

A QUESTÃO DA MORTE EM ANTÍGONA: UM OLHAR PSICANALÍTICO¹

Gabriel Crespo Soares Elias²
Clara Serafim Menezes de Assis³

RESUMO

O presente artigo se propõe a apresentar a problemática da morte na tragédia sofocliana intitulada *Antígona*, sob a perspectiva psicanalítica. Para tal, realizamos uma articulação entre as considerações de Sigmund Freud, criador da psicanálise, sobre a morte, sobretudo acerca do dualismo entre Eros e Tânatos, a fim de trazer a tragédia clássica para uma reflexão contemporânea sobre a morte. Na parte final deste trabalho, refletimos ainda sob o olhar psicanalítico sobre o estranhamento do sujeito contemporâneo diante da finitude, do perecimento de seu corpo, do adoecimento e da morte propriamente dita. Consideramos relevantes as reflexões psicanalíticas sobre a morte e a inevitabilidade do mal-estar, componentes presentes na vida do cidadão grego do século V a.C. e representado na peça trágica que apresentamos e discutimos.

Palavras-chave: tragédia grega; Antígona; psicanálise; morte.

1 INTRODUÇÃO

Com o presente trabalho, propomo-nos a apresentar uma reflexão acerca da diferença entre a postura da heroína da tragédia *Antígona* de Sófocles (442 a.C.) de aceitação da sua morte e a postura do sujeito moderno perante a morte, de recusa, descrença e evitação. Para isso, apresentaremos a forma como o homem grego do século V a.C. compreendia a morte como um componente da vida, não apenas como o que ocorre no seu fim. Apresentaremos brevemente como a morte se fazia presente na organização da vida social da cultura grega, já que este é o traço que distingue os seres humanos, mortais, dos deuses, imortais. Ela também formava o laço que unia os humanos pelo seu destino comum — o mundo dos mortos (Vernant; Vidal-Naquet, 1981/2005).

A partir da teoria psicanalítica, vamos articular essa visão que o homem grego da era trágica possuía da morte como indissociável da vida — como uma presença

¹ Agradecemos ao amigo Matheus Santos de Moraes (*in memoriam*) por ter colaborado com a revisão textual e a formatação deste trabalho. Nossas conversas sobre tragédia grega e sobre a morte, certamente, influenciaram para a composição da redação do texto apresentado na Jornada de Psicanálise e Literatura da Práxis Psicanalítica, que ele chegou a participar como ouvinte.

² Psicólogo da rede de assistência social do Município de Casimiro de Abreu-RJ. Mestre em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).
E-mail: gabriel.cresposelias@gmail.com
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9053045000272885> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8701-9825>

³ Psicóloga formada pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Atua na Educação, com ênfase em Educação Especial, na Prefeitura de Rio das Ostras-RJ.
E-mail: claraserafim@id.uff.br
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9170392816347112> ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-0395-1446>

constante ao longo de toda a vida — com a teoria do dualismo pulsional de Sigmund Freud (1920/2020), criador da psicanálise, dadas as semelhanças entre elas, semelhanças que foram apontadas inclusive pelo próprio Freud. A psicanálise possui uma formulação teórica que compreende a vida anímica e cultural a partir do conflito constante entre o par de “poderes celestes”, a saber o Eros (pulsões de vida) e a Tânatos (pulsão de morte). Chamamos a postura de Antígona de “aceitação da morte”, pois ela não nega os princípios fundamentais de sua cultura grega, que aceita a mortalidade como uma condição da qual o homem não pode se eximir. Sua atitude, chamada por sua irmã Ismene de “loucura”, não significa uma escolha pela morte, mas um acolhimento da morte como consequência de sua escolha por uma vida na qual não se nega o seu desejo, onde não se nega seus laços afetivos profundos e seus compromissos para com os seus familiares e antepassados. Quanto ao laço de amor e à aceitação da morte, também recorreremos aos textos freudianos.

Em suma, o objetivo do presente trabalho consiste em apresentar a diferença entre a postura do homem grego do séc. V a.C. a partir da leitura da peça Antígona (que foi a referência central na disciplina de pós-graduação à qual este trabalho se destina) e a postura do homem moderno diante da mortalidade. Buscaremos também demonstrar a relevância para o sujeito contemporâneo da leitura deste texto clássico, que pode possibilitar ao sujeito dos nossos tempos vislumbrar a sua mortalidade e finitude tão desprezadas.

