

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**

**Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde**

**Curso de Psicologia**



**PUC-SP**

**JOÃO VICTOR SAMPAIO LAZZARI**

**TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**

**A MORTE EM LACAN: ENTRE O MESTRE E A ÉTICA**

**Projeto de pesquisa como exigência parcial para a graduação no curso de Psicologia, sob orientação do Prof. Dr. Pedro Eduardo Silva Ambra e parecer da Profa. Dra. Clarissa Metzger**

**SÃO PAULO**

**2022**



A MORTE EM LACAN: ENTRE O MESTRE E A ÉTICA  
7.000.00.00-0 - CIÊNCIAS HUMANAS  
7.07.00.00-1 – PSICOLOGIA  
ORIENTANDO: JOÃO VICTOR SAMPAIO LAZZARI  
ORIENTADOR: PROF. DR. PEDRO EDUARDO SILVA AMBRA

**Resumo:** A presente pesquisa objetivou localizar as referências à morte ao longo da obra de Lacan. Para tal, foram escolhidos dois eixos principais de análise. O primeiro deles foi as referências de Lacan à dialética do senhor e do escravo presente na obra hegeliana. Viu-se que, tanto para Hegel quanto para Lacan, o mestre é representante da morte. A dialética do senhor e do escravo é caracterizada pela atitude diante da morte, seja ela de medo ou de arriscar-se. As duas diferentes posturas definem as posições de escravo ou senhor. Lacan simbolizou a relação entre morte e mestre a partir de sua teoria dos discursos, na qual o significante mestre (S1) do discurso do mestre representa a morte. Em seguida, analisou-se a obra de Antígona a partir do viés lacaniano que aponta a heroína situada entre-duas-mortes, a simbólica e a real. Sob essa ótica, foi possível pensar nas implicações teóricas de situar dois registros diferentes de morte. Ademais, no mesmo capítulo, situou-se a função do belo em articulação à dinâmica morte-vida, a partir de “O banquete”, de Platão, cujo texto foi analisado por Lacan. Por fim, articulou-se a noção de morte simbólica à angústia, ao fim de análise e a destituição subjetiva que é correlata desse momento. A articulação entre os dois capítulos se deu pela presença da morte em ambos e pelas construções teóricas que apontam para o além da vida presente na própria vida. No caso do primeiro capítulo, viu-se que os frutos do trabalho do escravo têm duração para além da vida e, no segundo capítulo, notou-se a função do belo como situando-se entre o mortal e o imortal.

**Palavras chaves:** morte, Lacan, mestre, ética

## **Agradecimentos**

Às saudades do meu pai, que forneceram o combustível subjetivo para a presente pesquisa.

Ao meu orientador, Pedro Ambra, por bancar meu projeto, pelos apontamentos sempre pertinentes e pelo incentivo a continuar com a escrita

Aos meus amigos de graduação - Bel, Nat, Céu, Lígia, Paulo, Denise, Fausto - pelos infinitos debates lacanianos que, em meio a infinitas dúvidas, nos permitiram continuar pesquisando.

À Clarissa Metzger, minha orientadora de Iniciação Científica e parecerista, por ter me introduzido ao ensino de Lacan na disciplina de Psicanálise IV, ponto de virada da minha graduação.

Aos meus grandes amigos, Alex e Bruna, pelo companheirismo e por mostrarem a riqueza da vida quando compartilhada.

À Raul Pacheco, por me acolher nas aulas do NUPS (Núcleo de Psicanálise e Sociedade), onde encontrei debates muito profundos e instigantes acerca da psicanálise.

Ao grupo de estudos Lacan 1 ao 27, principalmente à Sérgio e Paulo, que permitiram-me transformar o desejo com relação em psicanálise ao estudo e discussão da psicanálise.

À Rodrigo, meu amigo de longa data, pelos debates sempre riquíssimos entre psicanálise e antropologia.

À minha mãe e à minha irmã pela construção cotidiana de um companheirismo e pelo apoio à minha escolha pela psicologia.

Aos companheiros de Semana de Psicanálise, que estiveram comigo na construção de um espaço coletivo acadêmico dos alunos.

## Sumário

<b>1.Introdução</b>	<b>6</b>
<b>2.Objetivos</b>	<b>13</b>
<b>3.Método</b>	<b>14</b>
<b>4.Capítulo 1. O mestre como morte</b>	<b>17</b>
1.1. A dialética senhor-escravo hegeliana	18
1.2. Desejo e medo da morte	22
1.3. Os 4 discursos: a morte como significante-mestre	26
<b>5.Capítulo 2. A trágica ética psicanalítica e a morte</b>	<b>31</b>
2.1. O entre-duas-mortes de Antígona	31
2.2. O desejo do belo em articulação ao desejo de morte	38
2.3. Antígona: destituição subjetiva, morte simbólica e fim de análise	46
<b>6.Considerações Finais</b>	<b>50</b>
<b>7.Bibliografia consultada</b>	<b>53</b>

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -  
Ficha Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

Lazzari, João Victor Sampaio

A morte em Lacan: entre o mestre e a ética /  
JoãoVictor Sampaio Lazzari. -- São Paulo: [s.n.],  
2022.

54p ; cm.

Orientador: Pedro Eduardo Silva Ambra.  
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) --  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,  
Graduação em Psicologia, 2022.

1. Morte. 2. Lacan. 3. Ética. 4. Mestre. I. Ambra,  
Pedro Eduardo Silva. II. Pontifícia Universidade  
Católica de São Paulo, Graduação em Psicologia. III.  
Título.

CDD

## Introdução

A finitude revela-se como uma característica marcante na existência de todo sujeito. O fato de que iremos morrer muitas vezes é negado ou esquecido, mas nem por isso deixa de existir. A morte e o adoecimento de entes próximos indicam que o horizonte finito é o que constitui a nossa temporalidade. Mesmo assim, não somos nós que vivenciamos a morte do outro, que lhe é própria. O que se apresenta, então, é que temos um tempo limitado de existência e, diante disso, quais rumos dar à própria vida?

Tal questão aponta para o inseparável binômio morte-vida, ou seja, para o impacto crucial que a finitude impõe à existência e ao desejo humano. A partir de Freud (1915, p.246), “se queres aguentar a vida, prepara-te para a morte.”

Entretanto, por mais que estabeleça relação entre morte e vida, Freud se questiona quanto a nossa atitude inconsciente perante a morte. Frente a essa dúvida, constata que “nosso inconsciente não crê na própria morte, faz como se fosse imortal. O que chamamos de nosso ‘inconsciente’, as camadas mais profundas da nossa alma, constituídas de impulsos instintuais, não conhece em absoluto nada negativo” (Freud, 1915, p.241). O pai da psicanálise entende, portanto, que a morte deve ser entendida enquanto fenômeno negativo, que faz com que “não exista em nós nada instintual que favoreça a crença na morte”.

O polo afirmação-negação se faz presente em tal construção freudiana. A partir de Lacan, a constituição do sujeito é marcada pela presença de um “sim” e um “não”, ou, melhor dizendo, da inscrição de uma *Urbejahung* (Afirmação primordial) e por uma *Austossung* (Expulsão). Expulsão que “constitui o real, na medida em que ele é o domínio do que subsiste fora da simbolização” (Lacan, 1998, p.390). Então, em um primeiro momento ocorre esta expulsão, de caráter negativo, para, em seguida, ser produzida uma discriminação da realidade na qual o objeto é entendido enquanto existente, e não só, como algo que “pode ser reencontrado” (Lacan, 1998, p. 391). O que se vê, portanto, é que a *Bejahung* (Afirmação) tem como condição uma negação, ou, como aponta Neto (2006, p.155), “apesar de se apresentar como uma afirmação infinita, vindo daí sua força, essa infinitude é limitada”.

Tendo em vista que a *Bejahung* diz respeito ao campo do inconsciente, como produzi-la no consciente? Freud irá abordar tal questão em um texto de 1925

nomeado como *A negação*. O autor inicia o texto trazendo como exemplo uma possível fala de um analisante que diz “Você pergunta quem pode ser esta pessoa no meu sonho. Minha mãe não é”, frente a isso Freud conclui “então é a mãe” (Freud, 1925, p.276). Ou seja, uma afirmação, *Bejahung*, apenas consegue acessar a consciência por meio de uma negação. Ou, sob a pena de Freud (1925, p.281), “o reconhecimento do inconsciente por parte do Eu se exprime numa fórmula negativa”. O que se tem em vista, portanto, é que “O ‘não’, ao negar a castração, viabiliza, às avessas, a existência de uma *Bejahung* castrada” (Neto, 2006, p.156)

É por não haver a possibilidade de afirmar a própria morte, em uma *Bejahung*, que Freud conclui como impossível a ideia de morte no inconsciente. Para o autor, no inconsciente estamos convencidos de sermos imortais (Freud, 1915). E, mesmo que tentemos imaginá-la ou projetá-la, ainda estaríamos agindo enquanto observadores, e não como viventes da experiência da finitude, a qual seria única.

A partir das construções freudianas acerca da morte e da sua possibilidade representacional, algumas questões se colocam à vista: É possível uma afirmação da própria morte no inconsciente? Caso não, seria possível sua produção no consciente? E, se sim, de que modo se daria tal produção, por meio de uma afirmação ou negação? E caso fosse uma negação, o que estaria se negando?

Na psicanálise lacaniana, é possível que exista uma *Bejahung* que reporte a própria morte? Ou Lacan mantém a posição de Freud?

Dos Santos e Mohr (2018, p.182) nos auxiliam na resposta de tal questão. Para os autores, “em Lacan, o sujeito tem certo para si o perigo da morte porque, concordando com Heidegger, o sujeito é um ser-para-morte”. O que lhes permite dizer que “o sujeito se entende finito porque pode vir a não ser mais na cadeia significante que o atravessa e inaugura. Essa é a segunda morte”. Os autores entendem que toda angústia é angústia de morte, pois é uma sinalização da possibilidade do sujeito ir de encontro ao objeto que o completaria, o que implicaria em retirar a dimensão da falta e, portanto, do desejo. É por isso que ela surge quando o sujeito está perto demais ou distante demais do *objeto a* (causa de desejo), visto que, nestes momentos, a dimensão da falta que estrutura o sujeito passa a desvanecer, apontando para uma possível morte subjetiva.

A noção de segunda morte, evocada acima, foi desenvolvida por Lacan durante o *Seminário 7: A ética da Psicanálise (1959-1960)* a partir da tragédia

sofocliana de *Antígona*, que traz a história de Antígona, filha de Édipo e Jocasta, e irmã de Ismênia, Etéocles e Polinice. Seus irmãos, Etéocles e Polinice, morreram batalhando entre si. Porém, apenas o corpo de Etéocles foi sepultado, visto que Creonte, o rei de Tebas, proibiu o sepultamento do corpo de Polinice, o qual foi considerado um traidor da pátria. A partir de Antígona: “O desgraçado cadáver de Polinices, no entanto, não receberá ritos fúnebres e nem será chorado, pois uma proclamação proíbe o povo de enterrá-lo.” (Sófocles, 2015, p. 174). A luta de Antígona é por fazer valer a lei dos deuses que afirma o sepultamento como condição para habitar o mundo dos mortos. É também uma luta por fazer honrar o vínculo entre irmãos.

Ela situa-se, a partir de Lacan (1959/1960, p. 336), “numa zona em que a morte invade a vida, em sua relação com o que chamei aqui de segunda morte”. Segunda morte que é entendida por Lacan (1959/1960, p.345) como “a que se pode ainda visar depois que a morte está efetuada”, o que fica manifesto nas múltiplas representações do inferno no decorrer dos tempos. A segunda-morte pode, portanto, ser *visada*. “O destino de uma vida que vai confundir-se com a morte certa, morte vivida de maneira antecipada, morte invadindo o domínio da vida, vida invadindo a morte” (Lacan, 1960, p.295).

Guerra et al (2017, p.73) resumem as diferentes mortes como:

“A primeira morte é o fim da vida orgânica. Na tragédia, a segunda morte, a morte simbólica, é feita da proibição do sepultamento, que é a morte do nome, ou seja, a inexistência, reduzindo assim o sujeito à morte do organismo. É contra a segunda morte que Antígona luta.”

Os autores também constatam que o psiquismo tal qual conceituado por Freud não consegue dar conta de representar a morte orgânica, sendo que “a morte temida psiquicamente é de outra ordem de perda” (ibid, p.64), a “segunda morte”. Sendo assim, nem toda morte seria impossível de representar.

Lacan (1959-1960, p.345), em seu *Seminário 7: A ética da psicanálise*, questionando-se quanto a relação entre morte e vida, pergunta: “Pode-se dizer que a relação com a morte suporta, subtensionada, como a corda o arco, o seno da subida e da queda da vida?”. Logo em seguida, também abre outra questão: “Como o homem, isto é, um vivente, pode aceder ao conhecimento desse instinto de morte,

de sua própria relação com a morte?”. Frente a tais inquietações, responde que o conhecimento da pulsão de morte e da própria relação com a morte adviria “pela virtude do significante e sob a forma mais radical. É no significante, e uma vez que o sujeito articula uma cadeia significativa, que ele sente de perto, que ele pode faltar à cadeia do que ele é” (p.346)

Essa construção lacaniana aponta para a existência de linguagem que permite a Lacan colocar o ser como um *fallasser*. O conhecimento acerca da própria morte só seria possível a partir da linguagem e do que lhe falta. O sujeito *sente* que poderia faltar à cadeia significativa que lhe constitui, que lhe dá vida. Ou seja, novamente a dimensão da morte se faz presente na vida, no caso, na vida enquanto expressa por significantes.

No parágrafo seguinte, Lacan (1959/1960, p.346) conclui que o significante, enquanto possível mensageiro da própria morte, “é a descoberta do inconsciente”. Fica nítida, então, a articulação empreendida por Lacan entre a morte, significante e inconsciente. Além deles, outro termo é posto em jogo na articulação com a finitude do sujeito: O Belo.

