

Minerbo, M. (2011, 31 de maio). Reinventar a família. *Folha de São Paulo*, São Paulo, Caderno Equilíbrio.  
 Muszkat, S. (2011). *Violência e masculinidade*. São Paulo: Casa do Psicólogo.  
 Roussillon, R. (1999). *Agonie, clivage et symbolization*. Paris: PUF.

#### RESUMO | SUMMARY

Ser e sofrer, hoje Este texto aborda a relação entre a pós-modernidade, entendida como crise generalizada das instituições, e as formas de sofrimento psíquico que lhe são consubstanciais. O psiquismo depende das significações oferecidas pelas instituições para poder atribuir algum sentido à realidade e simbolizar as experiências emocionais. Em sua falta – condição aqui denominada depleção simbólica –, o psiquismo é obrigado a recorrer a mecanismos defensivos específicos, dentre os quais destacamos: a) o transbordamento pulsional “para fora” na forma de atuações violentas, e “para dentro” na forma de somatizações; b) o desinvestimento pulsional dos objetos, produzindo sentimentos de vazio, tédio e apatia; c) o recurso aditivo a estímulos sensoriais autocalmantes e a comportamentos compulsivos que visam produzir próteses identitárias. | *To be and to suffer, today This paper proposes a relationship between post-modernity, understood as a generalized institutional crisis, and a psychic suffering related to it. The psyche depends on meaning offered by institutions to be able to attribute any sense to reality and to symbolize emotional experiences. In its failure – condition which I call symbolic depletion – it is obliged to use specific defense mechanisms, such as: a) violent acting-outs or somatizations when overwhelmed by instinctual drives; b) disinvestment leading to feeling of emptiness, boredom and apathy; c) addiction to self-calming down sensorial stimuli, and compulsive behavior that aim to create a kind of identity prosthesis.*

#### PALAVRAS-CHAVE | KEYWORDS

Pós-modernidade. Sofrimento psíquico. Depleção simbólica. Excesso pulsional. Psicopatologia contemporânea. | *Post-modernity. Psychic suffering. Symbolic depletion. Instinctual drive excess. Contemporary psychopathology.*

#### MARION MINERBO

Rua Alcides Perriga, 78  
 05413-100 – São Paulo – SP  
 tel.: 11 3898-0074  
 marion.minerbo@terra.com.br

RECEBIDO 02.10.2012  
 ACEITO 26.10.2012

## É possível uma existência sem excesso?

Jassanan Amoroso Dias Pastore\*

*Tive todo o cuidado em não ridicularizar  
 as paixões humanas, nem lamentá-las  
 ou detestá-las, mas compreendê-las.*

Spinoza, *Tratado político*, 2011.

O homem é um ser passional. O homem freudiano é um ser pulsional, é um ser de desejo.

Freud enuncia que o homem se define pelo conflito entre o desejo e a defesa contra o desejo, e que esse conflito é provocado pela existência de objetos privilegiados do desejo, a saber, as figuras parentais. A esse respeito Renato Mezan nos diz que “não são, pois, quaisquer desejos que fazem do homem homem, mas uma constelação, precisa e insubstituível, que organiza esses desejos como desejo de incesto e parricídio: em termos mais simples, o que torna o homem humano é o complexo de Édipo” (1988, p. 69).

O excesso, a *hybris*, já corria nas veias dos antigos gregos e a paixão era uma fonte de *hybris*. O pré-socrático Zenão de Eleia já havia definido a paixão como uma “pulsão excessiva”, *ermê pléonazousa* (Lebrun, 1986, p. 25).

A espécie humana, para os gregos, tinha uma força anímica semelhante à do fogo, conforme o comentário de F. Nietzsche, no texto “O que devo aos antigos”, em que denomina o íntimo do grego antigo como “matéria explosiva” (Nietzsche, 2010, p. 103). Assim, o homem era originariamente desmesurado e a sapiência da medida cabia aos deuses.

Essa chama de calor e entusiasmo que aquece nossa alma, segundo Freud, comporta uma ambiguidade: pode aquecer e, também, incendiar. Como o deus Dioniso, é criação e destruição. É pulsão, explosão vital, embriaguez. Porém, o conceito freudiano de desejo não é tão só um desejo de concupiscência ou cobiça pulsionais, mas um desejo de aspiração. Ao se referir à experiência de satisfação, Freud elabora o conceito de desejo ligado ao estado de precariedade do homem ao nascer que o coloca na dependência do outro, diferentemente dos animais.

\* Psicanalista. Membro efetivo e professora da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Editora da Revista *ide* (SBPSP), 2005-2008. Organizadora e tradutora da edição brasileira do livro *Da neurologia à psicanálise: desenhos e diagramas da mente por Sigmund Freud*, Ed. Iluminuras, 2008. Coordenadora na interface com a psicanálise da *Revista Ciência & Cultura*, da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). Mestre pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP).