2 MÉTODO

Utilizamos como metodologia qualitativa de trabalho a revisão de bibliografia, em que faremos dialogar autores da psicanálise e das ciências sociais com a tragédia trabalhada. Para a apresentação daquilo que consideramos ser a representação fiel da postura do sujeito contemporâneo diante de sua morte e à ética psicanalítica, utilizaremos textos de autores das ciências sociais e da cultura, tais como Zygmunt Bauman (1998), Joel Birman (2001) e David Le Breton (2003). Apesar da diferença entre cada autor, ambos consideram que o homem do século XXI possui uma postura de recusa da própria mortalidade, como se houvesse uma espécie de não reconhecimento de que ela é para integrante da própria vida. Segundo estes autores aqui trabalhados, a tradição de pensamento que vigorou no ocidente priorizou os ideais de utilitarismo e hedonismo, que convergem para a construção da crença de que pelo desenvolvimento das ciências e o avanço da tecnologia nós estaríamos construindo uma ordem de homens menos frágeis que poderiam prolongar sua vida e até mesmo acreditar na sua imortalidade. Perde-se com isto a dimensão de finitude que acompanhava o homem grego trágico que possuía a certeza constante de que a vida é finita e que um dia ela atingirá o seu limite. Fazemos essa comparação da postura do sujeito moderno diante de sua mortalidade e a postura da heroína trágica pelo fato de reconhecer em Antígona e no homem grego da era trágica uma postura de reconhecimento e acolhimento da sua própria mortalidade que, de acordo com os alguns autores da sociologia e da psicanálise, o sujeito contemporâneo assume de forma distinta: busca pelo desenvolvimento científico e tecnológico meios de retardar ou evitar a sua morte.

3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

3.1 A morte para o grego do séc. V a. C.

A trilogia tebana transmitida por Sófocles nos ajuda a compreender como há mais de dois mil e quinhentos anos, na Grécia antiga, o homem grego pensava e agia. Segundo Vorsatz (2010), “a tragédia é um dos elementos que compõem o funcionamento institucional da polis, e o século V antes da era cristã é considerado o século de ouro desta manifestação indissociável da vida política grega antiga” (p. 47). A tragédia de Antígona traz para nós, leitores modernos, uma posição do homem diante da morte que é bastante distinta da maneira como o indivíduo moderno se porta diante da sua mortalidade e finitude. Todavia, sabemos que não se modificou a condição fundamental da qual o homem, desde a Grécia antiga até os nossos dias, não pode se eximir: em algum momento ele morre.

Enquanto em nossos dias a morte ganha o sentido reduzido de servir como um indicativo do fim da vida ou a ausência dela, para o homem grego do século V a.C., a morte era uma negatividade que constituía a vida. Ela estava presente na comunidade grega através dos ritos fúnebres que eles prestavam aos seus mortos. A morte se fazia presente durante a vida do homem grego como se ele possuísse a dimensão da finitude da vida, a certeza de que ele não seria imortal. A tradição da época marcava a morte desde o nascimento: ao diferenciar os humanos dos deuses, distinguindo os humanos como mortais e os deuses como imortais, o grego nascia com a presença da morte. A morte para o grego trágico não é excludente da vida. No pensamento grego do século V a.C., a ideia de vida não excluía a ideia de morte, elas coabitavam o pensamento grego. Podemos dizer também que para o homem grego a vida e a morte eram pares copresentes ao longo de toda a existência (Vernant; Vidal-Naquet, 1981/2005).

Nietzsche (1873/2008) afirma que o grego vivia a sua era trágica nos séculos anteriores ao nascimento da filosofia, a saber, pelos discursos de Sócrates e escritos de Platão. Ele denomina de era trágica o período anterior ao século IV a.C. nas colônias gregas, a Ática. Os pensadores pré-socráticos foram influenciados pelas tragédias produzidas pelos autores trágicos de seu tempo, tais como Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. De certa forma, estes autores também foram influenciados por esses pensadores. Nietzsche elogia o privilégio que estes autores concediam à noção de elemento primordial existente nos fragmentos e escritos dos pré-socráticos, pois, ao contrário de Platão, eles não estavam preocupados com uma verdade última e universal, mas sim com a descoberta do elemento natural que poderia ajudar na compreensão da vida.

