

O SUJEITO, O PRAZER E O GOZO NA PÓS-MODERNIDADE

UMA LEITURA A PARTIR DE MONTAIGNE E FREUD

*SUBJECT, PLEASURE AND DELIGHT IN POST-MODERNITY
A READING FROM MONTAIGNE'S AND FREUD'S PERSPECTIVE*

ROGÉRIO MIRANDA DE ALMEIDA¹

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) - Brasil
r.mirandaalmeida@gmail.com

FABIANO DE MELLO VIEIRA²

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) - Brasil
mello_psico@hotmail.com

RESUMO: Estas reflexões se propõem analisar a questão do sujeito e suas relações com o prazer, o desprazer e o gozo na pós-modernidade a partir das perspectivas de Montaigne e Freud. Com efeito, estes dois exploradores da mente e do comportamento humanos revelam várias similitudes entre si, apesar dos mais de trezentos anos que os separam e das diferenças de método de que se serviram para elaborar suas descobertas. Montaigne centra suas análises sobre os motivos e os móveis do agir humano a partir do pensamento dos moralistas clássicos e, em especial, dos estoicos e de Plutarco. Quanto a Freud, ele tem em seu favor a teoria e a experiência analíticas que lhe permitiram trazer à tona, simbolizando-a, a linguagem do inconsciente. Ambos os pensadores, porém, souberam captar, nas suas nuances e gradações, as relações que se dão entre o prazer, o desprazer e o gozo e, assim, anteciparam um dos temas proeminentes da chamada pós-modernidade.

PALAVRAS-CHAVE: Montaigne. Freud. Prazer. Gozo. Pós-modernidade.

ABSTRACT: *These reflections aim at analyzing the question of the subject and its relations with pleasure, displeasure and delight in post-modernity from Montaigne and Freud's perspective. Indeed, these two explorers of the mind and human behavior exhibit several similarities, despite over three hundred years separating one from the other and the differences of method they used to elaborate their insights. Montaigne focuses his analyses of the motives in human behavior based on the thought of the classical moralists and, especially, of the Stoics and Plutarch. Freud, for his part, had the advantage of practice and analytical theory, through which he could reveal and symbolize the language of the unconscious. However, both thinkers knew how to capture, in their nuances and gradations, the relations between pleasure, displeasure and delight. Thus, they anticipated one of the prominent themes of post-modernity.*

KEYWORDS: *Montaigne. Freud. Pleasure. Delight. Post-modernity.*

¹ Professor de filosofia na Pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM).

² Doutorando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Professor na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) e na FESP.

Em Michel Eyquem de Montaigne (1533–1592), encontramos um pensador que, em mais de um aspecto, antecipou ou preludiou aquele movimento filosófico-cultural que, a partir do final dos anos 1970, passou a ser designado pela expressão “pós-modernidade”. Com efeito, costuma-se tomar como ponto de partida desta nova visão do conhecimento e da cultura em geral a obra emblemática do filósofo francês, Jean-François Lyotard, à qual ele deu o título prenhe de significação: *A condição pós-moderna*. O resultado de seus estudos baseia-se na constatação da queda dos grandes metarrelatos de legitimação do saber. Para Lyotard, na pós-modernidade a religião e a ciência já não ocupam mais o mesmo lugar de outrora. Outra crítica importante feita à pós-modernidade – e que tem Jean Baudrillard como um de seus expoentes – caracteriza-se pela maneira como se edificam as relações de consumo, impondo mudanças na ética, na estética e na política.

No que diz especificamente respeito às influências da psicanálise (Freud e Lacan), assistem-se a um deslocamento e a uma ênfase dada, sobretudo, à questão do sujeito, do desejo, da linguagem, da escrita e das forças responsáveis pela interpretação, ou pelo *texto*. O binômio prazer–desprazer, que pontilhou a tradição hedonística ocidental dá lugar agora a um prazer mais originário e elementar, que inclui tanto prazer quanto desprazer, tanto tristeza quanto alegria, tanto deleite quanto dor, tanto sofrimento quanto volúpia. Trata-se, de fato, daquela fruição primordial denominada “gozo” ou, em francês, *jouissance*. É, pois, neste sentido que podemos afirmar que, embora dentro da tradição hedonística que predominou ao longo dos séculos XVI–XVIII, Montaigne já antecipou, em mais de um aspecto, aquilo que a chamada pós-modernidade, juntamente com os pensadores que imediatamente a precederam, irão retomar, ampliar e aprofundar. Antes, porém, vejamos mais alguns elementos que possam melhor ajudar na compreensão daquilo que se entende pelas noções de cultura pós-moderna e condição pós-moderna.

I OBJETO E SIGNIFICADO DA PÓS-MODERNIDADE

Na obra intitulada, *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*, publicada em 2012, é argumentado que tanto o conceito de modernidade quanto o de pós-modernidade não apresentam uma definição nem uma significação unívoca. E nem poderia ser de outro modo. Na verdade, a partir da composição material do termo – constituído pelo prefixo “pós” e pelo substantivo “modernidade” – é-se primeiramente tentado a deduzir que a pós-modernidade ter-se-ia dado como uma sequência cronológica, e necessária, da modernidade. Contudo, aqui não se trata nem de uma continuidade lógica, nem tampouco de uma sequência estritamente cronológica pela qual se poderia delimitar um movimento que, ao invés, se manifesta de maneira heterogênea, lábil, multifacetária e plural. Esta é a razão pela qual, nesta obra, frequentemente retorna a noção de “exclusão interna” – inspirada principalmente em Jacques Lacan e Roland Sublon – pela qual se tentam identificar as inúmeras rupturas e retomadas que se foram realizando ao longo da tradição filosófica ocidental. Certo, estas rupturas e retomadas não se restringem unicamente ao domínio da filosofia, pois elas afetam igualmente as outras áreas da

cultura e, no que tange particularmente à pós-modernidade, elas recorrem notadamente sob a forma de mudanças e transformações sociais, históricas, filosóficas e artístico-literárias (ALMEIDA, 2012, p. 268). Toda crise, ou toda ruptura, pressupõe, portanto, uma retomada, de sorte que toda transformação já é a expressão de uma simultânea, concomitante e tautócrona destruição e construção de valores e interpretações. É neste sentido que Karl Marx (2004), numa carta endereçada a Arnold Ruge, em setembro de 1843, afirma: “Mostrar-se-á que não se trata de passar um grande travessão entre o passado e o futuro; trata-se, ao invés, da *realização* dos pensamentos do passado. Mostrar-se-á finalmente que a humanidade não começa uma *nova* tarefa, mas, tomando dele consciência, leva a termo o seu antigo trabalho.”

