência de seu desejo, fora, portanto, da esfera intelectual. De forma semelhante, somente pela experiência da angústia que Heidegger localiza a possibilidade de apreensão do si mesmo. No caráter turvo que a cotidianidade mergulha somente a angústia permite a busca pela singularização. Tanto no tropeço da linguagem como na impessoalidade do *Dasein* há a possibilidade de sua apropriação pela linguagem.

Retomemos então as teses acerca da linguagem. De acordo com Heidegger, a linguagem nomeia as coisas do mundo, não como simples nomeação, mas como possibilidade de trazer à presença. Somente em momentos determinados ela permite revelar o ente em seu ser. ( HEIDEGGER, 2007)

Em Lacan também há algo de sujeito que se revela na linguagem.

O Outro é aqui aquele que comanda e intima. Não é evidente, em sua presença, mas necessariamente dissimulado por trás do mundo que ele desdobra diante do sujeito, tal como o ser de Heidegger, que abre o mundo onde aparece o ente, que se abre em mundo, mas ao mesmo tempo retira-se (porque não é em sua essência própria de tempo real, apresentável no mundo) (JURANVILLE, 1987, p. 162)

Lacan e Heidegger concordam quanto à linguagem constituir o homem e não o contrário. Obviamente, os encaminhamentos que cada um deles deu a essa conclusão os afastam claramente em termos teóricos. No entanto, a possibilidade da linguagem como portadora de certa dimensão de verdade que pode emergir não como ortopedia, mas sim como relâmpago, de modo fugaz.

O que faz ambos os autores convergirem talvez seja a concepção de uma linguagem não que o homem fala, mas que fala os homens. A linguagem fala a coisa humana.

### 3.4 Morte e linguagem

De acordo com Heidegger, a “relação essencial entre a morte e a linguagem surge como num relâmpago” (HEIDEGGER, 2013, p. 215). Dessa forma, ser mortal e ser da falante marcam a experiência do homem. “Uma vez que é o *falante* e o *mortal*, o homem é, mas palavras de Hegel, o ser negativo que é <<o que não é, e não é o que é>>, ou, segundo as palavras de Heidegger, o <<lugar-tenete (*Plazhalter*) do nada>>. (AGAMBEN, 2006, p. 11)

Seguindo as indicações de Agambem (2006), as relações entre a morte e linguagem têm seu lugar na voz.

*Morte e voz têm a mesma estrutura negativa e são metafisicamente inseparáveis.* Ter a experiência da morte como morte significa, efetivamente, fazer experiência da supressão da voz e do surgimento, em seu lugar, de outra voz (...) que constitui o originário fundamento *negativo* da palavra humana. Ter experiência da voz significa, por outro lado, tornarmo-nos capazes de uma outra morte, que não é mais simplesmente decesso e que constitui a possibilidade mais própria e insuperável da existência humana, a sua liberdade. (AGAMBEN, 2006, p. 118)

A voz, nesse caso, não se remete ao sentido da vontade, do querer dizer e, portanto, se afasta do psicologismo, mas se aproxima de um sentido da indicação. É um reconhecimento do homem à linguagem e seu lugar, assumindo de certa maneira o risco

do nada e, por conseguinte, “significa consentir também com a morte, ser capaz de morrer ao invés de simplesmente deceder. (AGAMBEN, 2006, p. 119)

Um conceito que pode possibilitar uma aproximação entre a linguagem e a morte seja o conceito de letra em Lacan. E seu texto "Posição do Inconsciente" (LACAN, 1998) afirma que "o significante como tal, barrando o sujeito para a primeira intenção, faz entrar nele o sentido da morte" acrescentando, posteriormente, que "a letra mata, mas nós a apreendemos da letra mesma" (LACAN, 1998, p.832). Dessa forma, Lacan vai de encontro com a teoria clássica da linguagem como um sistema harmonizado de elementos significantes e nos conduz a entender que letra é o que, a partir do remetimento de um significante a outro, faz barreira, obstáculo para que estes significantes, estes elementos, não se harmonizem, portanto, não formem um sistema como um todo em si.

Em sua releitura de Freud, Lacan quer enfatizar essa associação entre pulsão de morte e letra, insistindo que a linguagem "se separa" de um campo pulsional ao mesmo tempo em que o possibilita ao "representá-lo". Trata-se aqui de um campo concebido, posteriormente com a linguagem, como campo "fora" de qualquer representação: seja representação no nível da constituição do aparelho psíquico, um para além do princípio do prazer, seja, em termos epistemológicos, a energia, em Freud, enquanto algo heterogêneo à representação e para além da representação de ciência tal como se concebia no início do século.