Para o autor, a função do belo é a de “nos indicar o lugar da relação do homem com a sua própria morte” (p.346). O efeito do belo decorre da relação do sujeito com a ultrapassagem de um certo limite, no caso de Antígona, pelo ultrapassamento da *Até*, que “designa o limite que a vida humana não poderia transpor por muito tempo.” (p.310). É o para além do limite que permitiu a Lacan concluir que em Antígona vemos o desejo puro. A transmissão de 8 de junho de 1960 termina, inclusive, com Lacan afirmando que “Antígona perpetua, eterniza, imortaliza essa *Até*” (p.334)

Em Guerra et al (2017, p.69) a comoção associada ao belo é entendida enquanto “real e não possui objeto, ela está além do objeto que a refletiu”. Vê-se, novamente, a ideia do para além, a qual se associa a pulsão de morte como estando para além do princípio do prazer em Freud (1923). Um ultrapassamento que se faz ver na morte.

Tendo em vista que Freud postula como inexistente a representação da morte no inconsciente, uma questão se coloca à vista: O que é o inconsciente? Como funciona?

Lacan, a respeito do inconsciente tal qual construído por Freud, aponta para a dimensão do *manqué*, em sua múltipla significância, dizendo tanto respeito à falta,

quanto ao mancar, ao tropeçar. O inconsciente se desvela por tropeços - sejam atos falhos, chistes, sonhos, sintomas - que apontam para um hiância entre causa e efeito. (Lacan, 1964/2008, p.30) “O inconsciente nos mostra a hiância por onde a neurose se conforma a um real”.

O psicanalista francês elucida o caráter de devir do inconsciente, ou seja, o que está por vir, “algo que fica em espera na área, eu diria algo de não-nascido” (p.30). Além do não-nascido, também está presente o esquecido, expresso sob a forma do recalque. O que se produz nesse estar porvir é um achado, que impacta o sujeito com surpresa, tendo em vista que trata-se “aquilo pelo que o sujeito se sente ultrapassado” (p.32). E, mais precisamente, o achado, na verdade, é o reachado, que está em vias de escapar novamente, abrindo espaço para a falta. Sendo assim, o “inconsciente se manifesta sempre como o que vacila num corte do sujeito” (p.34)

Além do mais, Lacan pontua que o estatuto do inconsciente é **ético**, e não ôntico. Sua manifestação ôntica seria o evasivo, mas não é disso que se trata. É ético, tem manifestação ôntica, mas é pré-ontológico, tem como característica “não se prestar a ontologia” (p.37). Não é do domínio do ser nem do não-ser, é do não realizado, de um “aparecimento evanescente que se faz entre dois pontos” (ibid, p. 39).

Quanto à dimensão ética do trabalho freudiano, Lacan indica que:

No que diz respeito ao inconsciente, Freud, reduz tudo que chega ao alcance de sua escuta à função de puros significantes. É a partir dessa redução que isso opera, e que pode aparecer, diz Freud, um momento de concluir - um momento em que sente a coragem de julgar e de concluir (Lacan, 1964/2008, p.46)

Será que, no que diz respeito à morte, é possível, em meio a tropeços e errâncias intrínsecos ao funcionamento inconsciente, alcançarmos o momento de concluir, ou seja, um momento no qual o sujeito sente a coragem de concluir e julgar a respeito de sua própria finitude?

Feita essa breve exposição da dimensão da morte em Freud, investigaremos no presente trabalho a morte em Lacan, entendendo-o como um freudiano por excelência. Para tal, dois eixos de pesquisa se apresentam como centrais: o mestre como representante da morte na dialética do senhor-escravo e a morte simbólica tal qual conceituada por Lacan em “O seminário, livro 7: A ética da psicanálise”.

Um trabalho cuja questão emerge em Freud e sua ideia de que não há representação da morte no inconsciente e ruma em direção às construções lacanianas a respeito da temática da morte. Em suma, um trabalho de Freud a Lacan.

Pretendemos investigar como Lacan entende a morte e seus impactos subjetivos.

## **OBJETIVOS GERAIS**

Apresentar o modo pelo qual Lacan compreende o lugar da morte no inconsciente a partir de dois eixos: o mestre como representante da morte; a morte simbólica tal qual construída por Lacan em “O seminário, livro 7: A ética da psicanálise”

## **OBJETIVOS ESPECÍFICOS**

- Apresentar a dialética do senhor-escravo como descrita por Hegel e como Lacan se vale dela para situar a morte no lugar do mestre
- Fazer uma breve exposição da teoria dos discursos lacaniana, principalmente o discurso do mestre
- Trazer à tona a tragédia de Antígona e o modo que Lacan se vale dela para construir a noção de duas-mortes-do-ser
- Elucidar a função do belo em Lacan e suas relações com a dinâmica morte-vida, levando em conta a análise que o psicanalista faz de “O banquete”, de Platão

## MÉTODO

Trata-se de uma revisão bibliográfica dentro da psicanálise de Freud a Lacan. Uma breve explanação acerca da pesquisa em psicanálise se faz necessária, visto que trata-se de um método que rompe com certos paradigmas modernos acerca do que é a pesquisa e o que é a ciência:

Lacan coloca para a ciência a questão; “que ciência poderia incluir a psicanálise”, demonstrando, com isso, que é a psicanálise que coloca para a ciência uma questão, precisamente a de ter reintroduzido o sujeito na cena discursiva em que a ciência, ao fundar-se, o situou e da qual, no mesmo golpe, o excluiu. (Elia, 2000, p.19)

Nogueira (2004, p.83) indica que “a psicanálise é uma pesquisa”, ou seja, mesmo a prática clínica tem uma dimensão de pesquisa, como nos revela a experiência original de Freud, o qual, a partir do observado com as histéricas, passa a questionar o caráter sexual dos sintomas e sua determinação inconsciente. Um processo dialético em que as perguntas da clínica tentam ser respondidas na teoria e as questões teóricas aparecem na clínica. E, frente à questão da relação entre pesquisa e teoria, Nogueira (2004, p.87) nos alerta que “se tomarmos a teoria psicanalítica e tentarmos aplicá-la fora da relação analítica, fora do tratamento analítico, não estamos fazendo psicanálise, mas sim pesquisa experimental”. Tratamento analítico que, necessariamente, tem na transferência uma condição. Fenômeno que não é exclusivamente analítico, é humano, mas, em análise, recebe outro manejo. Na transferência, o analista é colocado na posição de suposto saber e deve, ao mesmo tempo, aceitar e recusar tal posição (Quinet, 1991). Aceitar pois é necessária tal posição para o decorrer de uma análise, mas recusá-la pois a análise caminha no sentido da separação do Outro.

Ademais, há de se considerar a especificidade lacaniana, e do seu tempo<sup>1</sup>, de recorrer a matemática e à lógica para formalizar alguns de seus conceitos. A partir de Nogueira (2004, p.98), “a linguagem matemática é a linguagem que serve para fazer ciência, pois a ciência pretende, justamente, uma linguagem universal”.

---

<sup>1</sup> Como aponta Badiou (2015, p.13), a respeito da produção de conhecimento na França da segunda metade do século XX, “Houve igualmente uma espécie de paixão pelos formalismos da álgebra ou da lógica”

Ou, como apontado por Calazans (2002, p.51): “O matematismo propicia a separação do mundo do mais ou menos - não científico - do mundo da precisão - científico” .Há, aí, uma aproximação da psicanálise com a ciência. Discussão que ocupou o cerne de diversas questões lacanianas, o qual, inclusive, afirmou que “o sujeito sobre o qual a psicanálise opera é o sujeito da ciência” (Lacan, 1965). Por sujeito da ciência não entende-se aquele que faz ciência, e sim “aquele que surge como efeito do corte epistemológico, sendo ele cientista ou não” (Calazans, 2002, p.48). Porém, há de se considerar que os domínios da ciência e da psicanálise, apesar de se relacionarem, de forma alguma são equivalentes. Como aponta Lacan, “a ciência foraclui o sujeito”, ou seja, o sujeito apresenta-se como resto do discurso científico, como aquele que não pôde ser tratado cientificamente mas que, mesmo assim, é afetado por esse discurso. Em nosso tempo, vemos essa questão aparecer nos manuais de diagnóstico (DSM-V e CID-10) que, a partir de um discurso científico, alocam o indivíduo em uma identidade pré-listada que culmina justamente com o apagamento do sujeito.

O processo de pesquisa em psicanálise implica em necessariamente olhar para o sujeito do pesquisador, visto que não trata-se de uma metodologia cuja objetividade é o norte. A escolha do objeto de investigação não é aleatória, relaciona-se com a fantasia do pesquisador e também com seu sintoma (Santos, 2002). Sendo assim, o processo de pesquisar pode configurar-se como uma elaboração ou, como ressalta Nogueira (2002, p.100), “a pesquisa analítica, ao mesmo tempo que é uma pesquisa que traz conhecimentos para a pessoa a respeito da sua própria fantasia, tem também um efeito terapêutico”. Em termos dos ganhos concernentes ao pesquisar em psicanálise, Santos (2002, p.82) conclui que:

O saldo mais importante desse processo de formação para pesquisa são os efeitos subjetivos do dispositivo acadêmico, vale dizer, suscitar o aparecimento de algo novo, alguém capaz de fazer dos seus significantes, do seu sintoma, a causa da produção de um saber que leve adiante determinada tradição e funcione para incentivar outros tantos a recomeçar.

A presente pesquisa trabalhará a questão da morte a partir de dois eixos, subdivididos em dois capítulos.

No primeiro capítulo, o morte como morte, trabalharemos a dialética do senhor escravo de Hegel, a partir de comentadores como Marilena Chauí e Vladimir Safatle, e as articulações que Lacan faz a partir dela, tendo como eixo o texto “O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise”, que versa sobre a dialética do senhor-escravo a partir da teoria dos discursos lacanianos. Além disso, serão utilizados trechos de outros seminários, como o primeiro.

Em seguida, partiremos para a análise das duas-mortes-do-ser em “O seminário, livro 7: A ética da psicanálise”. Nesse texto, Lacan articula suas construções referentes a morte simbólica e a morte física com a tragédia de Antígona, motivo pelo qual também iremos de encontro ao texto de Sófocles, “Antígona”. “O seminário, livro 8: a transferência” também será analisado, visto que, como de costume na obra lacaniana, construções presentes no seminário do ano anterior são exploradas no seminário do ano seguinte, principalmente, no que diz respeito a nossa temática, quanto a questão do belo em sua articulação com a morte. Para tal, Lacan se vale de “O banquete”, de Platão, o qual também será explorado neste capítulo. ,

Escolhemos, portanto, dois eixos principais para entendermos a presença da morte na obra lacaniana: o mestre e a ética. E por que essa escolha? Vimos que, ao longo da obra lacaniana, as menções à morte giram em torno, principalmente, desses dois eixos. Claro que existem outras referências, como as presentes em “La troisième”, que, apesar de não se centrarem exatamente entre o mestre e a ética, serão citadas no capítulo 1.

## Capítulo 1. O mestre como morte

O presente capítulo versará sobre as relações que Lacan constrói entre a dialética senhor-escravo e a morte, partindo da parte final de *O seminário - livro 1* e indo de encontro à teoria dos discursos presentes em *O seminário - livro 17*.

O mote deste capítulo é a seguinte colocação lacaniana:

O mestre, digamo-lo bem, está numa relação muito mais abrupta com a morte. O mestre no estado puro está aí numa posição desesperada, porque não tem nada a esperar senão a sua morte, porque não tem nada a esperar da morte do seu escravo senão alguns inconvenientes. Ao contrário, o escravo tem muito que esperar da morte do mestre. Para além da morte do mestre, será preciso que se afrente à morte, como todo ser plenamente realizado, e que assuma, no sentido heideggeriano, o seu ser para a morte. (...) Eis qual é a função da imagem do senhor enquanto tal.

O. Mannoni - .. que é o analista.

... que está encarnado no analista. (Lacan, 1954/2009, p. 373)

Trecho de suma importância para os objetivos deste trabalho. Nele, percebem-se diversas questões importantes a serem melhor examinadas no presente capítulo: 1) A dimensão para o senhor de sua morte 2) A dimensão da morte do escravo para o senhor 3) A dimensão da morte do senhor para o escravo 4) A dimensão para o escravo de sua morte 5) A relação entre senhor-escravo e analista-analisante.

De modo a melhor compreender o que está em jogo nessas construções lacanianas, é necessário recorrer ao modo pelo qual Hegel define o que chama de dialética senhor-escravo. Tal estudo nos permitirá acessar o que Lacan (1970/1992, p. 180) constrói em "*O seminário - livro 17 - O avesso da psicanálise*" como "não há melhor maneira de caracterizar o significante-mestre é que está ali, no quadro, do que identificá-lo com a morte". E, para compreender a homologia entre significante-mestre e morte, é importante trazer à tona o modo pelo qual Lacan estrutura os quatro discursos em seu seminário de número 17, o *Avesso da Psicanálise*.

## 1.1. A dialética senhor-escravo hegeliana

Hegel, em sua célebre obra *“Fenomenologia do espírito”*, elabora a chamada dialética senhor-escravo, que permite definir as relações de servidão e alienação. Para compreender, especificamente, a dialética senhor-escravo, antes faz-se necessário trazer à luz a dialética tal qual entendida e fundada por Hegel.

A partir de Chauí (2014), a dialética hegeliana pode ser dividida em 4 momentos:

O primeiro momento pode ser entendido como de aparecimento do ser. Nele, o ser é entendido enquanto uma realidade independente ou, em termos hegelianos, abstrata - “Abstrato não é o irreal, é uma realidade cujo movimento de constituição e de efetuação ainda não se deu. É abstrato tudo que está no seu ponto de partida” (p. 194).