A ideia de que podemos definir o *homo* como dotado do atributo *sapiens*, isto é, como um ser razoável e sábio, é, sem dúvida, uma ideia pouco razoável e pouco sábia, ironiza Edgar Morin. O autor define que ser *homo* implica ser *demens*, ou seja:

O homem manifesta uma afetividade extrema, convulsiva, com paixões, cóleras, gritos, mudanças brutais de humor; ele carrega consigo uma fonte permanente de delírio; ele crê na virtude de sacrifícios sangrentos; ele dá corpo, existência e poder a mitos e deuses da sua imaginação. Há no ser humano uma fonte permanente de *lybris*, a desmesura dos gregos. (Morin, 2011, p. 7)

A *lybris* pode ser traduzida como violência, impetuosidade, orgulho, arrogância e está atrelada também ao sentido de *aner*, que indica o excesso na esfera da excelência, do homem virtuoso, da pureza, da busca de perfeição etc.

Antes do pensamento filosófico se instalar na Grécia, as ações eram tratadas pelos gregos de modo que elas pudessem ser expressas com moderação e na justa medida, em todas as circunstâncias da vida, pois visavam a se transformar em virtude. Assim, na tentativa de instauração da harmonia entre os homens, os códigos da justiça da antiga Hélade preconizavam que todo grego devia seguir rigorosamente a disciplina ética das regras do deus Apolo: “Nada em excesso” e “Conhece-te a ti mesmo” que significam “reconhece que não és um deus” (Burkert, 1993, p. 294), inscritas no pórtico de Delfos.

Essa idealidade olímpica da existência, apresentada nas epopeias homéricas, deveria proporcionar a estabilidade e a segurança de um mundo sustentado pelo apego aos aspectos ordenados da natureza, perante os quais se passaria a viver em estado de respeitabilidade e harmonia. A relação intrínseca entre a beleza plástica e a harmonia do ânimo estava entranhada na sabedoria de vida legada por Homero ao antigo grego, em que os deuses olímpicos tinham o poder da regulação, da medida.

Porém, na tragédia grega, que se origina do culto ao deus Dioniso, o deus do excesso, encontramos a multidão enfeitada pelo sofrimento e pela morte do herói trágico causados pela sua *lybris*, com a conseqüente *hamartia*, o erro, a falha trágica, mas não moral. Para Aristóteles (1966), a elevação dionisiaca é capaz de provocar no público, por meio da empatia, a catarse

dos sentimentos de terror e compaixão diante da reviravolta, da felicidade para o infortuíno, no destino do herói.

Os gregos antigos tinham uma concepção de natureza humana diversa da moderna. Durante séculos, o homem julgou que o universo era regido por um princípio divino e que os deuses o faziam sofrer para lhe ensinar a não se tomar por seu igual. A experiência da *lybris*, isto é, da desmedida do homem em suas ações, correspondia ao seu desejo entusiasta e furioso de querer se igualar aos deuses; de transgredir o limite que separa o humano do divino, ou seja, de transgredir a condição finita do homem. Assim, a *lybris* era uma afronta aos deuses e, portanto, uma ofensa religiosa.

Os deuses gregos, por serem dotados de características humanas e por estarem inseridos no *pathos*, eram temperamentais e, portanto, enlouqueciam, se vingavam, castigavam e tratavam os mortais como brinquetes. O destino dos homens estava nas mãos apaixonadas desses deuses que, conforme seu estado de ânimo, os aterrorizavam de um lado para o outro.

A reflexão sobre a paixão nos remete, portanto, ao *pathos* dos gregos que denuncia a existência do homem como um ser trágico, sofredor e mortal. Os termos gregos *pathos* e *pathos* dão origem, no latim, a *passio*, raiz da palavra paixão em português.

Segundo Nicole Loraux, em seu texto “A tragédia grega e o humano”, o substantivo *pathos* deriva do infinitivo *pathen*, o padecer, aquilo que no teatro grego “se enuncia como lei da condição mortal” (1992, p. 27). Assim, paixão, a partir de sua origem grega, significa experimentar o efeito de uma ação. Em tal acepção, o sentido de paixão se aproxima do que se entende por estar passivo e se opõe, portanto, à noção de agente como realizador do ato.

Loraux ainda nos lembra de que *pathos* é, também, associado à aquisição de aprendizagem por meio da experiência de dor, conforme o adágio *pathen máthos* de Ésquilo. A autora explicita que *pathos* é:

o que se sofre, o sofrimento, mas também a experiência que, para os humanos, se adquire somente na dor. Pronunciada, a palavra *pathos* difere apenas por uma letra de *máthos*, nome do conhecimento adquirido, e, explorando essa pequena diferença, Ésquilo formou o adágio *pathen máthos* (*Agamêmnon*, 177; cf. 249-50), que é a quintessência do trágico. “No sofrimento, o conhecimento”, ou ainda:

“experiência dá sapiência”. É por ter sofrido que se compreende [...]. (Loraux, 1992, p. 27)

Ser pático, portanto, significa passar por uma vivência de ser impactado, ou sofrer o impacto de fortes emoções, o que, na tragédia, segundo Aristóteles, deveria ter como efeito a aquisição de uma aprendizagem por meio do sofrimento despertado pela identificação com o herói. Essa condição trágica fundamental coloca o homem à mercê das piores atrocidades ora como agente, ora como vítima. Assim, a tragédia exerceu um papel fundamental na construção da ética dos cidadãos gregos, na medida em que propiciava, pela via da retórica, a revelação e a perlação das paixões.

