

Da Crença no Mito à Fé no Buscar: Reflexões

From the Belief in Myth to the Faith in Searching: Reflections

Eduardo Rodrigues Peyon¹

Resumo:

A partir da diferenciação entre mito e logos, que surge com o nascimento da Filosofia, o artigo reflete sobre uma distinção possível entre dois modos de relação com a busca da verdade: a crença e a fé. Para sustentar essa distinção é realizado um percurso reflexivo que perpassa o desenvolvimento da noção de imagem na Grécia clássica e chega à diferenciação entre as dimensões do Imaginário e do Simbólico na obra do psicanalista Jacques Lacan.

Palavras-Chave: Crença; Fé; Imaginário; Simbólico; Psicanálise.

Abstract:

From the distinction between myth and logos, which appears with the birth of Philosophy, the article reflects on a distinction between two possible ways of relating to the search for truth: belief and faith. To support this distinction a reflective journey that passes through the development of the concept of image in classical Greece and reaches to differentiating between the dimensions of the Imaginary and the Symbolic in the work of the psychoanalyst Jacques Lacan is held.

Keywords: Belief; Faith; Imaginary; Symbolic; Psychoanalysis.

O objetivo deste trabalho é refletir sobre uma diferenciação possível entre crença e fé. Nessa distinção, a crença será pensada como existindo no âmbito da dimensão imaginária, e a fé como ocorrendo sob a proeminência da dimensão simbólica. Assim, a crença estaria, nesse (con)-texto, vinculada à hipnose, ao fascínio especular e até mesmo à tirania. Já a fé, diferentemente, apontaria para um incessante buscar, numa procura constante do sentido por meio da palavra articulada, a qual é limitada pelo hiato que a própria existência da linguagem simbólica cria. Dessa forma, se tanto a crença quanto a fé relacionam-se com a vontade de verdade, o crente acredita ter encontrado a verdade e escraviza o próprio eu a essa imagem ou signo unívoco que consegue o engodo de uma mestria, de um ideal, e por que não, de um eu real e pleno. Por sua vez, o indivíduo que tem fé, à moda do filósofo, busca a verdade e o sentido, mas sem ter a certeza de tê-los encontrado, busca porque o sentido está no próprio buscar, busca porque a verdade não se cristaliza numa imagem plena ou num signo unívoco, e assim o indivíduo segue convocando o sentido e a reflexão, podendo ressignificar e redescrever o mundo sem perder a fé, mas por meio de atos de fé.

¹ Especialização em Psicologia Clínica, PUC-Rio; Mestre em Psicologia, PUC-Rio; Psicólogo Pleno da Petrobras; Poeta; Autor dos livros *Pequenas Conchinhas* (2004), *Mentirinhas de Amar* (2006) e *Poesia, Psicanálise e a Construção do Conhecimento: Reverberações* (2011). E-mail: dudapeyon@hotmail.com.

<http://www.uva.br/trivium/edicoes/edicao-i-ano-v/artigos/da-crenca-no-mito.pdf>

Parece-nos importante rebuscar, no surgimento do pensamento filosófico, pensamento ocidental como aponta Heidegger (1998/1943, p.17), as origens da separação entre o discurso mítico, *mythos*, e o discurso articulado, o *logos*. É preciso reconhecer que, anteriormente ao surgimento da Filosofia, “*logos* e *mythos* eram palavras sinônimas: designavam a mesma coisa: uma palavra. Mas quando surgem o personagem do filósofo e as escolas filosóficas, *logos* começa a opor-se a *mythos*” (VERNANT, 1996, p.206).

No presente (con)-texto, não iremos aprofundar esse tema interessantíssimo que é o nascimento da Filosofia, a partir do séc. VI em Mileto, quando Tales estabelece como princípio unificador da *Physis* – *arkhé* –, a água, *hydor*. Enfatizamos, porém, que, a partir dos filósofos pré-socráticos, a palavra *logos* começa a ganhar um sentido conspícuo, começa a significar a emergência de um discurso laico, de base imanente e logicamente articulado, que busca seu sentido originário no interior da própria *Physis*. Esse discurso anseia explicar as questões básicas da vida, do devir, isto é, o ser e o vir a ser, o existir. Filosofia seria, assim, numa definição bastante direta, “amizade pelo que constitui o a-se-pensar” (HEIDEGGER, 1998/1943, p.18). Nesse processo, a praça pública da pólis grega, a *ágora*, e a política, a resolução das questões da cidade, são estruturais, pois é na agonística, na disputa verbal em praça pública, que se desenha e desempenha um novo discurso e uma nova fundamentação para o verdadeiro. Nesse período, a vitória política passa a depender de uma palavra articulada capaz de convencer os demais membros da comunidade no debate em praça pública, derivando a autoridade e a força de um discurso não apenas da credibilidade de seu emissor, mas também da articulação lógica das ideias enunciadas.

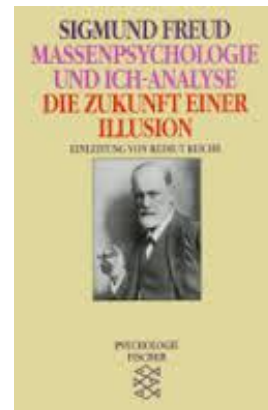
O *logos* vem, nesse percurso, a diferenciar-se, cada vez mais, do mito, constituindo um outro campo do verdadeiro baseado num novo uso das palavras. O mito apresenta explicações poéticas sobre o mundo, explicações autoritárias e irracionais, explicações imaginárias, as quais exigem crença. O *logos* aponta o caminho da racionalidade como alicerce da verdade. O discurso articulado busca, diante do *thauma*, a perplexidade do homem frente aos mistérios da vida, escapar ao mito e à mera *doxa*, compreendendo a realidade a partir de uma outra e nova modalidade de pensamento.

