

# É preciso morrer para viver

Domingos Barroso da Costa<sup>1</sup>

## RESUMO

Com o presente trabalho, lastreado em pesquisa bibliográfica, pretende-se abordar a relação do sujeito com sua transitoriedade. No percurso proposto, a partir da narrativa mitológica de Perseu e Medusa, analisam-se os efeitos que a morte pode provocar no sujeito, que vão da imobilidade ao impulso transgressor. Conclui-se, então, que a morte, enquanto limite ordinário – comum a todos –, se, por um lado, constitui-se como a referência máxima de um desconhecido absoluto, impossível de ser conhecido, por outro, reverbera na falta instituinte da subjetividade como catalisador do desejo em busca de transcendência, de uma vida extraordinária e da imortalidade possível através de feitos e obras, enfim da continuidade do trabalho de cultura. Certo, portanto, que, ao menos nessa perspectiva, é preciso morrer para viver.

**Palavras-chave:** Sujeito. Psicanálise. Transitoriedade. Morte. Desejo.

*“Clarobscurência  
Se há luz, há sombra  
e só onde houver sombra, me crio  
sujeito que sou  
pendendo entre a luz, que revela  
e a escuridão, que vela  
abrigando, em interditos, não-ditos  
para que apareçam meus ditos*

---

1 Defensor Público no Rio Grande do Sul. Graduado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Especialista em Criminologia e Direito Público. Mestre em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC-Minas. Psicanalista em formação, membro Provisório do CEPdePA.

*Mal ditos, sempre serão!  
Porque não há palavra bem dita  
e é só neste entre-ditos que sou  
Só  
sujeito de mudez loquaz,  
voraz; de escuridade e claridão,  
pulsão;  
voltado à luz,  
fugaz;  
afeiçoado à obscuridade,  
tesão”.*

*(Domingos Barroso da Costa)*

## 1 INTRODUÇÃO: O SUJEITO DIANTE DO ABISMO

Refletir sobre tempo e transitoriedade é pensar na forma de o ser humano *ser e estar* no mundo. É pensar em como o sujeito chega e em como deixa a vida, em como habita e dá sentido a seu tempo. Isso porque, como sabemos, enquanto morada de uma falta que o faz falar e representar as coisas que lhe são inacessíveis, o ser humano se diferencia dos animais pela abertura de seu universo (COSTA, 2016). Ou seja, se os animais vivem em um mundo fechado, movidos por instintos que os integram naturalmente ao ambiente, tornando-os uma única existência em movimento – animal e ambiente integrados e indiferenciados –, o sujeito, por sua vez, está condenado a saber-se, apartado que é da pura natureza, e, assim, impelido à construção de um mundo próprio, aberto, no qual as coisas ganham nomes e em que sentidos são buscados ao longo do percurso que se convencionou chamar cultura (AGAMBEN, 2011).

Em última análise, para sustentar e suportar sua transitoriedade sabida, o sujeito faz história na medida em que conta histórias. Assim, consegue fazer morada na realidade que lhe é possível acessar enquanto a significa com as mais diversas ficções, capazes de enlaçar o subjetivo ao social na construção de universos e tempos comuns.

Verifica-se, portanto, que uma certa *solução de compromisso* entre realidade e fantasia é verdadeira condição não só de uma existência suportável para o

sujeito, mas também do próprio prosseguimento da marcha civilizatória, que é especialmente impulsionada pelo que transcende a mera necessidade humana, a arte e a ciência afirmando a ilusão como agulhão da história, transformadora da realidade.

A propósito dessa imbricação de fantasia e realidade na constituição do que é humano<sup>2</sup>, bem destaca Goldenberg (2014, p. 156-157), com apoio em Lacan:

A tese desenvolvida por Lacan é que a *realidade* e a *fantasia* são *a mesma coisa*. Não temos uma apreensão da realidade que não passe pelo filtro da fantasia inconsciente. O que desloca então o problema, já que agora requer explicação nossa convicção de estarmos dentro de uma realidade compartilhada com o restante das pessoas. Nosso singelo entendimento cotidiano revela-se como o verdadeiro enigma. A fantasia seria o forro do *eu*. E é de *eu* para *eu* que acreditamos habitar o mesmo planeta (Lacan diz que o *eu* é um local de ativo des-conhecimento: *méconnaissance*).

E vale dizer que uma tal importância da ilusão (fantasia) na sustentação do sujeito ante a realidade não passou despercebida por Freud (1915, p. 309), segundo o qual tolerar “[...] a vida continua a ser, afinal de contas, o primeiro dever de todos os seres vivos. A ilusão perderá todo o seu valor se tornar isso mais difícil para nós.”.