Com o nascimento da filosofia em Atenas, no século IV a.C., aquilo que Nietzsche chama de era trágica chega a seu fim, pois, da mesma forma que as tragédias se transformaram em dramas e comédias, perdendo o horror e a repulsa que provocavam na comunidade grega, o pensamento também se afastava progressivamente dos elementos naturais prezados pelos pensadores pré-socráticos e os novos filósofos (amantes do conhecimento) buscavam a verdade para além da natureza com a instauração da metafísica (Nietzsche, 1873/2008).

A tragédia grega e o pensamento que era produzido no século V a.C. não possuía ainda o compromisso que a filosofia ganhou com a metafísica, com uma realidade para além daquela que pode ser experimentada na natureza, no real. Enquanto o compromisso da tragédia era o de apresentar no palco as profundidades da própria natureza humana, os conflitos do sentimento humano e o caos das relações humanas, o compromisso da filosofia e da organização social e política da

Grécia instaurada a partir do século IV a.C. foi com a verdade obtida para além dos sentidos e o nosso corpo que, para o pensamento metafísico, nos afastam da verdade final das coisas (Vernant; Vidal-Naquet, 1981/2005).

3.2 O conflito entre Eros e Tânatos na teoria freudiana

Saber que para o homem grego do século V a.C. a morte não é compreendida como antítese da vida, mas como uma presença constante na vida e no seu laço social, recorda-me a forma como Freud (1920/2020) postulou o funcionamento da vida anímica a partir do dualismo pulsional que ele estabelece em sua obra.

Durante a primeira fase do desenvolvimento da teoria freudiana, o princípio de prazer foi considerado o protagonista da vida psíquica e das ações humanas de modo a forçá-lo a buscar as tensões que causaram sensações de prazer e a evitar as que causaram desprazer. Associado à pulsão sexual, o princípio de prazer cumpre a função de garantir a continuidade da vida da espécie. À medida que a teoria avançava e seu criador buscava compreender os fenômenos que aparentemente fugiam à governança exclusiva deste princípio, o conceito de pulsão sofreu uma nova postulação que implicou diretamente na mudança da leitura da psicanálise sobre a experiência humana (Freud, 1920/2020).

Freud (1920/2020) publicou uma característica fundamental da pulsão que havia descoberto, a sua natureza conservadora, que diz que o estado atingido pelo organismo gera imediatamente uma tendência ao restabelecimento deste estado, independentemente de ele ter sido ou não satisfatório. Partindo da ideia de que o orgânico surgiu posteriormente ao estado inorgânico, Freud aponta que há uma tendência do que é vivo a retornar a este estado original de não vivo. Essa tendência seria governada por um princípio anterior e independente ao princípio de prazer. Chamado de princípio do nirvana, este seria responsável por forçar o aparelho mental a buscar atingir o nível zero de excitação psíquica, o que seria feito pelo desligamento total das tensões do aparelho mental com o mundo. Esse estado de mínima ou nenhuma perturbação psíquica seria, em última análise, análogo ao estado de morte. Enquanto na primeira teoria pulsional considerava-se o contraste entre as pulsões do ego (autoconservadoras) e as pulsões objetais (reprodutoras), nesta segunda teoria elas foram agrupadas sob o título de pulsões de vida, haja vista que ambas cumprem com o propósito de levar a vida da espécie adiante. As pulsões de destruição e agressividade foram agrupadas sob o título de pulsões de morte. Esse dualismo pulsional possibilitou à psicanálise entender melhor como o aparelho psíquico funciona em sua totalidade: sob a regência do princípio do prazer, as pulsões de vida aumentam a carga de estímulos, e sob a regência do nirvana, as pulsões de morte trabalham para a sua redução.

Julgamos interessante salientar que o conflito que Freud reconheceu a partir de suas investigações clínicas — o dualismo pulsional — possui grande semelhança com a forma com que o grego concebia a ideia de vida-morte, mas também possui semelhanças com o pensamento de um autor pré-socrático da era trágica. A semelhança entre o conflito entre as pulsões de vida e as pulsões de morte e essa noção de coexistência entre vida e morte no pensamento grego pré-socrático foi reconhecida por Freud (1937/2017). Empédocles de Agrigento, pensador grego, dizia que, desde o início da vida, Amor e discórdia estão em guerra, os dois poderes celestes estão em conflito constante, ora prevalecendo um, ora o outro. Vejamos a semelhança na letra do pai da psicanálise:

Os dois princípios fundamentais de Empédocles — *philia* e *neikos* —, a partir de seu nome e de sua função, são a mesma coisa que nossas duas pulsões primevas, Eros e Destruição, um se esforçando em reunir o existente em unidades cada vez maiores, o outro em dissolver essas junções e destruir as formas assim produzidas (Freud, 1937/2017, p. 353).