Apontamos então para o fato de que a busca de verdades racionais surge em uma dimensão diferente daquela da verdade mítica, religiosa. Se Platão chega a reconhecer a importância do discurso religioso, assim como Freud e Lacan, 25 séculos depois, isso não os impede de buscar a verdade numa outra “ordem de discurso” (FOUCAULT, 1970), num outro espaço do verdadeiro, que teve como fonte primordial esse riquíssimo contexto do “milagre grego”, em que o discurso começa a positivar a *Physis*, e a verdade sobre a vida começa a ser pensada a partir da própria *Physis* e de seus elementos primordiais, sem que esses elementos fossem o representante real de uma força ou coisa transcendental e imaginária. A verdade deixa de estar nas mãos do poeta, do *aedo*, aquele indivíduo que, inspirado pelas Musas, faz uma revelação sobrenatural. Diferentemente, a busca da verdade passa a acontecer através da dialética, dessa discussão que visa alcançar a essência das coisas sem usar da *peithó* (persuasão), que é a arma da argumentação religiosa e também da argumentação erística e de qualquer tirania. O sofista, nesse contexto, vai usar a dialética para a vitória política em praça pública; assim, a Górgias não importa a verdade (1), mas para Platão e os filósofos, o *logos* é um outro e novo discurso para se alcançar as verdades sobre as coisas, palavra que se distingue do mito. Essa diferenciação instaura então um processo de construção de conhecimento inédito.

Em *O Futuro de uma Ilusão* (1927), Freud investiga por que surge o discurso religioso, a sua importância como mantenedor do *socius*, da ordem social, mas também a sua tirania, o seu efeito alienante e entorpecente. Postulando que, com os avanços da Ciência e com o reconhecimento racional de que as limitações impostas à satisfação das pulsões são necessárias à vida em

comunidade, poder-se-ia abolir o discurso religioso e buscar com base no discurso científico uma posição adulta para o ser humano, uma posição dolorosa e angustiante, porém lúcida acerca do nosso não saber sobre vida e morte, lúcida acerca do nosso limite, já que somos tão pequenos, Freud situa a religião como uma ilusão, uma característica infantil, um engodo apaziguador da angústia e do desamparo da condição humana.

Parece-nos nítido que a religião e a crença religiosa são acima de tudo discursos apaziguadores em relação à morte e a outros impossíveis de saber, esses não saberes que entendemos como fundantes, como não saberes originários que nos lançam a buscar uma explicação, uma certeza, uma verdade maior sobre a vida. Saber sobre um não saber atroz: nascer, viver, morrer. Assim, a religião silencia o questionamento sobre as questões primordiais da vida, questões que estão presentes já nos fragmentos de pensamentos dos pré-socráticos e, a partir daí, de todos os pensadores que questionaram Deus. Se Nietzsche mata Deus, Freud coloca, em 1927, uma dúvida sobre a razão e a ciência: “Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar” (FREUD, 1927, p.71).



Se a religião é uma ilusão, a ciência possui limites. Diz-nos Camus, autor de pensamento e estilo apaixonantes, em suas formulações sobre o absurdo: “O Absurdo é a razão lúcida que constata seus limites” (1942, p 66.). Essa constatação é fundamental porque existe um não saber insuperável e difícil de suportar sobre a morte, sobre a sexualidade, sobre a diferença entre os seres e sobre o sentido da vida. A palavra é a nossa possibilidade, o nosso instrumento, aquilo que nos separa do mundo e que nos faz seres em movimento. *Panta rhei* – dizia Heráclito, o obscuro. Nós não nos comunicamos com os planetas e com as coisas porque falamos (2), esse é o abismo de todo e qualquer discurso, esse é o maior desamparo, esse grito articulado e esse hiato, essa busca pela verdade e a resposta que nunca é total, essa consciência de que só morrendo saber-se-á sobre a morte (ou não). Já dizia Camus, “o absurdo é essencialmente um divórcio” (1942, p.49).

Freud nos diz o seguinte ao comparar os efeitos da religião ao de um narcótico: “Um homem que passou dezenas de anos tomando pílulas soporíferas, evidentemente fica incapaz de dormir se lhe tiram sua pílula” (1927, p. 63). Parece-nos claro que o não questionar sobre a religião ancora-se realmente, como apontou Freud, no fato de que sua estrutura é frágil, pois a religião é um discurso que depende de crença, depende de uma tirania especular, de um fascínio amoroso, de uma convicção unívoca sobre a origem da vida e a destinação após a morte, a religião é uma fuga ao enfrentamento direto do mistério do existir, mas é algo difícil de se prescindir e que, além disso, teve, ao longo da história, uma grande função social, algumas vezes domesticadora e violenta, mas, inegavelmente, importante.

Dostoievsky, no seu grande romance *Os Irmãos Karamazov*, apresenta uma grande reflexão sobre a religião que é sintetizada no capítulo intitulado “O Grande Inquisidor”. Juntamente com *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* de José Saramago, o texto do grande autor russo é, para mim, uma das grandes críticas literárias à religiosidade e, principalmente, à instituição Igreja. Se Saramago nos mostra, com sua simplicidade, o quanto o texto religioso, o Evangelho, exige uma crença cega, infantil, baseada no mito, Dostoievsky aponta toda questão do poder envolvida com a religião.