A partir dessas referências que fazem interagir fantasia e realidade, arte e concretude, pode-se, então, comparar o sujeito ao saltimbanco que se vê compelido a fazer malabarismos enquanto atravessa a existência na corda bamba do tempo, cada mínimo cambaleio sendo suficiente para lembrá-lo da transitoriedade de seu percurso de vida. Caminho, aliás, em que não há recuo possível e em cujo ponto de chegada espregueia a morte, fim certo que convoca o sujeito a fantasias de transcendência as quais, se não são suficientes para contornar a realidade do abismo, ao menos podem suavizar o percurso, liberando-o, ainda que precariamente, de seu

---

2 Em *A condição humana*, Hannah Arendt (2010, p. 61) também relaciona *alteridade* e *realidade* na construção e percepção de um mundo que só pode ser considerado *comum* porque resultante de *fantasias* compartilhadas, sustentando que a “presença de outros que veem o que vemos e que ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos”.

próprio peso, seja pela crença em uma vida além do abismo, seja pela esperança de que seus equilíbrios e malabarismos, feitos com saber e arte, possam fazê-lo viver como inspiração nos demais saltimbancos – seus outros – que, de suas próprias cordas bambas, vivem a singularidade de suas vidas rumo à morte.

## 2 LINGUAGEM, TRANSITORIEDADE E TRANSCENDÊNCIA

Na medida em que se apresenta como fim inevitável e sabido do sujeito, da metáfora acima elaborada pode-se apreender a morte como o elemento invariável que, a um só tempo, estabelece impossibilidades e possibilidades, imanências e transcendências. Diante da igualdade da morte, portanto, o sujeito vê-se convocado a singularizar sua vida, rompendo, assim, com a indiferenciação de um fim que é certo para todos. Daí porque, na medida em que a morte se trata de um elemento invariável – a bem representar a falta que o instaura e que permite afirmar que o sujeito já nasce com a morte em si –, é possível significá-la como marco organizador da existência humana, dos processos de singularização da vida.

Logo, conclui-se que a vida só adquire sentido diante da morte e sequer haveria o tempo não fosse a consciência do sujeito acerca de sua transitoriedade. A morte, então, apresenta-se como pano de fundo de todo discursar e agir humanos, a cultura resultando da relação dialética que esta mantém com a vida, a relação positividade ↔ negatividade<sup>3</sup> instalando o *sujeito que falta* no tempo, na precariedade de um presente que pressupõe um passado e se abre a um futuro que, de certeza, só lhe reserva o fim<sup>4</sup>.

O trecho abaixo transcrito, extraído do conto “Ele”, de Kafka (2000, p. 220), bem representa a relação tensionada do sujeito com o tempo – presente, passado e futuro –, logo com sua transitoriedade consciente:

---

3 Em dinâmicas melhor representadas pelo símbolo ↔, que bem indica a relação dialética de opostos que institui e mobiliza o sujeito, a partir do dinamismo de paradoxos que nada têm a ver com contradições, nas quais os opostos se excluem (MAURANO, 2017).

4 Aliás, pode-se afirmar que a ambivalência de sentimentos e os conflitos dela resultantes são a marca do sujeito neurótico, produto do tensionamento entre a positividade de seu inconsciente e a negatividade de seus interditos (FREUD, 1915).

Tem dois inimigos: o primeiro ameaça-o por trás, desde as origens; o segundo fecha-lhe o caminho para diante. Luta contra ambos. Na realidade, o primeiro apóia-o em sua luta contra o segundo, quer impeli-lo para diante e da mesma maneira o segundo o apóia em sua luta contra o primeiro, empurra-o para trás. Mas isto é somente teórico. Porque além dos adversários também existe ele, e quem conhece suas intenções? Sempre sonha que em um momento de descuido – para isso faz falta uma noite inimiginavelmente escura – possa safar da linha de combate e ser elevado, pela sua experiência de luta, por cima dos combatentes, como árbitro.

A partir do até aqui exposto, emerge a riqueza de sentidos que se podem extrair da afirmativa de que “é preciso morrer para viver”, escolhida como título deste trabalho e que é a tradução conferida por Rosolato (1999, p. 171) à frase latina *si vis vitam, para mortem*, com a qual Freud (1915, p. 309) conclui seu artigo “Reflexões para os tempos de guerra e morte”, e que foi traduzida, de sua obra para o português, para “Se queres suportar a vida, prepara-te para a morte.”.