Uma possível aproximação também se faz possível pela própria tradução na obra de Lacan da palavra *parlêtre* para a língua portuguesa, que permite uma importante aproximação do home com a morte

Esse termo, em francês, condensa dois verbos, *parler* e *être*, falar e ser – e um substantivo, letra e metaforiza explicitamente a versão de Lacan sobre o problema do ser. Designaria aquele que habita a língua, humano que fala, na media em que diz ser. Interessante que, ao ser vertido ao português, como *falesses*, este neologismo ganha um sentido extra: a morte, o indefectível da existência. Dizer ‘ser humano falante’ pode até parecer redundância – já que somos propriamente humanos porque falamos - então nossa condição de ‘falesseres’ nos situa como sujeitos

desejantes determinados pela linguagem, perante a morte, o Outro absoluto. (CESAROTTO & LEITE, 2001, p. 91)

Nas próprias discussões sobre a linguagem com relação à nomeação e possibilidade de aproximação e distanciamento que ela possibilita, Heidegger afirma

A terra é o que sustenta e permanece que frutifica e nutre – circundando com sua proteção a água, a rocha, a planta, e o animal... O céu é o curso do sol, o progresso da lua, o brilho dos astros, as estações do ano, a luz e o acaso do dia e a escuridão e a claridade da noite, as amenidades e rigores do tempo, a fuga as nuvens e a profundidade azulada do éter... Os divinos são os que nos fazem sinais os mensageiros da divindade...os mortais são os homens . São os mortais porque podem morrer. Morrer significa ser capaz de morte enquanto morte. (FIGUEIREDO, 1994, p. 133)

A relação entre a morte e a linguagem pode ser encontrada também nas elaborações de Blanchot (1997). Ao falar da linguagem, revela algo da impossibilidade de uma comunicação plena, na medida em que a afirma algo que está “inteiramente privado de si (...). Aí onde está, só fala o ser – o que significa que a palavra já não fala mas é, mas consagra-se, à pura passividade do ser.” (BLANCHOT, 1987, p.17).

A linguagem, portanto, tem em sua essência o vazio, a ausência e cabe ao homem, ser falante operar com esse vazio de modo a habitar um mundo através dessa linguagem falha e daí criar algo com suas outras incompletudes, tal como a presença ausente da morte.

Nomeando os seres ou as coisas através da linguagem, na ausência que é o ato de linguagem na cotidianidade do homem, essa parece ser sua tarefa enquanto ser que fala . Cada tentativa de nomeação se configura em pequenas atualizações da morte como palavra, convertendo-se em ausência logo ser dita

É nisso que podemos dizer que existe ser, porque existe o nada: a morte é a possibilidade do homem, é a sua chance, é por ela que nos resta o futuro de um mundo realizado; a morte é a maior esperança dos homens, sua única esperança de serem homens (BLANCHOT, 1997, p. 323).

Dessa forma, nas contribuições desses autores, destacam uma certa relação da linguagem com a ausência, com uma certa impossibilidade de correspondência total, na medida em que falar de determinado objeto, não traz ele em sua materialidade. Falar da morte não faz o homem morrer, mas o faz mortal, atualizando sua condição. É no diálogo com essa morte que a linguagem se caracteriza como humana: “A palavra me dá o que ela significa, mas primeiro o suprime” (BLANCHOT, 1997, p. 310).

Por intermédio da palavra, a relação entre as palavras e as coisas é construída de modo negativo, pois, nessa perspectiva, ao nomear algo, parte disso é suprimido. “Para que eu possa dizer: essa mulher, é preciso que de uma maneira ou de outra eu lhe retire sua realidade de carne e osso, que a torne ausente e a aniquile. A palavra me dá o ser, mas ele me chegará privado de ser” (BLANCHOT, 1997: 310-311). Assim, há algo de morte em cada proferimento humano.

Na proposta do autor, a nomeação dá sentido às coisas do mundo nesse processo de destituição que acontece quando algo é conhecido por aquele que diz. Nesse ente, conhecer passa pela morte do objeto e, ao mesmo tempo, um certo processo de reconstituição de um novo saber. Aproximar-se de um objeto de conhecimento é de certa forma matá-lo no sentido daquilo que a linguagem faz: há algo de negativo na linguagem.

A morte do ser para dar lugar ao referente, a morte do referente para dar lugar à palavra e a morte da palavra para que surja a ideia ou o significado que ela traria em sua estrutura desde já esvaziada. No movimento de fenecimento, a morte se torna necessária ao homem, haja vista que o morrer da palavra é o que possibilita ao homem nomear o mundo, bem como a nomear a si mesmo como homem. Sem a possibilidade da morte, não haveria o desenvolvimento da linguagem humana, logo, não haveria a organicidade do mundo. O processo da morte no diálogo, que, por conseguinte, produz a ausência do que é proferido na linguagem. (PIMENTEL, 2013)

Ao acessar a linguagem, ao homem é permitido também uma reflexão sobre si mesmo, sobre a sua existência no/do mundo e com isso, a tarefa de tentar entender a morte, interpretando a morte como acontecimento, como causa, como lugar desconhecido, como fronteira intransponível, como acesso negado, como espaço interdito, o que já lhe é característico de ser falante.