O homem trágico comporta uma lógica contrária à verdade filosófica, pois não apresenta um corte tão nítido entre o falso e o verdadeiro. É uma lógica montada sobre discursos duplos que se opõem e lutam entre si, sem se destruírem mutuamente. As contradições e os conflitos são passíveis somente de sustentação, pois jamais são suprimidos. Esse efeito duplo decorre do fato de a tragédia colocar em cena as paixões que dividem e dilaceram o homem. Essa lógica expressa no desenvolvimento das ações da tragédia levou Freud, já nos primórdios de sua obra, no célebre texto *Interpretação dos sonhos*, a estabelecer afinidades entre o processo da tragédia grega e o trabalho da psicanálise:

O que tenho em mente é a lenda do Rei Édipo e o drama de Sófocles que traz o seu nome [...] a ação da peça consiste em nada mais do que o processo de revelar, com pausas engenhosas e sensações sempre crescentes, um processo que pode ser comparado ao trabalho de uma psicanálise. (Freud, 1976a, p. 277)

A clínica psicanalítica, com seu método de tratamento, veio possibilitar o resgate, por meio da passagem da catarata à palavra e por meio de um *setting* individual, da experiência da cena trágica oriunda, agora, do estrangeiro de nós mesmos, desse Outro que nos habita e nos faz agente de nossas paixões. Esse estrangeiro já estava presente na tragédia grega na figura de Dioniso, o deus estrangeiro.

Desde os tragediógrafos e poetas da Grécia antiga, passando pelos filósofos trágicos, como Lucrécio, Schopenhauer, Nietzsche, e também pelos autores de ficção, as paixões humanas foram examinadas a fundo. “Onde encontrar um estudo mais exato do ciú-

me que no *Otelo*, da loucura que no *Quijote*, da ambição que em Balzac e Stendhal?” nos diz Mezan (2005, p. 133). Freud, porém, vai além: ao conceber a psique como “campo de forças (metapsicologia), ao descrever a gênese dessas formas (teoria das pulsões) e as suas resultantes (quadros clínicos), tornou possível a intervenção com conhecimento de causa no universo mental/emocional (a técnica psicanalítica)”, afirma Mezan (2005, p. 133).

A tragédia pressupõe a transcendência, no sentido de sustentação do conflito, sabendo-o insuperável. Essa noção de conflito é incorporada por Freud que considera não só a vida intrapsíquica como também a vida coletiva, por princípio, conflituosa e das quais não conseguimos erradicar as contradições e os *polemos*.

Em *Psicologia de grupo e a análise do ego*, Freud retoma a fábula dos porcos-espinhos de Arthur Schopenhauer e nos diz:

De acordo com o famoso símile schopenhaueriano dos porcos-espinhos que se congelam, nenhum deles pode tolerar uma aproximação demasiado íntima com o próximo.

Os dados da psicanálise mostram que quase toda relação afetiva íntima de certa duração entre duas pessoas – casamento, amizade, relações entre pais e filhos – contém um depósito sedimentar de sentimentos de aversão e hostilidade, que só escapa à percepção em decorrência do recalque. (Freud, 1976b, p. 56)

Isso me faz evocar um texto mais tardio, *O mal-estar na civilização*, em que Freud afirmará que “o desejo de que o homem ‘seja feliz’ não se acha incluído no plano da ‘Criação’” (1976c, p. 95), pois significaria a superação das contradições, ou seja, a aquisição de segurança, a ausência de perigos, todas ilusórias, o que representaria o eterno repouso, a paz perpétua – pulsão de morte. O discurso freudiano institui as formas pelas quais o sujeito insiste em afirmar o seu desejo contra a pulsão de morte que o habita.

Joel Birman também ressalta a não existência de “um projeto genérico de felicidade, isto é, que seja amplo, geral e irrestrito” (2005, p. 94), como acreditava o pensamento iluminista do século XVIII,

pois aquela estaria na dependência estrita da singularidade de cada economia psíquica. Seria isso, enfim, a marca inconfundível da poética trágica presente no discurso freudiano. Essa foi retomada agora numa outra retórica conceitual, certamente,

mas que relançou a intuição inaugural lançada na psicoterapia da histeria. (Birman, 2005, p. 94)

Se a psicanálise convida e conduz o sujeito para a experiência e o convívio com o trágico, isso “implica não apenas a desdramatização da existência, já que a neurose seria a encarnação do drama, mas também a construção de instrumentos para lidar com a tragicidade inerente à nossa condição antropológica” (Birman, 2005, p. 95).