Independentemente da tradução eleita, certo é que a frase proposta por Freud se abre a uma infinidade de sentidos capazes de conjugar a inexorabilidade e a imutabilidade da morte com as possibilidades e as incertezas dinâmicas da vida, relacionando, como antecipado, a fertilidade da condição humana à interação dialética entre positividade e negatividade. Noutras palavras, assim como a própria cultura de que é, a um só tempo, criador e criatura, o sujeito *falante* – porque *faltante* – é resultante dessa relação dinâmica entre vida e morte (vida ↔ morte), a própria *palavra*<sup>5</sup> emergindo como representação de um saber acerca da finitude que habita o humano, seu principal instrumento na busca por sentidos, estabilidade e permanência. Uma busca contínua porque sempre limitada no tempo para cada sujeito que a engendra, não sendo a palavra capaz de conter a coisa que não *presenta*, mas apenas *re-presents* a uma considerável distância, de modo a deixar restos que estão sempre a demandar novos esforços intersubjetivos de representação, em um desli-

---

5 Utiliza-se o vocábulo *palavra* como representação da *linguagem* e da própria *condição falante* de um sujeito que é submetido a uma Ordem Simbólica.

zar que bem metaforiza a existência humana: a falta reclamando sentidos, a morte reclamando mais vida, a renovada submissão do sujeito ao destino de se ter uma última pergunta respondida com outra pergunta, não havendo palavra plena que nos cure da deficiência de natureza que institui nossa humanidade<sup>6</sup>.

Verifica-se, portanto, que, na interação vida ↔ morte, esta, ao mesmo tempo que indica uma absoluta impossibilidade, um limite máximo e inexorável, impulsiona o sujeito às infinitas possibilidades abertas pela linguagem, enquanto houver tempo, em seu contínuo deslizamento significante. Tem-se, então, um viver que se apresenta como verdadeiro convite de transgressão à morte (FREUD, 1916 [1915]), a infinitude dos sentidos passíveis de ser construídos enquanto se *palavreia* a vida opondo-se à finitude do corpo, o Simbólico desafiando o Real, o desejo contendo o gozo, a obra humana vencendo, em alguma medida, a transitoriedade<sup>7</sup>.

A tarefa e a grandeza potencial dos mortais residem em sua capacidade de produzir coisas – obras, feitos e palavras – que mereceriam estar e, pelo menos até certo ponto, estão confortáveis na eternidade, de sorte que por meio delas os mortais pudessem encontrar o seu lugar em um cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios. Por sua capacidade de realizar feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem a imortalidade que lhes é pró-

---

6 Conforme Garcia-Roza (2001, p. 38):

“Se a palavra fosse unívoca, seríamos máquinas, ou mais rigorosamente ainda, seríamos naturais. O homem surge e instala-se no lugar do desamparo, isto é, no lugar onde não há garantia alguma da verdade do outro. Sem esse desamparo fundamental não haveria intersubjetividade, mas interobjetividade, ausência completa de qualquer coisa que se assemelhasse à inteligência humana. O que funda a subjetividade é a opacidade, a não transparência e, com ela, a possibilidade da mentira, do ocultamento, da distorção. Pretender uma palavra que elimine o equívoco é pretender uma palavra super-humana. Essa palavra representaria, porém, a morte do homem, seu portador seria sem falta, sem desejo, estaria de posse da garantia plena, mais próximo dos deuses do que dos homens”.

7 Porque se, para o sujeito, a realidade termina por se impor à fantasia ao cabo de um percurso ao longo do qual dialetizaram sem trégua (realidade e fantasia), podemos tomar a cultura como a prevalência da fantasia sobre a realidade do homem. É pela cultura e por sua transmissão às novas gerações que se abre a possibilidade de o sujeito se fazer imortal, alçando a condição humana para além do tempo e da transitoriedade que limita o sujeito em sua existência singular.

pria e demonstram sua natureza “divina”. A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (os *aristoi*), que constantemente provam serem os melhores (*aristeuein*, verbo que não tem equivalente em nenhuma outra língua) e que “preferem a fama imortal às coisas mortais”, são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais (ARENDDT, 2010, p. 23).

Certo é que a análise que até aqui se desenvolveu aponta para uma frequência de equilíbrio possível, ainda que instável, para o sujeito enquanto resultante das dinâmicas de interação vida ↔ morte. Entretanto, não menos certo é que a relação do sujeito com sua finitude é assaz complexa e angustiante, especialmente quando a morte deixa de ser uma realidade em perspectiva para se tornar uma ideia presente, próxima, ou mesmo para ser encarada frente a frente. Em geral, a morte – que, segundo Freud, sequer integra o inconsciente, que é pura positividade<sup>8</sup> – deixa de ser uma simples perspectiva quando se abate sobre os que amamos ou nos ameaça sem véus, mostrando-se uma realidade concreta (FREUD, 1915). Nesses casos, que nada têm de excepcionais, a finitude costuma deixar de ser mobilizadora e passa a produzir efeitos paralisantes, como bem destaca Freud (1916 [1915], p. 317) em seu texto *Sobre a transitoriedade*, ao afirmar que “A propensão de tudo que é belo e perfeito à decadência pode, como sabemos, dar margem a dois impulsos diferentes na mente. Um leva ao penoso desalento sentido pelo jovem poeta, ao passo que o outro conduz à rebelião contra o fato consumado.”