É também numa perspectiva de crise, de ruptura e metamorfose que Lyotard afirma – já no início da Introdução de *A condição pós-moderna* – que o seu estudo tem como objetivo explorar a condição do saber nas sociedades mais avançadas e, de modo particular, nos Estados Unidos, onde o termo “pós-moderno” é usado sob a pena de sociólogos e críticos das mais diversas áreas da cultura. Ainda segundo Lyotard, este termo designa aquela situação da cultura que resultou das mutações que afetaram as “regras dos jogos” da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. As suas principais análises giram, portanto, em torno da situação decorrente daquelas vicissitudes que acarretaram o que ele denomina “a crise dos relatos” (LYOTARD, 1979, p. 7). Trata-se da crise do que ele também designa pelas expressões “metarrelatos” e “metadiscursos, que são as grandes sínteses teóricas com as quais a modernidade procurou legitimar, filosófica e politicamente, o saber e as suas instituições. Lyotard tem principalmente em mira os grandes movimentos e as grandes correntes de pensamento que caracterizaram os séculos XVIII e XIX, quais sejam, o século das luzes, o idealismo alemão e o marxismo. Ora, foi justamente o seu caráter universalizante, totalitário e atemporal que, paradoxalmente, contribuiu para a crise, ou melhor, para a *deslegitimação* dos metarrelatos modernos de explicação. Assim, o que Lyotard principalmente tenta ressaltar na sua obra é que o homem pós-moderno parece não mais acreditar nos enunciados modernos que durante muitos anos legitimaram os saberes, as ações e os enunciados das grandes instituições e das grandes correntes de pensamento. Para o autor, a crise dos metarrelatos redundou no primado da técnica, da performance e da chamada “melhor operacionalização do sistema” (1979, p. 7). No entanto, o que se verificou na pós-modernidade foi a culminância de uma crise que veio revelar que o sujeito é, na verdade, um sujeito sobrecarregado de novas regras de sujeição, de novos laços e de novas formas de sofrimento, de ansiedade e inquietação. Esta é a razão pela qual, ao constatar o fim dos metarrelatos, Lyotard ao mesmo tempo reivindica uma ética da diversidade, da pluralidade, e um pensamento que se manifeste por um método que suponha a “heteromorfia dos jogos linguísticos”.

Outro autor que também se ocupou da pós-modernidade foi o francês Dany-Robert Dufour. Todavia, à diferença dos autores precedentes, este último se exprime através de um tom moralizante que se deixa patentear já a partir do próprio título de sua obra mais conhecida: *A arte de reduzir cabeças: Sobre a nova*

servidão na sociedade ultraliberal. É, pois, desse modo que aparece o título em português dessa obra publicada no Brasil em 2005 pela editora: Companhia de Freud. No original francês, porém, o título soa ainda mais pomposo, solene e bombástico: *L'art de réduire les têtes: Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré, à l'ère du capitalisme total*.

Na Introdução (*Avant-propos*), Dufour enuncia diretamente a sua hipótese que, segundo ele, é “simples, mas radical”: “No presente, assistimos à destruição do duplo sujeito da modernidade, o sujeito crítico (kantiano) e o sujeito neurótico (freudiano), ao qual eu não hesitarei em juntar o sujeito marxiano. Vemos colocar-se em seu lugar um novo sujeito ‘pós-moderno’” (DUFOUR, 2003, p. 11). Este “sujeito pós-moderno” é, na perspectiva do autor, fruto do capitalismo desenfreado que teria transformado os diferentes níveis de relação objetal em transações mercadológicas carentes de valor simbólico. Na sua visão, o que predomina na ordem pós-moderna não é mais o indivíduo ou o cidadão, mas o consumidor no seu perene gozo de novas mercadorias que se ostentam com generosidade e prontidão. Dufour chama também a atenção para o fato de que o *sujeito* sempre apareceu, ao longo da história, *sujeitado* às grandes figuras instaladas no centro de configurações simbólicas. As últimas mais importantes simbolizações foram, contudo, aquelas representadas pelo “sujeito kantiano”, nos idos de 1800, e pelo “sujeito freudiano”, a partir de 1900. Acrescentem-se a estas, completa o autor, o “sujeito marxiano” e todo o peso simbólico das trocas humanas que se verificaram nos ricos anos da antropologia do século XX, que vai de Marcel Mauss, passando por Lévi-Strauss, até chegar em Lacan. Estas representações, ou simbolizações, se criam imbatíveis e eternas. No entanto – lamenta Dufour –, tudo isso se esborou do dia para a noite, de sorte que a mudança radical no jogo das trocas resultou numa verdadeira transformação antropológica. Consequentemente: “O triunfo do neoliberalismo acarreta uma alteração do simbólico” (DUFOUR, 2003, p. 15). E com isto se gera um novo sujeito, o “sujeito consumidor”, que é alguém *sujeitado* a uma nova lei, cuja homologação repousa sobre uma concepção ultraliberal, que estimula o gozo ou a fruição de benesses. Nesta perspectiva, o autor apresenta o *ultra* e o *neo* como as formas atuais do liberalismo. Trata-se de um modelo político que molda um sujeito obcecado pela capacidade de produzir, consumir e enriquecer. Mas em que consiste, para Dufour, o “sujeito freudiano”, sujeito este que ele considera essencial na leitura que faz da pós-modernidade?

Ele entende o “sujeito freudiano” como aquele em que o conflito resultante da tensão entre os pólos da dualidade pulsional continua com a mesma força, ou seja, esta tensão continua a expressar o mesmo poder da economia pulsional tal como esta era descrita quando os estímulos eram considerados meramente como “estímulos endógenos”³. Na visão de Dufour, o que aparece como acréscimo e novidade nesta nova economia é que esse “sujeito neurótico”, marcado pelo

³ Ao verificar a existência de uma dinâmica interna do próprio organismo, como a fome, por exemplo, Freud desconsidera o escoamento total das tensões do aparelho psíquico na medida em que um tal aniquilamento acarretaria a própria morte. O que, ao invés, ele reivindica é a hipótese de um princípio de constância onde o ideal é o máximo escoamento possível da tensão que, no entanto, deixa produzir-se um “resto” internamente. É a partir desse “resto” que Freud poderá desenvolver a sua teoria das pulsões, conforme veremos mais abaixo.

sentimento de insatisfação e pela culpa, opera uma resignificação na pós-modernidade. Nesta nova significação, o prefixo “pós” representa – como já representava para Lyotard – o fim da validade dos discursos explicativos e legitimadores do sujeito na modernidade. Disso também pôde gerar-se um “novo sujeito”, o sujeito pós-moderno, que, à diferença daquele de Lyotard, é o sujeito do consumo desenfreado que encarna o gozo da presença do objeto como sua paixão primordial em detrimento da falta radical que é a marca do desejo. A pulsão de morte que, como veremos, representa um “excesso”, um “além” que nega a ideia de que o prazer seria a única busca do sujeito, é o caminho de acesso ao gozo, àquilo que é próprio da experiência pós-moderna com seus movimentos desenfreados de consumo.