Quando Ivan Karamazov narra a seu irmão Alyosha seu conto sobre o grande inquisidor, ele aponta o quanto o ser humano deseja um tirano para se curvar diante dele, para se entregar como escravo, alguém que imaginariamente ofereça uma verdade intocável e que seja uma liderança com a qual se identifica e deve venerar. Vou resumir o capítulo no qual o conto do grande inquisidor é

narrado: a cena descrita por Ivan se passa no século XVI, durante a Santa Inquisição. Vive-se numa época turvada pela religião, e os autos de fé são encenados em praça pública. Diante de um grande cardeal inquisidor, um homem realiza um milagre, ele é Jesus Cristo que veio ao mundo novamente. O cardeal o reconhece e manda prenderem-no para ser queimado; o povo, que presenciara o milagre, curva-se diante da autoridade do cardeal. Durante a noite, o velho cardeal visita o homem (?) e trava uma conversa com ele, um monólogo, pois Jesus permanece calado durante todo o tempo. Resumidamente, o cardeal diz o seguinte: o povo precisa de um sentido para viver, algo que alivie suas angústias, um tirano que ao propiciar isso o escravize, mas o liberte do medo e da incerteza. O inquisidor afirma que Jesus podia ter escravizado o povo, mas se recusou a fazê-lo porque desejava que o povo possuísse liberdade de pensamento e de escolha. O cardeal afirma que há três grandes poderes na terra: o milagre, o mistério e a autoridade e, em seguida, afirma que Jesus recusou os três, mas que a Igreja corrigiu o grande ato de Jesus e escravizou o povo, garantindo felicidade para uma maioria alienada e deixando a dúvida na mão de poucos ditos “infelizes”, mas – podemos acrescentar – poderosos e senhores. O cardeal deixa claro que ele não está com Jesus, que a Igreja tomou a espada de César e aliou-se ao império, ao poder. Vou citar duas passagens desse texto, que merece ser lido na íntegra, para ilustrar minimamente a força do texto de Dostoievsky, são falas do inquisidor:

There is nothing more seductive for man than the freedom of his conscience, but there's nothing more tormenting for him, either (1880, p.293).

Oh, we shall persuade them that they will only become free when they renounce their freedom for us and submit to us. And what does it matter whether we are right or whether we are telling a lie? They themselves will be persuaded we are right, for they will remember to what horrors of slavery and confusion your freedom has brought them. Freedom, the free intellect and science will lead them into such labyrinths and bring them up against such miracles and unfathomable mysteries that some of them, the disobedient and ferocious ones, will destroy themselves; others, disobedient and feeble, will destroy one another, while a third group, those who are left, the feeble and unhappy ones, will come crawling to our feet, and will cry out to us: “Yes, you were right, you alone were masters of his secret, and we are returning to you, save us from ourselves (ibidem., p.297).

Esse texto pode ser interpretado como um elogio a Jesus Cristo, porém não é isso que queremos sublinhar, mas sim o desespero humano, e a busca das pessoas pela integridade perdida. Nós somos separados do mundo e somos separados de nós mesmos pelo recalque originário, pelo ingresso na ordem simbólica, no mundo das palavras. A cultura e a sociedade são instauradas pela renúncia ao gozo desenfreado e pela mediação simbólica, assim, o crime que libertaria passa a ser o crime que culpa, que inaugura a lei do Pai, que nos faz pares. Viver em grupo é abrir mão da liberdade individual, contudo, em nome de que se faz isso? Cada sujeito na sua vida ordinária sofre com isso, renuncia e frustra-se. É cômodo justificar essa renúncia, renúncia não apenas ao saber, mas ao desejo, através do discurso de uma instituição, de um tirano que assume a voz da verdade, que detém o saber sobre porque a vida é dura, exigente e até cruel.

Antes de entrar na distinção final entre crença e fé e posicionarmos-nos diante das possibilidades da ciência e da psicanálise, discutiremos brevemente sobre as dimensões imaginária e simbólica para poder efetuar a referida separação.

Para começar a refletir sobre a dimensão do imaginário recorreremos novamente aos gregos. É na Grécia que foram lançadas as bases para uma reflexão possível sobre essa palavra, reflexão anacrônica porque não teremos a arrogância de acreditar na possibilidade de uma *épokhé*, de uma <http://www.uva.br/trivium/edicoes/edicao-i-ano-v/artigos/da-crenca-no-mito.pdf>

suspensão do juízo plena, que possibilite compreender, ceticamente, o sentido grego de imaginário. Prosseguiremos, assim, construindo sentido, incluindo sempre a origem e assinatura do autor, a ordem de discurso na qual nos inscrevemos, o contexto de fala específico que inclui, aqui, pensar no texto que inaugura a reflexão psicanalítica de Lacan intitulado “O Estádio do Espelho como formador da função do eu” e sua releitura, após a inserção da dimensão simbólica, a partir de 1953, no Discurso de Roma.

É inevitável não pensar na filosofia platônica e na questão da mimética, fonte de todo pensamento filosófico, de todo questionamento ocidental sobre o ser, diante da questão da imagem e, já adiantando, da questão da verdade. Toda teoria platônica das reminiscências e seu mito da caverna falam do aprisionamento do ser humano a um mundo de cópias, de aparências, de simulacros da Forma, da Essência que realmente seriam, isto é, que estariam no âmbito do real, da verdade suprema, da coisa em si, em um espaço transcendental. Toda noética platônica visa alcançar a Forma das coisas e o método para isso seria a dialética. De tais essências, possuiríamos em nossa memória apenas reminiscências (e parece-me nítido que Freud teve um momento inicial platônico nesse sentido do histórico sofrer de reminiscências), presentes na confusão dos sentidos. O filósofo buscaria a verdade, a saída do campo dos sentidos, da *doxa*, da persuasão (*peithò*), do que se assemelha, da cópia, do engano, para alcançar a essência, a possibilidade idealmente extralinguística de emergência de sentido (*logos*) (3), verdade impossível, porque buscada por uma modalidade de cópia, o signo linguístico, esse tirano arbitrário ou polissêmico... Mas, Platão sabe que o filósofo trabalha com a palavra que é uma forma de cópia, *phantastiké*, e que as palavras não alcançam réplicas exatas da coisa – por que não pensar em *das Ding*? Esse real perdido do Ser? São, as palavras, apenas outra categoria de simulacro, a menos enganadora, contudo uma categoria de simulacro tiranizada por ser através dela que o discurso se faz poder, e o sujeito pode, em consequência, aplacar seu não saber sobre o impossível aceitando discursos de verdade, discursos datados e limitados, como se fossem verdades eternas e absolutas: esse é o engodo que alavanca o poder. 1984, de G. Orwell, é um bom exemplo, assim como toda questão do poder disciplinar esmiuçada por Foucault e também por Marcuse, na percepção de que o *logos* é, desde o início, aprisionamento e não libertação.

