

Viver à intempérie: a vida em transitoriedades

Keylla Tempel Jung¹, Porto Alegre
Rafael Werner Lopes², Porto Alegre

O presente texto propõe uma reflexão que parte da compreensão freudiana sobre a transitoriedade e se amplia nos referenciais da antropologia filosófica contemporânea. Toma de empréstimo, do pensamento de Martin Buber, a noção de “mansão cósmica” e a experiência da intempérie para apresentar os postulados que teriam precipitado o ser humano em uma crise sobre si mesmo.

Palavras-chaves: Tempo; Finitude; Crise; Transitoriedade

¹ Graduada em psicologia, especialista em psicoterapia psicanalítica pelo Estudos Integrados de Psicoterapia Psicanalítica (ESIPP), especialista em supervisão clínica pelo ESIPP, graduada em filosofia.

² Doutor em filosofia, membro do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre (CEPdePA).

“(...) cada possibilidade nova que tem a existência, até a menos provável, transforma a existência inteira”. (Milan Kundera, 1995/2011)

O nosso tempo está marcado pela precipitação de uma crise que torna urgente recolocar a pergunta sobre o ser humano. Essa questão será revisitada à luz do reconhecimento de nossa condição de finitude, na qual incerteza e ambivalência são elementos inescapáveis que formam o solo no qual vivemos. Na esteira do pensamento freudiano, essa condição está relacionada ao fato de que a realidade psíquica e a realidade material não coincidem em sua integralidade. O psiquismo humano estrutura-se como uma experiência individual e subjetiva que interage com uma realidade externa sempre mutante, deslocando-se da convicção de infalibilidade à internalização da inevitabilidade da morte. Trata-se de uma experiência que organiza o tempo e, no que se refere à maneira como lidamos com a transitoriedade, marca o ser humano a partir do sofrimento. Dessa relação com a experiência de sofrimento diante da condição de finitude e transitoriedade, podemos pensar em um duplo comportamento: enquanto faz um esforço para se organizar a partir da fuga ou evitabilidade dessa condição, é possível se desenvolver a partir de seu reconhecimento como característica fundamental da vida humana. Assim, o reposicionamento da pergunta pelo ser humano estrutura-se pela dissolução do predomínio de visões de mundo que deram sentido e amparo à sua existência ao longo da história. Conforme veremos, essas perspectivas asseguraram significados ao humano em diferentes cenários, que se deslocam das dimensões cosmológica, teológica, logológica e sociológica, até desembocarem em um radical redimensionamento antropológico no pensamento contemporâneo.

As reflexões freudianas acerca da transitoriedade (1916/1974) estão inscritas nesse horizonte de renovação do pensamento ocidental que se desenvolveu nas primeiras décadas do século XX, cuja problematização envolve a ressignificação do humano em um cenário marcado pela escassez do tempo, pelo pesar diante de nossa frágil condição como seres vivos e pela sensação de ruína dos ideais civilizatórios que, ao longo da história, alimentaram a noção de progresso e de desenvolvimento em fluxo necessário e contínuo. No mesmo contexto em que uma nova imagem de ser humano começa a ser esboçada desde uma contrastante tensão que se revela em nossas interações entre o fugaz e o perpétuo, torna-se possível pensar um horizonte de sentido a partir da brevidade com que nossas experiências com o mundo são sensivelmente marcadas.

Com o objetivo de ampliar esse debate a respeito da transitoriedade, o presente texto propõe pensar tal temática em um contexto de transformação do pensamento ocorrido no século XX, que fez emergir a antropologia em uma singular posição, radicalmente distinta de outras concepções antropológicas ao longo de nossa história. Essa transformação está ligada a fatores próprios do século XX, que colocaram em xeque as visões de ser humano, mas se radica em um processo de mudança dessas perspectivas no decorrer da história, resultando na singularidade do posicionamento antropológico de nosso tempo. Tal acontecimento está relacionado a uma crise decorrente do solapamento de concepções tradicionais que agora, em meio à adversidade, exige-nos uma retomada crítico-reflexiva sobre o que somos e como vivemos.