Em um segundo momento inicia-se a passagem para a contrapartida do abstrato, que Hegel chama de concreto - “o concreto é o mediato, mas não um mediato qualquer, é aquilo que é mediatizado pelo *seu* outro”. Mediação que baseia-se na negação pelo *seu* outro. Destaca-se o pronome possessivo *seu* como marca da determinação desse outro. Ou seja, não se trata de um outro arbitrário. O outro de uma mesa é a árvore que lhe deu origem. Sendo assim, o segundo momento é marcado pela perda de si a partir da alienação em seu outro pela negação de si.

O terceiro momento é conhecido como a negação da negação. A partir da primeira negação, ocorrida no segundo momento, nega-se novamente, ocorrendo, portanto, uma dupla negação. A negação da negação implica na síntese do ser com seu outro de modo a coincidir em uma nova realidade. Nesse momento, entende-se que há a supressão da alienação ocorrida no segundo momento.

Por fim, no quarto momento, esse ser constituído pela dupla negação retorna ao ponto de partida, ou seja, ao estado de abstrato, e uma nova dialética pode começar.

Esse processo, no senso comum, foi sintetizado pela ideia de tese-antítese-síntese, a qual, ao nosso ver, também dá conta de explicar os processos dialéticos hegelianos. Um ponto importante dessa dialética é que a

realidade “só perdendo-se de si, que ela pode conquistar-se a si mesma como algo para si” (Chauí, 2014, p. 200).

Antes de passar à dialética do senhor-escravo, precisamos explicitar o que Hegel entende como antecedente dela, a dialética do desejo.

A dialética do desejo é o processo pelo qual o ser se reconhece enquanto uma existência em si. Para tal, é necessário que haja um não consciência de si que negue a consciência de si de modo a proporcionar a síntese do ser enquanto eu. Esse outro é entendido por Hegel como uma coisa. Ou seja, para que o ser reconheça-se é necessário que haja uma coisa que o negue. “No nível do desejo, todo e qualquer outro é, para mim, uma coisa, e é graças à posição do outro como uma coisa que eu me reconheço como uma consciência” (p. 202).

Entretanto, a união entre si mesmo e coisa, a partir de Hegel, está sustentada na destruição. O ser só se reconhece por meio da destruição do seu negativo, no caso, a coisa. A união entre esse ser e a coisa se dá a partir da carência, ou, em outras palavras, a coisa é o que fornece o gozo ao ser, por meio da destruição dela. Nas palavras de Chauí (2014, p. 203)

Na supressão da coisa, ela reconhece que ela mesma não suprimiu e, portanto, o que ela conquista é uma certeza de si pela sua permanência após a destruição do outro. É o sentimento de permanência, em oposição à percepção da desaparecimento da coisa consumida, enquanto coisa desejada, que produz a certeza de si para a consciência

Pensando por meio dos momentos dialéticos hegelianos expostos acima, em um primeiro momento há o ser enquanto abstrato. Após isso, em um segundo momento, há a negação do ser, que é a coisa. E, por fim, nega-se a negação, nega-se a coisa e o sujeito define-se como aquele que destrói a coisa e, desse modo, torna-se cômico de si mesmo.

A diferença entre o si mesmo e o desejado é o que Hegel entende como liberdade. Sendo assim, a liberdade é condicionada por um outro, no caso, a coisa, rompendo com noções de liberdade que entendem o ser como, de partida, livre. Para Hegel, a liberdade é um resultado, que dará partida a outros processos. Em Safatle (2008, 97), o caráter relacional da formação do si mesmo é exposto do seguinte modo: “Na verdade, a consciência de si é, para Hegel, um conceito

relacional que visa descrever certos modos de imbricação entre sujeito e outro que têm valor constitutivo para a experiência do si mesmo”. O autor prossegue indicando, em um diálogo com as construções contemporâneas acerca da identidade, que o modo como Hegel entende o si mesmo é anti-identitário.

A partir da exposição presente acima acerca do desenvolvimento da consciência de si na dialética do desejo, podemos compreender o que está em jogo na dialética do senhor-escravo tal qual descrita por Hegel. O autor entende a dialética do senhor escravo como uma sucessão da do desejo.

Como visto, a consciência de si se afirma a partir da negação da coisa. Entretanto, se pensarmos na relação entre duas consciências de si, ambas estão certas de si e veem no outro uma réplica de si mesmo, ou seja, uma outra consciência de si. Uma dupla alienação se encontra aí presente - “o que cada uma delas é está figurado na outra” (Chauí, 2014, p. 205). Contudo, ambas não podem estar certas de si, visto que para que haja a certeza de si é necessário que haja seu negativo, a coisa, e não outra consciência certa de si.

Uma impossibilidade se encontra presente, então: para que uma consciência de si se reconheça como tal, é necessário que a outra consciência seja uma coisa. O que “faz com que a busca do reconhecimento de uma pela outra como consciências se dê através de uma luta e uma luta mortal” (Chauí, 2014, p. 205). As duas consciências lutam para que a outra seja colocada no lugar de coisa. E quem vence essa batalha?

Hegel entende que o verdadeiro adversário nesta batalha não é o outro, mas sim a morte. Nas palavras de Chauí (2014, p. 206): “o verdadeiro adversário é a morte, ou seja, ser destituído da condição de consciência (ser suprimido ou negado como consciência) e cair na condição de coisa”. Morte, aí, entendida em sua dimensão simbólica, e não na física, pois a luta não pode resultar na morte de fato, já que, desse modo, não haveria um outro que, através da negação, desse a condição para o reconhecimento de si. Trata-se de um risco - arriscar a própria vida em nome da conquista da liberdade e da coisificação do outro.

O que nos leva ao ponto central: “O escravo será, então, aquele que não tem coragem de arriscar a vida pela liberdade, e o senhor é aquele que tem essa coragem, o senhor é aquele que tem a coragem de arriscar a sua própria vida para não perder a liberdade” (p. 207). A coragem de arriscar a própria vida é o fator decisivo na dialética do senhor e do escravo. O escravo renuncia a reconhecer-se

enquanto consciência de si por conta do medo da morte. É por isso que Hegel entende a morte como o verdadeiro inimigo nesta batalha.

Safatle (2008, p. 99) coloca esta ideia do seguinte modo: “a morte e angústia no caminho de formação da consciência-de-si têm funções lógicas bastante precisas”, ou seja, Hegel dá centralidade à negatividade como fundamento da formação do si mesmo. Negatividade presente tanto na morte quanto na angústia. Em Lacan, a centralidade dada à falta como marca do desejo pode ser lida, também, como um destaque ao negativo enquanto fundante.

Apesar de ter conquistado a consciência de si, o senhor depende do escravo - “sem a figura do escravo não há como um senhor saber-se senhor” (Chauí, 2014, p. 209). Dependência que se mostra presente duplamente, tanto pela exigência de reconhecimento da posição de senhor por parte do escravo, quanto pelo trabalho exercido pelo escravo. Em última instância, Chauí (2014) defende que o senhor não se relaciona diretamente com o escravo, mas sim com os frutos de seu trabalho, as coisas.

Podemos concluir que o escravo não renunciou à posição de senhor por medo da outra consciência de si, mas que, na verdade, a renunciou por medo de um outro senhor absoluto: a morte. E por que a morte? Safatle (2008, p. 118) nos dá uma resposta: “Se a confrontação com a morte é condição para a conquista da liberdade, é porque a morte é figura privilegiada desta universalidade incondicional e absoluta que, por ser incondicional e absoluta, manifesta-se como negação de tudo que é condicionado e finito”. Ou seja, negando o incondicional e o absoluto, o escravo se posiciona como condicionado e finito e, mais especificamente, como coisa condicionada e finita. Entretanto, visto que se tornou coisa, morreu simbolicamente. Então como pode o escravo estar vivo?

Aí Hegel faz um salto que é de muita valia para o presente trabalho. Na verdade, o escravo é quem venceu a morte. E como isso? Por meio de seu trabalho, que cria obras inexistentes na natureza e cuja duração pode se estender para além de uma vida. A partir de seu trabalho, o escravo sai de si e dá forma a uma exterioridade:

Dessa maneira, o escravo descobre que o senhor não venceu a morte, o senhor é aquele que só pode matar, ele é a encarnação da morte, porque ele continua matando tudo para poder viver. Ao contrário, o escravo é aquele realmente que

venceu e vence a morte, na medida em que, em vez de precisar destruir para viver, ele, para viver, precisa produzir. Ou seja, do escravo nasce a vida, do senhor nasce morte, e o escravo descobre, portanto, que quem está vencendo a morte é ele e não o senhor. (Chauí, 2014, p. 215)

Um comentário de Lacan (1962/2205, p. 78) em *O seminário, livro 10* nos é muito precioso para ampliar essa discussão: “se diz que a linguagem é trabalho e que é por ela que o sujeito faz seu interior passar para o exterior”. De certa forma, o que o escravo faz é linguagem por meio de seu trabalho.

Ao acompanharmos o percurso da dialética do senhor-escravo, percebemos, portanto, que o escravo sai de uma posição de temer a morte para vencer a morte por meio de seu trabalho.

## **1.2. Desejo e medo da morte**

Agora, tendo sido feita uma breve exposição da dialética hegeliana, recorreremos ao modo pelo qual Lacan se vale de Hegel para discutir a questão da morte.

Um primeiro ponto de encontro entre os dois autores é a dimensão negativa do desejo. Em Lacan, vemos que o desejo é falta-a-ser, ou seja, o caráter faltante (falante) e desejante do sujeito são na verdade a mesma coisa - “Nossa tradição o apresenta [o desejo] como o que ele é, Eros, a presentificação da falta” (Lacan, 1969/1991, p. 80). Não há objeto capaz de suturar a falta, e a satisfação, portanto, é sempre parcial. O psicanalista francês se vale da noção gramatical de metonímia para explicar o que é o desejo. Quinet (2003) define a metonímia como “uma articulação de um significante a outro por deslizamento” (p. 32), o que associa-se ao desejo “porque o desejo é marcado pela falta, por aquilo que não se tem” (p.32). Buscar aquilo que não se tem é uma temática presente em *O banquete*, de Platão, o qual será melhor discutido no capítulo 2 da presente pesquisa.

Lacan (1969/1992, p.17) define a vida como “o conjunto de forças que resiste à morte” e, no mesmo seminário, a partir de Sade, coloca que “a visada da morte não é em absoluto o inanimado”(p. 69), visto que, na construção sadiana, tudo após

a morte permanece animado pelo desejo de gozo. Construções muito similar a presente em *O seminário, livro 2*: “A vida, da qual somos cativos, vida essencialmente alienada, existente, vida no outro, está, como tal, conjugada à morte, ela sempre retorna à morte, e só é puxada para dentro de circuitos cada vez maiores e com maiores rodeios” (Lacan, 1954/2010). Ambas as citações apontam para a presença da morte na vida, entretanto as duas primeiras ressaltam a vida como **resistência** à morte, enquanto a última ressalta o **retorno** à morte. Ou seja, o poder da mortandade sobre o sujeito é de, ao mesmo tempo, afastamento e atração. As teorizações lacanianas acerca do belo, melhor apresentadas no capítulo 2.2, são uma bela ilustração da dinâmica de resistência e retorno à morte.

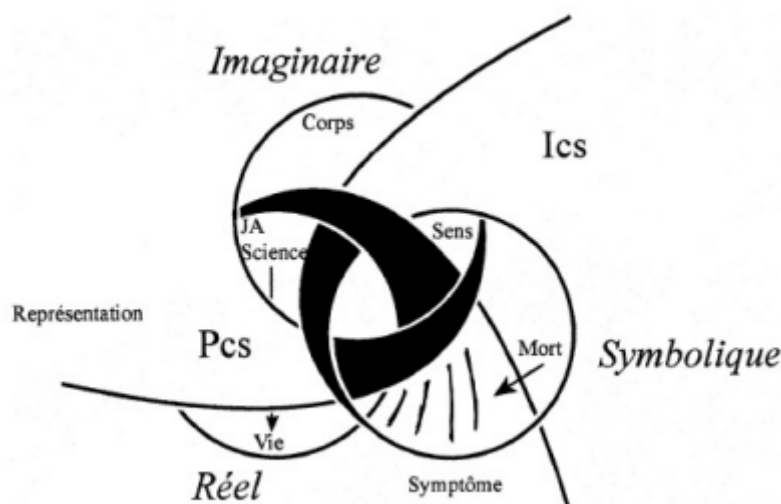
O trecho citado do seminário 2 nos leva, também, a perceber as proximidades entre as teorias hegelianas lacanianas - cabendo apontar o que Lacan (1960/2008, p. 248) enuncia em seu *O Seminário, livro 7* “Não se supera Descartes, Marx, Hegel e alguns outros, uma vez que eles marcaram a direção de uma pesquisa, uma verdadeira orientação”. O modo como Lacan entende a vida, essencialmente alienada, é muito pautado nas construções hegelianas acerca do processo da conquista da consciência de si, a qual, como indicado no item anterior, baseia-se na alienação em outra suposta consciência de si. O sujeito só se reconhece a partir de um Outro. Para os propósitos deste trabalho, é interessante notar que o senhor absoluto representa a morte e, sendo assim, o escravo aliena-se, na verdade, à morte.

A partir de Lacan (1969/1991, p. 38), “o desejo do senhor é o desejo do Outro, pois é o desejo que o escravo predispõe”. O desejo do senhor encontra-se, portanto, alienado àquilo que é do escravo. O senhor goza por meio do trabalho do escravo. Gozo que se dá pelo saber do escravo, o que será melhor apresentado no próximo item, quando discutiremos os quatro discursos lacanianos.