A outra forma de cópia na mimética platônica seria a *eikastiké*, que é a cópia tridimensional, “os objetos produzidos pelo homem e fabricados a partir de materiais que lhe forneceram os deuses, como, por exemplo, uma casa” (Kerferd, s/d, p. 8). A imagem refletida seria uma produção divina para Platão, *eidolon*. Toda a mimética platônica e sua sistematização são complexas e sua compreensão exige um retorno ao texto platônico. O que eu espero, porém, ter apontado aqui é essa separação entre discurso e representação gráfica, que seriam o instrumento do filósofo, mas cujo objetivo de alcançar a essência, a *nôesis*, seria turvado, seria deformado e caberia ao filósofo, através da dialética e da lógica, alcançar um discurso da verdade. Isso seria da ordem da *phantastiké*. A *eikastiké* seria a coisa, não a coisa em si, mas a coisa com a qual lidamos no dia a dia, a cadeira na qual nos sentamos, a casa na qual moramos, as quais seriam cópias tridimensionais das Formas essenciais, das ideias puras e perfeitas. O que me interessa aqui é, contudo, a noção de *eidolon*, que é o reflexo no espelho ou na água e que aponta para a questão do simulacro, do duplo.

Existe uma discussão descrita em Vernant (1996, p. 313-319) sobre a diferenciação entre *eidolon* e *eikón*, isto é, ídolo e ícone. Se o ícone seria uma transposição da essência, o *eidolon* seria “um decalque daquilo que se oferece ao olhar”. Vernant nos apresenta uma definição de *eidolon* que aponta uma série de reflexões sobre a questão da imagem e do imaginário:

O *eidolon* diferencia-se deles [outros fenômenos], contudo, porque nele o aparecer é estranho, desnordeante: comporta um aspecto duplo e contraditório. Por um lado, como

simulacro, é a tal ponto preciso, concreto e completo que não podemos evitar de acreditar que é verdadeiro. Mas é ao mesmo tempo intocável: foge e desvanece logo que se quer tocá-lo. É inconsistente, evanescente, vazio, como uma sombra, uma fumaça, um sonho. Ele é de fato o aparecer, mas de quem não está presente; sua presença é a de um ausente. Mas a ausência que o *éidolon* carrega não é totalmente negativa; não é a ausência do que não existe, de um nada, mas de um ser que não pertence ao nosso mundo. (...) Em uma palavra, o *éidolon* é aparição. (VERNANT, 1996, p. 317-318)

De uma forma literária, na medida em que acredito mais na Literatura do que na Ciência como fonte de novos caminhos para a verdade, penso nessa “aparição” como o momento do *Aha-Erlebnis*, a ascensão jubilatória do eu da qual nos fala Lacan no trabalho sobre o Estádio do Espelho, trata-se do momento enganador no qual a palavra do Outro aponta no reflexo especular uma integridade inexistente. Nesse sentido, é um aparecer de algo impossível. E essa impossibilidade é o resultado da própria condição de constituição dessa imagem, a palavra de um Outro, palavra que, cópia imperfeita, deseja uma sutura impossível ao apontar uma imagem sem furo, a do filho perfeito e lindo, mas que, por outro lado, lança, nessa aparição, as bases do sujeito simbólico, “a matriz simbólica em que o *Je* se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito” (LACAN, 1998/1949, p. 97). Sujeito esse que vai buscar a imagem perdida, um ser que não pertence ao nosso mundo de sujeitos falantes. E somos falantes, justamente por essa perda, esse divórcio entre o humano e a coisa, fenda que ocorre diante do mundo e, internamente, diante do próprio falar.

Mas, voltemos um pouco mais na história dos gregos. Após a derrocada da civilização micênica, civilização palaciana governada pelo *anax*, destruída pelos dóricos no século XII a.C., iniciou-se um período dos chamados “séculos obscuros”, na medida em que os dóricos eram nômades e não possuíam escrita. Posteriormente, com a reconstrução e com o surgimento do povo grego não havia no vocabulário helênico uma palavra para designar estátua, imagem. Afirma Benveniste (1932): “O povo que fixou para o mundo ocidental os cânones e os modelos mais acabados da arte plástica precisou tomar de empréstimo a outros a própria noção de representação figurada” (citado por VERNANT, 1996, p. 296).

Assim, deste momento até a elaboração platônica, um longo percurso foi trilhado para que se estabelecesse um conceito de imagem, um texto sobre a verdade desse significante, texto que continua presente e em movimento na nossa época, mas cujas bases foram então lançadas. Diz-nos Vernant:

Assim, não basta dizer que o alto arcaísmo grego precisou criar do nada uma linguagem de formas plásticas, é preciso acrescentar que as desenvolveu em uma via bastante original para chegar, a partir de ídolos que funcionam como atualizações simbólicas das diversas modalidades do divino, à imagem propriamente dita. Ou seja, à imagem concebida como um artifício imitativo que reproduz na forma de um simulacro a aparência externa das coisas reais (VERNANT, 1996, p. 296).