É no contexto da cultura que o mal-estar do sujeito se impõe como estrutural, pois aqui as oposições e os impasses entre a pulsão e a cultura atingem o seu cume. Freud destaca a posição estratégica do conceito de desamparo no psiquismo e indica que, em face do desamparo do sujeito na cultura, não existe cura possível, somente a perspectiva de que cada um constitua um destino subjetivo, erótico e sublimatório, capaz de lidar com os conflitos insuperáveis. Ou seja, resta a possibilidade de o sujeito sustentar e mobilizar seus desejos de maneira a retirar do real, das relações com os outros a efetividade e a regulação singular de seu prazer.

Assim, a psicanálise, na modernidade, veio a se ocupar do sujeito trágico, que é constituído e está inserido no *pathos* – paixão, sofrimento, passividade –, ou seja, um sujeito que é afetado pelo outro, estado a partir do qual se sofre ou se alegra. Esse sujeito que não é nem racional nem agente e senhor de suas ações, encontrou a sua mais sublime representação na tragédia grega. O que se figurava na tragédia era o *pathos*, que desencadeava algo na dimensão do excesso, da desmesura – *hybris* –, sem que o eu pudesse se assenhorear desse acontecimento. Para os trágicos gregos, o sofrimento psíquico era o castigo dos deuses irritados com a *hybris* dos homens, que se encontravam aprisionados numa impossibilidade de escolha individual frente aos conflitos impostos pelo destino dos deuses.

O *pathos* humano designa, portanto, qualquer emoção da alma, despertada pela presença ou imagem do outro, sentimento esse inerente ao próprio sentido da paixão, o que faz dela uma relação intersubjetiva, contrariamente ao estado de apatia. Assim, *pathos* é sinal de que o sujeito é impactado pelo outro, do qual vive em constante dependência. O ser humano necessita do Outro para se constituir como sujeito, se desenvolver e amadurecer.

Assim, a dimensão trágica da experiência humana diz respeito ao *pathos*, ou seja, à contingência do homem ser afetado, constantemente, pelas circunstâncias no decorrer da vida, sem

ter o preparo suficiente para enfrentar suas repercussões em seu corpo e em sua subjetividade, a não ser por meio de um árduo e frágil trabalho psíquico.

O inconsciente freudiano é manifestação do *pathos* e tem sua origem na violência primordial. Como já foi dito, *pathos* significa, também, aquilo que é pático, vivido, e que pode se tornar uma experiência interna elaborativa, e não passiva, por meio da presença de um outro, o analista, que toque na modulação dos afetos. Trata-se de o psicanalista resgatar e escutar o *pathos*, como paixão, de cada sujeito, na sua singularidade, para que o paciente possa transformar seu sofrimento em experiência criativa. Talvez daí a extensão do termo *pathos* para o sentido do que hoje denominamos de psíquico. Essa experiência comparilhada entre o sujeito e o analista, por meio da transferência, é a possibilidade de se pensar aquilo que ainda não havia sido pensado. É somente a partir da mediação e confrontação com o outro, através de um jogo de espelhos, que o sujeito adquire uma autoapreensão de si mesmo.

Nietzsche, diferentemente de Aristóteles, afirma que a tragédia não é purgação, mas sim um tônico que bebem somente aqueles que têm um forte caráter. Uma das provas da consciência de poder no homem é o reconhecimento, sem nenhuma fé para ampará-lo, do caráter terrorífico da existência. Ao definir o trágico, como um pensamento capaz de acolher a criação e a destruição, a vida e a morte e a alternância entre essas opções, Nietzsche contrapõe o princípio apolíneo ao princípio dionisíaco. Neste registro, cabe lembrar Camille Paglia ao considerar que, na Grécia antiga, “o estilo clássico é sempre uma derrota de Dioniso [...] A grande arte clássica é simples, serena, equilibrada. Mas, Dioniso, amarrado por Apolo, sempre escapa e volta para vingar-se” (1992, p. 101).

Em Nietzsche temos a exaltação da paixão ao considerar que “o temor dos sentidos, dos desejos e das paixões, quando ele chega a desaconselhá-los” (citado por Abbagnano, 2007, p. 862), é sintoma de fraqueza. O filósofo toma a paixão como “a forma suprema de saúde” porque nela “a coordenação dos sistemas internos e seu trabalho a serviço de um mesmo fim são mais bem realizados; o que é mais ou menos a definição de saúde” (citado por Abbagnano, 2007, p. 862). Assim, sem pretender extirpar as paixões, Nietzsche propõe um Apolo capaz de adquirir certo domínio sobre Dioniso.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche explicita o papel que a arte desempenha na estruturação e na valorização da ex-

perência humana, ao fazer uma distinção entre duas disposições fundamentais do ser humano: a apolínea e a dionisíaca.