Tendo em vista o lugar central imbuído a morte na dialética do senhor-escravo, traremos a seguinte pergunta lacianiana: “no que temos a enunciar sobre a estrutura subjetiva como dependente da introdução do significante, será que podemos pôr no topo dessa estrutura o que quer que seja chamado de conhecimento da morte”. Pergunta de extrema importância para os propósitos do presente trabalho. Podemos traduzir a pergunta de Lacan do seguinte modo: a morte tem centralidade na formação do sujeito? A partir de Hegel, vemos que sim. A morte como senhor absoluto é responsável pelo reconhecimento de si enquanto

senhor ou escravo. Ou melhor, a posição perante a possibilidade da morte, de recuar ou enfrentar, define os lugares de senhor ou de escravo. Agora, será que o modo como Lacan entende a formação do sujeito é a mesma de Hegel? Já vimos pontos de convergência entre ambos, agora cabe ver se, quanto a função da morte de senhor absoluto, há consonância.

Ainda, na pergunta lacaniana exposta acima, vê-se questionada as relações entre morte e simbólico. A morte seria passível de ser situada no registro simbólico? A partir de *La troisième*, a resposta para essa pergunta é afirmativa, como presente no esquema abaixo:



**Figura 1.** Nó borromeano presente em *La troisième* (Lacan, 2011, p. 22)

E por que Lacan decide situar a morte justo no simbólico? Sua ideia de que “toute lalangue est une langue morte, même si elle est encore en usage” - Toda lalíngua é uma língua morta, mesmo se ela ainda está em uso - (Lacan, 2011, p. 26 , tradução nossa) é um caminho de compreensão. Lalíngua entendida a partir de Soller (2021, p. 97) como “Diferentemente do simbólico, a *lalíngua* não é um corpo, mas uma multiplicidade de diferenças, diferenças que não tomaram corpo, contudo. Não há o (-1) que faria o conjunto. Não há ordem na Lalíngua”. Entretanto, a autora faz questão de diferenciar a lalíngua do simbólico. Sendo assim, permanece a questão quanto à presença da morte no simbólico.

Soller (2021, p. 98) diz que “uma língua é, antes, um cemitério”, o que ajuda a compreender a presença da morte na bateria significante. A língua, a partir de Lacan, é a morte do signo que ela veicula, ou da coisa. O que leva a autora a concluir que trata-se de um cemitério, “mas em constante reatualização como os verdadeiros cemitérios, decerto” (p. 98). Reatualização que encontra-se presente na ideia de que “A língua está morta, mas ela vem da vida” (p. 98), restando como problemática a incidência traumática da língua morta no *fallasser*, a partir da autora.

Retomando o esquema presente acima, vemos que Lacan faz uso do termo *trou* associado ao simbólico. Em francês, *trou* significa furo, buraco, o que leva Lacan à construção do neologismo *troumatisme*, ou seja, o traumático que traz a dimensão de um furo no Outro, “para dizer que o Outro incide por meio da sua própria carência” (Soller, 2021, p. 73). Em última instância, a cadeia simbólica é sempre insuficiente e incompleta, havendo as dimensões reais do trauma e da Coisa sempre presentes.

Agora, retornando a questão da diferença do lugar da morte na formação do sujeito em Hegel e Lacan, cabe recorrer a Dolar (2019, p. 7)), a qual indica, a respeito de Hegel que “a morte se torna uma entidade inscrita no simbólico, e não mais apenas um limite absoluto à vida, mas algo que a ‘suporta’ ou a ‘carrega’”. Posição muito semelhante à de Lacan exposta acima. O lugar da morte não é externo ao simbólico, visto que, inclusive, o mestre existe enquanto referência simbólica. O mestre, a partir de Dolar (2019), “pôde capitalizar o risco mortal no pacto simbólico que assegurou sua posição privilegiada” (p. 13).

Nesse sentido, vale recorrer ao mito freudiano de Totem e Tabu para ilustrar a existência simbólica do mestre ou, no mito, do pai. Esse mito construído por Freud (1912-1913/2012) - e que, a partir de Dolar (2019, p. 18), “é um ‘evento’ que nunca aconteceu, mas algo que ‘sempre já’ aconteceu” - diz sobre a fundação da cultura. Diante de um pai tirânico, que gozava irrestritamente de todas as mulheres e de todos os corpos, os filhos se unem, matam o pai e, com os restos mortais dele, fundam o totem, que instaura a lei de que ninguém mais ocupará o lugar que o pai ocupara. O pai, morto, passa a existir simbolicamente enquanto organizador do gozo.

A partir da autora, a dialética do senhor-escravo e o mito da horda primitiva freudiana “começam em fins opostos, mas, num exame mais minucioso, elas apontam na mesma direção - a da subjetividade ‘barrada internamente’, do gozo

impossível, das formações de sintomas e fantasia - elas se implicam e se endossam mutuamente.” (p. 19). Ambas as histórias associam o mestre e a morte e, para além disso, é essa associação que permite a ordenação do gozo e do desejo. Em Lacan (1969/1991, p. 83), essa ideia encontra-se presente da seguinte forma:

Algo ali faz objeção, algo que permite uma observação mais rigorosa do que vêm a ser em nossa cultura as relações do discurso do senhor com uma coisa que surgiu, e de onde é refutado o exame daquilo que, do ponto de vista de Hegel, circundava esse discurso - a evitação do gozo absoluto.

O mestre, portanto, funciona como uma forma de ordenação e evitação do gozo.

### 1.3. Os 4 discursos: a morte como significante-mestre

No presente subcapítulo será abordado o modo pelo qual Lacan parte da relação senhor-escravo hegeliana para construir sua teoria dos discursos. Os quatro discursos são os seguintes:

$$\begin{array}{cccc}
 \text{U} & \text{M} & \text{H} & \text{A} \\
 \frac{S_2 \rightarrow a}{S_1 \quad \$} & \frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$ \quad a} & \frac{\$ \rightarrow S_1}{a \quad S_2} & \frac{a \rightarrow \$}{S_2 \quad S_1}
 \end{array}$$

**Figura 2.** Matemáticas dos quatro discursos presentes em *O seminário: livro 17 - O avesso da psicanálise*. Da esquerda para a direita: Discurso universitário, do mestre, da histórica e do analista. (Lacan, 1969-1970/1991, p. 27)

Nota-se que os discursos são construídos a partir de um giro de 90 graus do anterior. Lacan (1969/1991) indica que o importante dos discursos é o seu caráter estrutural, e não as palavras que veiculam. São quatro os termos presentes nos matemáticas: S1, S2, S barrado e a.

O primeiro deles, S1, refere-se ao significante-mestre. A partir de Quinet, (2012, p.23) “O S1 é um significante que pode funcionar sozinho, representando o poder de comando que lhe é próprio”. Lacan brinca com a homofonia entre maître e

m'être em francês, o primeiro significando mestre e o segundo algo como me ser ou me estar. O significante mestre, portanto, é também um modo pelo qual o sujeito se apresenta enquanto eu, enquanto unidade. O psicanalista francês constrói a seguinte afirmação a esse respeito: "O Eu idêntico a si mesmo, é precisamente daí que se constitui o S1 do puro imperativo" (1969/1991, p. 65).

O segundo termo presente nos discursos é o S2, chamado por Lacan de significante do saber. De acordo com Quinet (2012, p.23), "O S2 não representa aqui um segundo significante, e sim a rede de todos os significantes que se articulam em um saber". S1 e S2 se articulam, o que Lacan coloca do seguinte modo: "Tendo surgido S1, primeiro tempo, repete-se junto a S2. Deste estabelecimento de relação surge o sujeito que algo representa, uma certa perda, a respeito da qual vale a pena haver feito esse esforço em direção ao sentido para compreender a ambigüidade". Sublinha-se o tempo do S1 como o primeiro, apenas em seguida, e a partir do significante mestre, surgem os outros significantes concernentes ao saber.

Dolar (2012, p. 15) faz uma interessante articulação a respeito da interação entre S1 e S2: "Na dupla manifesta S1-S2, as oposições Um/múltiplo, poder/saber e não-sentido/sentido coincidem no mesmo gesto". S1 estando ao lado do Um, poder e não-sentido, e S2 estando ao lado do múltiplo, saber e sentido. São opostos que não prescindem um ao outro.

\$ diz respeito ao sujeito barrado - "O sujeito, 'significante pulado da cadeia', é o efeito da articulação dos significantes, ou seja, é aquele que não tem identidade própria, a não ser dividido. \$ é o sujeito não identificado" (Quinet, 2012, p. 23). A barra inerente ao sujeito é de suma importância para o campo psicanalítico, visto que ele toma como central a falta constitutiva do sujeito e a impossibilidade estrutural da completude.

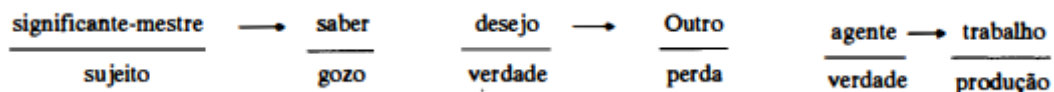
O último dos termos é o objeto *a*, ou, a partir das construções presentes em *O Seminário: Livro 17*, o objeto mais de gozar. Lacan o coloca como a única de suas invenções com relação a teoria freudiana. De acordo com Quinet (2012, p. 23):

Qual é o status do objeto *a*? Não é um objeto do mundo sensível, empírico. No entanto, qualquer objeto deste mundo que satisfaça a pulsão e cause o desejo ou provoque a angústia pode fazer função de objeto *a*. Não se trata de um objeto nomeável enquanto tal, pois não é da ordem do significante. Não é um objeto que

tenha algum aspecto tampouco, pois não está no visível. Ele não pode ser visto nem falado, pois não tem consistência. Não tem nem a materialidade das palavras com seu material significante, nem a forma dos objetos físicos, que podem ser medidos e pesados. Ele não é nem simbólico nem imaginário. É da ordem do real. O objeto a afeta o sujeito. E sua única consistência é lógica.

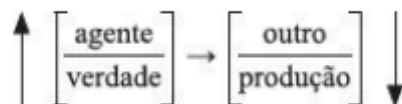
Feita uma breve exploração dos quatro elementos presentes nos discursos, podemos passar a analisar mais detidamente o discurso que é de interesse para o presente capítulo: o do mestre.

Em *O seminário: Livro 17*, Lacan sistematiza a estrutura dos discursos dos seguintes modos:



**Figura 3.** Estruturas dos discursos a partir de “O seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise” (Lacan, 1969-1970/1991, p. 86/87/161)

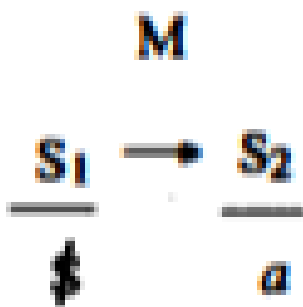
Quinet (2012, p. 23) os estrutura do seguinte modo, a partir da referência de “O seminário, livro 18”:



**Figura 4.** Ordenação do discurso a partir de Quinet em *Os Outros em Lacan* (Quinet, 2012, p. 23)

De qualquer modo, independente de qual construção específica tenha sido feita, o que se encontra na parte inferior dos discursos está barrado pelo recalque. Nos casos expostos acima, verdade e perda (ou sujeito e gozo) encontram-se em um lugar recalcado. Ademais, como trata-se de um discurso, do lado esquerdo situa-se o agente do discurso e do outro lado o receptor, o outro.

Feita essa breve explanação da estrutura dos discursos, podemos compreender o que Lacan nos traz em sua construção do discurso do mestre:



**Figura 5.** O discurso do mestre, em Lacan (Lacan, 1969-1970/1991, p. 27)

No lugar de agente, vê-se presente o significante-mestre, o qual sustenta-se em um sujeito dividido que se direciona a um saber (S2), que produz como resto o objeto mais de gozar. Trata-se da estrutura da dialética do senhor-escravo tal qual enunciada por Hegel. O senhor, S1, está em relação com o escravo, S2, que detém o saber e, a partir disso, produz o objeto causa de desejo por meio de seu trabalho. Uma síntese matemática das construções hegelianas. Lacan (1970/1991, p. 181) nos diz que:

Hegel encontra o meio de mostrar o que acontece, afinal de contas, é que o escravo, por seu trabalho, é quem dá a verdade ao senhor, empurrando-o para o fundo. Em virtude desse trabalho forçado, como podem notar desde o começo, o escravo chega, no final da história, a esse termo chamado saber absoluto

Construção totalmente de acordo com a exposição hegeliana, que, em última instância, situa o mestre como escravo do escravo. A verdade do senhor está sustentada no trabalho do escravo, o qual, como exposto no item 1.1 do presente texto, lhe permite vencer a morte. Em suma, “o senhor não é mais que o empregadinho que faltava para dar início à música” (p. 182). O saber está situado ao lado do escravo, e não do senhor - “Esse escravo, que eu chamo de S2, mas aqui também podem identificá-lo com o termo gozo” (p. 181).

E afinal, o que é o significante-mestre, S1, que permite a formação do discurso do mestre? A partir de Lacan, a morte. Ele coloca que “O gozo é exatamente correlativo à forma primária da entrada do que chamo a marca, o traço unário, que é marca para a morte, se quiserem dar-lhe o sentido. Observem bem

que nada toma sentido até que a morte entre na jogada” (p. 188). **Nada toma sentido até que a morte entre na jogada.** Afirmação muito relevante para nossos propósitos, visto que situa a morte como peça fundamental na construção do sentido. É a morte construída em seu estatuto simbólico, de significante, S1. O mestre absoluto, portanto, nada mais é que a morte em seu estatuto simbólico, de traço unário ordenador do saber.