Esses dois efeitos possíveis frente à certeza consciente da morte – paralisia e transgressão – abrem-se a ricas conexões significantes que podem ser estabelecidas se relacionados à narrativa grega de Perseu e Medusa, a qual se descreverá

---

8 “Nesse ponto, como em muitos outros, o homem das épocas pré-históricas sobrevive inalterado em nosso inconsciente. Nosso inconsciente, portanto, não crê em sua própria morte; comporta-se como se fosse imortal. O que chamamos de nosso ‘inconsciente’ – as camadas mais profundas de nossas mentes, compostas de impulsos instintuais – desconhece tudo o que é negativo e toda e qualquer negação; nele as contradições coincidem. Por esse motivo, não conhece sua própria morte, pois a isso só podemos dar um conteúdo negativo.” (FREUD, 1915, p. 306).

resumidamente a seguir para, depois, ser explorada nos limites do que se objetiva com este artigo.

### 3 DESAFIANDO A MEDUSA

Perseu era filho de Zeus e Dânae, unigênita do rei de Argos, Acrísio. Preocupado com a sucessão do trono e com a possibilidade de ter um filho varão, Acrísio resolveu consultar o oráculo de Delfos, ouvindo, então, de Apolo, que não teria filho homem, mas que, do ventre de Dânae, sua filha, nasceria um grande herói, que o mataria e assumiria o trono de Argos.

Como sói acontecer nos mitos gregos, assustado com o vaticínio, Acrísio deu tratos à imaginação na tentativa de escapar a seu destino. Cogitou, inclusive, pôr termo à vida de Dânae. Entretanto, preocupado em não atrair para si a ira dos deuses, resolveu trancá-la em uma prisão subterrânea com portas de bronze. Assim, pensou Acrísio, conseguiria evitar qualquer contato que pudesse resultar no prolongamento de sua descendência, que, segundo Apolo, equivaleria a seu fim.

Mas não havia prisão capaz de barrar a libido e o gozo de Zeus, deus maior do Olimpo, que, encantado com a beleza de Dânae, fez-se chuva de ouro para penetrar no confinamento da linda jovem e fecundá-la.

Meses depois, passando próximo à masmorra em que encerrou a filha, Acrísio ouviu o choro de um bebê. O rei não podia acreditar no que ouvira. Assombrado, adentrou a cela em que trancafiou a filha e constatou que, realmente, Dânae havia dado à luz um menino: Perseu.

Acrísio não pode crer que Perseu era filho de Zeus e logo desconfiou de seu irmão, Preto, com quem tinha grande rivalidade e graves conflitos. Inflamado de ódio, decidiu, de um só golpe, livrar-se da filha, do neto e vingar-se do irmão. Trancou, então, Dânae e Perseu em um caixote que atirou ao mar.

Ocorre que, na ilha de Sérifos, o caixote foi resgatado na rede do pescador Díctis. Ao abri-lo, Díctis deparou-se com Dânae e Perseu extenuados. Sensibilizado com o estado da mulher e do bebê, o pescador os acolheu e deles cuidou por muito tempo.



A beleza de Dânae logo chamou a atenção do irmão de Díctis, o perverso Polidectes, rei de Sérifos, que passou, então, a tentar desposar a jovem mulher. Os anos transcorriam e se somavam as recusas de Dânae às investidas de Polidectes, as quais ganharam um novo obstáculo: Perseu, que, já rapaz, passou a defender a mãe das intenções do rei.

Disposto a se livrar de Perseu, Polidectes traçou um plano. Fingindo que não mais se interessava por Dânae, convocou o jovem e todos os nobres da ilha a sua presença para comunicar que pretendia casar-se com Hipodâmia, filha do rei de Pisa. Para impressionar o monarca e obter seu consentimento com o matrimônio, Polidectes solicitou a cada um dos presentes que lhe desse um cavalo para presentear o futuro sogro.

Perseu, exultante por não mais ter que defender a mãe das investidas do rei, mas sem cavalo para lhe entregar ou meios de adquirir um, logo se colocou à disposição de Polidectes para ajudá-lo no que fosse necessário. Empregou, então, uma metáfora usual à sua época e bem expressiva quanto ao tamanho de sua satisfação ante a possibilidade de ver sua mãe livre do rei perverso: disse, pois, a Polidectes que estava tão feliz que seria capaz até mesmo de lhe trazer a cabeça da Medusa.