Em linhas gerais, podemos dizer que o princípio dionisíaco se refere:

Às forças anárquicas e indiferenciadas que compõem o fundo último da realidade, vistas como intensidades carentes de individualização que se dão como fluxo em tumulto, desordem e diferenciação permanente. No ser humano, essas intensidades (ou forças) são fonte de êxtase extremo, embriaguez e dispersão, na qual prazer e dor se misturam. Vividas sem a mediação de aparências, levam à desintegração. (Boeira, 2004, pp. 12-13)

Ao passo que o princípio apolíneo é:

A fonte de individualização e imposição de limites à potência indiferenciada do dionisíaco, uma astúcia artística que a arte grega mobilizava para submeter a diversidade anárquica da realidade e da experiência humana a uma forma – a uma aparência e dissimulação. Seu emprego permite a contemplação, a aceitação e a preservação das intensidades inscritas nas vivências dionisíacas, que, graças a essa transfiguração, tornam-se humanamente suportáveis. (Boeira, 2004, p. 13)

Nesse sentido, os dois princípios são tanto modos de conhecimento da realidade como também modos de expressar as forças humanas primárias.

O reconhecimento do princípio dionisíaco, impulso criativo fundamental, requer a aceitação do sofrimento, da particularidade, do finito, do impreciso, da limitação, do mutável, de tudo enfim que acompanha a intensidade, o êxtase, o prazer, a plenitude, a integração com a realidade etc.

A negação do princípio dionisíaco representa a negação da vida como ela é, conforme nos diz Boeira:

Ao negarmos o dionisíaco negamos a realidade tal como ela é, com seus rigores e benesses. O princípio apolíneo, ao sujeitar o dionisíaco a uma forma (artística), sem, contudo, negá-lo ou depreciá-lo, torna

possível ao ser humano a convivência criativa com a plenitude da existência e suas vicissitudes. Por essa razão a arte é vista como a atividade propriamente metafísica do homem que, ao integrar esses dois princípios, dota a existência humana de um sentido em consonância com a estrutura da realidade. (Boeira, 2004, pp. 13-14)

Podemos estabelecer uma conexão entre esses dois princípios estabelecidos por Nietzsche e os dois princípios do funcionamento psíquico elaborados por Freud. A Lei, produto de Eros, e não de Tânatos, é guardiã do desejo, na medida em que o encaminha no sentido de uma subordinação ao princípio de realidade, que é a luz apolínea capaz de se articular com a dimensão dionisíaca e desmesurada da pulsão na sua busca de prazer a qualquer preço. A Lei orienta o desejo no sentido de guardar a vida, introduzindo o clarão do *logos* na espessura do corpo e da carne. Como ressalta Hélio Pellegrino: “a Lei não existe para aniquilar o desejo, aviltando-o ou degradando-o. Ao contrário, existe como gramática capaz de articulá-lo com o circuito de intercâmbio social” (1995, p. 195).

Nietzsche também nos brinda com uma interessante distinção entre a boa convivência da Grécia antiga e o ideal de vida comunitária dos romanos (Moura, 2005, pp. 96-99). Para os gregos antigos, a boa convivência era inseparável da ideia de uma disputa sem fim, em que a decadência dos indivíduos e do Estado sobrevinha com o fim dos conflitos.

Nietzsche considera que a porta de entrada da ética grega são as duas *Erís* – as duas deusas da discórdia, descritas por Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias*. Uma delas fomenta a guerra e o dissenso entre os homens, ao passo que a outra incita os homens à ação e ao trabalho, instilando neles a ambição, a inveja e o ciúme. Era graças a esses sentimentos que o mundo grego começava a se mover, como por exemplo, o filho que observa o pai e procura imitá-lo, semeando e plantando. Um grego separava muito bem as duas discórdias: a disputa e a guerra mortal.

O grego antigo é um invejoso, ciumento e sente isso não como um traço pejorativo, mas como a influência de uma divindade benfeitora. Para o grego antigo, todo talento devia desabrochar na luta. Porém, a ideia grega de disputa execra a supremacia de um só, porque significa o fim da disputa e a porta de entrada para a desmedida, *hybris*, ou seja, para a *Erís* da guerra mortal. Na ideia grega de disputa, os atores provocam-se mutuamente à ação,

mas devem se manter reciprocamente nos limites do ideal da justa medida, a escapar sempre, abeirada pela falta ou pelo excesso. Por isso, diz Nietzsche, se subtraímos a disputa da vida grega, o resultado é a crueldade selvagem, o prazer destruidor, como ocorreu com Atenas e Esparta que ao chegarem ao templo da Vitória, acabaram por provocar a própria queda por atos de desmedida.

### Paixão e razão

Os gregos antigos não inventaram a palavra razão. O *Logos* de Heráclito (1996) não corresponde, exatamente, à razão concebida pelo mundo moderno. A ideia de *logos* identificado à razão soberana é paradigmática do pensamento moderno.

Na cultura da sociedade ocidental, a palavra razão se origina de duas fontes: da palavra latina *ratio* e da grega *logos*. Esses dois substantivos derivam de verbos que têm um sentido parecido. *Logos* vem do verbo *legein*, que quer dizer contar, reunir, juntar, calcular. *Ratio* vem de *reor*, que quer dizer contar, reunir, medir, juntar, separar, calcular. Por isso *logos*, *ratio* ou *razão* significam pensar e falar ordenadamente, com medida e proporção, com clareza e de modo compreensível para outros.