Vernant segue trilhando essa construção do conceito de imagem na Grécia arcaica e sua relação com o “ilusionismo figurativo” e o “campo das realidades religiosas”. É interessante que nesse percurso, a imagem está vinculada a uma possibilidade de visão do impossível, do que não pertence ao nosso mundo, do divino, do morto, do ilusório. A imagem seria “uma tentativa paradoxal de inscrever a ausência em uma presença” (VERNANT, 1996, p.297) e ainda “o além no que se encontra sob nossos olhos”. Adiantando-nos um pouco, poderíamos dizer que a imagem seria o simulacro de uma integridade impossível do sujeito, de uma unicidade perdida, que a fala do Outro desejante aponta, mas também fura. Essa fala só existe porque a fenda abriu-se e o sujeito dividido passou então a desejar. A *kháris*, sempre ilusória, sempre buscando uma mesmidade que

não acontece, inaugura a busca do próprio sujeito que, objeto alienado num enunciado que lhe é exterior, desespera-se a todo instante com a fissura insustentável que abre o campo da fala e também é inaugurada nele, através da fala do Outro e que funda o sujeito dividido e desejante.

Em todo estudo de Vernant, fica clara a complexidade da relação da imagem com o real e com o simbólico e como tais relações estão inexoravelmente intrincadas. Agora, explorarei o texto de Lacan acerca do Estádio do Espelho, suas influências e relações com o texto de Freud “Sobre o Narcisismo: uma Introdução” (1914). Nesse texto, Freud anuncia um “novo ato psíquico” que fundaria o eu. No seu texto, Lacan também formula o momento em que o bebê realiza a “ascensão jubilatória do eu”.

Freud afirma acerca da relação entre autoerotismo e narcisismo:

...estamos destinados a supor que uma unidade comparável ao ego não pode existir no indivíduo desde o começo; o ego tem de ser desenvolvido. Os instintos autoeróticos, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao autoerotismo – *uma nova ação psíquica* – a fim de provocar o narcisismo (FREUD, 1914, p. 93).

Não pretendo aqui, de forma alguma, abordar a vasta quantidade de questões que o texto sobre o narcisismo suscita, mas falar desse novo ato psíquico que diferencia sujeito e mundo, que marca uma unificação e aponta para uma cisão logo adiante. Momento em que a libido, após ou concomitantemente nesta ação, toma o eu como objeto de investimento. A criança apaixona-se por si mesma e satisfaz-se sexualmente consigo mesma, numa dissociação que exclui como não eu o que não é prazeroso - é um momento de megalomania, de uma relação com o real de suposto encontro e plenitude. Ao longo do texto, Freud discute os movimentos da libido numa basculação entre o eu e os objetos e vai delineando a relação disso com as patologias, com o amor, com os tipos de escolha amorosa.

O momento do narcisismo seria, portanto, como que um amor intransitivo, na medida em que o objeto é o próprio eu, o próprio sujeito, a própria origem do amar. A questão é: o que faz com que o eu invista em outros objetos? E isso está ligado à autoconservação e não, de saída, à satisfação sexual: é quando o ser cuidador dá algo além do leite, um carinho, um amor, um barulho, um trauma fundante, então o eu vai buscar no mundo esse desejo do Outro.

No texto lacaniano, essa separação entre escolha amorosa narcísica e escolha amorosa anaclítica torna-se algo muito difícil de distinguir, mesmo com a entrada do terceiro, do falo representante da lei paterna, essa busca da imagem perdida, do objeto que feche o eu ideal parece-me sempre presente na escolha amorosa, na busca amorosa. Vou delinear agora alguns pontos do texto sobre o Estádio do Espelho e buscar justificar essa posição, estabelecendo um conceito sobre imaginário para depois relacioná-lo com a busca da verdade do sujeito e com a impossibilidade do encontro com o real, sendo possível “apenas” um deslizamento sem fim do desejo no âmbito do simbólico, em que o



Narciso - Caravaggio

sentido da busca humana seria buscar para não encontrar. Não há sutura final a não ser diante da morte, o único encontro possível com o real.

A dimensão do imaginário está calcada numa relação especular na qual, por meio de uma imagem fora, o sujeito antecipa uma unidade ortopédica que não se evidencia na prática. E, se pensarmos nessa unidade como algo da ordem da completude e/ou do equilíbrio constante, do nirvana ou do útero rankiano (*O Trauma do Nascimento*), ela será alcançada, senão pela morte, pelo zeramento da circulação da energia psíquica. Tal imagem no espelho, porém, é a matriz simbólica para o eu. O Estádio do Espelho seria o momento de uma primeira identificação, uma identificação inaugural alienada, portanto, com uma imagem fora do sujeito, já enunciado pela palavra do Outro, a qual constitui o primórdio de um eu ideal. É uma relação narcísica onde essa imagem [moi] passa a ser buscada e confundida com o próprio eu [je]. Lacan vai postular isso como inerente à espécie e vai buscar na Etologia, por meio do conceito de *imprinting*, e na *Gestalt*, com a questão da forma, os pilares dessa teoria, as bases estruturais desse processo. A essa altura, a linguagem ainda não é o centro da conformação do eu.

Com a proeminência da dimensão do simbólico, a partir de 1953, Lacan muda de posição (e, todas essas mudanças são motivos para que ele considere o Discurso de Roma como o discurso inaugural de seu ensino): a criança jamais se reconheceria no espelho se não houvesse a mãe (como Outro), inserida no simbólico, para apontá-la. O imaginário, portanto, fica subordinado ao simbólico. Não basta uma imagem apontada no espelho, é preciso que essa imagem seja moldada pela palavra do Outro.

O Estádio do Espelho deixa de ser um acontecimento inerente ao desenvolvimento - exclusivamente biológico - da espécie (aconteceria em quaisquer circunstâncias) e passa a depender do simbólico, do cultural, da presença de outro ser humano. A mãe ou outra imago primeva indica que a imagem é da criança e atribui qualidades a ela. Isso carrega o peso do social embutido nesse apontar. Não há um *imprinting*, um reconhecimento natural, uma etapa estritamente biológica do desenvolvimento. A mãe é que realiza a ligação, a ponte, a indicação entre imagem e bebê. O imaginário não é anterior ao simbólico, mas sim subordinado a este.