O objetivo de Eros seria aglomerar os elementos da natureza em unidades cada vez maiores e preservá-las, enquanto a discórdia desfaria estas conexões, destruindo-as. Ou seja, enquanto as pulsões de vida operam pela fusão das unidades vivas, as pulsões de morte operam pela desfusão das unidades vivas, reduzindo-as até a sua extinção.

3.3 O belo manifestado no horror: a morte na tragédia antiga

O belo aparece nessa tragédia como uma oposição à vergonha: será belo morrer ao invés de viver envergonhada. Cumprir seu dever para com seus laços familiares, ou seja, cumprir com o seu desejo profundo de amar aos seus familiares, possui uma beleza para Antígona. Cabe salientar que o belo na morte de Antígona não diz respeito ao mesmo sentido que o termo belo possui no poema épico. O poema épico destaca a bravura do herói que busca ter um belo fim, mesmo que seja com a sua morte, mas ela é admirada por todos dada a coragem e os atributos nobres envolvidos (Vernant; Vidal-Naquet, 1981/2005).

Retornando à tragédia de Sófocles, entendemos que, ao proibir os devidos rituais fúnebres a Polinices, Creonte queria dar ao morto uma segunda morte, além da morte física (que já estava presente com aquele homem desde seu nascimento; a morte era uma certeza da qual o homem não poderia se eximir), a morte da eternidade, a condenação de permanecer vagando entre os vivos e não chegar à morada dos mortos, ao Hades (Vorsatz, 2010).

Antígona luta pelo enterro de seu irmão, pois reconhece seu laço como mortal (ela também morrerá em algum momento e estará entrelaçada com seu irmão e com os demais mortos de sua família). Desde o início da peça, ela está decidida a enterrar seu irmão, mesmo que isso lhe cause a morte. Sua morte, contudo, não se trata de uma escolha pela morte, de um ato deliberado de pôr fim a sua vida. Sua morte seria antecipada em consequência da desobediência ao decreto do rei, contudo sua escolha foi pela vida, a vida que teria no mundo dos mortos com seu irmão, uma vida digna de quem não abre mão do laço familiar. Em seu diálogo inicial com sua irmã Ismene, Antígona demonstra quão vergonhosa seria a vida em que se trai os seus entes queridos, uma vida que não cumpre com seus deveres para com os mortos. Sua morte lhe traria dignidade pela manutenção do laço de ternura para com seu irmão morto. Vergonhoso e triste seria viver sob o decreto injusto de Creonte que, conforme foi acusado por seu filho (e noivo de Antígona) Hémon, “governa para si mesmo”. Respondendo à acusação de estar cometendo uma loucura, insensatez, Antígona fala:

Procede como te aprouver; de qualquer modo hei de enterrá-lo e *será belo para mim morrer cumprindo esse dever*: repousarei ao lado dele, *amada por quem tanto amei* e santo é o meu delito, pois terei de amar aos mortos muito, muito tempo mais que aos vivos. Eu jazerei eternamente sob a terra e tu, se queres, fuge à lei mais cara aos deuses (Sófocles, 442 a.C./1998, p. 200, grifo nosso).

A afirmação de que, após a morte, ela permanecerá ao lado do irmão complementada pela frase “amada por quem tanto amei” nos indica que o “delito” de Antígona, que lhe causaria a revolta do rei e a sua morte como consequência, foi movido pelo amor. A partir do nosso pensamento de homem moderno, podemos ficar embaraçados com o fato de Antígona cumprir com os seus laços familiares, morrer ao cumprir com seus deveres para com seu irmão morto Polinices, ao invés de seguir adiante e viver sua vida ao lado de seu noivo Hémon.