Indo mais além nessas construções, cabe ressaltar a correspondência que Lacan aponta entre o discurso do mestre e o discurso do inconsciente:

Lacan identifica esse Discurso do Mestre ao discurso do próprio inconsciente que é uma cadeia de significantes de cuja existência só tomamos conhecimento através de suas formações (chistes, jogos de palavras, sonhos e sintoma). Essas formações do inconsciente “falam” sobre a verdade do sujeito do desejo — onde há formação do inconsciente há um efeito de sujeito. Isso tem como produto uma mais-valia (um mais-de-gozar), evidenciada no chiste, no gozo produzido na gargalhada e também no sonho na medida em que é realização de desejo —Wunscherfullung. (Quinet, 1991 , p. 80)

Havendo essa correspondência, podemos depreender que, para além da função pivô da morte no discurso do mestre, a morte também é central no discurso inconsciente. É o S1, enquanto representante da morte, que permite a ascensão dos outros significantes inconscientes, o S2. Sendo assim, podemos pensar que, apesar de em Freud não existir representação da morte no inconsciente, em Lacan vemos que a morte enquanto S1 é o que permite a aparição das representações inconscientes. Não há representação da morte, mas é ela quem permite as representações Outras.

## Capítulo 2. A trágica ética psicanalítica e a morte

### Capítulo 2.1. O entre-duas-mortes de Antígona

Para compreender a conceituação lacaniana referente a morte, é essencial recorrer às suas construções ao longo do *Seminário 7: A ética da psicanálise*, visto que é lá que o psicanalista constrói a ideia de duas mortes do ser, a partir da tragédia sofocliana de *Antígona*.

De modo a compreender o que está em jogo na elaboração lacaniana acerca das duas mortes do ser, é necessário o relato da tragédia de *Antígona*. Trata-se de uma peça encenada em 441 a.c., onze anos antes de *Édipo Rei*. Em termos da cronologia dos eventos, passa-se após o ocorrido em *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*, ou seja, após a morte de Édipo - pai de Antígona - que termina por deixar o trono vazio, o qual logo foi assumido por Creonte, até que os filhos de Jocasta - Etéocles e Polinices - atingissem a maioridade. Chegado o momento de assumirem o trono, os irmãos decidem, em consenso, se alternarem no reinado de Tebas. Entretanto, após o período acertado, Etéocles se recusa a passar o reinado a seu irmão, o que mobiliza reação de Polinices, que, junto a seu sogro, decidem atacar Tebas. A batalha termina com a morte dos dois irmãos. Todavia, Creonte decide que apenas o corpo de Etéocles poderia ser sepultado, proibindo a prestação de ritos fúnebres a Polinices, considerado traidor da pátria. Tal medida contraria a lei dos deuses, que indica a necessidade de velório para acesso ao mundo dos mortos, de Hades. E é essa injustiça - a proibição do sepultamento de Polinices - que mobiliza a jornada da heroína Antígona.

A primeira fala da peça, dirigida a Ismênia, já ilustra a problemática que envolve Antígona: “E essas ordens que o estrategista acaba de impor a toda pólis. Ouviste aquilo? Viste como o mal avança sobre o que nos são queridos?” (Sófocles, 2015, p.173). Vê-se que Antígona faz alusão a Creonte como *estrategista*, em grego στρατηγός, que dá origem a palavra “estratégia”. Creonte, para Antígona, posiciona-se, portanto, como um estrategista, alguém que aplica a lógica de guerra nos mais diversos contextos, como o sepultamento ou não de um cidadão da pólis. Logo em seguida, Antígona pontua para sua irmã que Creonte “não tem direito de me separar dos meus” (p. 175), remetendo à noção grega de *Philia*, que significa

tanto amizade quanto filiação, parentesco. A força do laço entre irmãos está nitidamente colocada, o que aparece em Lacan como: “essa ordem com a qual vós ousais intimidar-me não conta nada, pois, para mim, em todo caso, meu irmão é meu irmão” (Lacan, 1960/2008, p. 329). Esse trecho indica a existência de duas ordens. A primeira é a ordem de Creonte, uma ordem tirânica. A segunda, a ordem contida na noção de *philia*, que evoca os laços de parentesco entre irmãos, o que, de acordo com Vorsatz (2013, p.95), se apresenta como “a compaixão para com aquele que, como ela, é um mortal, *brotos*”. O que se compartilharia no laço entre irmãos seria, portanto, a morte, e não a vida, tendo em vista que os seres humanos enquanto mortais era o que os diferenciava dos deuses, imortais, na Grécia antiga. Assim, a finitude revela-se como fundamento do pensamento grego na antiguidade, uma vez que é o traço constituinte do ser humano.

Mais a frente na peça, Antígona afirma que, sepultando o irmão, “cumpro assim a lei divina, pois como devo passar muito mais tempo no além, será melhor agradar aos mortos do que obedecer aos que aqui estão.” (Sófocles, 2015, p. 176). Revela-se a oposição entre duas leis - a dos Deuses e a de Creonte -, a qual permeia a peça como um todo. Entretanto, a lei dos Deuses não trata-se de uma lei escrita, e sim “da evocação do que é, com efeito, da ordem da lei, mas que não está desenvolvido em nenhuma cadeia significativa, em nada” (Lacan, 1960/2008, p.328), o que está presente na confrontação de Antígona a Creonte: “Os teus decretos não tem o poder de obrigar um mortal a desobedecer às leis dos deuses, pois, embora não escritas, elas são poderosas e imutáveis” (Sófocles, 2015, p. 192). Porém, é importante acentuar que a jornada de Antígona não diz respeito a uma postura de mera confrontação a Creonte, e sim a um dever. Ela deve enterrar o irmão. Afirmação irrevogável que guia seu destino em uma vivência que Lacan (1960/2008) intitula como de “desejo puro”. Este é entendido enquanto desejo de morte, encarnado pela heroína, o que é percebido pelo Coro, que entoia “ninguém na terra é tão louco que deseje a morte” (Sófocles, 2015, p. 183). O ato de Antígona é visto pelo Coro como **loucura**, posto que o dever que a norteia, enterrar o irmão, é de tal ordem que implica, inclusive, em sua própria morte. “Quando alguém, como eu, carrega tantas dores, vê a morte como um ganho, não é verdade?” (p.192)

Além do rótulo de louca, Antígona também é imbuída por Creonte da noção de *arrogante*, visto que o rei de Tebas a entendia enquanto “aquele que desobedece às leis e afronta o poder”, o que resulta que “esse não merecerá, de minha parte,

nenhum elogio” (p. 202). De acordo com o Coro, "ultrapassaste os limites da arrogância, quando te aproximastes do pedestal de Dike” (p.210). Dike refere-se, a partir de Lacan (1960/2008), à colaboração dos Deuses no mundo terreno. Antígona “se dissolidariza da Dike”. Não age a partir de uma mensagem de Zeus, e sim de acordo com seu desejo, que é de tal ordem que ganha a dimensão de dever. Diante disso, Antígona só se sentiria culpada no caso de “ter cedido de seu desejo” (p. 373)

Análises que vêm na jornada de Antígona uma mera oposição às ordens de Creonte são, no mínimo, incompletas. Há de se considerar, para além da negação ao rei de Tebas, a afirmação presente nos atos da heroína. Ela afirma, enquanto irrevogável, o direito de sepultar o corpo de seu irmão e, para tal, afirma a sua própria finitude intrínseca a esse ato. Não trata-se de uma simples atitude arrogante de confrontação de um mestre, Creonte.

Antígona também afirma sua própria posição perante sua morte, visto que decide, propriamente, morrer - “Tu escolheste viver e eu morrer” (Sófocles, 2015, p.197). Quanto a isso, Lacan comenta que Antígona se reconhece na forma da pulsão de morte, sendo ela mesma uma ilustração dessa pulsão. Não obstante, cabe destaque ao que o psicanalista lacaniano entende como as duas mortes do ser. A primeira delas diz respeito à morte biológica, física, enquanto que a segunda é de aspecto simbólico, ou, nos dizeres de Guerra et al (2017, p. 73):

A primeira morte é o fim da vida orgânica. Na tragédia, a segunda morte, a morte simbólica, é feito da proibição do sepultamento, que é a morte do nome, ou seja, a inexistência, reduzindo assim o sujeito à morte do organismo. É contra a segunda morte que Antígona luta

Os autores, em consonância com o texto lacaniano, apontam para a luta que Antígona empreende contra o aniquilamento simbólico de seu irmão. Eles interpretam que a única morte representável no inconsciente é a segunda-morte, sendo a primeira do âmbito do real, ou seja, do irrepresentável. A dimensão simbólica da morte aparece sob a pena de Lacan em sua resposta quanto a como se daria o conhecimento da pulsão de morte a da própria morte: “Resposta- pela virtude do significante e sob a forma mais radical. É no significante, e uma vez que o sujeito articula uma cadeia significativa, que ele sente de perto que ele pode faltar à cadeia do que ele é” (Lacan, 1960/2008, p.346). O que o autor nos traz diz respeito

à própria dimensão da falta contida no falar, o que permite a Soler (2021, p.98) dizer que “Uma língua é, antes, um cemitério”. Essa afirmação abre para uma pergunta, enunciada pela autora do seguinte modo “como uma língua morta pode incidir sobre o ser vivo, traumáticamente” (p.98). Pergunta muito similar à enunciada por Lacan durante o *Seminário 7*: “Pode-se dizer que a relação com a morte suporta, subtensionada, como a corda o arco, o seno da subida e da queda da vida?”. Diante disso, Lacan responde evocando a experiência freudiana, a qual coloca que “a tradição humana jamais cessou de conservar presente essa segunda morte” (Lacan, 1960/2008, p.345), ou seja, abre-se a possibilidade de um sofrimento para além da morte, um sofrimento *ad eternum*, o que é exemplificado pela constante imagem do inferno nas produções culturais ao longo dos séculos. A construção freudiana evocada por Lacan é, precisamente, a de pulsão de morte, que elucida a presença da dimensão da morte na vida. Um *para além* que impulsiona a vida - e a morte - para além de supostos limites. E, para Lacan, não é apenas a morte que se encontra em um para além, a libido também, a qual, em instantes fugidios, proporciona uma experiência de esquecimento do ser (Lacan, 1960/2008).

Logo, ao evocar a experiência de morte inerente a todo ser, Lacan, como de costume, faz referência a linguagem. É no processo de articular uma cadeia significativa que o sujeito depara-se com a falta e, mais precisamente, com a falta relativa à finitude. Ou seja, a existência que, para Lacan, é do *falasser*, encontra-se sempre tensionada entre morte e vida. A fala, uma expressão da vida, comporta em si a morte também. União de opostos que encontra-se presente na indissociabilidade entre pulsão de vida e morte, as quais sempre se mesclam - “o destino de uma vida que vai confundir-se com a morte certa, morte vivida de maneira antecipada, morte invadindo o domínio da vida, vida invadindo a morte” (Lacan, 1960/2008, p. 295).

O que nos leva a noção lacaniana de que Antígona encontra-se *na-finda-linha*. Posição que, para Lacan (1960/2008), é comum nos personagens de Sófocles. Eles encontram-se sempre deparando-se com algum limite, no caso de Antígona o limite da duração da própria vida e também das ordens impostas por Creonte. Essa posição é compreendida pelo psicanalista como “sempre num voo, e por conseguinte, arrancado por um lado da estrutura” (p. 320). Uma postura de certeza e afirmação radical, entendida por Lacan como: “Antígona representa por sua posição esse limite radical que, para além de todos os conteúdos, de tudo o que

Polinices pôde fazer de bem e de mal, de tudo o que lhe pôde ser infligido, mantém o valor de seu ser” (Sófocles, 2015, p.330). Tal citação remete ao que será discutido no próximo item a respeito do belo e seu valor de ser, e não de ter. De todo modo, já é possível trazer à cena a interpretação lacaniana segundo a qual:

Antígona se apresenta como *autônomos*, pura e simples relação do ser humano com aquilo que ocorre de ele ser miraculosamente portador, ou seja, do corte significativo, que lhe confere o poder intransponível de ser o que é, contra tudo e contra todos (p. 333)

Ou seja, a existência do sujeito não pode ser imbuída a Outro, é intransponível. E, diante dela, o que pode-se ser? Antígona nos mostra um caminho possível.

Para compreender esse caminho, a construção lacaniana referente a existência de duas mortes é útil, principalmente levando em conta seu aspecto desnaturalizante. Rompe com uma visão puramente orgânica, ou imaginária, da morte, para situá-la no registro do simbólico, também. Guerra et al (2017, p. 72) entendem que Lacan quer, com isso, mostrar “no mínimo, que o sujeito não é natural, o que se aproxima da formalização de Lévi-Strauss de que entre natureza e cultura há uma falha”. Apontar para uma morte simbólica é apontar, também, para o falasser em seu aspecto simbólico, imaginário e real.

Os autores chegam a concluir que o “desejo puro é desejo de desnaturalização, de corte”. A visada de Antígona diz respeito a uma desnaturalização, principalmente da morte.

Zizek, a respeito das duas mortes do ser, faz articulações extremamente importantes:

Esse lugar “entre duas mortes”, lugar onde aparece tanto a beleza sublime quanto os monstros assustadores, é o de *Das Ding*, do objeto causa de desejo, do núcleo real traumático no cerne do simbólico. Ele é inaugurado pela própria simbolização/historicização: o processo da historicização comporta um lugar vazio, um núcleo a-histórico em torno do qual se articula a rede simbólica (Zizek, 1991 ,p.178)

A rede simbólica, a partir do autor, sustenta-se em um furo central e basal. O entre duas mortes simboliza justamente uma posição intermediária cuja característica é de referenciar-se tanto ao vazio quanto ao símbolo. E é nesse lugar que Antígona se encontra.

O que Antígona experiencia, a partir do conflito entre os irmãos e suas decorrências, é “uma vida que não vale a pena ser vivida”. Filha de Édipo, descende de um incesto, o que, a partir do pensamento da época, resulta na maldição de ver seus dois irmãos batalhando entre si e, para piorar, tendo apenas um deles o direito de ser velado propriamente. O *não ter nada a perder* de Antígona a torna *omos* - inflexível -, o que é entoado pelo coro da seguinte forma: “Ela é tão *omos* quanto seu pai” (p. 311). Novamente encontra-se presente referência a *philia*, no caso referindo-se a maldição que une Antígona a Édipo.