Assim, inicialmente, a constituição do sujeito alienado de si seria inerente à espécie, de cunho biológico. Com a percepção do papel estruturante da dimensão do simbólico, o sujeito, que se constitui fora de si, fica vinculado ao Outro já nessa primeira identificação. A dimensão narcísica do imaginário não é perdida, contudo ela fica referenciada ao cultural e não apenas a uma imagem unificada constituída fora. O eu ideal forjado fora é perpassado pelo simbólico, por um sinalizar cultural, social.

No Estádio do Espelho, Lacan fala, num primeiro momento, que o eu seria um complexo de identificações ao longo da vida a partir da matriz forjada nessa relação especular. Desse amálgama de identificações, terminar-se-ia por fundir uma estátua que cada sujeito enuncia de si, um desejo narcísico calcado em múltiplas identificações com outros. Tais identificações alienam o desejo do sujeito e marcam desejos e rivalidades narcísicos. Com o simbólico, o sujeito passa a ser mediado ao receber um nome. Estar em cultura, sob a égide do simbólico, implica ser um enunciado e ter o sujeito recalcado. Em ambos os casos, o sujeito do inconsciente fica recalcado, porém, no Estádio do Espelho, isso se deve às identificações que determinam o objeto desejado e, no esteio do Simbólico, ter um nome e um pai já implica essa alienação. Com o simbólico comandando as identificações, é possível controlar as rivalidades e viver em grupo num sentido mais amplo.

A dimensão do simbólico está sempre vinculada ao recalque necessário à fundação da cultura, que se efetua e estrutura pela linguagem. Essa dimensão marca a presença do terceiro e isso passa a ocorrer já no Estádio do Espelho. Anteriormente, a primeira imagem em que o bebê se

reconhece seria narcísica e desvinculada do social apesar de alienada do sujeito. Com o simbólico, o social marca presença desde esse primeiro reconhecimento pelo apontar da mãe que, de certa forma, é precedido pelo nome do pai e pelo nome dado ao filho, que já carrega, desde a descoberta da gravidez, uma série de desejos do Outro em relação a ele.

Se em ambos os textos o sujeito está alienado, os processos de alienação são bastante diferentes. No Estádio do Espelho essa alienação seria inerente a espécie e o desejo seria decorrente do objeto desejado pelo outro, numa rivalidade. Já com o Simbólico, a alienação decorre de estarmos em cultura e de que a linguagem que estrutura o cultural é mãe e pai do recalque. O desejo almeja o Outro agora e não aquele outro específico pelo objeto que ele é chave, o desejo no simbólico quer ser reconhecido.

Para dizer tudo, em nenhum lugar aparece mais claramente que o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detém as chaves do objeto desejado, quanto porque seu primeiro objeto é de ser reconhecido pelo outro (LACAN, 1953, p.132).

No Estádio do Espelho o desejo é puramente narcísico, num certo sentido, mortal, marcado por aquela imagem especular ideal que, na sua dimensão imaginária, determina como o sujeito tem que ser e o que tem que ter para se amar. Existe uma imagem a ser alcançada e um pequeno outro detém a chave do objeto desejado.

Com a inserção do simbólico, o desejo passa a ser o desejo do Outro porque é o outro que nos reconhece. O desejo deixa de ser especular, de ser o mesmo de uma imagem com a qual se identificou e passa a ser o desejo do desejo do outro no seu próprio reconhecimento. Deseja-se o reconhecimento do nosso desejo pelo desejo do outro. A criança não está interessada num objeto específico e sim em que a mãe reconheça o seu desejo.

O desejo no imaginário desconsidera o outro como pessoa. Só importa a imagem a ser alcançada. Com o simbólico, não há desejo que desconsidere o Outro, o social e, assim, o mais narcísico dos desejos também passa pelo reconhecimento externo, o desejar é de um reconhecimento e não de um objeto. Com isso, não há realização de desejo possível de acontecer fora do laço social.

Parece-me muito difícil tentar separar o que seria um desejo puramente especular de um desejo que envolva o reconhecimento pelo outro. As identificações não ocorrem no vácuo. Nesse sentido, concordo com Lacan ou com essa possibilidade de apropriação da letra dele que, ao subordinar o imaginário ao simbólico, elimina o desejo puramente especular ou puramente objetual. Com o simbólico, a possibilidade de desejo puro fica recalçada em nome da linguagem e da ordem cultural estruturada através desta, do pai, que organiza a cultura e permite ao homem ser o animal que se pensa e, por isso, não se alcança. O homem só existe na linguagem. Falo, logo existo. O simbólico intervém no imaginário pacificando-o e no real limitando-o dentro das possibilidades de cada cultura, pois o real segue escapando às operações simbólicas que buscam capturá-lo.

O desejo deixa de ser norteador por identificações que almejam objetos narcísicos e passa a ser desejo de reconhecimento pelo outro. Nada é puramente objetual, existe sempre uma parcela de desejo de ser reconhecido, de ser notado, aplaudido pelo outro, pela cultura. Quanto ao desejo inconsciente, a pulsão fica restrita às formas do princípio da realidade, do mundo estruturado por linguagem. Existirá uma fenda entre o discurso sobre o eu e o sujeito que discursa. Essa fenda é decorrente do simbólico.