Quem bem observou as relações de consumo como característica marcante da pós-modernidade foi Jean Baudrillard. Segundo o pensador francês, na era atual os objetos não precisam atender a uma necessidade e passam a responder à lógica social e do desejo onde o amontoamento ou profusão dos objetos denuncia a importância dada ao excedente e à abundância (BAUDRILLARD, 2010, p. 10). Para Baudrillard, o interesse e o prazer individual não passam de um segundo plano, na medida em que, todos obedecem a uma moral consumista presente no sistema de produção onde o indivíduo imerso no sistema produtivo tem sua capacidade de deliberação racional afetada pelo imperativo. A ordem do consumo se manifesta como ordem da manipulação dos signos, ou seja, através de um ordenamento simbólico que aparece, principalmente, na informação de massa (2010, p. 24). Como podemos notar, Baudrillard caminha, de alguma forma, na esteira de Lyotard, no que diz respeito à queda das metanarrativas tradicionais de legitimação. Há para Baudrillard uma nova metanarrativa presente na pós-modernidade.

A esta altura, porém, não mais podemos protelar a questão de saber em que precisamente as leituras de Montaigne e de Freud poderão ajudar-nos a melhor compreender o sujeito pós-moderno e as noções de prazer, desprazer e gozo que a ele estão intrinsecamente ligadas. Examinaremos, pois, esta problemática na pós-modernidade utilizando-nos primeiramente de alguns subsídios dos *Ensaíos* de Montaigne.

2 MONTAIGNE E A PSICANÁLISE AVANT LA LETTRE

Encontramos nos *Ensaíos* do moralista francês um estilo clássico e um pensamento de cunho marcadamente utilitário e hedonístico que, de longe, ultrapassam os escritos de circunstâncias de outros autores do século XVI. Em Montaigne, que se imbuíra de leituras ecléticas baseadas na sabedoria dos antigos – principalmente aquela derivada do estoicismo, do ceticismo, do epicurismo e da *ignorância socrática* –, assistimos à capacidade de, através de uma sutil ironia e lúcida introspecção, fazer aflorar a dinâmica das próprias paixões e delinear aquilo que poderíamos chamar de uma fenomenologia da sensação ou, parafraseando Erixímaco, dos *movimentos eróticos do corpo*. Montaigne inaugura a corrente chamada de “moralismo francês” – que culmina no iluminismo – e que, juntamente com pensadores como François de La Rochefoucauld, Jean de La Fontaine, Blaise

Pascal, Jean de La Bruyère, Nicolas Chamfort entre outros, dedicou-se a analisar de forma crítica a moral e os costumes de sua época.

Dos seus *Ensaíos*, ele publicara os dois primeiros livros em 1580; em 1588, juntou àqueles um terceiro volume que, posteriormente ampliado por ele mesmo, veio a lume postumamente em 1595.

O método fundamental de Montaigne é – repita-se – o da introspecção e o leitmotiv que percorre toda a sua obra é o conhecimento de si mesmo. Esta incursão e prospecção que opera o pensador através de seu interior tornam-se ainda mais explícitas no Capítulo VI do Livro II, onde ele confessa: “Há vários anos que eu só tenho a mim mesmo como alvo dos meus pensamentos, que eu examino e estudo somente a mim mesmo. E se estudo outra coisa é para logo em seguida colocá-la sobre mim mesmo ou, para melhor dizer, em mim mesmo” (MONTAIGNE, 2009, II, p. 76). O autoconhecimento, porém, não se revela como uma tarefa facilmente exequível. Pelo contrário, diz Montaigne (2009, II, p. 75): “É, mais do que parece, uma empresa espinhosa: seguir os passos tão errantes do nosso espírito, penetrar as profundezas opacas de suas sinuosidades internas, distinguir e fixar tantas qualidades sutis de seus movimentos”. Trata-se na verdade, completa o moralista, de uma ocupação que exige não somente acuidade e penetração de espírito, mas também distanciamento dos afazeres quotidianos e renúncia ao que habitualmente elevamos à ordem dos bens preciosos (Ibidem, p. 76).

Mais surpreendente ainda é constatar a maneira pela qual Montaigne analisa, no Capítulo III do Livro I, a ambivalência das nossas afecções e dos nossos sentimentos. De resto, este capítulo se intitula, sintomaticamente: *As nossas afecções se transportam além de nós mesmos*. Assim, ao referir-se à indagação de Aristóteles sobre o dito de Sólon, segundo o qual ninguém pode ser considerado feliz antes de sua morte, ele pondera: “Enquanto nos movemos, nós nos conduzimos, por antecipação, para onde nos apraz: mas, estando fora do ser, não temos nenhuma comunicação com o que é” (MONTAIGNE, 2009, I, p. 133). A resposta, portanto, que Montaigne propõe a Sólon – resposta eminentemente paradoxal – é a de que homem algum é feliz, pois ele somente será feliz quando não mais existir. Logo em seguida, o moralista reproduz alguns versos do poema, *Da natureza*, de Lucrécio, que acentuam ainda mais o caráter paradoxal de sua hipotética resposta a Sólon: “É-nos difícil arrancar-nos e cortar-nos radicalmente da vida: mas, apesar de nós, supomos que sobrevive algo de nós e não nos desprendemos suficientemente do corpo abandonado. Pelo contrário, nós o reivindicamos”.⁴

A questão, pois, que Montaigne coloca, ou recoloca, nos *Ensaíos* é uma questão primordial, elementar, que toca no fundo da nossa relação com a morte, ou seja, com um fim que seria último e implacavelmente derradeiro. Afinal de

⁴ Ibid. Trata-se dos versos 877-878 e 882, Livro III, que Montaigne cita do original latino: “*Vix radicitus e vita se tollit, et ejicit: Sed facit esse sui quidadam super inscius ipse, Nec removet satis a projecto corpore sese, et vindicat*”. LUCRÉCIO. *De la nature*. Paris: GF Flammarion, 1997, III, vv. 877-878, 882.

contas, morremos ou não morremos? Na verdade, seria mais exato afirmar: morremos e não morremos. Com efeito, se há um pensamento que o ser humano abomina e teme com uma indomável e desmesurada inquietação é o de que, um dia, tudo possa consumir-se de maneira definitiva. Isto nos faz lembrar de um ensaio que Freud escreveu em 1915, sob o título: *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*. No segundo capítulo desse estudo – significativamente intitulado: *Nossa relação com a morte* – o inventor da psicanálise pondera que usualmente somos levados a admitir que a morte é o desenlace necessário de toda existência e que inexoravelmente deveremos restituir à natureza o tributo pelo qual ela, um dia, nos presenteou com a vida. Todavia – redargui Freud –, as coisas não parecem desenrolar-se assim tão *naturalmente* como se costuma imaginar. Pelo contrário, no mais das vezes não fazemos senão passar sob silêncio a ideia de que cedo ou tarde devemos morrer. É que – argumenta o inventor da psicanálise – a nossa própria morte não nos é representável e, sempre que tentamos representá-la, damos-nos conta de que, na realidade, continuamos a existir como espectadores. Este sentimento levou-o à conclusão, através da experiência analítica, de que: “Ninguém, no fundo, acredita na sua própria morte ou, o que equivale ao mesmo, no inconsciente cada um de nós está persuadido de sua imortalidade” (FREUD, 1999, X, p. 341). Isto também nos transporta para o *Seminário XX, Mais ainda*, onde, ao analisar o gozo sexual que se dá pela palavra, pela linguagem, e que reenvia ao lugar do Outro como lugar de fruição e, ao mesmo tempo, de frustração, Lacan (1975, XX, p. 15) deduz: “Lá onde está o ser, está também a exigência da infinitude”.