O caráter insistente de Antígona é tal que, para Lacan, aproxima-se do desumano, o que se associa com a ideia de que a heroína encontra-se *entre-duas-mortes* e, também, *na-finda-linha*.

A partir de Guerra et al (2017), Antígona já está morta simbolicamente, restando-lhe apenas a morte orgânica. E por que simbolicamente já está morta? Lacan traz a ideia de que Antígona já estava riscada do mundo dos vivos, o que provavelmente se associa à ideia de simbolicamente morta. Isso se deve à sua origem incestuosa, fruto da união entre Édipo e Jocasta, filho e mãe, não cabendo-lhe a dignidade de estar viva simbolicamente, noção sintetizada pela frase de Antígona durante a tragédia: “Meu pai, por que me abandonastes?” (Lacan, 1960/2008, p. 322). No caso da heroína, portanto, a ordem se inverte: sua primeira morte é a simbólica, restando-lhe apenas a própria morte física (Guerra et al, 2017). Entre-duas-mortes, enfim. O que lhe permite relacionar-se com a vida sob a forma do “vivê-la sob a forma do que está perdido” (Lacan, 1960/2008, p.331).

Entretanto, há de se questionar: se o argumento levantado pelos autores de que Antígona já está morta desde o princípio é por ser descendente de um ato incestuoso, por que o mesmo não se aplicaria a seus irmãos, que também são filhos de Jocasta e Édipo? Os autores apontam em Antígona uma luta por reverter a imposição de Creonte à segunda morte de Polínicês, o que possivelmente aponta para uma solução do problema - a morte simbólica pode ser revertida. Mesmo assim, uma questão se põe à vista: por que Antígona não luta pela reversão de sua própria morte simbólica, mas luta pela de seu irmão? Uma possível resposta para

essa pergunta está no acima destacado laço entre irmãos, o qual pode ser maior que a própria vida, possivelmente: “esse irmão é esse algo único, e é unicamente isso que motiva minha oposição a vossos ditos” (Sófocles, 2015, p. 329)

A tragédia de Antígona encerra-se com a morte de Antígona e de Hemon, o filho de Creonte - “Feriu a si mesmo, enlouquecido pelo crime do pai” (Sófocles, 2015, p. 226). O casal (Hemon e Antígona), a partir da fala do Mensageiro, “o infeliz casal afinal se casou na morada de Hades, mostrando que a irreflexão é o pior dos males que afligem os mortais” (p. 228). Uma característica propriamente humana seria, desse modo, a irreflexão, as paixões. Além do mais, Antígona é tida como *infeliz*, o que encontra-se presente na fala de encerramento do Coro: “Sabedoria é essencial para a felicidade. Não se deve agir contra os deuses. As palavras dos homens arrogantes trazem consigo, em troca, os grandes golpes do destino, que cobra os débitos na velhice ensinando, assim, sabedoria” (p. 232). Outros afetos que comparecem na saga de Antígona são o abandono - referido a atitude do pai com relação à ela -

A tragédia de Antígona, como era de se esperar desse gênero literário, termina tragicamente. Além da morte do casal, Eurídice, mulher de Creonte, termina morta - “golpeada, há pouco, pelos golpes da desgraça” (p. 230). Os acontecimentos da tragédia terminam por invocar em Creonte o sentimento de culpa por suas escolhas, afinal sua mulher e filho morreram em decorrência delas - “Ah, não acusarei nenhum outro mortal para me livrar de uma culpa que é minha. Eu, sim, fui eu que matei, oh infeliz, eu admito, essa é a verdade” (p. 231).

Apresentada e parcialmente analisada a tragédia de Antígona, convém destacar a importância desse gênero literário, principalmente quando trata-se de psicanálise - “Antígona é uma tragédia, e a tragédia está presente no primeiro plano de nossa experiência, a dos analistas” (Lacan, 1960/2008, p. 290). Não é por acaso que Freud escolheu lançar mão do mito de Édipo para abordar uma das bases de sua teoria psicanalítica. A tragédia, a partir de Lacan, encontra-se na base de nossa existência e a possibilidade de vivenciá-la em uma peça de teatro é catártica. Inclusive, pela análise lacaniana, para Aristóteles o que define uma tragédia é justamente seu potencial catártico, que permite ao sujeito um apaziguamento. Paz que decorre, surpreendentemente, de um efeito de entusiasmo. Acerca da análise aristotélica da música, Lacan conclui “daquela que lhes arrancava as tripas, que os fazia sair de si mesmo, como para nós o hot ou o rock’n roll” (p. 292). É

precisamente a exposição nua e crua da precariedade da vida que permitiria, catarticamente, um apaziguamento. “Ora, diz Aristóteles, depois de terem passado pela prova da exaltação, do arrancamento dionisíaco, provocado por essa música, eles ficam mais calmos”

Portanto, os eventos trágicos presentes na obra de Antígona - a sua morte, o suicídio do filho de Creonte, a morte de Eurídice - possibilitam, surpreendentemente, a paz a quem os assiste ou os atua.

Toda a peça versa sobre a temática do destino em sua articulação, ou não, com a sabedoria. Escolhas insensatas resultam em golpes do destino, os quais podem conferir sabedoria àquele que escolheu mal, promovendo-no o acesso à felicidade intrínseca às boas escolhas.

## **Capítulo 2.2. O desejo do belo em articulação ao desejo de morte**

Agora, cabe destacar o que Lacan entende como a função do belo na sua articulação com a morte. O autor entende a função do belo como “sendo precisamente a de nos indicar o lugar da relação do homem com sua própria morte” (p. 346). Em Antígona, essa relação aparece ao longo de toda sua jornada, a qual gira em torno da morte de seu irmão, mas não só - trata-se da morte de Antígona também - “Sem ainda estar morta, ela já está riscada do mundo dos vivos” (p. 331). O que permite que a heroína viva a vida “sob a forma do que está perdido”, em uma zona intermediária, como destacado acima.

Lacan refere-se ao belo como provocador de resplandecimento, cuja referência também encontra-se no que o psicanalista entende como o “brilho de Antígona”. A personagem sofocliana, com seu efeito de brilho, faz alusão à função do belo enquanto tal. Além disso, por estar na “báscula entre o ser vivo e sua morte” (Vorsatz, 2013, p.91), refere-se também ao desejo, ou, melhor dizendo, ao *objeto a* em seu aspecto fugaz, atraente e impossível de essencializar.

Essas relações com o desejo aparecem em Vorsatz (2013) sob a forma do *ofuscamento* produzido pelo belo. E o que é ofuscado pelo belo? De certa forma, a própria morte. Algo que, à primeira vista, pode parecer paradoxal, afinal o belo faz referência à morte ao mesmo tempo que a ofusca. Entretanto, para melhor

esclarecer, há de se recorrer ao *Seminário 8* de Lacan, no qual o autor assinala quanto ao belo:

E o belo? Precisamente, nesse movimento da geração que é o modo sob o qual o mortal se reproduz, o modo pelo qual ele se aproxima do permanente e do eterno, seu modo de participação, frágil, no eterno, nessa passagem, nessa participação afastada - pois bem, o belo é aquilo que o ajuda, se podemos dizer, a franquear as passagens difíceis. O belo é o modo de uma espécie de parturição, não sem dor, mas com o mínimo de dor possível, da penosa condução de tudo o que é mortal em direção ao que ele aspira, isto é, a imortalidade (Lacan, 1961/2010, p.163)

Primeiramente, a respeito da passagem acima, há de se assinalar a referência lacaniana à noção de *geração*, que, em alternância com a destruição, “rege o domínio do perecível” (p. 163). Tal alternância aparece, também, sob a forma da dualidade pulsional entre morte e vida, ou geração e destruição. De todo modo, Lacan ressalta que a alternância não afeta o domínio das essências, o qual é dotado de formas eternas. A função do belo seria, portanto, de, em meio a alternância entre destruição e geração, atingir as formas eternas, cujo caráter, em última instância, é de uma ilusão - “Todo o discurso de Diotima articula a função da beleza como sendo inicialmente uma ilusão, uma miragem fundamental, pela qual o ser perecível e frágil é sustentado em sua busca da perenidade, que é sua aspiração essencial” (p. 164).

De modo a compreender o que está em jogo na afirmação lacaniana quanto à relação entre beleza e morte no discurso de Diotima, é necessário recorrer ao texto *O banquete*, de Platão. Nesta obra, Apolodoro descreve para seu companheiro os diálogos escutados em um banquete proporcionado por Agatão em sua casa, os quais versaram sobre a temática do amor, na tentativa de homenagear a Eros. Após muitos discursos, que abordaram os diferentes tipos de amor e suas diferentes dignidades, chega a vez de Sócrates, o qual se considera incapaz de discursar acerca de tão complicada temática e, ao invés de trazer um discurso próprio, cita um diálogo que teve com Diotima, apontando que o saber está em Outro lugar. Antes de contar o que conversara com Diotima, Sócrates, como de costume em seu método, faz algumas interrogações a Agatão, que acabara de discursar. As perguntas levam Agatão a concordar com Sócrates e, por conseguinte, com Diotima - só é possível amar algo que não se é. Não haveria sentido em desejar algo que já

se é. Ou seja, o desejo baseia-se em uma falta, a partir do texto de Platão: “Então quem deseja, deseja o que não está disponível nem presente, o que ainda não tem, o que não é ele mesmo e aquilo de que necessita; não são coisas assim que desejamos e amamos?” (Platão, 2015, p. 50).

O personagem fundamental do texto platônico é Sócrates, o qual, em *O seminário - livro 2*, é entendido por Lacan (1954/2010, p. 13) da seguinte maneira: “Quem é Sócrates? É aquele que inaugura na subjetividade humana este estilo de onde surgiu a noção de um saber ligado a determinadas exigências de coerência, saber prévio a todo progresso ulterior da ciência como experimental”. Ou seja, Lacan entende Sócrates como precursor do estilo de pensamento que resultará no método experimental e, mais do que isso, inaugurador de uma subjetividade.

Essa exigência de coerência de modo a alcançar o saber é encontrada no diálogo de Sócrates com Diotima, no qual conclui que, em virtude de poder-se desejar apenas aquilo que não se é, Eros não é belo e bom e, portanto, não é um Deus. Diante disso, Sócrates se choca e questiona então “O que poderia ser Eros? Um mortal?” (Platão, 2015, p. 53). A resposta oferecida por Diotima é que Eros seria um *Grande Nume*, o qual “interpreta e transmite aos deuses os assuntos dos homens e aos homens os assuntos dos deuses” (p.53). Eros está, assim sendo, em uma posição intermediária entre deuses e humanos, ou, entre a imortalidade e a mortalidade. O mesmo lugar que Lacan situou a função do belo - algo criado pelo mortal e, mais do que isso, por ser mortal, faz referência a uma imortalidade. Eros e belo se aproximam em seu caráter nume e é “por meio do nume se dá a comunhão e o diálogo dos deuses com os homens” (p. 53). Há aí, novamente, a mortalidade como marca diferenciadora entre humanos e deuses.

Em seguida, Diotima aponta na procriação a marca do belo, visto que é “um princípio imortal que existe nos mortais” (p. 58). Trazer um filho ao mundo significa manter a linhagem humana existindo, o que é entendido por Diotima como uma maneira de trazer o imortal à existência.

Para a pensadora, o amor não se resume ao amor às coisas belas, mas também ao “amor da geração e procriação do belo” (p. 58). O amor não se resume a entrar em contato com coisas belas, mas também deve ser entendido como o prolongamento e a manutenção delas no mundo. Um belo, de certa forma, que ultrapassa a experiência individual e almeja o infinito e o para além do sujeito. Afinal, “a geração é algo eterno e imortal para um mortal” (p.58).

O diálogo platônico mostra como o ser mortal pode entrar em contato com a imortalidade. O amor, o belo e a geração são fundamentais para essa tarefa. Em última instância, “a natureza mortal procura, na medida do possível, sempre existir e ser imortal”, o que relaciona-se à ideia freudiana de que o sujeito crê-se imortal no inconsciente, não reconhecendo a ideia da própria morte. Seria por meio da procriação que o sujeito poderia, em sua existência finita, acessar o eterno. Não é coincidência, portanto, o efeito de beleza despertado pelo contato com um recém nascido.

Levando isso em conta, qual o papel do mortal ante o eterno? Para responder a isso, Diotima traz à cena a ciência, a qual, para a pensadora, está baseada no esquecimento, que abre espaço para o surgimento de algo novo, “de modo que ela pareça a mesma” (p. 60), apesar das mudanças que ocorrem. “Desse modo, preserva-se tudo o que é mortal, não por ser sempre exatamente o mesmo, como o divino, mas porque o que está partindo e envelhecendo deixa para trás outra coisa nova em seu lugar” (p.60). A preservação do mortal, apesar das transformações, é um modo pelo qual o humano entra em contato com o eterno, o qual tem um caráter imutável. É no ciclo de gerações e corrupções que a mortalidade participa do eterno. De certa forma, o que se mantém é justamente a transformação. No texto lacaniano, essa conclusão aparece da seguinte forma: “nada é jamais o mesmo, simplesmente, tudo corre, tudo muda, e no entanto algo se reconhece, se afirma, se diz ser sempre ele mesmo” (Lacan, 1961/2010, p. 164)

Diotima aborda o sacrifício - como o de Aquiles por Pátroclo - como uma forma de deixar a “lembrança imortal da sua própria virtude” (Platão, 2015, p. 60). Ou seja, o mortal pode deixar uma marca em vida, a qual se estende para além de sua própria existência. Pode-se pensar, inclusive, no caráter simbólico da lembrança, o qual encontra-se presente no sacrifício de Antígona em nome de seu irmão, que visa marcar na eternidade a virtude da heroína e da família.