Era tudo o que Polidectes precisava ouvir! Seu plano foi exitoso. Sabedor que era da coragem e obstinação do jovem Perseu, o rei de pronto aceitou a oferta, dizendo ao rapaz que lhe trouxesse a cabeça da Medusa e que, assim, jamais voltaria a incomodar Dânae.

Ante as palavras do rei, Perseu não recuou no compromisso assumido e disse que partiria imediatamente em busca da cabeça da górgona Medusa, cuja simples visão era suficiente a tornar pedra aqueles que a olhassem, o que fazia concluir que ninguém seria capaz de decepá-la<sup>9</sup>.

Sabedor dos riscos da empreitada que o bravo filho levaria a cabo, Zeus designou Hermes e Atena para auxiliá-lo. Hermes, então, presenteou Perseu com a

---

9 “Medusa vivia com suas duas irmãs em uma ilha na extremidade do mundo, no meio do Grande Oceano. Eram três monstros horripilantes, com grandes asas negras e o corpo coberto de escamas. Seus dedos terminavam em imensas garras recurvas; nas cabeças, em vez de cabelos, tinham serpentes venenosas. Suas línguas e dois dentes enormes ficavam pendurados do lado de fora da boca e seu olhar era horrendo e selvagem. Como se vê, eram figuras tão terríveis, que bastava olhá-las para virar pedra.” (STEPHANIDES, 2004, p. 21).

espada capaz de cortar, com um único golpe, a cabeça petrificante da górgona. Já Atena, deu a Perseu um escudo tão reluzente que poderia ser utilizado pelo jovem para olhar indiretamente para a Medusa e, dessa forma, vendo-a por espelho, poder decapitá-la com a espada de Hermes.

Atena também conduziu Perseu a Samos, onde lhe apresentou as estátuas das górgonas, fazendo com que identificasse a Medusa, de modo que não investisse contra nenhuma de suas duas outras irmãs, Esteno e Euríale, que eram imortais. Por fim, a deusa orientou-o a procurar as ninfas, que lhe dariam os demais aparatos necessários para a decapitação da Medusa.

Entretanto, informou-o Atena que a localização das ninfas deveria ser obtida junto às três greias, criaturas que facilmente reconheceria pela decrepitude e por compartilharem um único olho e um único dente. E havia mais um detalhe: as três greias também eram irmãs da Medusa, de modo que, certamente, resistiriam em informar o paradeiro das ninfas, já que estas eram as únicas capazes de indicar os meios e fornecer o aparato necessário ao extermínio da temível górgona.

Ciente de sua localização, Perseu foi ao encontro das greias e as reconheceu logo que as viu. Contando com a sorte de um filho de Zeus, Perseu chegou à morada das greias justo no momento em que uma delas passava a outra o olho que compartilhavam, em gesto logo interceptado pelo jovem herói que, de posse do único meio de visão das irmãs, as ameaçou até que lhe disseram onde poderia encontrar as ninfas.

Com a informação, Perseu procurou pelas ninfas, que logo o atenderam e equiparam para a missão. Delas, recebeu sandálias aladas, o capacete de Hades – que o tornaria invisível – e um saco mágico, que aumentava e diminuía, no qual haveria de depositar a cabeça da Medusa, que, mesmo decepada, era capaz de tornar pedra quem a olhasse. O efeito do horror causado pela terrível cabeça da Medusa superava sua própria morte.

Orientado e devidamente equipado, Perseu partiu para a ilha das górgonas. Voando invisível, com seu capacete e suas sandálias aladas, Perseu inspecionou o local reflexamente, por meio de seu escudo. Não demorou a identificar Medusa entre suas duas irmãs, em meio a diversas figuras humanas petrificadas.

Nesse momento, assistido e incentivado por Atena, Perseu investiu contra a Medusa e decepou sua cabeça com um único golpe, sempre a olhando pelo reflexo de seu escudo. Em seguida, guardou-a no saco mágico em que a levaria para o rei Polidectes<sup>10</sup>.

Eis o resumo da história de Perseu e Medusa a partir do qual se prossegue com a reflexão proposta neste estudo.

Sem dúvidas, a narrativa mitológica envolvendo Perseu e Medusa possibilita diversas interpretações e associações. Todavia, considerados os limites deste trabalho, opta-se por analisá-la jogando luz sobre a relação do sujeito com a morte e os meios de que dispõe para lidar com sua transitoriedade, com sua finitude.