A suposta segurança que compartilhamos ao unir um ser ou um objeto a uma palavra é a existência do ser ou do objeto; é a certeza de que ele existe e de que pode ser mensurado, tocado e experimentado. Em contrapartida, com a morte, não temos certeza de nada, não podemos inferir nada a respeito desse espaço de total escuridão, de total ausência de demarcações e nomeações. Como falar da morte, sendo que a morte, de fato, não existe? Nossa experiência com a morte não é a morte, mas a ausência da vida, a duplicação do nada no nível do pensamento. Nessa perspectiva, no mesmo instante em que nos deparamos com essa ausência, transformamos (criamos) uma estrutura forjada, quase mítica. Revestimos ela de maneira fantasiosa ou não de texturas, cores, destinos fantásticos e outras características as mais diversas. Assim, imputamos à ausência uma estrutura, passível de elaboração, sejam pelos esforços artísticos, oníricos ou outros.

Dessa forma, a linguagem tem em sua essência o vazio, a ausência, algo que a aproxima sobremaneira da morte. Mas a relação entre morte e linguagem não termina no vazio, mas sim nas possibilidades de elaboração. E sobre essa construção acerca da morte pela literatura, que trataremos em seguida.

## **CAPÍTULO 4 – Morte e organização da vida: contribuições da literatura**

Nos capítulos anteriores, discutimos as contribuições teóricas da psicanálise com Freud e Lacan e da filosofia existencial de Heidegger com relação à inexorável finitude humana. A partir de suas contribuições teóricas foi possível perceber o desconhecimento de qualquer possibilidade que, de fato, nos aproxime da morte, seja na teoria ou na experiência. Esse fato convoca o homem a um verdadeiro trabalho subjetivo de orbitar em volta dela (morte) e a partir disso construir algo que não o leve em sua direção, tal como a mariposa magnetizada pela luz, mas que permita extrair desse fascínio quase mortal, vida.

A grandeza do tema da morte está justamente na sua impossibilidade de inscrição, podendo ser considerada a finitude uma capacidade, uma característica daquilo que é fala: terminar.

Como é possível então pensar aquilo que não se tem possibilidade de experiência? DASTUR (2002) revela que:

“Porque o pensamento não pode se negar a si próprio ao negar o ato pelo qual ele admite a existência do absoluto, já que esse ato constitui sua própria essência, deve, todavia, reconhecer previamente que essa posição não tem lugar a não ser na temporalidade do ser pensante e na base da sua mortalidade [...] em um sentido essencial, o divino e a morte são inseparáveis e que todos os deuses que o homem foi levado a reconhecer e nomear no curso de sua longa história não são, talvez, senão deuses da morte.” (DASTUR, 2002, p.10)

Mas o direcionamento da pesquisa se faz menos no sentido de conceitualizá-la do que naquilo que se faz com ela, isto é, seus efeitos. Nesse sentido, da morte como

questão em direção a questão da morte, desembocamos na literatura, considerando que ela seja um dos grandes destinos para os “mistérios” humanos, ou pelo menos daquilo que não comporta os mecanismos aprisionadores da representação.

Segundo autores como Nancy & Lacoue-Labarthe (1991) “o além texto é o lugar (NANCY & LACOUÉ-LABARTHE 1991, p. 148)” onde se pode convergir algo de elaboração do sujeito diante de grandes embates. É preciso, portanto, perseguir uma trajetória além do que se vê na mera racionalidade, um além só possível no caminhos das artes.

Ainda em Freud, ressalta-se esse caráter diferenciado que a literatura é capaz de cumprir quando afirma que:

Algo no homem estava fadado a lutar contra esta sujeição, pois é apenas com extrema má-vontade que ele abandona sua pretensão a uma posição excepcional. O homem, como sabemos, faz uso de sua atividade imaginativa a fim de satisfazer os desejos que a realidade não satisfaz. (FREUD, 1913, p.97)

#### **4.1 Literatura**

Se na antiguidade a religião também tinha uma certa função de enquadrar e responder aos grandes questionamentos humanos, a ciência, de certa forma também o faz na atualidade, mas não, porém cobrindo todos os vazios. A morte nos suscita essa constante busca da verdade: será que o homem suporta a verdade da morte?

A literatura talvez ofereça uma grande ferramenta para elaborar esse assunto, uma vez que permite esse registro singular ao deixar que cada um construa para si uma morte singular:

“O que é, em todo caso, certo é que esse fim, que é a própria morte, se apresenta desde que há pensamento, isto é, representação, como um tema privilegiado para ela a tal ponto que podemos afirmar que a humanidade

não alcança a consciência de si mesma a não ser através de um enfrentamento da morte.” (DASTUR, 2002, p. 13)

Não pode ser desprezado, por exemplo, o fato de que aquele considerado um dos mais antigos registros da história humana e de alguma forma, inaugural da literatura – a epopéia mesopotâmica de Gilgamesh – verse justamente sobre a morte, ou melhor, sobre a possibilidade de enfrentá-la. “É significativo que a relação com a morte seja descrita [...] como que diz respeito à morte do outro” (DASTUR, 2002, p. 14), como se a experiência da morte, sempre mediada pelo outro dessa referência também a mortalidade de cada um.