Diotima indica na temperança e na justiça os mais belos modos de conhecer. Por meio deles, uma ordenação da pólis poderia ser alcançada. Tendo isso em vista, a jornada de Antígona é bela, também, por visar a justiça, no caso em relação à lei não-escrita de que todos devem ser enterrados. Com o cumprimento de tal princípio, um novo horizonte organizacional da pólis se apresentaria. Isto aparece no arrependimento final de Creonte, que vê em suas ações erros promotores de desastres a ordenação da pólis - “Ah, não acusarei nenhum outro mortal para me

livrar de uma culpa que é minha. Eu, sim, fui eu que te matei, oh, infeliz, eu admito, essa é a verdade” (Sófocles, 2015, p. 231).

O belo também tem uma experiência estética, marcada pelo seu “brilho resplandecente”, o qual produz o “esplendor da verdade” (Lacan, 1960/2008, p. 260). Afirmção, novamente, paradoxal, visto que o belo é uma ilusão e uma verdade simultaneamente. Como isto é possível? Assim como em análise, na qual a verdade do sujeito, inconsciente, aparece nas entrelinhas, “não podemos encontrar o pensamento (...) senão nos intervalos significantes” (p. 256), a verdade da finitude do sujeito aparece escamoteada sob a forma do belo.

A criação, ou geração, do belo é, portanto, um modo pelo qual o sujeito relaciona-se com seu caráter finito, ou de destruição, em direção à sua aspiração de imortalidade. O caráter frágil do sujeito, quando defronta-se com o belo, é escamoteado, o que faculta Lacan a apontar no belo um efeito de defesa, “como barreira ao extremo dessa zona que defini como de entre-duas-mortes” (Lacan, 1961/2010, p. 164). Por meio do belo, o sujeito **dissimula** o desejo de morte, o qual, para o autor, é inabordável. Ou seja, o desejo de morte encontra uma manifestação dissimulada por meio do belo, a qual não é capaz de abordar a morte por completo, apenas aludir a ela. O desejo do belo “responde à presença oculta do desejo de morte”. *Presença oculta*, ou presença sob um fundo de ausência, ausência sob um fundo de presença. Diante dele, o sujeito escolhe “a marca, os apelos, daquilo que lhe oferece o objeto, ou alguns dentre os objetos” (p. 165). A partir disso, o belo opera enquanto um guia dos deslizamentos que operar-se-ão, conferindo-lhe o caráter de transição. O objeto, desse modo, “de início apresentado como o suporte do belo, se torna a transição em direção ao belo” (p. 166). Processo que, a rigor, não tem fim, visto que almeja a infinitude.

A constatação de que o belo dissimula o desejo de morte, dentro do jogo de geração e corrupção, relaciona-se com o que Lacan entende como a ultrapassagem de um certo limite representado pela *Até*, que “designa o limite que a vida humana não poderia transpor por muito tempo.” (Lacan, 1960, 2010, p.310). É o para além do limite que permitiu a Lacan concluir que em *Antígona* vemos o desejo puro. A transmissão de 8 de junho de 1960 termina, inclusive, com Lacan afirmando que “*Antígona* perpetua, eterniza, imortaliza essa *Até*” (p.334)

Tal processo de ultrapassagem que se observa em Antígona é marca do estilo literário da obra, a tragédia. A qual, a partir de Lacan (1961/2010, p. 164), pode ser entendida da seguinte forma:

A tragédia é, ao mesmo tempo, a evocação, a abordagem do desejo de morte que, como tal, se esconde por trás da evocação do *Até*, da calamidade fundamental em torno da qual gira o destino do herói trágico, e é também para nós, enquanto convocados a dela participar, esse momento máximo onde aparece a miragem da beleza trágica

Tendo em vista que Lacan traz como marca da vida a dinâmica entre corrupção e geração, cabe, em relação àquela, trazer à cena a produção de Sade, bem sintetizada pela máxima: “a vida é a podridão” (Lacan, 1960/2008, p. 276). Esse autor, retomando a discussão presente no item anterior, também desnaturaliza a existência: “Em Sade, esse limite (do belo) persegue o que há na natureza como formadora e criadora, e o que ele busca evidenciar é o poder do homem de desnaturalizar as leis da (dita) natureza” (Guerra et al, 2017, p.72). Há em Sade, portanto, um esforço para, a partir da linguagem, colocar em questão o que é dito natural. Uma desnaturalização que é, também, intrínseca a manifestação do belo e da morte.

Lacan, em *Kant com Sade*, defende que, apesar de aparentemente opostos, as obras de Kant e Sade se aproximam. Em ambas há como princípio o agir de tal modo que suas ações possam ser dotadas de universalidade. Em Kant, isso é representado pelo imperativo categórico, cujo objeto é *das Gute*, algo impossível de ser intuir fenomenicamente, mas apenas pela razão e sua manifestação na voz interior que age como imperativo às nossas ações - “ordens cujo imperativo se apresenta como categórico, ou seja, incondicional” (Lacan, 1963/1998, p. 777).

Já em Sade, a universalização de uma ação é representada de outra forma, havendo recurso à ideia de natureza em sua relação significante: “a máxima sadiana é, por se pronunciar pela boca do Outro, mais honesta do que o recurso à voz interior, já que desmascara a fenda, comumente escamoteada, do sujeito” (p. 782). Vê-se que, no ato de transgredir, paradoxalmente, o sujeito refere-se à lei e, portanto, à ordem significante - “Sade, portanto deteve-se nisso, no ponto em que se ata o desejo à lei” (p. 802). E, visto que no presente item nos propomos a discutir a função do belo, há de se considerar a afirmação lacaniana segundo a qual “há

uma certa relação do belo com o desejo” (Lacan, 1960/2008, p. 283). Essa relação tem por base o seguinte: “A manifestação do belo intimida, proíbe o desejo”. Ou seja, o belo opera como um limite ao desejo ou, melhor dizendo, à fantasia, compreendido na ideia do “belo-não toque-nisso”. O contato com o belo é, portanto, marcado por uma ultrapassagem. No caso de Antígona, ultrapassagem da Até. Ultrapassagem, também, do limite mortal da existência em direção às formas eternas.

O ser sadiano é, a rigor, “o Ser-supremo-em-maldade” (p. 258), o que, surpreendentemente indica uma maior proximidade ao belo: “nesse sentido, visando ao centro de nossa experiência moral, o belo esteja muito mais perto do mal do que do bem, espero que isso não os espante muito” (p. 260). A experiência sadiana é, portanto, a experiência do belo.

Tudo isso, nos leva a conclusão lacaniana de que o belo não está ao lado do ter, e sim do **ser**, configurando-se como um devir, “uma identificação última com esse supremo amável” (Lacan, 1961/2010, p. 166). E, ainda mais precisamente, com o **ser mortal**. Esse deslocamento do ser para o ter encontra-se, de certa forma, na proposta ética lacaniana, a qual não diria respeito a uma ética dos bens, e sim do desejo, representada pela máxima “Agiste conforme o desejo que te habita?” (Lacan, 1960/2008, p. 367). O psicanalista entende o bem agindo em sentido contrário ao do desejo, o que encontra-se manifesto em sua referência ao serviço dos bens: “Quanto aos desejos, vocês podem ficar esperando” (p.368). Além do mais, em uma menção política, constata que uma mudança no nível molecular, na relação do sujeito com os bens, implica em uma mudança no desejo. Onde a ética dos bens se encontra, a do desejo está ausente. Por fim, “não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço ao acesso ao desejo”, ou seja, o bem pode servir de meio, mas o fim é o desejo.

Para finalizar nossa leitura acerca das relações entre belo e morte, traremos um texto freudiano de 1916, *A transitoriedade*. Nele, Freud relata uma conversa que teve com um amigo poeta em um passeio em frente a uma bela paisagem de um dia de verão. O poeta pontua que não consegue aproveitar a beleza da paisagem pois ela irá acabar logo quando chegar o inverno. “Tudo o mais que, de outro modo, ele teria amado e admirado, lhe parecia despojado de valor pela transitoriedade que era o destino de tudo” (Freud, 1916/2010, p. 148).

Diante da observação do poeta, Freud posiciona-se contrariamente, apontando que é justamente porque o belo é transitório que ele tem valor - “A limitação da possibilidade da fruição aumenta a sua preciosidade” (p. 149). Acerca da natureza, pontua que, mesmo destruída pelo inverno, sempre retorna, “e esse retorno bem pode ser considerado eterno, em relação ao nosso tempo de vida” (p. 149). Há, nesse trecho, uma ideia interessante para os propósitos de nosso trabalho - a noção de eterno condicionada pelo nosso tempo de vida. Ou seja, a infinitude é apreendida dentro de uma existência finita, e, mais do que isso, a infinitude é uma suposição.

A seguir, o autor, corroborando com a ideia apresentada acima, aponta que “se o valor de tudo quanto é belo e perfeito é determinado somente por seu significado para a nossa vida emocional, não precisa sobreviver a ela, e portanto independe da duração absoluta” (p. 149). O belo é belo para um sujeito finito e isso basta.

Por fim, em tom poético e otimista, Freud nos acalenta com as seguintes palavras: “Superado o luto, perceberemos que a nossa elevada estima dos bens culturais não sofreu com a descoberta da sua precariedade. Reconstruiremos tudo o que a guerra destruiu, e talvez em terreno mais firme e de modo mais duradouro do que antes”. Todo fim abre espaço para a emergência de um novo. O corte de uma sessão abre um horizonte de uma nova construção de si enquanto sujeito. O fim de uma análise abre caminho para novas análises acontecerem. O fim de *Antígona*, posto desde o início, abre espaço para a honra das leis dos deuses.

### **2.3. *Antígona*: destituição subjetiva, morte simbólica e fim de análise**

A jornada de *Antígona*, então, não pode ser resumida a seu caráter individual. Sua luta visa o imortal (e o mortal), a ordenação da pólis, a defesa do forte vínculo entre irmãos. De certa forma, a heroína experiencia uma destituição subjetiva, que aparece sob a forma do desejo puro de *Antígona*. Essa experiência é descrita por Lacan como a decorrente do fim de análise, momento no qual ocorre a “queda dos significantes-mestres que representavam o sujeito, significantes da identificação ideal advindos do Outro” (Quinet, 1991, p. 102). Ou seja, uma espécie de despersonalização é vivida, a qual relaciona-se à afirmação lacaniana que

aponta na análise uma experiência de desconhecimento, opondo-se a certas psicologias que prometem um auto-conhecimento decorrente de uma psicoterapia. O que se vê em Antígona é que “Perdendo os significantes que o subjagam, o sujeito é reduzido à sua divisão” (p. 102). Há, desse modo, uma correlação entre a morte simbólica vivida por Antígona e a sua destituição subjetiva, de sorte que pode-se questionar quanto a uma possível morte simbólica decorrente do final da análise.

A reflexão que construímos, de que a morte simbólica relaciona-se com o final de análise, não é de todo estranha, visto que aparece presente no *O Seminário, livro 1* de Lacan, conforme abordado no capítulo 1, em que a figura do analista, associada à figura do mestre promove ao sujeito uma assunção da própria mortalidade: “Para além da morte do mestre, será preciso que se afronte à morte, como todo ser plenamente realizado, e que assuma, no sentido heideggeriano, o seu ser para a morte” (Lacan, 1954/2009, p. 373). A análise, portanto, promoveria ao sujeito uma assunção de sua própria morte. Agora, a partir das reflexões trazidas pelo mito de Antígona, seria esta morte simbólica ou biológica? Tendo em vista que o fim de análise tem por pressuposto a queda de certos significantes que, ilusoriamente, respondem ao “*quem tu és?*”, faz mais sentido pensar o fim de análise como um momento em que se reconhece o ser-para-morte-simbólica.

A possibilidade do sujeito morrer simbolicamente ao final de análise nos ajuda a compreender porque ao final de uma análise se produz um analista. Para se ocupar a função de analista, é necessário fazer semblante de *objeto a* em seu aspecto de vazio, que permite que o sujeito do analisante emergja. Trata-se de uma crítica a categoria da identidade, entendida, a despeito dos discursos correntes, enquanto causadora de sofrimento: “Lacan tinha em mente essa potência de indeterminação, essa presença, em todo sujeito, daquilo que não se submete integralmente à determinação identitária da unidade sintética de um Eu” (Safatle, 2020, p. 87)

O não-ser do sujeito encontra-se presente, também, na seguinte passagem do texto lacaniano: “O que está para além não é apenas a relação com a segunda morte, isto é, com o homem na medida em que a linguagem exige dele prestar conta disto - que ele não é” (Lacan, 1960/2008, p. 349). É por meio da linguagem que o sujeito pode acessar à sua falta, o seu não-ser, portanto.

O que Safatle (2020) indica como potencialidade de Lacan, também relaciona-se ao que foi discutido acerca do *O seminário, livro 7* cuja proposta é por uma ética do desejo, sintetizada pela noção de que não se deve ceder diante de seu desejo. O que significa, a partir do comentador, confrontar-se com o inumano presente no âmago do desejo. Confrontar-se, a partir de nossa construção, com a morte.

De acordo com nossa tese, de que no fim de análise experiencia-se uma morte simbólica, Safatle (2020, p. 78) mostra que:

Lacan procura a possibilidade de satisfazer a pulsão através de uma “morte simbólica” ou “segunda morte”. Freud falava de uma autodestruição da pessoa própria à satisfação da pulsão de morte. Digamos que, para Lacan, a morte procurada pela pulsão é realmente a “autodestruição da pessoa”, mas se entendermos por *pessoa* a identidade do sujeito no interior de um universo simbólico estruturado. Essa morte é, pois, o operador fenomenológico que nomeia a suspensão do regime simbólico e fantasmático de produção de identidades

Essa construção do autor nos guia no sentido de atentemo-nos ao fato de que Antígona está, ao mesmo tempo, morta simbolicamente e identificada com a pulsão de morte. Seria isso mera coincidência? Ou será que as duas posições se relacionam?