Pensando no laço de amor entre familiares e irmãos, a teoria psicanalítica também nos ajuda a entender a profundidade dos laços de amor não sensuais. De acordo com Freud (1930/2020), os sentimentos de ternura têm sua fonte originária na mesma fonte sexual — a libido. Originalmente, a libido sexual estava presente em todas as relações humanas. O ser humano primitivo, assim como os animais de outras espécies, não distinguia ou reconhecia os laços consanguíneos e não havia restrições quanto ao sexo. As relações eram mantidas pela libido em seu estado sexual original. Com o desenvolvimento da cultura, o homem primitivo passou a distinguir os seus (familiares) e a estabelecer relações com eles na forma de sentimento de ternura, de amor em comunidade.

A tragédia, por sua vez, não possui o mesmo sentido de belo, pois ela não busca pela ordenação dos acontecimentos chegar a um fim harmonioso e perfeito, não se caracteriza pela solução dos conflitos. O belo da tragédia quase sempre é manifestado no horror. As apresentações trágicas na Grécia do século V a.C. costumavam causar asco por parte dos espectadores que, contraditoriamente, ao mesmo tempo se sentiam atraídos por essas peças e sentiam repulsa pelas cenas que assistiam. Nesse ponto, Freud também ajuda a compreender essa contradição da tragédia. Freud (1900/2001), analisando os sonhos seus e de seus pacientes, observa a presença destes elementos herdados da infância, onde, em um primeiro momento, o bebê toma a mãe como seu primeiro objeto de amor (satisfação sexual) e depois, na infância, ao perceber a presença de um terceiro elemento que disputa com ele o seu objeto de amor (seu pai), toma-o como rival, desejando inconscientemente que ele não existisse. Segundo a teoria freudiana, podemos pensar que o que fazia com que tantas pessoas reagissem negativamente (com asco, repulsa) a algumas apresentações do Édipo Rei na Grécia antiga era o fato de essas pessoas sentirem-se, de algum modo, identificadas com aquela história. Elas identificavam conteúdos psíquicos reprimidos que diziam respeito à sua história pessoal e reagiam negativamente à tragédia pelo sentimento de culpa imposto pela consciência.

Deve haver algo que desperta dentro de nós uma voz que está pronta a reconhecer a força compulsiva do destino o Édipo. [...] Seu destino comove-nos apenas porque poderia ter sido o nosso. [...] É destino de todos nós, talvez, dirigir nosso primeiro impulso sexual para nossa mãe, e nosso primeiro ódio e primeiro desejo assassino, para nosso pai. Nossos sonhos nos convencem de que é isso o que acontece (Freud, 1900/2001, p. 234).

A identificação pela tragédia ocorre pela semelhança dos atos dos personagens trágicos, do erro fundamental do herói trágico, da sua falha, com os nossos sentimentos recalçados. Isso pode ser observado também em Antígona. Há beleza no ato de Antígona de acolher a sua morte, seja por ela se reconhecer como mortal (à diferença dos imortais do Olimpo) ou por ela se deixar ser conduzida pelo seu dever para com os seus laços afetivos com Polinices. Reconhecemos essa

beleza manifestada em uma morte na qual ela não abdicaria de seus laços, mas que seria uma morte tão desonrosa e destituída de beleza quanto a que Creonte decretou a Polinices: ela seria emparedada (Sófocles, 444 a.C./1998).

Aproveito esse trecho para fazer uma breve reflexão freudiana sobre o caráter transitório da vida e das coisas. Em uma tarde, Freud (1916/2017) está conversando com dois amigos, um deles um poeta que lastima a transitoriedade do belo; lastima que as coisas belas tenham uma duração limitada e por isso perderia o seu valor. Freud contesta o poeta pessimista e tenta demonstrar que a transitoriedade das coisas não faz que elas percam seu valor, pelo contrário! Elas ganham maior valor pelo seu potencial de fruição limitado. Uma nova beleza daria lugar a uma beleza que se vai. Isso ocorre na mudança de estações, no envelhecimento humano. A transitoriedade, própria do duelo entre os poderes celestes, vida e morte, era para o amigo um motivo de tristeza e perturbação de espírito. Diante do desânimo e pessimismo do companheiro com a mudança que está sempre presente na existência, Freud escreveu:

Considero incompreensível que a ideia da transitoriedade do belo possa perturbar nossa alegria diante dele. No que diz respeito à beleza da natureza, após sua destruição pelo inverno, ela voltará novamente no próximo ano, e esse retorno em relação à duração de nossa vida deveria ser caracterizado como eterno (Freud, 1916/2017, p. 222).