Para Montaigne, a morte e a vida, o prazer e o desprazer, a dor e o deleite, o sofrimento e o gozo – temas que frequentemente recorrem nos *Ensaio*s e que se fazem também presentes nos pensadores pós-modernos – são diferentemente apreciados de acordo com a representação que deles fazemos. Alguns, por exemplo, consideram a morte como sendo “a mais horrível entre as coisas horríveis”, enquanto que outros a veem como “o soberano bem da natureza”, o “único apoio da nossa liberdade”, o “comum e pronto remédio para todos os males” (MONTAIGNE, 2009, I, p. 178). É que o bem e o mal, assim como o júbilo e a tristeza, o conforto e a inquietação, o prazer e o desprazer, a angústia e o gozo que deles dimanam não estão nas coisas ou situações enquanto tais, mas nas ideias que construímos a partir dessas sensações e desses sentimentos. É o que Montaigne – reproduzindo Epicteto – enuncia logo no início do Capítulo XIV do Livro I: “Os homens (diz uma antiga sentença grega) são atormentados pelas opiniões que se fazem das coisas, e não pelas coisas mesmas” (MONTAIGNE, 2009, I, p. 177). É o que também ocorre com relação à morte, ou melhor, à representação que nós nos fazemos da morte, porque a morte enquanto tal, não podemos experienciá-la: ou ela já foi ou ela virá; nela não há nada de presente. Por conseguinte, o que nos faz vivamente sentir a sua dor é a antecipação, pela imaginação, de sua chegada, e não a morte enquanto tal, que ainda não experimentamos (p. 185). Com efeito, a rigor, não se pode falar de uma experiência da morte na medida em que, para dela falarmos, teríamos de tê-la sentido, o que se revelaria impossível.

Curiosamente, Montaigne considera a morte – assim como o farão Schopenhauer no século XIX com relação à vontade que se nega a si mesma, e Freud no século XX no que tange às pulsões de vida e de morte – como o alvo ou o objetivo de nossa vida. É o que ele afirma categoricamente no mesmo Livro I, Capítulo XX, intitulado: *Filosofar é aprender a morrer*. Assim declara o moralista: “A meta (*but*) de nossa carreira é a morte; ela é o objeto necessário de nossa mira (*visée*)” (MONTAIGNE, 2009, I, p. 224). No entanto, pondera o autor, o remédio a que recorre o vulgo consiste justamente em não pensar na morte, em fugir ao seu enfrentamento e, poderíamos ajuntar, em reprimir ou evitar propositadamente que se aborde um tão escabroso, difícil e *desagradável* tema. Acrescente-se, porém, que, à diferença do que pretende Montaigne, essa resistência vis-à-vis da morte não é peculiar somente ao vulgo ou, como se costuma dizer, à *plebe ignara*. Ela parece antes caracterizar todos os *mortais* indistintamente. Assim, na relação do homem com a morte, encontramos no pensamento de Montaigne o paradoxo entre a experiência do viver e o desejo ou gozo relacionado ao fim último – objetivo de toda a vida.

De resto, na perspectiva de Montaigne, morte e vida não se opõem irreduzivelmente uma à outra, porquanto nós morremos à medida mesma em que vivemos. Assim como para Sêneca, Manilius e Agostinho – embora não haja uma referência explícita ao autor das *Confissões* nesta passagem – para Montaigne também, viver é um contínuo morrer. Melhor ainda: “O primeiro dia do teu nascimento já te coloca no caminho do morrer e do viver” (MONTAIGNE, 2009, I, p. 236). Porque, argui o moralista, tudo o que vivemos e experienciamos, nós o fazemos às custas da própria vida, de sorte que é a ela mesma que surripiamos os melhores e os piores momentos da nossa existência. Consequentemente: “A contínua obra de tua vida consiste em construir a morte. Estás na morte enquanto estás em vida. Porque serás após a morte, quando não mais estarás em vida” (pp. 236-237).

Urge, porém, sublinhar que, para Montaigne, a representação ou antecipação da morte é ambígua na medida em que ela nos faz também gozar. De resto, a maior parte do Capítulo XIV do Livro I – significativamente intitulado: *Que o gosto dos bens e dos males depende, em boa parte, da opinião que deles temos* – é dedicada a citar exemplos de pessoas que infligiram atrocidades e torturas a si mesmas com o propósito aparente de defenderem a própria honra, evitarem um perigo maior, ou simplesmente fugirem à vergonha de serem desveladas. Todavia, Montaigne deixa claramente pressupor que, por trás dessas dores e lesões que se auto-impunham, estavam essas pessoas a obterem um máximo de gozo ou, como ele próprio denomina: “volúpia”. É aquela fruição que, no século XX, o inventor da psicanálise designará pela expressão: “além do princípio de prazer”, vale dizer, um gozo ou um deleite que inclui tanto prazer quanto desprazer, tanto dor quanto satisfação, tanto tristeza quanto alegria – algo que só pode ser explicado pela existência da pulsão de morte. Neste sentido, enfatiza o autor dos *Ensaios*: “É fácil de ver que o que aguça em nós a dor e a volúpia é a ponta do nosso espírito” (MONTAIGNE, 2009, I, p. 187). Assim, insatisfação, sofrimento, desejo, angústia, gozo e busca de constantemente colmatar uma falta são temas que continuamente

recorrem tanto sob a pena de Montaigne e de Freud, quanto nas análises que se farão na pós-modernidade.