No decorrer dos tempos, ocorrem modificações, na forma de se viver e de se dar destinações às paixões, impregnadas pelas ideologias que perpassam cada época e fazem com que cada cultura construa seu modo próprio de se apropriar das paixões. É sabido que as paixões sempre foram o calcanhar de Aquiles da tradição filosófica que considera a razão como o elemento, por excelência, da condição humana. Na acepção filosófica moderna, a paixão passou a ser o outro da razão. A paixão supõe o exagero de uma inclinação que se instala à revelia da razão e cancela sua ordenação sobre a conduta, para ocupar o lugar da razão no centro das iniciativas. No âmbito dessa definição correspondem as paixões doentias e inimigas da razão. Assim, Kant destaca o sentido patológico das paixões, pois as situa como doenças da alma ou perturbações do espírito, pois são vistas como a antirrazão por excelência. Nesse registro, os sentidos associados à paixão são, concomitantemente, perdição, loucura, sacrifício, queda, vertigem etc. Expulsas da razão, as paixões estariam, terminantemente, excluídas da experiência cognitiva.

O racionalismo moderno, contrário às forças pulsionais do ser humano, aposta na fé inabalável da razão. As paixões são, portanto, fatores opositores e inibidores dos processos racio-

nais. No entanto, isso não fez com que os filósofos desprezassem as paixões. Ao contrário, eles sabiam da força das paixões e muitos deles, como Schopenhauer e Nietzsche, dentre outros, as incluíram em seus sistemas.

O filósofo Erasmo de Rotterdam, em *Elogio da loucura*, considera as paixões indispensáveis à vida, pois “sem as paixões não há humanidade possível” (Rouanet, 1995, p. 464). F. Hegel chega a declarar que “nada de grande foi realizado, nem pode ser realizado sem paixão” (citado por Abbagnano, 2007, p. 862); que “a paixão não é boa nem má; sua forma só exprime que um sujeito pôs num único conteúdo todo o interesse vivo de seu espírito, de seu talento, de seu caráter, de seu prazer”, e enfatiza que “não passa de moralidade morta, na maioria das vezes hipócrita, a que investe contra a forma de paixão como tal” (citado por Abbagnano, 2007, p. 862).

A razão do Iluminismo se apresenta de uma forma ambivalente. De um lado, temos o espírito crítico, autocrítico e cético, ligado à racionalidade. Assim, ser racional é admitir os limites da racionalidade. De outro, a racionalização que conduz à deusa Razão. A Razão do racionalismo é autossuficiente e providencial, ou seja, é a razão que guia nossos passos!

A racionalidade e a racionalização, embora oriundas da mesma origem, ou seja, da necessidade de se ter uma concepção coerente, justificada por uma argumentação fundada na indução e na dedução, comportam distinções fundamentais. A racionalidade pesquisa e verifica a adequação entre o discurso e o objeto do discurso, ao passo que a racionalização se fecha em sua lógica. A racionalidade, em contrapartida, é aberta, pois aceita que suas próprias teorias possam ser superadas por argumentos ou acontecimentos que as contradigam.

O processo de racionalização, ao partir de um postulado ou de uma constatação limitada, levanta consequências lógicas absolutas, perdendo-se, nesse processo, o suporte empírico. Assim, os dogmas racionalizadores não se relacionam com as experiências ou acontecimentos do mundo real, mas com as palavras ou teorias sacralizadas.

A racionalização é considerada, pela psicanálise, como um mecanismo de defesa, como um delírio. A clínica psicanalítica desnuda a angústia emergente em face do abandono das nossas racionalizações. Mas, o que mantém as racionalizações? O repúdio a um aspecto para o qual “as pessoas não atentam, quando estão ainda tentando engolir a indigesta pulção de morte”, nos alerta Fabio Herrmann (2005, p. 13).

Em meio à transição do século XVIII para o XIX, Schopenhauer é, entre os filósofos, aquele que inaugura uma problematização das tentativas de se interpretar metafisicamente o mundo de maneira otimista – Leibniz –, e também das concepções dos idealistas românticos alemães – Fichte, Schelling e Hegel, sucessores de Kant – que, de modo geral, ao seguirem a tradição, postulavam um princípio racional absoluto do mundo. Em sua filosofia, Schopenhauer elabora um pensamento que situa a essência do homem não na consciência e na razão, mas na Vontade, considerada por ele um impulso irracional, cego e sem fundamento, que move o mundo.

Schopenhauer, cujo pensamento influenciará não só Nietzsche como também Freud, faz duras críticas aos idealistas alemães de sua época, que apostavam na fé inabalável da razão, pois defenderá a subordinação da razão à intuição e, sobretudo, da representação à Vontade. Além disso, Schopenhauer critica severamente todos os filósofos anteriores pelo “velho erro fundamental” de postular o ser verdadeiro do homem no conhecimento consciente, com “a intenção de representar o homem como o mais distante possível do animal” (2009, p. 895).