Esse pequeno texto de Freud, escrito durante a Primeira Guerra Mundial, mostra-nos um pouco do espírito do próprio Freud diante da presença da morte na vida. A guerra expõe a destruição e a morte, convidando todos os homens a refletir sobre as suas ações no mundo, sobre a sua própria morte, a perda dos que amam, os limites da racionalidade. Toda essa tristeza, todavia, não deveria ser excludente do belo e da alegria que é possível ver na existência. O belo também se manifesta no conflito entre fusão e desfusão, multiplicação e redução, construção e destruição, vida e morte (Freud, 1916/2017).

A beleza que Antígona percebe em sua morte é própria de alguém que é fiel ao seu desejo. E, embora ela seja ainda bastante jovem (como diz em seu texto final: iria morrer sem ter se casado, sem ter realizado muitas coisas as quais ela poderia ter feito), a sua morte na juventude não era determinante da desvalorização da sua vida. Pelo contrário, sua atitude de insubmissão e desobediência diante de uma lei injusta, sua fidelidade para com seus familiares, para com os mortos e as leis dos deuses, encheu sua vida-e-morte de beleza. Ela só parou quando suas forças físicas cessaram, assim como havia dito no início da peça a Ismene: “Quando sentir faltar-me a força, pararei” (Sófocles, 444 a.C./1998, p. 201)

Diferente foi a morte de Creonte que, arrasado com a desgraça que recaiu sob sua família (a morte de seu filho e sua esposa), vê suas forças se exaurindo em vida, carregado de culpa por ter errado em seu julgamento, pede por clemência que lhe concedam a morte. O sentimento de culpa também pode ser compreendido pelo conflito pulsional, pois faz parte da constante luta entre as pulsões de vida e as pulsões de morte. No caso de Creonte, culpado pelas ações que tiveram como consequência o suicídio de sua mulher e filho, em sua última força pede a sua própria aniquilação. Nas palavras de Freud: “o sentimento de culpa é a expressão do conflito de ambivalência, da eterna luta entre Eros e a pulsão de destruição ou de morte” (Freud, 1930/2021, p. 388).

Nos artigos reunidos sob o título *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915/1996), Freud reflete sobre a atitude do homem diante de sua morte. Para ele,

há uma causa inconsciente para que não seja inato ou natural que tenhamos medo da morte: para o inconsciente, que não reconhece o negativo, a ausência da vida não existe. Nas palavras do autor:

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 (Freud, 1915/1996, p. 306).

Isto é um traço inconsciente comum entre o ser humano pré-histórico (primevo) e o ser humano da atualidade. Por isso o ser humano age pela destruição ou com agressividade ao outro, como ocorre na guerra, onde se toma o outro como aliado ou inimigo, por desconhecer a sua própria morte ou por ser movido por impulsos tão arcaicos que desconhecem o controle da racionalidade. Apenas a racionalidade, recente função humana, pode fazer o homem se reconhecer como mortal. Para Freud, a atitude do herói que parece “zombar do perigo” exemplifica isto. No caso da peça em questão, podemos pensar que, mesmo tendo a morte como consequência da transgressão do decreto real, Antígona é movida por forças antigas, reconhece e assume a responsabilidade pelas forças de amor que a fizeram cumprir com as leis dos deuses. Apesar do perigo, ela transgredir a lei pelo seu desejo profundo que desconhece a morte. Mas, se reconhecendo como mortal, ela não cede de seu desejo em prol de uma lei que lhe é estranha.

3.4 O homem contemporâneo diante de sua finitude/mortalidade

Alguns autores das ciências sociais pontuam que o sujeito contemporâneo possui certa dificuldade de lidar com a sua finitude e tem horror à mortalidade, como se ela não fizesse parte da sua vida. Isso se daria, segundo esses autores, pelo fato de que há pouco espaço na cultura para se trabalhar essas problemáticas que fazem parte da condição humana fundamental. Segundo Le Breton (2003), o sujeito contemporâneo tem se distanciado da dimensão de finitude pelo prolongamento dos seus limites corporais. Para Le Breton, que é referência no campo de investigação na antropologia recém denominado de estudos do corpo, o desenvolvimento tecnológico das últimas décadas do século passado proporcionou ao homem contar com inúmeros objetos técnicos que prometem prolongar as limitações impostas por seu próprio corpo. Membros são substituídos por membros mecânicos, a comunicação presencial é substituída pela comunicação digital, as relações sociais são substituídas pelo aumento das relações virtuais. Para acompanhar as mudanças subjetivas que ele identifica com a mudança promovida pelo progresso técnico-científico, Le Breton (2003) cria o conceito de pós-humano. Pós-humano seria o homem caracterizado pela semelhança com as máquinas.