Com essa proposta, toma-se a cabeça da Medusa como representação do Real, o gozo absoluto da morte, de modo que sua visão desprotegida é capaz de petrificar o sujeito, incapaz de conter ou suportar o horror que o invade e paralisa porque imune a qualquer possibilidade de representação<sup>11</sup>. Justamente por isso, o enfrentamento e a transposição desse Real da morte dependem do uso de um instrumento que permita saber de sua existência e de seus movimentos em perspectiva, reflexamente, sem que seja necessário olhá-lo diretamente.

E se, para os objetivos deste estudo, conforme o ensino de Lacan, a cabeça da Medusa bem representa o Real, tem-se que o instrumento de proteção capaz de resguardar o sujeito ante a ameaça de petrificação pelo contato direto com o Real da morte, ou seja, o escudo de Atena, bem representa o Simbólico, que também se expressa pela espada de Hermes e o poder que esta confere a Perseu em sua investida contra a górgona. Numa releitura de orientação lacaniana, pois, das considerações de Freud em *Sobre a transitoriedade* (1916 [1915]) e “Reflexões para os tempos de guerra e morte” (1915) – já brevemente abordadas –, conclui-se que é pelo Simbólico que o sujeito pode dar conta e, de certa forma, superar o Real da morte, desven-

---

10 O presente resumo foi construído a partir da narrativa do helenista Menelao Stephanides (2004, p. 16-24).

11 E, neste ponto, vale lembrar que o sujeito, enquanto *falta a ser* que, por isso, *fala*, somente acessa as coisas pela via da representação, sendo incapaz de experimentá-las em essência, imediatamente, ou seja, sem a intermediação do Simbólico.

cilhando-se do efeito de imobilidade e encarando sua finitude como um desafio à transgressão deste limite máximo, como um impulso ao seu esforço de imortalidade seja pela *palavra*<sup>12</sup>, seja pela descendência – a continuidade biológica –, de todo modo um trabalho para que a humanidade sobreviva ao sujeito, as obras e a cultura que produz projetando-o para além de sua própria transitoriedade.

E não há dúvidas de que os heróis gregos são a representação máxima desses esforços de resistência a um destino posto, de enfrentamento da morte. Afinal, cientes de sua finitude e das tragédias de que estão à mercê, não se detêm ante seu destino e vivem a vida em sua plenitude, dignificando-a perante a morte, que, diante de tão grandiosa vivência, termina apequenada. Se a morte é um destino ordinário, esses heróis podem ser assim chamados justamente porque fazem de sua vida um percurso extraordinário, singular ao ponto de superar a própria finitude, com o que transcendem a si mesmos e se inscrevem na história e na vida das gerações seguintes, as quais inspiram e norteiam.

Assumem, assim, os riscos e a certeza da morte para bancarem seu destino e extrair o máximo da vida, o que obtêm justamente a partir de sua postura transgressora em relação ao fim certo. Para esses heróis, portanto, é preciso morrer para viver, a transitoriedade da vida ampliando-a em beleza e dignidade – uma vida que vale ser plenamente vivida, assumida em todas suas consequências. Trata-se, inclusive, de uma postura afirmativa diante da efemeridade que é reivindicada pelo próprio Freud (1916 [1915], p. 317), ao sustentar que “O valor da transitoriedade é o valor da escassez no tempo. A limitação da possibilidade de uma fruição eleva o valor dessa fruição.”

Sabe-se, certamente, que se está diante de narrativas mitológicas, de heróis e vidas ideais, de uma ficção sem contato imediato com a realidade. Todavia, como bem o sabia Freud, embora distantes, tais mitos não devem ser desprezados como referência para a análise da vida do sujeito neurótico, que também tem de lidar com o Real da morte e outros conflitos penosos, sem para isso contar com o escudo de Atena ou a espada de Hermes, tampouco com sandálias aladas ou capacetes que o tornem invisível diante de seus piores inimigos. De todo modo, ainda que não conte com aparatos mágicos, nem por isso seria correto concluir que o

---

12 Metaforizando o Simbólico.

neurótico é incapaz de heroísmos ou absolutamente indefeso diante do Real, cujo enfrentamento tem de sustentar com os recursos simbólicos que a submissão ao interdito fundante – à Lei do Pai – lhe garante.

Pela Lei do Pai, no ato interditor, o sujeito é confrontado com sua não inteireza, com uma falta que o habita e o faz falar diante de um desconhecido, o qual, marcando sua não integração plena à natureza – sua desnaturação –, o convoca ao uso da palavra para tentar construir uma estrutura de sustentação que lhe possa assegurar algum equilíbrio, ainda que instável, e que lhe sirva de anteparo frente ao abismo que traz em si, como uma espécie de inscrição inata de sua finitude. Esse desconhecido, portanto, ao mesmo tempo que estabelece a absoluta impossibilidade de alcance por parte do sujeito de uma condição total – nele inscrevendo a morte, a transitoriedade, apresentando-se, assim, como um desconhecido impossível de ser conhecido –, pelo uso da palavra, dada sua condição de *falante* – inscrito em uma ordem Outra, simbólica, *linguageira* –, lhe garante acesso a um desconhecido passível de ser conhecido (ROSOLATO, 1999).