Na tradição grega, é possível perceber uma tentativa de compromisso entre uma existência destinada aos horrores da morte e o olímpico mundo dos deuses, já que a cultura grega não ignora:

“as crueldades da natureza e que não encontra consolo nem na idéia de um mundo após a morte na imagem luminosa dos deuses. [...] É na verdade, a sabedoria humana, isto é, o saber-se mortal que constitui essa monstruosidade que vai em sentido contrário ao curso da natureza, desvendando-lhe o segredo, como demonstra a resposta de Édipo à Esfinge, e que encontra seu castigo nos decretos implacáveis do destino. O que há de contrário à natureza na existência humana é precisamente que ela não se constitui uma vida absolutamente viva, mas uma vida que inclui em si a relação com o mundo dos mortos.” (DASTUR, 2002, p. 26)

Ésquilo, poeta trágico consegue trazer o problema da morte para vida em sua interpretação do mito de Prometeu. De modo sintético, esse mito narra o trágico fim de Prometeu que, castigado por ter apresentado o fogo aos homens, é sentenciado a ser acorrentado e “morrer” todos os dias ao ter um abutre comendo seu fígado, que se regenera ao final, em uma repetição infinita.

Em um determinado momento da tragédia, Prometeu declara que, na verdade, seu mérito não foi ter dado aos homens o fogo, mas sim tê-los privado de saber quando

morreriam. Dessa forma, antes desse dom, os homens teriam levado uma vida miserável e inativa, sem ter criado obras culturais que é justamente o que os diferenciaria dos outros seres vivos.

“É a motivação ligada à morte que dá a tragédia de Édipo a sua profundidade. O dom consiste em que o vislumbre do futuro que o homem tem, confere a este futuro o caráter de um presente tão apreensível que o fim se torna inconcebível. Alguém tem futuro enquanto não sabe que o não tem. A repressão da morte é, portanto, vontade viver.” (GADAMER, 1993, p. 81)

Esse mito se afina bastante com as idéias presentes em outro tipo de literatura, a de Borges (2008), escritor argentino representante do realismo fantástico. Em seu famoso conto *Os Imortais*, a dimensão fundante da morte como produtora da diferença, da cultura e de vida também se faz apresenta tal como nessa análise do mito de Prometeu.

O conto traz um general romano que, ao saber de um suposto lugar onde se é possível tornar-se imortal, parte em busca dele, relatando sua jornada bem como suas reflexões sobre a morte e, especialmente a imortalidade. Em seu percurso, ao deparar-se com a descoberta dos imortais e de sua cidade, descreve-os como trogloditas que contemplam silenciosos o sol e a chuva. Desenvolvem assim, uma espécie de paciência ao acreditarem que o tempo equilibra as ações e, portanto, viviam na pura esfera do pensamento, sem comprometimento com a ação. Nesse sentido, apresenta a imagem do imortal de certa forma decadente, pois, já não é aquele que vence a morte e reina soberano. Ao contrário, trata-se de um troglodita um tanto paralisado.

O brilhantismo do conto está justamente no fato de falar da morte através de seu duplo: a figura do imortal, o sempre vivo que não perece e por isso mesmo sofre. O que cabe ressaltar é o fato de Borges relatar de modo tão especial o dilema de se viver na imortalidade como uma constante, sendo a morte a dimensão fundamental de possibilidade da diferença, indicando que há algo de mortífero na monotonia do infinito tempo repetido: “Ninguém é alguém, um único homem imortal é todos os homens” (BORGES, 2008, p.20). As possibilidades são todas, todos os atos são indiferentes, em sua condição de fantasma imortal. A dimensão de singularidade é apagada no mundo da imortalidade. “Ser imortal é insignificante; exceto homem, todas as criaturas o são, pois

ignoram a morte; o divino, o terrível, o incompreensível é se saber imortal” (BORGES, 2008, p. 19).

A relação da morte com o tempo é há tempos alvo de discussão do campo da filosofia e, com relação à morte, ressaltado largamente como característica exclusivamente humana. É amplamente discutido que os animais só conhecem o presente e não tem dimensão temporal do futuro e do passado

“os animais não sentem sequer a morte: eles só poderiam conhecê-la quando ela se apresenta; mas então, eles já deixaram de ser. Desse modo, a vida dos animais é um prolongado presente. Sem reflexão, eles vivem nele e sempre sucumbem inteiramente (...). O animal só conhece a morte na morte: o homem, com sua consciência, a cada hora se aproxima mais de sua morte, e isso torna a vida por vezes mais árdua até para aquele que ainda não reconheceu no todo da vida mesma esse caráter de permanente de destruição. Principalmente por isso o homem tem filosofia e religião. (SHOPENHAUER, 1986, p. 87)

Uma vida fora do registro da morte, portanto, ao mesmo tempo oferece todas as possibilidades de experiência de estar no mundo, torna a identidade opaca e produz uma espécie de animalismo do eterno presente.