E se agora voltarmos ao capítulo III do mesmo Livro I, constataremos o quanto Montaigne ressalta a ambiguidade fundamental da nossa relação com o ser e, conseqüentemente, com a falta do ser, pois um não pode ser pensado sem o outro. Isto se verifica quando o moralista afirma, já no início do capítulo: “Nunca estamos em nós, estamos sempre além. O medo, o desejo e a esperança nos lançam para o futuro e nos roubam o sentimento e a consideração daquilo que é para ocupar-nos com aquilo que será, mesmo quando não mais existirmos”.⁵ Ajunte-se que, logo após haver feito esta reflexão, o autor a corrobora – como sói acontecer-lhe – com uma máxima de um dos moralistas antigos e, neste caso particular, com uma sentença de Sêneca, que diz: “*Calamitosus est animus futuri anxius*” (“Infeliz é o espírito obsidiado pelo futuro”).⁶ Ele se vale igualmente da autoridade de Platão que, por sua vez, reproduz um dito antigo, segundo o qual: “Ocupar-se dos próprios afazeres e conhecer-se a si mesmo é próprio somente do sábio” (PLATÃO, 1977, 72b). Conhecer-se a si mesmo! Quem aprende a conhecer-se a si mesmo – acrescenta Montaigne – aprende também a não mais considerar como pertencente aos outros aquilo que lhe é próprio. Aquilo que nos é próprio – poderíamos deduzir – são os nossos fantasmas, as nossas representações, as nossas idealizações e, em suma, o nosso desejo.

Neste contexto, importante é relevar o primeiro membro da passagem de Montaigne, citada mais acima, pelo qual ele declara: “Nunca estamos em nós, estamos sempre além”. Isto nos faz lembrar, em mais de um aspecto, as análises que Lacan desenvolveu em torno da heterogeneidade e excentricidade do sujeito *vis-à-vis* do lugar da enunciação de seu próprio pensamento. “Eu penso onde não estou, logo, eu estou lá onde não penso”, diz o analista nos *Escritos* e, mais exatamente, no capítulo intitulado: *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (LACAN, 1966, p. 517). Trata-se aqui, como afirma o próprio Lacan, do *jogo significante* da metonímia e da metáfora. *Significante* porque este *jogo*, ou esta dinâmica, é a expressão mesma da tensão do desejo na sua resistência a todo significante que viesse pôr um termo definitivo à sua deriva e implacável insaciabilidade. Trata-se, portanto, de uma falta do ser que liga a sorte do sujeito à questão de seu próprio destino. Esta é a razão pela qual, completa o analista: “Este jogo se joga até que a partida seja levantada, na sua inexorável fineza, lá onde eu não sou porque não posso aí situar-me” (LACAN, 1966, p. 517). Daí também podermos melhor compreender por que, logo em seguida, ele retoma a metáfora do jogo – que, como se sabe, representa um papel central no pensamento de F. Nietzsche – e assevera: “Eu não estou lá onde sou o brinquedo do meu pensamento; penso no que sou lá onde não penso pensar” (p. 517). Nesse sentido,

⁵ Ibid., p. 131. Traduzimos “*Nous ne sommes jamais chez nous*” por: “Nunca estamos em nós”. Todavia, a expressão em francês é mais nuançada na medida em que ela significa, em primeiro lugar, sentir-se em casa, sentir-se à vontade, reconhecer-se nos seus pontos de referência.

⁶ SÊNECA. *Lettere a Lucilio*, 2 v., XVI, 98, 6. Milano: BUR, 2004. Na verdade, a sentença a que se refere Montaigne se encontra numa passagem mais ampla, que diz: “Infeliz é o espírito obsidiado pelo futuro, desventurado antes da desventura, angustiado pelo temor de não poder conservar até o fim as coisas que ama. Ele jamais terá paz e a espera pelo futuro lhe arrebatará também o gozo do presente”.

a pós-modernidade e sua oferta de produtos faz acreditar que o objeto absoluto é possível e o jogo ilusório que se instaura projeta um lugar melhor no futuro, livre de falta. Não obstante, é somente a falta que permite desejar e, portanto, a pós-modernidade seria um lugar de menos desejo.

Esta ênfase que deu Lacan à excentricidade do sujeito – e que a pós-modernidade retomou e reelaborou nas análises que ela teceu em torno da escrita e do *texto* como uma contínua construção e desconstrução – foi também intuída por Montaigne no primeiro capítulo do Livro II, cujo título é: *Da incoerência de nossas ações*. Neste capítulo, o moralista destaca a paradoxal labilidade do ser humano em seguir os variados e inconstantes caminhos para os quais o empurram o instinto e as pulsões. Assim, declara Montaigne (2009, II, p. 15):

A nossa maneira ordinária consiste em seguir as inclinações do nosso apetite: para a esquerda, para a direita, para o alto, para o baixo, conforme nos arraste o vento das ocasiões. Não pensamos o que queremos senão no instante mesmo em que queremos, e mudamos como aquele animal que toma a cor do lugar em que o colocam.

No entanto, o ato resultante da resolução do conflito entre as forças que se digladiam é considerado por Montaigne como sendo um ato virtuoso. Certo, ele faz uma distinção entre o ato virtuoso, isto é, o ato verdadeiramente nobre, e o ato meramente bondoso. A virtude pressupõe, portanto, luta e oposição, resistência e transformação. Mas a sua consecução também implica, ou encerra, prazer e desprazer, alegria e tristeza, dor e gozo. O gozo da superação e da quebra das resistências que se interpõem em seu caminho. Efetivamente, Montaigne aproxima o conceito de virtude àqueles de gozo e desejo, ou de mais-querer. Assim, declara o moralista: “Nada há de mais naturalmente contrário ao nosso desejo (*goût*) que a saciedade, que vem da abundância, e nada que mais o aguice que a raridade e a dificuldade” (MONTAIGNE, 2009, II, pp. 411-412). Logo em seguida, como que para reforçar ou corroborar seu pensamento, ele evoca a autoridade de Sêneca, que diz: “O desejo (*voluptas*) de todas as coisas cresce na proporção mesma do perigo que deveria pôr-nos em fuga” (p. 412). É que o paradoxo do gozo ou, como o designa o próprio Montaigne, da *volúpia*, consiste no entrelaçamento ou no *entre-dois* da saciedade e do querer-mais, da dor e da excitação, da resistência e da superação, do destruir e do construir e, por fim, das pulsões de morte. Por conseguinte: “A própria volúpia procura irritar-se pela dor. Ela é bem mais doce quando queima e quando esfolia” (p. 412).

Esta ideia do gozo que manifesta a tensão fundamental do desejo na sua paradoxal satisfação e insatisfação, vamos mais uma vez encontrá-la no Livro III, Capítulo IX, intitulado: *Da vaidade*. Aqui, porém, Montaigne põe em relevo o desejo de mudança e o gozo que desta mudança redundava para o sujeito, independentemente do objeto que ele deseja. Em outros termos, o que está em jogo não é especificamente aquele objeto para o qual o sujeito se volta, mas, principalmente, a *imagem* do outro sujeito que goza ou usufrui do objeto desejado. Assim: “Dentre as disposições humanas, esta é bastante comum: a de termos mais

prazer com as coisas alheias do que com as nossas e de gostarmos da agitação e da mudança” (MONTAIGNE, 2009, III, p.238). Note-se, antes de tudo, a ênfase que coloca Montaigne sobre o desejo e o prazer que dimanam do uso, e do usufruto, dos objetos alheios. Pois é o próprio desejo do *outro*, ou do *Outro*, que exerce atração, ou sedução, sobre o meu desejo. Dito com outras palavras, o desejo do *Outro* é a fonte a partir da qual o meu desejo *seria* satisfeito ou reconhecido enquanto desejo, pouco importando o objeto a que esse desejo se refira.