O processo de reconhecimento do humano em relação às coisas efêmeras e transitórias, como constituintes do sentido de sua existência, passou, ao longo da história do pensamento, por concepções que forneceram uma resposta à pergunta fundamental, o *que significa ser humano?*, até se precipitarem em um posicionamento filosófico que não pode chegar a uma última palavra sobre o que somos e como vivemos. Esse deslocamento está entre os acontecimentos que fizeram renascer a pergunta antropológica em uma perspectiva outra, que não mais procura se fundar no além-mundo, em uma dimensão supranatural, metafísica, mas que se abre à ruína³ como sentido fundamental da existência humana. Para isso, é necessário que a experiência reflexiva passe de um âmbito não problemático, caracterizado pela noção de refúgio ou mansão cósmica, para uma experiência de desamparo, na qual a problematidade da pergunta pelo ser humano pode ser compreendida como experiência da intempérie e incerteza, que se inclina ao reconhecimento dos desdobramentos da transitoriedade.

Esse cenário será delineado à luz das considerações de Martin Buber em *O que é o homem?* (*¿Qué es el hombre?*, 1940/1949; *Das Problem des Menschen*, 1943/2017), utilizando-as como esforço para compreender as mudanças antropológicas que transcorreram ao longo da história e descortinaram um contexto de crise que fez eclodir uma singular forma de pensar o ser humano.

Mansões cósmicas

A questão sobre o ser humano é aberta, inconclusa, incerta, instável. A renovação de seu sentido passa pelo reconhecimento dos profundos vínculos

³ N.A.: A palavra “transitoriedade” procura traduzir à língua portuguesa o termo alemão *Vergänglichkeit*, noção que traz em seu bojo a possibilidade de compreensão de ruína, das coisas que se precipitam à ruína, e deprecimento (Pandolfo, 2019; Adorno, 2009; Gagnebin, 1999).

com a natureza, com o corpo, com as coisas sensíveis. Esse processo de tomada de consciência que o ser humano forma de si mesmo, do mundo e das relações sociais, pode ser compreendido, segundo Martin Buber (1940/1949), como uma “transposição de mansões cósmicas” (p. 34, tradução livre) para a radicalidade da experiência de “estar à intempérie” (p. 25, tradução livre), experiência a partir da qual uma concepção antropológica emerge em sua singularidade problemática. Segundo Buber, em *O problema do homem*, essas mansões, que se pretendem estáveis na tarefa de explicar e definir o humano, são pensadas nas perspectivas cosmológica, teológica, logológica e sociológica. Elas desfazem a problematidade da pergunta na medida em que formam um horizonte de sentido que se oferece como resposta, impedindo o desenvolvimento do pensar de forma aberta, incerta e sujeita às transformações de sentido no percurso da história.

Em seu texto, Buber afirma que a noção de *mansão cosmológica* pode ser compreendida à luz das obras de Platão (c1991) e Aristóteles (c1998). No pensamento platônico, ainda que seja expressa uma noção de ser humano como essência decaída, como forasteiro no mundo, essa experiência se dá desde uma matriz eidética (*eidos*) que fundamenta a noção de queda e concebe a existência em sua tarefa de retorno à condição original. Nesse sentido, as vicissitudes da vida humana no plano sublunar são suportadas na medida em que essa matriz ideal subsiste como guia ou farol na condução da vida. Por outro lado, no pensamento aristotélico, a humanidade é concebida como realidade emergida de formas inferiores da natureza. Para Buber, falta a essa perspectiva o sentimento de cisão entre o humano e o natural. A admiração filosófica surge desde a consideração do humano como parte da própria natureza. Em sua obra, Aristóteles (c2006) aproxima humanos e não humanos em um mundo desmistificado, no qual a peculiaridade humana é a atividade da alma (*psyché*) por vias da razão. A mansão cosmológica da filosofia aristotélica é expressa na medida em que concebe o ser humano como ser entre seres. O efeito desse posicionamento pode ser pensado como ausente da dramática inconclusividade da pergunta pelo humano, característica fundamental na antropologia filosófica do século XX.

A *mansão teológica* é apresentada, por Buber, à luz da obra de Santo Agostinho (c2001, c2004). O pensamento agostiniano concebe o ser humano como distinto das coisas e sem lugar no mundo, experiência tal que faz ruir a imagem cosmológica aristotélica. Embora esse passo seja importante para o posicionamento da problematidade antropológica, na medida em que refere uma noção de humano cindido, marcado pelos conflitos corpo/alma e luzes/trevas, essa concepção encontra-se organizada em uma dimensão soteriológica⁴ que se

⁴ N.R.: Doutrina da salvação da humanidade por Jesus Cristo.

ampara em uma profunda experiência de fé. Conforme essa perspectiva teológica se estrutura, as noções de origem e destino alimentam a esperança na salvação enquanto vivemos. O pensamento agostiniano procura conceber o ser humano em um cenário de significação e sentido que organiza e ampara a vida, conferindo-lhe uma matriz ética que se insurge como farol na condução do agir humano.