Quando o personagem encontra com o imortal e esse se revela Homero, revela também a banalidade de tornar-se imortal, sendo ao mesmo tempo Deus e herói em uma maneira dispendiosa de não ser, ou melhor, dizer o que não se é. Nesse sentido aproxima-se da idéia heideggeriana de que para ser, é preciso não-ser, no sentido de que para haver existência é preciso haver o espaço para o vazio, para o que não é. Tal como o oleiro constrói o vaso a partir do vazio, o humano se constitui também a partir do seu não-ser. (HEIDEGGER, 2006)

Preso na servidão da imortalidade, Homero busca justamente o rio que apaga esse efeito e sua existência se justifica pela ideia de um dia encontrá-lo, concluindo:

A morte (ou sua alusão) torna preciosos e patéticos os homens. Estes comovem por sua condição de fantasmas; cada ato que executam pode ser o último; não há rosto que não esteja por dissipar como o rosto de um sonho. Tudo, entre os mortais, tem valor do irrecuperável e do casual. Entre os imortais, por sua vez, cada ato (e cada pensamento) é o eco de outros que no passado o antecederam, sem princípio visível ou fiel presságio de outros que no futuro o repetirão até a vertigem. Não há coisa que não esteja como que perdida entre incansáveis espelhos. Nada pode acontecer uma única vez, nada é preciosamente precário. O elegíaco, o grave, o cerimonioso não conta para os Imortais. (BORGES, 2008, p.21)

É clara, no conto, a idéia da mortalidade como condição de possibilidade da existência humana quando o general chega à cidade dos imortais e a descreve, com tamanha dificuldade que é preciso esforçar-se para lembrá-las, trazendo algo do traumático, no sentido do recalque. Lá, todas as invencionices humanas estão suspensas de seu sentido, seus significados estão subvertidos: as portas são minúsculas, as janelas inalcançáveis, corredores sem saída e as escadas estão de cabeça para baixo. A cidade dos imortais é caótica e inútil.

Nesse sentido, parece estar em jogo um sentido de mortalidade ou de morte enquanto fundadora da cultura e ordenadora do mundo, uma vez que a ausência dessa condição torna a experiência do mundo uma tanto inadequada.

Outro exemplo da literatura que nos parece caro a nossa pesquisa vem do escritor russo Leon Tolstói. Nascido em 1828, é considerado um importante escritor da narrativa realista. Publicou "Uma Confissão" (1882), onde descreve sua crescente confusão espiritual. "A Morte de Ivan Ilitch" (1886), "Sonata de Kreutzer" (1889), "Senhor e Servo" (1889) e "Ressurreição" (1899), além daquele foi considerada sua obra prima "Guerra e Paz" (1862-1869) Com uma vida pessoal cheia de conflitos, recorrentes episódios de perdas familiares, inclusive de três filhos, Tolstói assumiu uma posição anarquista, recusando toda forma de governo e poder. Entra em crise espiritual, questiona a sociedade em que vive, rejeita a autoridade da Igreja Ortodoxa e é excomungado em 1901.

Fruto de seus últimos anos de vida, *A morte de Ivan Ilitch* foi elaborada quando o romancista tinha fugido de casa para isolar-se em um mosteiro, pois estava imerso em uma fase de reclusão voltada para a natureza e contemplação religiosa, atitude que seguia à revelia de familiares e amigos

A história revela o protagonista Ivan Ilitch, de 45 anos, magistrado de nível intermediário morador de São Petesburgo cuja vida se resumia basicamente nas preocupações cotidianas com relação a sua esfera social.

Tudo começa a mudar quando ele sofre um acidente ao cair de uma escada e desenvolve então uma dor na parte lateral do corpo. Esse quadro de sofrimento piora a cada vez mais e ele se gradativamente mais incapacitado para realizar suas funções até chegar ao ponto de necessitar interromper seu trabalho.

A descrição do livro se segue de um homem inteligente e bem disposto, para uma pessoa fraca e deprimida. Seu círculo social se torna cada vez mais fraco na medida em que amigos e colegas o evitam. A esposa recorre constantemente a médicos e despende nesse processo, quantidades cada vez maiores de dinheiro sem, no entanto, concluir o processo do diagnóstico e tampouco tratamentos eficazes na extinção da dor.