Da base das ambivalências que instituem o sujeito, pode-se, então, inferir a correção da assertiva no sentido de que é preciso a delimitação de um desconhecido absoluto, impossível de ser conhecido – o que se dá primeira e primordialmente com o interdito paterno – para que tenha lugar o desconhecido passível de ser conhecido. Noutras palavras, *é preciso morrer para viver*, a negatividade emergindo como pressuposto de reconhecimento da positividade, a morte como condição para a significação da vida, para a instauração da condição desejante do sujeito, que, se não se dobra a um desconhecido absoluto, não acede à falta que o institui e traz a marca de um objeto desde sempre e para sempre perdido, a impulsioná-lo em deslizamento contínuo para objetos parciais que apenas *re-presentam* aquele primeiro – instaurador da falta e inacessível –, em bordejamento ao vazio estruturante da subjetividade<sup>13</sup>.

---

13 “Em síntese, na frase *é preciso morrer para viver*, a morte está para a Lei assim como a vida está para o desejo em seu deslizamento. Se não acede a um desconhecido absoluto – à Lei, portanto –, o sujeito não adquire o instrumental indispensável a seu trânsito pelo desconhecido passível de ser conhecido. Não adquire a habilidade de improvisar, exigida do ator que sobe no palco da existência sem prévio enredo, que constrói sua história ao abrir-se para o desconhecido de seu desejo e a ele se engaja, interpretando-o continuamente.” (COSTA, 2009, p. 123-124).

Com o que a Lei torna-se a via que longe de rejeitar o Eros, o amor, dele oferece as melhores condições para se realizar, e o desejo não se reduz ao mero desconhecido da morte mas desdobra-se em todo seu alcance, com as múltiplas direções em que pode enveredar rumo a um desconhecido passível de ser conhecido, até programado no campo de uma relação de desconhecido focal, separando-se do desconhecido impossível de ser conhecido (ROSOLATO, 1999, p. 172).

Tem-se esse desconhecido absoluto, impossível de ser conhecido, portanto, como aquilo que funda o sujeito do desejo – sujeito da falta, do limite – e o mobiliza, bem como a seus outros, ao trabalho de cultura, compreendido, na confluência dos conceitos de Freud (1930 [1929]) e Zaltzman (1999), como o esforço humano para a construção de um mundo comum, aberto a um futuro partilhado, o que exige a conversão em proveito da vida das pulsões mortíferas do sujeito. Noutros termos, é preciso que o sujeito reconheça e se aproprie da própria morte para bem significar e fruir sua vida, cujo valor termina elevado em face de sua finitude.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: O DESEJO VIVIFICANDO A MORTE

Como bem define Rosenweig, em frase de que Klemperer (2009, p. 7) se apropria para abrir sua obra *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*, para o ser humano, “[...] a linguagem é mais do que sangue”. Reafirma-se, assim, o déficit de natureza que caracteriza o sujeito, o qual, despido da instintualidade que o integraria ao Real, numa existência plena, se mobiliza por pulsões, que se podem definir como *instintos humanizados* porque atravessados pela linguagem – pelo Simbólico –, que é o aparato relativamente eficaz com que conta o sujeito para dar conta da falta que o separa da pura natureza<sup>14</sup> (MAURANO, 2017).

---

14 Trata-se de um aparato relativamente eficaz porque, dependente de apoio no Simbólico, na *palavra*, a descarga pulsional, ao contrário da instintual, jamais será plena, em nenhuma hipótese engolfará o objeto em sua totalidade. Pelo contrário, a satisfação pulsional é sempre parcial e implica um resto que, imune à apreensão significante, invariavelmente termina por reafirmar a falta que deixa o sujeito a desejar.

Segundo Jean-Pierre Lebrun (2004, p. 117), em *Um mundo sem limites*:

A ordem simbólica faz de nós animais desnaturados pela linguagem, pela introdução de um gozo pulsional que substitui a instintualidade animal; passando de um mundo de instintos para um mundo de pulsões, o ser humano perde e ganha; o que ganha é a faculdade de falar, é o mundo das palavras, o que perde é sua adequação às coisas, também sua adequação a si mesmo. Como evoca Paul Valéry, “sua presença é porosa”. No universo da linguagem, a palavra faz fracassar a coisa, nunca remete a nada a não ser uma outra palavra e, a cada vez, esse remetimento implica uma perda, a da adequação da palavra à coisa, ao mesmo tempo em que essa perda exige do sujeito um trabalho de simbolização para poder transformá-la em uma falta que o deixe a desejar.