Para Lacan, a linguagem é condição do inconsciente. Assim, o desejo humano é o desejo do Outro porque é neste e em nome deste que se estrutura a linguagem e, como corolário, o inconsciente, uma vez que o ingresso no simbólico determina o recalque originário. O desejo do Outro, contudo, pode ser o desejo do Outro enquanto sujeito do inconsciente. Não o Outro fora, mas

o Outro excluído pelo Outro, configurando alguns desejos como impedidos ou limitados pela organização social. De qualquer forma, com a dimensão simbólica e a linguagem como condição do inconsciente, e por isso também da cultura, o Outro estruturado sob e sobre a linguagem passa a ser o objeto do desejo através da vontade de um reconhecimento.

Se a imagem se unifica, isso significa o encontro com o real, falar-se-ia com as coisas sem a mediação do simbólico, estaríamos no “ego realidade originário” de Freud. O simbólico é necessário porque a imagem fura, a imagem racha, e é fundador da imagem porque a antecede na fala do Outro que nos permite o reconhecimento ilusório do *Aha Erlebnis*, do *thauma*. *Thauma* que é trauma em dois tempos: na ilusão da *kháris* e na perda desta, quando sangra e morre a ilusão de perfeição, e mais, quando o herói cai em *hýbris*. Quando o ser humano ascende a uma imagem divina, sempre advém uma grande dor, dor inevitável, nesse ser nostálgico que é o ser humano, um desamparado.

A relação imaginária é sempre tirânica e especular. O líder ama a todos, mas a cada um em duplo e todos se amam entre si por identificação imaginária. Assim é na relação com Deus também. O imaginário cumpre uma função positiva quando lança o sujeito a uma busca, busca por um ideal de eu, que pode ser também o religioso, desde que ocorra no âmbito da palavra, do simbólico, da dialética, que busca verdades em enunciados, mas também uma elaboração sobre o sujeito que enuncia, o sujeito da enunciação, perdido, que desliza no campo do significante, campo da realização do desejo e da busca de verdade. Se a imagem engendra um ideal a ser buscado no campo do simbólico, da lei do pai, essa imagem é da ordem da construção civilizatória; contudo, se a imagem permanece na dimensão meramente especular, se a palavra do terceiro não abre o campo do enunciado, essa imagem é mortal porque foge da cultura, porque tenta escapar à castração, porque ilusoriamente perfeita.

Situo a crença, portanto, nesse âmbito mortal do imaginário, da escravidão, da alienação, e a fé deslizaria no campo da palavra, à moda de Peer Gynt, buscando sempre um sentido perdido, impossível porque real, porque território estrangeiro, território do mesmo, daquilo que é estático e a que nós, sendo outros, outrando no campo da palavra, marcada pela iteratividade do signo, pelo “tudo passa” de Heráclito, não temos acesso.

A ciência pode ser tirânica, assim como o amor ou qualquer outro discurso que seja encarado como resposta, como aquilo que me reconstituirá a imagem perdida, a ordem, a unidade buscada pelos filósofos e pelos seres humanos desde que começamos a falar e nos cindimos. O difícil é buscar, acreditar e novamente chorar diante da condição humana. O mito de Sísifo e a abordagem de Camus no seu primeiro grande ensaio filosófico, homônimo do referido mito, apontam esse trabalho, esse esforço, esse mal-estar de um desamparo sem fim, de uma morte iminente, de uma pedra que sempre rola, e nós não temos a menor ideia do que isso seja, a não ser através de crença. Assim, nossa unidade como sujeito é algo perdido e reencontrado apenas nas relações especulares, no amor narcísico, que já não sendo um amor a serviço de *Eros*, porque excludente de todo outro, ama o mesmo, ama aquilo que nos ilude com a imagem da completude, da unidade, tão belamente descrita como nostalgia em *O Banquete* de Platão, através do discurso de Aristófanes, onde seres plenos, após serem partidos ao meio, buscam a própria cara-metade. Esse buscar é viver, mas seu encontro opera a serviço de *Thánatos*.

Como mostra Kafka, no capítulo IX do romance *O Processo*, é mais fácil submeter-se a um guarda do que buscar a própria lei e o próprio sentido, pois para isso é preciso um grande esforço e uma grande renúncia. Anteriormente, eu me referi a essa renúncia como resignação social⁴, influenciado pela ilusão marcusiana de uma sociedade de Eros E Civilização, mas hoje penso que, esse esforço pela busca simbólica da própria lei, do sentido e da verdade, é necessário não apenas pela cultura, mas para que se possa, a partir da nossa impotência, da nossa castração, do nosso

limite, buscar uma construção humana, norteadas por identificações, mas não assassinada por um único ideal pronto. Este é o maior esforço, a saber, a partir do choro e do desamparo, construir uma verdade, verdade laica que jamais apazigua o não saber sobre a morte e sobre a vida e fadada a desiludir-nos.

Gostaria de efetuar uma reflexão final sobre a pergunta que paira nas últimas obras de Freud sobre a Cultura : a civilização valeu a pena? Quais são os rumos possíveis?

A liberdade individual não é um dom da civilização. A cultura e a vida em grupo são calcadas numa culpa; o desejo é impossível; a pulsão incessante não conhece a morte, pois no inconsciente não existe tal representação; o sonho de um princípio da realidade menos repressor e, de certa forma, sua realização na pós-modernidade, nada resolveram; pelo contrário, a ciência teve que reconhecer seus limites. Sem dúvida, trata-se de um grande desamparo. Para viver, o ser humano, esse ser cindido pela fala, cindido em relação à natureza e cindido em relação a si mesmo, está constantemente realizando seu desejo através de uma crença apaziguadora, numa relação especular que pode acontecer com qualquer objeto. O ser humano precisa de uma *Weltanschauung*, ele quer crer e, se esse crer adquire valor de totalidade, isso é alienante, paralisador, mortal, mas representa um gozo e uma tranquilidade, por aí a alienação impera.