Enquanto o homem era representado nos séculos XVI e XVII como um autômato, a famosa máquina mecânica ou hidráulica que imitava o homem, no século XXI o homem é representado pelo paradigma computacional, o homem-máquina digital. Na França do século XVI e XVII, o homem era comparado com as máquinas do seu tempo, e, a partir disso, foi desenvolvido o pensamento mecanicista nas ciências, que comparava o funcionamento do organismo (inclusive o seu cérebro) com o funcionamento de uma máquina. No mundo globalizado ocidental em que vivemos, o novo paradigma é a computação, sendo o homem (em

sua totalidade: seu organismo e suas relações) comparado ao funcionamento de um computador. O paradigma computacional cria uma cultura que vive em busca de promessas de prolongar sua vida orgânica, aumentar sua longevidade, a partir de substituições de partes precárias do corpo e pela possibilidade de controle oferecido das novas tecnologias. O antropólogo formula que o sujeito contemporâneo tem consumido a promessa de que seu corpo é um rascunho imperfeito do que ele pode se tornar e de que, com o avanço e progresso das ciências, o homem poderá ter um corpo melhor, que trará menos riscos e defeitos. O problema, para o autor, é que se cria a ilusão de que é possível ser imortal, assim como se cria a ideia de que a morte, assim como a dor, a falta e a imprevisibilidade são erros da natureza, como se não devessem fazer parte da existência (Le Breton, 2003).

Clack (2015) afirma que, para o sujeito contemporâneo, a morte parece estar associada ao horror, à lástima e ao desespero, como se a morte não fosse uma parte integrante da vida, apenas a sua antítese. Para ela, na sociedade contemporânea, onde predomina o discurso da excelência, da vida bem-sucedida, e que crença atual é de que a felicidade pode ser atingida pelo esforço do indivíduo, pela fama e pelo dinheiro, “resta pouco espaço para as experiências da perda, do sofrimento ou da infelicidade” (p. 181).

Wendling e Coelho (2016) apontam para a diferença de cenário entre a época de Freud e a contemporaneidade. Para os autores, a cultura contemporânea exige do sujeito um esforço maior no que diz respeito ao seu bem-estar corporal e psíquico. Para eles, é uma forma de tentar excluir da equação da vida uma série de noções que são caras à teoria psicanalítica, tais como a falta, a incerteza, a ausência da segurança e a instabilidade. Vejamos como as autoras apresentam a problemática:

Vivemos o tempo da “otimização da performance física e mental”, da tentativa de abolir o sofrimento, da recusa dos signos da falta, da incerteza, da imprevisibilidade, cenário distinto daquele encontrado por Freud (p. 139).

Cabe salientar, nesse ponto, que esses signos de falta, incerteza, ausência de uma verdade última e imprevisibilidade estão presentes também na tragédia grega. A tragédia não tem compromisso com a ordenação das coisas, a resolução dos conflitos e a oferta daquilo que nós modernos estamos acostumados a admirar, o famoso “final feliz” (Vernant; Vidal-Naquet, 1981/2005).

Tanto Bauman (1998) quanto Birman (2001) concordam em suas análises da cultura contemporânea que as mudanças na técnica e na relação com as novas invenções digitais e virtuais têm fortalecido o que chamam de novos ideais culturais, que teriam modificado a constituição da subjetividade na atualidade. Para ambos, podemos observar a dissolução do laço social com tudo (e todos) que não se relacionam com o prazer, com a fruição que, segundo o ideal hedônico, é a meta a ser alcançada. Basta que observemos a condição dos idosos, dos inválidos, dos miseráveis etc. É como se eles não fizessem “parte do jogo” social, não servissem mais para os fins da sociedade pós-moderna. De acordo com Bauman (1998), estes são os “estranhos” à sociedade de consumo, não possuem utilidade e não têm valor de mercado. Para o sociólogo, o horror aos miseráveis e aos estranhos da sociedade pós-moderna advém do fato de que eles lembram o sujeito da sua pobre condição de dependente do capital e da relativa estabilidade da organização social. De acordo com Birman (2001), os corpos que não apresentam disposição física e capacidade de performance recordam o homem da sua mortalidade e finitude, da precariedade do seu corpo e do seu próprio desamparo. Uma das soluções sociais