A satisfação da pulsão de morte resulta em uma autodestruição da pessoa, ou, de significantes-mestres que supostamente definem a identidade do sujeito, o que, ao que tudo indica, pode ser chamado de morte simbólica. Então, a identificação com a pulsão de morte em Antígona tem como correlato a morte simbólica. Agora, o que determina o que? Seria a satisfação da pulsão de morte que levaria a morte simbólica ou a morte simbólica que levaria a satisfação da pulsão de morte?

Para responder tal pergunta, convém retornar ao texto lacaniano em sua literalidade. O autor assinala que Antígona diz: “Estou morta e quero a morte”. A morte, além de condição, é o vir-a-ser, aquilo a que a heroína se direciona. A partir disso, Antígona se reconhece em Níobe, cuja história é marcada pela passagem à condição de pedra, ou seja, Antígona se identifica “com esse inanimado no qual Freud nos ensina a reconhecer a forma na qual o instinto de morte se manifesta. Trata-se justamente de uma ilustração do instinto de morte” (Lacan, 1960/2008, p.

332). Se analisarmos a ordenação lógica do percurso da heroína descrito acima, vemos que, primeiramente, como condição, ela se reconhece enquanto morta (simbolicamente) e, depois, se identifica com a pulsão de morte manifesta sob a forma da rocha, inanimada. Então, parece mais plausível concluir que é a morte simbólica de origem que leva Antígona a satisfazer a pulsão de morte. Transformação da condição morta para a morte enquanto devir, o que é bem representado pela ideia de que ela vive o desejo de morte”.

Algo semelhante pode produzir-se ao final de uma análise. O sujeito, reconhecendo-se morto simbolicamente, pode passar a exercer a morte enquanto devir, no sentido de trazer a pulsão de morte ao cotidiano da existência.

Além disso, quando se fala em destituição subjetiva e, paralelamente, em fim de análise, um afeto deve comparecer na discussão: a angústia. Soler (2012, p. 46) a define como “um momento de destituição subjetiva”, o que a leva a concluir que “a angústia tem uma função ontológica”. A autora entende que a experiência da angústia é de uma destituição subjetiva selvagem, bem exemplificada pelo fim de análise. Ela prossegue: “Destituição subjetiva quer dizer um momento em que o sujeito cessa de ser sujeito, em que ele se apreende como objeto e em que o desejo (...) fica suspenso” (p. 47). Tal momento, à luz do fim de análise, pode ser entendido a partir da queda do *objeto a* para o analisante, o que lhe permite ocupar a função de analista.

Vê-se que, diante da pergunta do “*quem tu és?*”, o momento de angústia traz consigo uma possível resposta: “*apenas um objeto*”. O que, novamente, nos leva a associar o final de análise com uma morte simbólica. Então, vemos articulados os conceitos de angústia, destituição subjetiva e fim de análise em torno da morte simbólica. Quanto à relação, mais especificamente, entre angústia, fim de análise, morte e desolação, Lacan (1960/2008, p. 356) nos traz:

Coloco a questão - o término da análise, o verdadeiro, quero dizer aquele que prepara a tornar analista, não deve ela em seu termo confrontar aquele que a ela se submete à realidade da condição humana? É propriamente isso o que Freud, falando de angústia, designou como o fundo onde se produz seu sinal, ou seja, o *Hilflosigkeit*, a desolação, onde o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte - mas no sentido que lhes ensinei a desdobrar esse ano - não deve esperar a ajuda de ninguém.

Ou seja, o final de análise leva o sujeito a confrontar-se com a condição humana, marcada pela finitude, seja ela simbólica ou orgânica, em que atinge-se um “desarvoramento absoluto” no qual “a angústia já é uma proteção”. Um novo lugar é imbuído a esse afeto ao final de uma análise, portanto. Passa a ser um sinal da condição humana como marcadamente desoladora. Não há mais perigo em se ver no *Hilflosigkeit*, apenas proteção. A morte simbólica, então, pode ser vista enquanto uma proteção, como em Antígona.

Ademais, assim como em relação ao belo, “A angústia não diz respeito ao ter. Ela diz respeito ao ser” (Soler, 2012, p. 50). E o que se é na angústia? Um objeto. É justamente por dizer respeito ao ser que a angústia tem um alcance ontológico. A destituição subjetiva manifesta na angústia é uma forma de ultrapassar a problemática da falta e da castração, e também da morte. Esta encontra-se presente na afirmação de Soler (2012, p. 56) quanto a temporalidade da angústia: “os instantes de angústia são instantes que têm uma pequena nuance, às vezes, de eternidade”. Afirmação que também poderia ser aplicada à respeito do belo. Portanto, belo e angústia se aproximam em sua função ontológica e também em sua referência ao eterno.

## Considerações Finais

Esta pesquisa versou sobre a morte a partir de dois âmbitos: primeiramente, a presença da morte na dialética do senhor-escravo e a leitura lacaniana do significante mestre como a morte; em um segundo momento, foi analisada a compreensão lacaniana da tragédia de Antígona e a construção teórica decorrente das duas mortes do ser.

Quanto ao primeiro aspecto da pesquisa, foram percebidas articulações entre Lacan e Hegel. O psicanalista francês, inclusive, se vale da dialética do senhor escravo para construir a sua teoria dos discursos a partir de quatro símbolos - S1, S2, a, \$. Viu-se que Lacan associa S1 à morte. Desse modo, o deparar-se com a morte ocupa função central no discurso do mestre. Na dialética do senhor escravo essa ideia encontra-se presente no medo da morte que condiciona a posição de escravo. O mestre é aquele que não parou diante do medo da morte e, por conta desse ato, passou a ocupar a posição de mestre perante o escravo. Entretanto, Hegel percebe que, no final, o senhor é escravo do escravo, pois depende do saber produzido por este, o qual traz como resto um mais-de-gozar sob a forma do objeto *a* (causa de desejo). Ademais, por meio dos frutos de seu trabalho, o escravo vence a morte, visto que os objetos produzidos por ele podem ter durabilidade maior que a sua própria vida. Durabilidade, inclusive, simbólica.

Essa dinâmica relativa à produção do escravo relaciona-se ao que foi construído no capítulo 2 como a função do belo, a partir das construções lacanianas nos seminários 7 e 8. Belo como “um princípio imortal que existe nos mortais” (Platão, 2015, p. 58). Os frutos do trabalho do escravo são um princípio imortal que existe nos mortais, visto que trata-se de uma produção de um mortal, o escravo, cuja durabilidade não se restringe a um tempo mortal de vida.

Em “O banquete”, de Platão, viu-se que a questão do belo é posta para reflexão, levando em conta, principalmente, a dinâmica entre mortal e eterno presente na Grécia antiga. Os Deuses seriam representantes do imortal, enquanto os humanos do mortal. Entretanto, o belo desempenharia a função de, diante de uma existência mortal dos humanos, aceder ao imortal, ao mundo dos Deuses.

Antígona, a partir da análise apresentada de Lacan, situa-se entre as duas-mortes-do-ser, ou, em outros termos empregados por ele, na-finda-linha. Ela é

alguém que manifesta a possibilidade de morrer em vida - “Sem ainda estar morta, ela já está riscada do mundo dos vivos” (Lacan, 1960/2008, p.331). Sendo assim, Lacan, em acordo com as construções de suas obras, dá destaque ao campo simbólico, à existência como se caracterizando por ser de linguagem. Só um ser de linguagem pode morrer simbolicamente. Aos seres que não são de linguagem, só lhes resta a morte orgânica.

Ademais, só os seres de linguagem podem existir para além de suas próprias vida, como é o caso de Polinices, cujo legado se faz presente nas ações de Antígona, as quais visam a aderência a lei dos deuses de que todo corpo deve ser sepultado para adentrar o mundo dos mortos.

De certa forma, se relacionarmos os dois eixos da presente pesquisa, essa ideia, da existência simbólica para além da vida, encontra-se presente na dialética do senhor-escravo. Os frutos do trabalho do escravo têm existência simbólica para além da própria vida dele, motivo pelo qual Hegel entende que o escravo vence a morte.

Tendo em vista que toda pesquisa é parcial, visto que não é capaz de encerrar a questão, alguns pontos referentes a temática da morte em Lacan podem ser tocados em futuras pesquisas: 1) explorar mais a fundo a relação entre morte e angústia, algo que foi feito parcialmente na presente pesquisa ao longo do capítulo 2.3; 2) compreender outras aparições da temática da morte em Lacan, para além das referências ao mestre e à ética, como as presentes em “A terceira”; 3) adentrar na teoria lacaniana do inconsciente, como a presente em “O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, de modo a relacionar essa conceituação com a incidência da morte no sujeito do inconsciente.

De todo modo, a presente pesquisa conseguiu explorar pontos importantes concernentes à temática da morte em Lacan. Constatou-se a incidência do pensamento hegeliano na obra lacaniana, principalmente a partir da dialética do reconhecimento. Entretanto, com o passar de sua obra, Lacan passa a criticar algumas construções hegelianas. Dolar (2019) indica a respeito da crítica lacaniana a Hegel:

O lado problemático dessa conexão, no entanto, é o modo como a leitura de Hegel feita por Lacan foi completamente enquadrada a partir de Kojeve. Esse enquadramento é algo de que ele nunca será capaz de realmente se livrar - quando

ele vir a criticar Hegel mais tarde - sempre será o Hegel de Kojève que ele irá criticar. No entanto, por uma reviravolta paradoxal, essa crítica de Hegel o aproximará muito mais da posição de Hegel do que seria possível por meio da mediação de Kojève (p. 5-6)

Vê-se, desse modo, que a compreensão hegeliana de Lacan é mediada pela interpretação kojéviana do texto. O psicanalista francês, inclusive, coloca que Kojève foi seu mestre. Reflexões acerca da relação entre Hegel e Lacan também são pontos importantes que não puderam ser totalmente debatidos no presente trabalho. Zizek (2017) considera que o século XX é o do anti-hegelianismo, ou seja, da tentativa por parte dos pensadores de se afastarem do pensamento hegeliano. De todo modo, o autor conclui e explora ao longo de sua obra “Interrogando o real” que em sua opinião “Lacan é fundamentalmente hegeliano, mas sem saber” (p. 35)

Esta pesquisa trouxe à luz o caráter fundamentalmente interdisciplinar de Lacan, visto que, seguindo seu pensamento, dialogou-se com Hegel, Platão, Sófocles e Sade. Seguir o pensamento lacaniano é também seguir o seu modo de pensar, o qual caracterizava-se pelo diálogo com outras áreas do saber e um não fechamento do campo psicanalítico, apesar de considerá-lo em sua especificidade com relação aos outros métodos de pesquisa.

## Bibliografia consultada

BADIOU, Alain. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CALAZANS, Roberto. In: BEIVIDAS, W. *Considerações a propósito do “sujeito da ciência”*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.

CHAUÍ, Marilena. *Uma aula sobre a dialética hegeliana do senhor e do escravo*. Rev. Assoc. Psicanal. Porto Alegre, n. 45-46, p. 192-217, jul 2013/jun 2014.

COELHO DOS SANTOS, T. In: BEIVIDAS, W. *Do saber suposto ao saber exposto: a experiência analítica e a investigação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.

DOLAR, Mladen. *O senhor e escravo no sofá (2019)*. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2019/10/25/o-senhor-e-escravo-no-sofa/>. Acesso em 10 de junho de 2022

ELIA, Luciano e ALBERTI, Sonia. *Clínica e pesquisa em psicanálise*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2000.

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. São Paulo: Companhia das letras, 2013.

FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

FREUD, Sigmund. *O eu e id e os outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

GUERRA, Mariah et al. *A morte-corte do significante: entre Antígona e Equivalentes*. Tempo psicanalítico, Rio de Janeiro, vol. 49.1, p 62-79, 2017.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

LACAN, Jacques. (1953- 54). *O seminário, Livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

LACAN, Jacques. (1954- 55). *O seminário, Livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

LACAN, Jacques. (1959 – 60) *O seminário, Livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

LACAN, Jacques. (1960 – 61) *O seminário, Livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

LACAN, Jacques. (1962-63) *O Seminário: Livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LACAN, Jacques. (1964) *O Seminário: Livro 11 os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

LACAN, Jacques. (1969-1970) *O Seminário: Livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

LACAN, Jacques. La Troisième. La cause freudienne, 2011/3, n. 79, pg. 11 a 33. Disponível em <https://www.cairn.info/revue-la-cause-freudienne-2011-3-page-11.htm>. Acesso em 09 de junho de 2022.

NETO, Oswaldo. *A bejahung nas conexões da psicanálise*. Psicologia clínica, Rio de Janeiro, vol.18, n.1, pp. 153-163, 2006. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-56652006000100013](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652006000100013). Acesso em 17 de junho de 2021

NOGUEIRA, Luiz Carlos. *A pesquisa em psicanálise*. Psicol. USP, São Paulo v.15, n.1-2, p.83-106, junho de 2004. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-65642004000100013&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642004000100013&lng=en&nrm=iso). Acesso em 19 de março de 2021

PLATÃO. *O banquete*. São Paulo: Martin Claret, 2015

QUINET, Antonio. *As 4+1 condições da análise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991

QUINET, Antonio. *A descoberta do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

QUINET, Antonio. *Os Outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SAFATLE, Vladimir. *O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo*. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 117, jun/2008, p. 95-125.

SAFATLE, Vladimir. *Introdução a Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020

SANTOS, Renato dos; MOHR, Allan Martins. *A (de)vida angústia de morte: considerações a partir da filosofia e da psicanálise*. *Natureza Humana* (online), v. 20, p. 169-187, 2018

SÓFOCLES. *Édipo Rei; Antígona*. São Paulo: Martin Claret, 2015

SOLER, Colette. *Declinações da angústia*. São Paulo: Escuta, 2012

SOLER, Colette. *De um trauma ao Outro*. São Paulo: Blucher, 2021

VORSATZ, Ingrid. *Antígona e a ética trágica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013

ZIZEK, Slavoj. *Interrogando o real*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017