Assim, quais os caminhos a apontar? Parece-me que Rorty (1997) e sua “Ciência da Solidariedade” e toda uma filosofia que deixa de buscar as verdades totais, imaginárias e impossíveis, remetendo-nos ao limitado campo do simbólico, apontam aquilo que, no momento, pode ser o melhor a se acreditar: a possibilidade de uma postura científica mais interessada em resolver questões práticas sobre o que seria mais válido, justo e útil para uma comunidade, em vez de buscar justificar particularidades e ideologias com discursos de verdade extralinguística, que transformam a busca científica em religião. A razão e/ou o *logos* não podem ocupar o mesmo lugar que Deus, se um discurso preenche o vazio, torna-se mestre, não importa sua singularidade, ele torna-se crença, ele constitui uma *Weltanschauung*. E isso é adormecedor, o caminho possível é estar em constante movimento e deixar vazio o lugar do impossível, aceitar o abismo que existe entre nós e o real e buscar solidariedade, e não objetividade, na construção das verdades.

A psicanálise lança cada indivíduo numa outra dialética, a do desejo, que também inclui um hiato, um impossível de ser totalmente preenchido e, portanto, aponta para um vazio infinito, para uma abertura, que é motor do sujeito, o nosso não saber. A certeza, porém, de que algo não declina por mais dissimulado que esteja, e de que esse algo nos impele, nos sufoca, nos move em busca, apresenta-se na nossa experiência diária, mesmo que nas formas mais estranhas, nos nossos equívocos cotidianos, nos nossos passos em falso, nas nossas realizações parciais, nas nossas procrastinações ou contradições, enfim, em tudo aquilo que pode ser elevado à condição de sintoma analítico. Sem dúvida, ser autor de si e poder construir algo próprio é realmente uma árdua tarefa, principalmente porque já nascemos com um nome e sob uma Lei, mas por isso desejamos e buscamos no âmbito da cultura, espaço de realização, por meio do símbolo, de desejos cuja origem reside numa fronteira que sobrepõe o biológico e o simbólico, os instintos e a linguagem, por meio do que Freud nomeou pulsão (*Trieb*). A autoria de si pressupõe, desse modo, a castração, a aceitação dos limites que a vida social exige, e a consciência de que o desejo jamais se satisfaz, apenas se realiza num devir, num outrar infinito no campo do simbólico, da palavra. Certamente, com momentos de gozo narcísico, gozo mortal-total, mas com a reinstauração do vazio e da criatividade, com o rolar novamente da rocha montanha abaixo, com o choro em face dos limites e das perdas, mas com a retomada da busca, sem uma crença que escravize o sujeito e lhe dê a chamada “paz de espírito” - paz ilusória -, porém lúcido acerca dos limites e tendo fé na palavra, instrumento complexo e algumas vezes atroz, mas instrumento humano, que nos permite seguir redescendendo

nosso mundo, reconhecendo e realizando nossos desejos, sem crenças imaginárias, sem tiranias e totalitarismos, mas com fé nas palavras, símbolos em permanente movimento.

Notas

(1) Sobre a diferença de finalidade no uso da dialética entre o filósofo e o sofista, ver o artigo de G. B. Kerferd, intitulado “O Sofista Visto por Platão: Um Filósofo Imperfeito”.

(2) Sobre o tema, ver FREIRE, A.B. (1997). *Por que os Planetas Não Falam?* Rio de Janeiro: Ed. Revinter.

(3) Heidegger traduz *logos* como emergência.

(4) Em trabalho intitulado “Da Repressão no Lar à Resignação Social” (inédito).

Referências Bibliográficas:

- CAMUS, A. (1942/1989). *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Guanabara.
_____. (1947/1996). *A Peste*. Rio de Janeiro: Record.
_____. (1951/1996). *O Homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record.
_____. (1956/1996). *A Queda*. Rio de Janeiro: Record.
_____. (1957/1996). *O Estrangeiro*. Rio de Janeiro: Record.
_____. (1957/s/d.). *O Exílio e o Reino*. Rio de Janeiro: Record.
_____. (1958/1996). *O Averso e o Direito*. Rio de Janeiro: Record.
_____. (1971/1993). *A morte feliz*. Rio de Janeiro: Record.
_____. (1978/1997). *Diário de viagem*. Rio de Janeiro: Record.
_____. (1994) *O primeiro homem*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
DOSTOIEVSKY, F. (1880/1993). *The Brothers Karamazov*. Londres: Penguin Classics.
ENRIQUEZ, E. (1983/1990). *Da horda ao Estado – psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
FOUCAULT, M. (1970/1996). *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola.
FREIRE, A. B. (1997). *Por que os planetas não falam*. Rio de Janeiro: Editora Revinter.
FREUD, S. (1927/1974). *O futuro de uma ilusão*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago.
_____. (1914/1974). *Sobre o narcisismo: uma introdução*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago.
_____. (1913/1974). *Tótem e tabu*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago.
HEIDEGGER, M. (1943/1998). *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
KAFKA, F. (1914/1998). *O Processo*. São Paulo: Companhia das Letras.
KERFERD, G. B. (s/d.) “O Sofista visto por Platão: Um Filósofo Imperfeito”, in *Constituição da*

Sofística. Editado por Bárbara Cassin.

LACAN, J. (1949/1998). “O Estádio do Espelho como formador da função do eu”, in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1953/1998). “Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise”, in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

MARCUSE, H. (1956/1968). *Eros e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.

ORWELL, G. (1991) *1984*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

PLATÃO. (s/d.) *O Banquete*. Rio de Janeiro: Ediouro.

RANK, O. (1924/1972). *El trauma del nacimiento*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

RORTY, R. (1995/1997). *Objetivismo, Relativismo e Verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

VERNANT, J. P. (1996/2001). *Entre Mito e Política*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Recebido em: 15/01/2013

Aprovado em: 10/05/2013