que temos encontrado na atualidade é a exclusão dos miseráveis, dos desvalidos e doentes, ao invés de observarmos criticamente a sociedade que estamos mantendo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antígona acolheu sua morte, pois se reconhecia como imortal e a mortalidade era um dos traços que mantinham o laço social da Grécia Antiga. Na contemporaneidade, todos os que não possuem relação com o ideal do prazer, com a fruição ilimitada dos prazeres, com o ideal de felicidade e sucesso, estão à margem do laço social. É como se os que estão hoje inseridos na cadeia de consumo, na esteira dos ideais contemporâneos são os novos imortais, já aqueles que estão de fora são os mortais.

Acreditamos que a tragédia de Antígona possua grande relevância de ser estudada em nossos tempos, pois ela nos traz contrapontos humanos valiosos para pensar os nossos tempos. No que diz respeito ao interesse do meu trabalho, a tragédia de Antígona consegue demonstrar a morte como integrante da vida. A morte não é a ausência da vida, mas uma constante na vida, assim como na teoria psicanalítica, na qual vida e morte são classes pulsionais em constante conflito. A mortalidade e a finitude do nosso corpo não devem, via de regra, causar horror ou lástima, embora sejam compreensíveis estes sentimentos.

Antígona nos apresenta a positividade da morte. Ler esse texto clássico pode nos ajudar, enquanto contemporâneos, a observar criticamente os processos do inconsciente ou da cultura atual que nos fazem desconhecer a nossa mortalidade. Quanto ao inconsciente, em prol da manutenção da cultura, devemos investir no poder do Eros, mas sem desconhecer ou recusar a presença daquele que Freud (1920/2020) reconheceu como seu oposto igualmente poderoso. Quanto às forças da cultura que nos fazem olvidar do nosso traço de mortal, cabe estabelecer saberes que sirvam ainda de contraponto a esses ideais de imortalidade e superação da imprevisibilidade, da precariedade e do próprio desamparo.

Em nossos tempos de guerra e morte, as considerações de Freud continuam se mantendo atuais, podendo ele próprio ser considerado um autor contemporâneo, pois escreve diretamente para o nosso tempo, para os nossos problemas. Recebendo as notícias da guerra na Ásia maior que atinge a Europa e o mercado de todo o ocidente, inclusive o mercado brasileiro; as notícias da guerra contínua nos países do Oriente médio; os movimentos de violência e ódio que se proliferam no nosso cotidiano, principalmente no que se refere ao “debate” político, e a urgência em saúde causada pela pandemia do coronavírus, podemos compreender, a partir da tragédia grega, da teoria freudiana e dos demais autores que estudam a subjetividade contemporânea, mesmo com os séculos que as separam, que nos aceitar como mortais pode se apresentar como uma via relevante para modificar um pouco o curso da cultura de agora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CLACK, B. **Freud no divã**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

FREUD, S. (1900). **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

FREUD, S. (1915). Reflexões para tempos de guerra e morte. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. XIV, pp. 272-315). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. (1916). Transitoriedade. In: **Arte, literatura e os artistas: Obras Incompletas de Sigmund Freud**. (pp. 221-225). Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

FREUD, S. (1920). **Além do princípio de prazer**: edição crítica bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, S. (1930). O mal-estar na cultura. In: **Cultura, sociedade e religião: O mal-estar na cultura e outros escritos**. (pp. 305-410). Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, S. (1937). A análise finita e a infinita. In: **Fundamentos da clínica psicanalítica: Obras incompletas de Sigmund Freud**. (pp. 315-364). Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

LE BRETON, D. **Adeus ao corpo**: antropologia e sociedade. Campinas: Papirus, 2003.

NIETZSCHE, F. (1873). **A filosofia na era trágica dos gregos**. São Paulo: Hedra, 2008.

SÓFOCLES. (442 a.C.). *Antígona*. In: **A trilogia tebana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. (1981). **Mito e tragédia na Grécia Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

VORSATZ, I. **Antígona e o fundamento trágico da ética da psicanálise**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

WENDLING, M. M.; COELHO, D. M. Do “não ceder de seu desejo” ao “bem-dizer o desejo”: considerações acerca da ética em Lacan. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 28, n. 1, p. 139-145, 2016.