Podemos dizer que, de maneira semelhante, cem anos depois, na transição do século XIX, marcado pelo otimismo teórico do racionalismo e do primado da consciência, para o século XX, caracterizado pela crise da razão, Freud funda a psicanálise, uma nova ciência sobre a alma humana que tem como fundamentos o inconsciente e as pulsões.

Assim, ambos os autores se inscrevem numa linha de pensamento que leva em conta os impulsos inconscientes na gênese da ação humana, a preponderância da sexualidade na psique e a força da corporeidade na gênese das representações.

Abbagnano considera que parece prevalecer na cultura contemporânea um ponto de vista equidistante entre a condenação e a exaltação da paixão. O autor cita John Dewey ao expressar que “a fase emocional, apaixonada da ação não pode nem deve ser eliminada em prol de uma razão exangue. Mais paixões, não menos, é a resposta” (citado por Abbagnano, 2007, p. 862). Dewey acrescenta que “a racionalidade não é a força a ser invocada contra impulsos e hábitos, mas sim a conquista de uma harmonia que atue entre diferentes desejos” (citado por Abbagnano, 2007, p. 862).

No entanto, a paixão, jogo caótico que escraviza o psíquico à pura necessidade, não constitui uma problemática apenas para a filosofia. Nossa sexualidade, desviante do natural, está

enraizada nas fantasias originárias do mundo pulsional perverso-polimorfo. Ao desviar dos padrões instintivos, nos abre caminhos desconhecidos. Assim, de forma geral, as sociedades, de um modo ou de outro, tentam regular e controlar as paixões. Seus excessos levam o homem a um estado de desmesura, posição geradora de mal-estar no homem e na cultura.

Em sua obra, Freud evoca os deuses *Logos* e *Ananke*, em diversos momentos. Em *O problema econômico do masoquismo*, Freud comenta sobre sua concordância com o poeta Multatuli que substituiu a Moira, deusa grega do Destino, pelo par indissolúvel *Logos* e *Ananke*, “razão, necessidade” (Freud, 1976d, p. 210). Ao fazer essa articulação, Freud pretende relativizar ambas as figuras e toma o cuidado de não reduzir, na investigação dos fenômenos inconscientes, qualquer um dos dois termos des-se par ao outro.

Esse propósito é ressaltado por Freud no texto *O futuro de uma ilusão*, ao se referir aos desejos inconscientes: “Nosso Deus, *Logos*, atenderá todos esses desejos que a natureza a nós externa permita”, ou “na medida em que a realidade externa, *Ananke*, permita” (Freud, 1976e, p. 68). Ou, mais adiante, ao dizer que “O nosso deus, *Logos*, talvez, não seja um deus muito poderoso, e poderá ser capaz de efetuar apenas uma pequena parte do que seus predecessores realizaram [...]” (Freud, 1976e, p. 69). Ou seja, Freud confere, neste momento, um lugar de primazia à *Ananke*, lugar esse que antes fora ocupado pela razão. Mas, a referência freudiana a estas figuras se apresenta, ao longo de toda sua obra, com as mais diversas roupagens. Assim, *Ananke* vai ser sinônimo de realidade exterior, de leis da natureza, de necessidade da vida e também será articulada com a morte. *Logos*, por sua vez, vai remeter ao próprio processo analítico que liga a *techne* e a *ratio* no sentido de captar a *Ananke* pela diferenciação (*Scheidung*). Um *Logos* do desejo que privilegia o singular, a verdade do sujeito.

Para Freud, o campo da representação se encontra sob a égide do deus *Logos*, e a esfera pulsional sob a égide do deus *Ananke*. Assim, se por um lado, o corpo pulsional é nosso fado, aquilo que nos é dado a viver na nossa contingência, por outro, o corpo simbólico nos possibilita a criação de novos destinos. Ou seja, se Freud diz que o corpo é destino, ao mesmo tempo, ele coloca uma outra situação, isto é, a saída do destino referido à anatomia. Há, porém, uma força constante que não pode ser redutível à cadeia simbólica, que escapa à representação. Desta forma, faz-se necessária uma gestão interminável e infinita do

conflito para que o sujeito possa atingir destinos pulsionais eróticos e sublimatatórios.

Para terminar, faço minhas as palavras de Herrmann:

Se há cem anos parecia que a diversidade era perversa e a unidade são, atualmente, havendo admitido que uma perversão do real, uma versão restritiva, habita o íntimo de nossa civilização, a ideia mesma de organização unificadora que se contrapõe à de dispersão e fragmentação deixou, no mínimo, de opor com clareza normal e patológico. (Herrmann, 2005, p. 13)

O autor complementa que “convém não esquecer que *politicamente correto* é tão-só a denominação hipócrita da hipocrisia” (Herrmann, 2005, p. 13). Assim, não podemos esperar que o homem exista como manda o figurino.