Segue o autor:

O sofrimento maior de Ivan Ilitch provinha da mentira, aquela mentira por algum motivo aceita por todos, no sentido de que ele estava apenas doente e não moribundo, e que só devia ficar tranquilo e tratar-se, para que sucedesse algo muito bom. Mas ele sabia que, por mais coisas que fizessem nada resultaria disso, além de sofrimentos ainda mais penosos e morte. E esta mentira atormentava-o, atormentava-o o fato de que não quisesse confessar aquilo que todos sabiam, ele mesmo inclusive, mas procurassem mentir perante ele sobre a sua terrível situação, e obrigassem-no a tomar parte naquela mentira. [...] via que ninguém haveria de compadecer-se dele, porque ninguém queria sequer compreender a sua situação. (TOLSTOI, 2009, p.53)

Conforme sua doença avança e seu estado se deteriora, mais toma consciência do que está acontecendo e vive em crescente angústia e medo da morte.

Porém, a morte não é um assunto que médicos, familiares e amigos conseguem tolerar e isso parece lhe causar mais sofrimento, sendo desejado por ele algumas vezes que tivesse pena, tal como os adultos se compadecem do sofrimento infantil.

No romance russo é possível perceber a tentativa de apreender o processo de reestruturação subjetiva daquele que vê o ponto final da experiência humana de maneira aproximada. Durante a agonia de Ilitch, Tolstói busca a descrição literária do sofrimento, do sentimento desagradável – e evitado a todo custo – de reconhecer sua finitude, de que um dia irá deixar de existir como matéria, aniquilando tudo o que conhece.

E quanto mais longe da infância e mais perto do presente, tanto mais as alegrias que vivera lhe pareciam insignificantes e vazias. A começar pela faculdade de direito. Nela conhecera alguns momentos realmente bons: o contentamento, a amizade, as esperanças. Nos últimos anos, porém, tais momentos já se tornavam raros. Depois, no tempo do seu primeiro emprego, junto ao governador, gozara alguns belos momentos: amara uma mulher. Em seguida tudo se embrulhou e bem poucas eram as coisas boas. Para adiante, ainda menos. E, quanto mais avançava, mais escassas se faziam elas. Veio o casamento, um mero acidente e, com ele, a desilusão, o mau hálito da esposa, a sensualidade e a hipocrisia. E a monótona vida burocrática, as aperturas de dinheiro, e assim um ano, dois, dez, vinte, perfeitamente idênticos. E, à medida que a existência corria, tornava-se mais oca, mais tola. É como se eu tivesse descendo uma montanha, pensando que a galgava. Exatamente isto. Perante a opinião pública, eu subia, mas na verdade, afundava. E agora cheguei ao fim – a sepultura me espera (TOLSTOÏ, 2009, p.45)

O que torna essa obra cara a pesquisa, é justamente a transição, da vida medíocre e mesquinha do homem médio russo e que tem sua existência subjetiva radicalmente modificada a partir de da experiência com algo do campo da morte. O reposicionamento subjetivo que só uma experiência tão radical quanto essa poderia proporcionar.

Dessa forma, um homem que acredita viver uma vida digna, em consentimento com as leis, padrões e expectativas da elite, um homem sem pensamentos autônomos e ideias próprias e que encontra na sua doença terminal e em sua condição de ver que “tinha de viver à beira do precipício, sozinho, sem uma alma que o entendesse e dele tivesse compaixão” (TOLSTOÏ, 2009, p. 57) a possibilidade de atingir o auge da sua vida, na apropriação de sua condição humana. Ivan, dono de uma existência sem raízes, encontrou na mortalidade o medo que elucida, o pânico que força a queda do véu da ignorância.

A presença da literatura, portanto, como ferramenta para essa pesquisa apóia-se justamente nesse ponto de interseção entre os autores aqui trabalhados – Heidegger e Lacan – e a literatura: a linguagem. A possibilidade que a linguagem articula de certo enquadre para a questão da morte.

Tanto nas tragédias gregas, como em Borges ou Tolstói, está em jogo a possibilidade de criar um universo que abarque uma tentativa de representar a experiência da morte, ainda que em todas essas tentativas estivesse presente também, de alguma maneira, algo da impossibilidade desse logro.

## CONCLUSÃO

Conforme pudemos acompanhar ao longo do texto, uma certa tentativa de dar contorno à ideia da morte persegue o homem desde sua mais remota existência. Já as elaborações míticas dos gregos buscavam respostas para o mistério da morte, revestindo-a de imagens literárias e alegóricas.

E é justamente a filosofia grega que nos autoriza a buscar familiaridade entre homem e a morte - homem (*anthropos*) e o verbo morrer (*apothnesko*) - e que alimenta as produções líricas, trágicas e demais construções narrativas desde a antiguidade.

Embora cercados pela morte desde nossa fundação, conforme já ressaltavam os gregos e que influenciaram todo o pensamento ocidental, as dispersões do cotidiano oferecem quase um convite a esquecê-la, embalados pelo fluxo, como se o fim pudesse ser adiado, deslocamos questões radicais, como o sentido da morte, por problemas particulares.