Vê-se, pois, que a linguagem, enquanto resultante da sujeição à Lei do Pai e da conseqüente inscrição do sujeito na Ordem Simbólica, ao mesmo tempo que limita o sujeito ante um desconhecido absoluto, impossível de ser conhecido, via reflexa, descortina-lhe um desconhecido passível de ser conhecido, o desejo conduzindo-o em deslizamento por objetos parciais que sempre remetem ao inacessível objeto perdido – objeto *a*, para Lacan; a *Coisa*, para Freud –, fundamento da condição desejante.

E é justamente essa condição desejante que se mostra capaz de transmutar a transitoriedade em causa de produção significante, fazendo com que o sujeito supere a imobilidade diante da morte, a petrificação face à Medusa, para assumir uma postura transgressora em relação à sua finitude. Como apontado noutra oportunidade:

Posto isso, temos que, enquanto ser de linguagem que é, a palavra – o simbólico – serve ao sujeito como seu principal instrumento de acesso ao que lhe é possível tocar da verdade. Noutros termos, é pela palavra que o ser humano constrói sua realidade própria, que, como dito, é limitada e transcende aquela realidade cuja totalidade jamais poderá ser alcançada e que, ao final, se lhe imporá pela morte. Portanto, não fosse a

realidade e a morte, sua face radical, o homem não sonharia; não sonhasse, não seria o homem (COSTA, 2019, on-line).

Tem-se, então, que a transitoriedade se afigura como verdadeira fonte de sentido e transcendência para o sujeito, mobilizadora do trabalho de cultura enquanto causa do desejo, inscrita que está na falta que instaura a subjetividade. Ao final do percurso proposto, portanto, a reflexão desenvolvida volta-se para o título, fechando o círculo signifiante que consubstancia a afirmativa de que *é preciso morrer para viver*, a finitude apresentando-se como verdadeira condição de sentido para uma vida que, assim, aberta à singularidade do desejo, vale ser vivida.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **O aberto**: o homem e o animal. Lisboa: Edições 70, 2011.
- ARENDT, H. **A condição humana**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- COSTA, D. B. **A crise do supereu e o caráter criminógeno da sociedade de consumo**. Curitiba: Juruá, 2009.
- COSTA, D. B. **Proibido era mais gostoso**: o desejo de ontem, o gozo de hoje e o tédio de amanhã. Curitiba: Juruá, 2016.
- COSTA, D. B. Me engana que eu gosto I. **Cave Canem**, 11. jun. 2019. Disponível em: <https://cave.canem.com.br/2019/06/11/gana-que-eu-gosto-i/>. Acesso em: 25 jul. 2019.
- FREUD, S. (1915). Reflexões para os tempos de guerra e morte. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição standard brasileira, 14).
- FREUD, S. (1916 [1915]). Sobre a transitoriedade. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição standard brasileira, 14).



FREUD, S. (1930 [1929]). **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GARCIA-ROZA, L. A. **Palavra e verdade**: na filosofia antiga e na psicanálise. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GOLDENBERG, R. **Psicologia das massas e análise do eu**: multidão e solidão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

KAFKA, F. **A muralha da China**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

KLEMPERER, V. **LTI**: a linguagem do Terceiro Reich. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

LEBRUN, J. P. **Um mundo sem limites**: ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

MAURANO, D. **A histeria**: o princípio de tudo. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ROSOLATO, G. **A força do desejo**: o âmago da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

STEPHANIDES, M. **Teseu, Perseu e outros mitos**. São Paulo: Odisseus, 2004.

ZALTZMAN, N. Le garant transcendant. *In*: ENRIQUEZ, E. **Le goût de l'altérité**. Paris: Desclée de Brouwer, 1999.

## **One must die in order to live**

### **ABSTRACT**

The present work, which is based on bibliographic research, aims at approaching the relationship between the individual and his/her transience. Along the proposed path, built on the mythological narrative of Perseus and Medusa, an analysis is made of the effects death may have on the individual, which range from stillness to an impulse towards transgression. Hence, it may be concluded that while death, as an ordinary limit - common to all - on the one hand is the ultimate reference of an absolute unknown, which is impossible to be known, on the other hand it reverberates on the want that engenders subjectivity as the catalyst of desire in search of transcendence, of an extraordinary life, and of the immortality that is possible through deeds and works, through the continued work of culture. Therefore, it is certain, at least from that viewpoint, that one must die in order to live.

**Keywords:** Individual. Time. Transience. Death. Desire.