Estas intuições de Montaigne encerram mais de uma relação com aquela dinâmica que, no século XX, Freud irá analisar como sendo a dinâmica das pulsões, segundo a qual os objetos são parciais, porque as pulsões são parciais. Isto significa dizer que nenhum objeto, nenhum significante ou nenhuma imagem jamais viriam pôr um termo à deriva do desejo e, em última instância, ao jogo incessante das pulsões que a ele estão intimamente associadas. Como então se desenrola este jogo das pulsões na perspectiva de Freud?

2 FREUD E OS CAMINHOS DO GOZO

A teoria freudiana das pulsões passou por várias transformações e reinterpretações ao longo de sua obra. Assim como Montaigne, Freud tampouco defende a primazia da razão nos atos e no comportamento humanos. Os primeiros indícios da existência daquilo que poderíamos denominar um “para além da razão” podem ser verificados nos *Estudos sobre a Histeria* (1893–1895), que Freud redigiu juntamente com Josef Breuer. No *Projeto para uma psicologia científica* (1895), ele retoma e reelabora esta e outras problemáticas, cuja teoria, no entanto, repousava sobre o fundo de uma energética e de um substrato neurológico característico da física, ou da psicofísica, do final do século XIX. Existe, contudo, no texto de 1895, um *resto* ainda sem nome preciso ou uma porção desconhecida que ele designava pela expressão: “estímulos endógenos” (*endogene Reize*). Com efeito, naquela época, Freud considerava o aparelho psíquico como um reservatório de excitações decorrentes tanto de estímulos externos quanto de estímulos internos. A produção excessiva desses estímulos seria o responsável pelo desprazer, enquanto que a sua descarga ou o seu escoamento acarretaria alívio da tensão e, portanto, prazer. Trata-se do princípio da inércia neurônica, segundo o qual os neurônios tendem a libertar-se de um pesado teor de excitações ou de estímulos. Ocorre, porém, que o princípio de inércia pode ser perturbado na medida em que a crescente complexidade interna do organismo suscita a recepção de estímulos do próprio elemento somático. São os chamados “estímulos endógenos”, que devem também ser descarregados, mas através de outros meios que não aqueles dos estímulos externos. É que, consoante Freud, estes estímulos têm sua origem nas células do corpo e determinam aquelas necessidades básicas do ser humano, como a fome, a respiração e a sexualidade. O organismo não pode, pois, deles esquivar-se do mesmo modo que o faria na presença de estímulos externos. Em outros termos, essas excitações não podem cessar senão sob condições particulares de apaziguamento, tais como o nutrimento e, poderíamos ajuntar, o coito (FREUD, 1999, XIX, pp. 388-389).

Ao lançarmos um olhar retrospectivo sobre a obra do inventor da psicanálise, poderemos considerar os “estímulos endógenos” como sendo as primeiras formulações daquilo que, mais tarde, será chamado de “pulsões”. Com efeito, foi no estudo de 1905, intitulado *Três ensaios sobre a teoria sexual*, que Freud introduziu pela primeira vez – de maneira explícita – o conceito de pulsão. Também nesta obra já se encontram a expressão “pulsões parciais” e as três características básicas da pulsão, quais sejam: a fonte, o objeto e a meta. Já no Primeiro Ensaio, Capítulo 5, o autor descreve a pulsão como sendo:

A representante psíquica (*psychische Repräsentanz*) de uma fonte endossomática de estímulos, em contínuo fluxo, e diferente do “estímulo” (*Reiz*), que se produz a partir de excitações isoladas e derivadas do exterior. A pulsão (*Trieb*) é, portanto, um dos conceitos da *delimitação entre* o psíquico e o somático. (FREUD, 1999, V, p. 67).

Esta, por assim dizer, “situação” da pulsão entre o psíquico e o somático, Freud a retomará e enfatizará no emblemático texto de 1915 – *As pulsões e suas vicissitudes* – no qual ele designará a pulsão como um conceito fundamental e convencional. De resto, ele ajuntará a esta nova elaboração uma quarta característica da pulsão, vale dizer, a força, mas uma força constante: *eine konstante Kraft* (FREUD, 1999, X, pp. 212-214). Note-se ainda que, entre este escrito de 1915 e aquele outro de 1905 (*Três ensaios sobre a teoria sexual*), se intercala um breve texto de 1910, intitulado: *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão*. Aqui, Freud (1999, VIII, pp. 97-98) havia introduzido e desenvolvido uma oposição entre as “pulsões do ego” e as “pulsões sexuais”, no sentido em que as primeiras visam à autoconservação do indivíduo, enquanto que as “pulsões sexuais” se põem a serviço da espécie, da sexualidade e, portanto, do prazer.

Outro conceito ligado ao das pulsões, mas que também ainda não se encontra denominado como tal no *Projeto*, é o de “princípio de constância”, cujo nome definitivo se explicitará somente em *Além do princípio de prazer* (1920) (FREUD, 1999, XIII, p. 5). Na verdade, a ideia de um *princípio de constância* aparece pela primeira vez numa carta que Freud endereçara a Josef Breuer em 29/06/1892 (FREUD, 1999, XVII, p. 5). Ela se faz também presente, mas de maneira implícita, em vários escritos daquele mesmo ano. Dela se constata também menções indiretas, mas claramente identificáveis, no *Mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos* (1893), na *Minuta teórica D* (1894) e nos *Estudos sobre a histeria* (1893-1895). No *Mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos*, por exemplo, Freud afirma: “Para preservar sua saúde, existe em todo indivíduo a tendência para novamente diminuir esta soma de excitações. O aumento da soma de excitações ocorre pelas vias sensoriais, e a sua diminuição pelas vias motoras” (FREUD, 1999, XIX, p. 192). No *Projeto*, ele dirá que o sistema nervoso é compelido a aprender a manter uma quantidade de excitações suficiente para satisfazer as exigências de uma ação específica. Todavia, o modo pelo qual o sistema realiza esta ação revela a continuação da mesma tendência, embora modificada, para manter no mais baixo nível possível o nível de excitações e, assim, evitar todo

aumento deste nível; em outros termos, ele tende a “conservá-lo constante” (*konstantzuhalten*) (FREUD, 1999, XIX, p. 390).