Para habitar esse terreno tão tortuoso é preciso reconhecer a impossibilidade de abarcar sua verdade, assim como a radicalidade da experiência que a morte coloca. Não está ao alcance humano entendimento da morte tal como alcançamos as previsões meteorológicas, por exemplo. É possível interpretar os sinais naturais como o vento, nuvem, frio e calor, mas nada parece servir de parâmetro para possíveis conjecturas sobre a morte. E essa parece ser a única concessão: conjecturas sem jamais chegar a certezas de fato.

Por mais que a tendência do homem seja negá-la, a afirmação do fato de que morre-se é encontrada na cotidianidade do presente, seja nas pequenas mortes diárias de ideias, projetos e decepções, seja no tempo que corre e junto leva menos vida. Dessa maneira, morte é o que nega a vida. A morte de fato, aquela que encerra a possibilidade do ato, que conclui dessa forma a vida, dessa nos é barrado o acesso visto que nos excede. Restam assim os insucessos diários que dela os remetem seus, nem sempre discretos, anúncios.

A Terra não é o centro, o homem não é senhor de si em sua própria casa, Deus está morto e a falta de indício a favor da bondade da natureza humana foram algumas

contribuições do pensamento ocidental que deixaram ao homem de maneira mais clara sua precariedade. A morte parece corroborar de maneira ainda mais concreta essa fragilidade do que é vivo no homem. Cabe a cada um construir para si sua adaptação a essa condição a partir de seu desejo, posto que o que é letal para um pode ser possibilidade criadora a outro.

Se na morte não nos é permitido falar, pensar, dizer ou escrever, pode ser considerada aquela estranha força que imobiliza mãos e línguas. No entanto, o esforço da literatura foi o de justamente conceder a palavra a possibilidade de ser tocha acesa no império escuro da morte.

A possibilidade parece estar em se perceber no círculo – onde o começo e o fim coincidem ou pelos menos não se diferenciam - da vida, terra é a origem e o fim, berço e sepultura, vida e morte, trazendo a dimensão cíclica da vida, sem que disso se depreenda nenhum juízo de valor. Morte, portanto, não é imobilidade, morte é movimento. Movimento de vida daquele que se sabe finito.

O estar vivo somente é possível quando temos elaborado algo sobre a nossa morte. Caso o poder de morrer nos seja tirado, não nos resta mais nada, apenas o perecer, ou seja, o não mais viver. A vida não pode ser entendida e refletida sem o pensamento da morte, sem o pensamento do fim.

Não há como escapar da tragédia da vida que é o fato de estarmos todos envelhecendo desde o dia em que nascemos sendo as possibilidades de se exercer em sua subjetividade criadora e singular está justamente nesse intervalo indeterminado.

Indeterminação essa que o discurso científico tenta com bastante afincado esconder ou mesmo negar. As descobertas do campo da ciência com os progressos inclusive no campo da genética pretendem determinar o envelhecimento e dessa forma localizar a morte e agir no sentido de detê-la ou esgarçá-la em sua origem.

O homem é indeterminado, por mais que seja uma inclinação sua, como na incidência do discurso da ciência tentando ocultar essa característica, o homem vive na aleatoriedade daquilo que é contingente. Cabe um certo trabalho de dar-se conta da intimidade profunda entre a vida e a morte para que se conceba que para o homem a morte é inseparável do seu suporte, seu horizonte.

Talvez uma investigação mais profunda nos permita corroborar a tese de que essa impossibilidade de inscrição, de representação da morte, seja a possibilidade de um motor para a produção das atividades da vida, inclusive da arte, especialmente destacada aqui pela literatura.

A morte é a possibilidade que jamais se realiza, pois na hora do seu acontecimento não há mais ser que a presença e, sobremaneira, já não é mais ser. Sendo assim, a morte não existe fora da linguagem e suas tentativas de representá-la a todo custo, nos ideais religiosos, científicos ou literários.

Possibilitadora de vida, a morte trazida ao longo da pesquisa tem relação com a linguagem justamente naquilo que elas tem em comum, a negatividade que as funda. E as consequências disso continuam necessitando de novos questionamentos, visto que esteve longe de esgotar a investigação de suas possibilidades.

A questão do sentido da morte parece, assim, coincidir com a questão do sentido da vida e seu fundamento e cabe ao homem construí-las ao longo de sua experiência.

O desamparo aparece como condição radical do homem, definidora de sua forma de existir no mundo. Desamparo esse que norteará o homem para seu único destino possível: a morte. No entanto, o homem, conhecedor dessa sua sorte, se faz notável nesse destino por ser da linguagem e poder com ela construir um caminho até encontrar seu fim.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ARAÚJO, Paulo Afonso. *Morte em Ser e Tempo, de Martin Heidegger* in: Revista Ética e Filosofia Política – Volume 10 – Nº 2. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007

BIRMAN, Joel. *Cadernos sobre o mal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

\_\_\_\_\_. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997

\_\_\_\_\_. *O espaço literário*. Rio de Janeiro, Rocco, 1987

BORGES, Jorge Luis. *O Aleph*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2008

BROCK, Werner. *Existence and being / Martin Heidegger ; introduction and analysis by Werner Brock*. Washington, D.C. : Regnery Gateway , distributed by Kampmann, 1988

CESAROTTO, O. & LEITE, M.P.S. *Jacques Lacan, uma biografia intelectual*. 2.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Iluminuras, 2001.