#### REFERÊNCIAS

- Abbagnano, N. (2007). *Dicionário da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Aristóteles. (1966). *Poética*. Rio de Janeiro/Porto Alegre: Ed. Globo.
- Birman, J. (2005). Frente e verso: O trágico e o cômico na desconstrução do poder. In A. Slavutzky e D. Kupermann (Orgs.), *Seria trágico... se não fosse cômico: humor e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Boeira, N. (2004). *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Burkert, W. (1993). *A religião grega das épocas arcaica e clássica*. Lisboa: Ed. 70.
- Freud, S. (1976a). A interpretação dos sonhos. In S. Freud. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 4, pp. 1-330). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1976b). Psicologia de grupo e a análise do ego. In S. Freud. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 18, pp. 89-179). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (1976c). O mal-estar na civilização. In S. Freud. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 21, pp. 75-171). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1929).
- Freud, S. (1976d). O problema econômico do masoquismo. In S. Freud. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 19, pp. 13-71). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (1976e). O futuro de uma ilusão. In S. Freud. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 21, pp. 13-71). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (1976f). *Os pré-socráticos: vida e obra: Heráclito de Éfeso*. São Paulo: Nova Cultural (coleção “Os pensadores”).
- Herrmann, F. (2005). As três faces de Eros: ensaio sobre o amor contrário. *ide*, 28(41), 8-15.
- Hesíodo (2008). *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras.
- Lebrun, G. (1986). O conceito de paixão. In A. Novaes (Org.), *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Loraux, N. (1992). A tragédia grega e o humano. In A. Novaes (Org.), *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Mezan, R. (1988). *A virgança da esfinge*. São Paulo: Brasiliense.
- Mezan, R. (2005). A “Ilha dos Tesouros”. In A. Slavutzky e D. Kupermann (Orgs.), *Seria trágico... se não fosse cômico: humor e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Morin, E. (2011). *Amor, Poesia, Sabedoria*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Moura, C. A. R. (2005). *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes.
- Nietzsche, F. (2001). *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2010). O que devo aos antigos. In F. Nietzsche. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Paglia, C. (1992). *Personas sexuais*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Pellegrino, H. (1995). Édipo e a Paixão. In A. Novaes (Org.), *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rotterdam, E. (2003). *Elogio da loucura*. Porto Alegre: L&PM.
- Rouanet, S. P. (1995). Razão e paixão. In A. Novaes (Org.), *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schopenhauer, A. (2009). *Le monde comme volonté et comme représentation*. Paris: PUF.
- Spinoza, B. (2011). *Tratado político*. Lisboa: Temas e Debates.

É possível uma existência sem excesso? O texto trata do excesso no contexto da paixão, a partir da *hybris* e do *pathos* dos gregos antigos até chegar à razão do Iluminismo e à Psicanálise.



| *Is it possible to have an existence without excess? This text addresses the excess in the context of passion, starting with the hybris and the pathos of the ancient Greek and arriving at the Enlightenment rationality and at the Psychoanalysis.*

PALAVRAS-CHAVE | KEYWORDS

Excesso. Paixão. Pathos. Hybris. Trágico. Pulsão. Razão. | Excess. Passion. Pathos. Hybris. Tragic. Drive. Rationality.

## O que será que me dá?

Fátima Cristina Monteiro de Oliveira\*

### Introdução ou: como decifrar pictogramas?

*Como decifrar pictogramas de há dez mil anos  
se nem sei decifrar  
minha escrita interior?...  
Interrogo signos dúbios  
e suas variações caleidoscópicas  
A cada segundo de observação.*

Carlos Drummond de Andrade (1994, p. 29)

Ao receber a carta-convide da Revista *ide*, sobre o tema “Excesso”, veio-me à mente uma música do Chico Buarque, *O que será (A flor da pele)*. Pareceu-me uma bela imagem para representar aquilo que em nós mesmos é demasiado. Mas o excesso é demais de quê? A desmesura é a pulsão, penso eu. A música fala daquilo que transborda no humano: nossas intensidades sempre tão carentes de ligação. E deste modo, perpassados por esse desmando, como decifrar pictogramas, os nossos próprios e os de nossos pacientes?

Este trabalho tem o objetivo de pensar instrumentos que possam auxiliar na compreensão da clínica contemporânea, de modo a fazer face a uma demanda que se nos apresenta com a marca da pulsão desligada, da ausência de subjetivação e de uma carência simbólica. Vivemos na atualidade uma cultura do aceleramento, da imagem e do narcisismo.

Penso que retomar teoricamente os movimentos constitutivos da subjetividade humana, repassar os ordenadores dos primeiros tempos de vida, pode nos equipar para a compreensão das novas subjetividades que nos chegam solicitando análise, em que as falhas de simbolização, a incapacidade de representação psíquica, se refletem em somatizações, adições, no pânico, demandas de um pulsional por vezes aquém do recalque, e onde nosso trabalho é muito diferente daquele de encontrar o inconsciente recalcado.

\* Membro filiado da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. Mestre em Psicologia pela Universidade de São Paulo.

### JASSANAN AMOROSO DIAS PASTORE

Rua Capote Valente, 432/82  
05409-001 – São Paulo – SP  
tel.: 11 3081-4349  
jassanan@uol.com.br

RECEBIDO 15.10.2012  
ACEITO 26.10.2012