Ora, tanto a ideia de um princípio de inércia, quanto aquela que vê no aparelho psíquico uma tendência para manter a excitação no mais baixo nível possível – e pelo maior tempo possível – obedecem a algo de mais fundamental ainda: o *princípio de prazer*. Nesta sua primeira fase, em que prevalece a influência de uma economia da utilidade do prazer, Freud frequentemente ressalta o binômio típico da tradição hedonística: procurar o prazer e evitar o desprazer. É no estudo, *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico* (1911), que o inventor da psicanálise se serve, provavelmente pela primeira vez, da expressão “princípio de prazer”. Efetivamente, após haver descrito os processos primários, ele conclui: “A suprema tendência a que obedecem estes processos primários é facilmente reconhecível; ela pode ser indicada como princípio de prazer-desprazer (ou, mais brevemente, como princípio de prazer)” (FREUD, 1999, VIII, p. 231).

Todavia, uma reviravolta ocorrerá a partir de 1920, com a obra intitulada: *Além do princípio de prazer*. Trata-se verdadeiramente de uma *reviravolta*, na medida em que agora entra em consideração uma outra espécie de prazer, um prazer originário e elementar – por isto mesmo denominado “além do princípio de prazer” – que inclui simultaneamente prazer e desprazer, aflição e fruição, tristeza e alegria, angústia e gozo, sofrimento e deleite, dor e volúpia. Melhor ainda, este gozo – que deriva do entrelaçamento essencial entre prazer e desprazer – é agora radicalizado e extrapolado para aquela dinâmica que se joga entre as pulsões de vida e as pulsões de morte. Com efeito, se no escrito de 1910, *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão*, as pulsões se apresentavam como “pulsões do ego” e “pulsões sexuais” – sendo estas últimas caracterizadas pelo prazer e a reprodução da espécie – a partir de *Além do princípio de prazer* o acento se deslocará para as “pulsões de vida” e as “pulsões de morte”. Nesta nova perspectiva, a pulsão será definida como: “*Um impulso inerente ao organismo que tende a restabelecer um estado anterior que este ser vivo fora obrigado a abandonar sob a influência de forças externas perturbadoras*” (FREUD, 1999, XIII, p. 38).

Como se pode constatar, a ênfase é agora colocada não mais sobre um fator que impulsionaria o vivente para a mudança e a transformação, mas sobre uma espécie de elasticidade orgânica pela qual se exprime a inércia presente na vida dos organismos. Em outros termos, a pulsão adquire doravante uma natureza nitidamente *conservadora* e a sua meta derradeira seria a de restabelecer um estado inorgânico ou inanimado que, em priscas eras, o vivente fora obrigado a deixar para trás. É o que Freud (1999, XIII, p. 40) categoricamente afirma, na esteira de Schopenhauer:

Se pudermos considerar um fato da experiência que não admite exceção, a saber, que todo ser vivo morre, retorna ao inorgânico, por motivos *internos*, então só nos resta dizer: *a meta de toda vida é a morte e, olhando retrospectivamente, os seres inanimados existiam antes que existissem os viventes.*

Convém, todavia, sublinhar que o inventor da psicanálise não dissocia as pulsões de vida das pulsões de morte. Pelo contrário, estas pulsões não podem ser concebidas senão nas suas inclusões e nos seus entrelaçamentos intrínsecos, inerentes, radicais. Fundamentais. É que, segundo Freud, existe uma sorte de ritmo-hesitação no desenrolar da vida dos organismos: enquanto um grupo de pulsões se lança para frente tentando, o mais rapidamente possível, alcançar o seu objetivo final, isto é, a morte, outro grupo se volta para trás e retoma o mesmo percurso que, infinitas vezes, ele já iniciara. Destarte, a vida é prolongada por mais um lapso de tempo e todo o processo é mais uma vez recomeçado ou, dito de outro modo, ele não cessa de recomeçar porque, justamente, não cessa de terminar. Paradoxalmente, porém, só existe um caminho, só existe um meio, só existe uma porta, só existe uma ponte pela qual as pulsões de morte poderiam atingir o seu alvo definitivo: é a própria vida ou, nas palavras de Lacan (1978, p. 103): “É por trás dessa necessidade que tem o ser vivo de passar pelos caminhos da vida – e ele não pode passar senão por esses caminhos – que o princípio que o conduz à morte se situa, é identificado. Ele não pode ir à morte por qualquer caminho”. Para a psicanálise, a experiência de viver é, portanto, também um tipo de ligação com a morte de uma forma muito semelhante ao que Montaigne asseverou.

Ora, este repetir-se infinitamente de um processo – que não cessa de se consumir e de recomeçar – não se desdobra sem dor e sem prazer ou, para usar a expressão característica do próprio Freud, sem um “além do princípio de prazer”. A pós-modernidade enquanto a era do excesso apresenta-se como um cenário convidativo para a pulsão de morte onde prazer, gozo, desejo, dor e angústia se alternam na relação com os objetos de consumo. O “sujeito pós-moderno” não possui um aparelho psíquico que funciona diferente daquele descrito por Freud. O que há de diferente é que agora nas relações do sujeito com os objetos na pós-modernidade constatamos de maneira mais clara aquilo que foi a grande reviravolta de 1920 na teoria das pulsões.

CONCLUSÃO

Com efeito, esta parece ser uma intuição que já ocorrera também a Montaigne e, remontando além do moralista francês, a outros pensadores tão antigos quanto Sêneca, Epicteto e Lucrécio. Estes últimos souberam igualmente penetrar não somente o jogo de imbricação e inclusão que se desenrola entre o prazer e o desprazer, mas também – particularmente Sêneca – a tendência primordial dos viventes para retornarem ao inanimado ou, em outros termos, à morte.

Certo, a ética de Montaigne se desenvolve precipuamente sob a égide do hedonismo e da moral utilitária, típica dos séculos XVI–XVIII. Nela, de fato, predomina a questão dos móveis e dos motivos que caracterizam o comportamento humano: a felicidade, o amor-próprio, o orgulho, o sentimento de potência, o instinto de conservação e, em suma, o binômio clássico da tradição hedonística: prazer–desprazer. É também este tipo de moral, apesar de suas diferenças de perspectiva e de interpretação, que recorrerá nos outros moralistas

franceses dos séculos XVII–XVIII: La Fontaine, Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère e Chamfort. Em contrapartida – e é nisto que reside o seu caráter pioneiro e paradoxal –, na ética montaigniana também se encontram presentes aquelas intuições que serão desenvolvidas pela psicanálise e pelo chamado pensamento pós-moderno, mormente no que diz respeito às pulsões de vida e de morte, ao gozo que dimana do sofrimento e da dor, e à questão do fim do sujeito ou, mais exatamente, do lugar *excêntrico* e heterogêneo do sujeito da fala.