COSTA, Alexandre. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Diefel, 2012.

DASTUR, Françoise. *A morte: ensaio sobre a finitude*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

\_\_\_\_\_. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990

ELIADE, Mircea. *Sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FLEURY, Marcos. *Reflexões sobre a morte no Brasil*. São Paulo: Editora Paulos, 2012.

FREUD, S. (1918 [1914]). *História de uma neurose infantil* (“O Homem dos Lobos”). In: *Obras Completas*. Volume 14 (1917-1920). Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 13-160.

\_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1975. Edição Standard Brasileira.

\_\_\_\_\_. (1907) *Atos obsessivos e práticas religiosas*. In: *Obras Completas*. Volume IX

\_\_\_\_\_. (1909) *Notas sobre um Caso de Neurose Obsessiva*. In: *Obras Completas*. Volume X

\_\_\_\_\_. (1915). *Os instintos e suas vicissitudes*. In: *Obras Completas*. Volume XIV

\_\_\_\_\_. (1915) *Reflexões para o tempo do amor e da guerra*. In: *Obras Completas*. Volume XIV

\_\_\_\_\_. (1915) *O Inconsciente* In: *Obras Completas*. Volume XIV

\_\_\_\_\_. (1916) *Sobre a transitoriedade* In: *Obras Completas*. Volume XIV

\_\_\_\_\_. (1919) *O estranho* In: *Obras Completas*. Volume XVII

\_\_\_\_\_. (1913) *Totem e tabu* In: *Obras Completas*. Volume XIII

\_\_\_\_\_. (1923). *O Ego e o Id*. In: *Obras Completas*. Volume XIX

\_\_\_\_\_. (1924). *Problema econômico do masoquismo*. In: *Obras Completas*. Volume XIX

\_\_\_\_\_. (1924) *Inibição, sintoma e ansiedade*. In: *Obras Completas*. Volume XX

\_\_\_\_\_. (1925) *O tema dos três Esgrínios*. In: Obras Completas. Volume XV.

FIGUEIREDO, Luis Claudio. *Escutar, recordar, dizer*. São Paulo: Educ/Escuta, 1994.

GADAMER, O. *Mistério da Saúde: O cuidado da Saúde e a Arte da Medicina*. Lisboa: Ed. Nova Biblioteca, 1993.

GIACOIA, J. O. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três estrelas, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1969.

\_\_\_\_\_. *Ser e Verdade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da Metafísica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2011

\_\_\_\_\_. *Que é metafísica?* São Paulo – SP: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores) Versão eletrônica do livro “Que é Metafísica?” Tradução: Ernildo Stein Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia) Homepage do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. 8ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013

INWOOD, Michael. *Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2004

JONES. Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Volume II (1901-1919). Rio de Janeiro: Imago, 1989.

JURANVILLE, *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

LACAN, Jaques. *Hamlet por Lacan*, in, Textos psicanalíticos 1, São Paulo: Escuta, v. 1, 1986.

\_\_\_\_\_ *Escritos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_ *Seminário 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986

\_\_\_\_\_ O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_ Outros escritos (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003

\_\_\_\_\_. O Seminário: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979

LONGO, Leila. *Linguagem e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006

LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

MILLER, Jacques. *Elementos de uma biologia lacaniana*. Belo Horizonte, Edições Curinga, 2011

MORIN, Edgar. *O Homem e a Morte*. Lisboa. Publicações Europa-América. 2ª edição. 1988.

NANCY, Jean-Luc & LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *O título da letras: uma leitura de Lacan*. São Paulo: Escuta, 1991

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PIMENTEL, David. *A morte enquanto linguagem nos escritos de Maurice Blanchot*. RevLet – Revista Virtual de Letras, v. 05, nº 01, jan./jul, 2013. Disponível em: <http://www.revlet.com.br/artigos/184.pdf>. Consultado em: 28/06/2015.

ROUDINESCO, Elizabeth. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

SAFATLE, Vladimir. *Paixão do negativo*. São Paulo: UNESP, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.

SCHULER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre, L&PM Editores, 2007.

STAEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2008.

TOLSTÓI, Leon. *A morte de Iván Ilitch*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2009.

WERLE, M. A. *A angústia, o nada e a morte em Heidegger*. Trans/Form/Ação,(São Paulo), v.26, p.97-113, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v26n1/v26n1a04.pdf> . Consulta em 06/08/2014