Vimos, com efeito, que a reviravolta que marcou o terceiro e último período de Freud, a partir de 1920, é marcada essencialmente por uma nova concepção das pulsões – as agora denominadas pulsões de vida e pulsões de morte – de cuja luta e de cujas imbricações essenciais redundam a um só tempo prazer e desprazer, alegria e aflição, júbilo e dor, angústia e gozo. Vimos igualmente que o sujeito na teoria analítica de Lacan se revelou como sendo um sujeito da errância, da hiância e, portanto, da falta, do pedido e de uma insatisfação radical, que não cessa de se significar. Quanto aos chamados pensadores pós-modernos que brevemente analisamos, neles sobressai, do ponto de vista epistemológico e ontológico, uma crítica às pretensões fundacionais e universais que caracterizaram a tradição filosófica ocidental. Consequentemente, trazer Montaigne e Freud para o cenário da pós-modernidade significa fazer ressaltar suas antecipações, análises e discussões sobre as vicissitudes que marcam radicalmente, inerentemente, o sujeito tal como ele passou a ser considerado por aqueles pensadores das três últimas décadas do século XX e por aqueles outros que os influenciaram mais de perto. Trata-se – nunca é demais repeti-lo – de um sujeito descentrado, errante, hiante, *faltante* e, portanto, heterogêneo ao seu próprio pedido.

Ao tratar do homem nas suas manifestações essenciais, tanto Montaigne quanto Freud acentuam a questão do prazer, do desprazer e, também, aquela do desejo e do gozo. Na verdade, o desejo – e a angústia que ele suscita – é indissociável do gozo que o atravessa radicalmente. Todas estas questões foram retomadas, analisadas e ressaltadas no chamado período pós-moderno. Uma delas, porém, sobressai que nós preferimos colocar sob a forma de interrogação: haveria, na pós-modernidade, uma primazia do gozo sobre o desejo? Ora, para a psicanálise, a representação de um objeto ausente como sendo capaz de suprir a insatisfação do sujeito é justamente aquilo que desencadeia o desejo. Não existe, portanto, desejo sem falta, sem interdito, sem tensão e, paradoxalmente, sem gozo. Contudo, a lógica presente na pós-modernidade – pelo menos aquela que propõem as análises de Dany-Robert Dufour – parece indicar uma contramão criada por um novo soberano: o mercado e sua dinâmica neoliberal. Se esta hipótese for confirmada, inevitável seria levantar a pergunta: é possível manter o ciclo desejanter quando a regra passa a ser a do gozo pelo gozo? Não obstante isto, o gozo e o desejo são indissociáveis um do outro. “No gozo, eu me consumo de desejo”, afirma Goethe no *Fausto*.⁷

⁷ Na verdade, trata-se de dois versos: “Assim eu titubeio entre o desejo e o gozo, e no gozo eu me consumo de desejo” (“*So traumlich von Begierde zu Genuss, Und im Genuss verschmacht'ich nach Begierde*”). GOETHE, Johann Wolfgang von. *Faust*, Erster Teil, 3249-50, Hamburg, C. Wegner, 1963.

Sabemos que, para Freud, o gozo é ambíguo na medida em que ele se dá tanto na falta quanto no excesso. De resto, a partir de *Além do princípio de prazer*, esse gozo se manifesta inclusive – e de modo radical – na luta das pulsões de vida e de morte, visto que o princípio de prazer fracassou e a moral utilitária bateu em retirada. Certo é que Freud não abandonou de tudo o binômio dos primeiros escritos: princípio de prazer e princípio de realidade. Todavia, ele se dá cada vez mais conta de que toda ética que tenta edificar-se a partir de um gerenciamento do prazer e da dor está fadada ao mais completo revés. Quanto a Montaigne, uma dinâmica que não cessa de recorrer nos seus *Ensaíos* – apesar de sua inegável dependência vis-à-vis da tradição hedonística – é aquela do gozo, um gozo que é entremeado de prazer e desprazer e que se acha também vinculado à virtude. Curiosamente, quando o sujeito se deleita no encontro com o objeto desejado, o gozo alcança o seu ápice de excitação e se transforma em desprazer, justamente por sobrevir um novo desejo, ou uma nova falta. A pós-modernidade e seus efeitos ganha cada vez mais força, pois flerta com a promessa de que o potencial de consumo seria uma das grandes novidades desse novo tempo. O “sujeito pós-moderno” substituiu o “*tu debes*” pelo “*tu puedes*” (HAN, BYUNG-CHUL, 2017. p. 21-23) e, se Montaigne já havia dito que o gozo do homem estaria vinculado a uma virtude, é no poder gozar livremente que reside a narrativa atual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A Fragmentação da Cultura e o fim do Sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012.
- _____. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007.
- BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- DUFOUR, Dany-Robert. *L'art de réduire les têtes: Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré, à l'ère du capitalisme total*. Paris: Denoël, 2003.
- EPICETETO. *Manuel d'Epictète*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.
- FREUD, Sigmund. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In *Gesammelte Werke*, 19 v. *Werke aus den Jahren 1904–1905*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, V.
- _____. Entwurf einer Psychologie. In *Gesammelte Werke*, 19 v. *Nachtragsband – Texte aus den Jahren 1885–1938*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, XIX.
- _____. Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. In *Gesammelte Werke*, 19 v. *Werke aus den Jahren 1909–1913*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, VIII.
- _____. Jenseits des Lustprinzips. In *Gesammelte Werke*, 19 v. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, XIII.

_____. Die Psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung. In *Gesammelte Werke*, 19 v. *Werke aus den Jahren 1909–1913*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, VIII.

_____. Schriften aus dem Nachlass – 1892-1938. In *Gesammelte Werke*, 19 v. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, XVII.

_____. Triebe und Tribschicksale. *Werke aus den Jahren 1913–1917*. In *Gesammelte Werke*, 19 v. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, X.

_____. Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene. In *Gesammelte Werke*, 19 v. *Nachtragsband – Texte aus den Jahren 1885–1938*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, XIX.

_____. Zeitgemäßes über Krieg und Tod. *Werke aus den Jahren 1913–1917*. In *Gesammelte Werke*, 19 v. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, X.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Faust*. Hamburg: C. Wegner, 1963.

HAN, BYUNG-CHUL. *Agonia de Eros*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

_____. *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1978.

_____. *Le Séminaire, Livre XX, Encore*. Paris: Seuil, 1975.

LUCRÉCIO. *De la nature*. Paris: GF Flammarion, 1997.

LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit, 1979.

MARX, Karl. *Die Frühschriften*. Stuttgart: Kröner, 2004.

MONTAIGNE. *Essais*. 3 v. Paris: Gallimard, 2009.

PERSE. L. Herrmann (editor). *Satires*. Bruxelles: Latomus, 1962.

PLATÃO. Timeu. In *Plato in Twelve Volumes*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.

SÊNECA. *Lettere a Lucilio*, 2 v. Milano: BUR, 2004.

Recebido em: 09-04-2018

Aceito para publicação em: 27-11-18