A *mansão logológica* funda-se na absolutez e imperiosidade da razão, cujo exemplo está expresso na obra de G.W.F. Hegel (c2001). No pensamento hegeliano, a razão é levada a um plano de absolutez sem limites, posição a partir da qual se vê diminuída a situação enigmática da pergunta antropológica. A inquietude diante da existência cede lugar a um sistema em que “a razão do mundo mostra sua marcha indeclinável através da história” (Buber, 1940/1949, p. 44) Essa marcha está soberanamente determinada pela lei da dialética (1940/1949), pois através da razão seria possível tomar conhecimento a respeito desse movimento. Buber (1940/1949) apresenta a concepção logológica hegeliana em sua forte influência não apenas na maneira de pensar durante a sua época, mas também nos desdobramentos em âmbitos social e político, que, a partir do século XIX, começam a tomar a direção de uma “desposseção da pessoa humana concreta e da sociedade humana concreta em favor da razão do mundo” (p. 41).

A noção de mansão cósmica é também apresentada em uma perspectiva *sociológica*, à luz do pensamento de Marx (Marx & Engels, 1845-1846/2007). Essa noção encontra-se expressa na forma como o humano é pensado junto às dimensões do corpo e da natureza a partir das relações sociais, posição esta que desfaz a importância da inconclusividade da questão sobre o humano como ponto central a partir do qual a antropologia em sua singularidade emergirá em nossos tempos. Segundo Buber, esses posicionamentos provocam reducionismos como forma de refúgio à sensação de abandono, da experiência de intempérie de que uma nova imagem de humano pode emergir. Nessa esteira de transformações que tiveram lugar desde o século XIX, a solidão advinda da perda do sentimento de estar hospedado no mundo foi substituída por uma segurança sociológica que preserva o sujeito de sua experiência de abandono total. No entanto, quando se dissipa a segurança de uma mansão cósmica, a insegurança faz brotar uma nova visão de mundo e do ser humano.

Segundo Buber, a emergência da problematidade antropológica está relacionada ao solapamento das visões de mundo que levaram à formação de uma postura de suspeita diante de saberes que ofereciam solidez à vida. Essa transformação na maneira de pensar já está presente nas indagações copernicanas que conduziram a uma reviravolta da concepção tradicional do geocentrismo ao heliocentrismo, levando a experiência humana às margens da existência, não mais

como o centro da criação. Seguindo a trilha de tal processo de transformação do pensamento antropológico, essa revolução copernicana na maneira de pensar influenciou a filosofia kantiana, lançando-nos a possibilidade de tomar o ser humano como sujeito do conhecimento, como construtor do saber e do sentido de sua existência (Kant, 1781/2001). Sob forte influência da obra de Kant, deixamos de procurar nossas moradas para assumir a posição de construtores de sentido da vida e das coisas que conhecemos.

A singularidade do saber antropológico que tem lugar no debate contemporâneo surge da vertigem diante de um mundo que agora nos parece instável. O novo terreno para o humano pensar a si mesmo é o desamparo. O deslocamento de nossas mansões cósmicas para uma radical experiência da intempérie ganha potente expressão no pensamento de Nietzsche. É no bojo de sua obra que aprendemos a reconhecer a insuportabilidade humana diante do que insiste em se expressar como aberto e inconcluso. A partir do pensamento nietzschiano, aprendemos que o ser humano não é “nenhuma meta mas um caminho, uma encruzilhada, uma ponte, uma grande promessa” (Buber, 1940/1949, p. 61). Contudo, é desse reconhecimento que pode surgir uma possibilidade de ressignificação capaz de nos conduzir a uma outra visão acerca da existência humana.

É necessário enfrentar a condição de não sabermos nada ou muito pouco acerca de nossa origem e destino, de reconhecer a incerteza e fazer dessa condição o caráter fundamental que torna potente o pensamento. Assim, o acento antropológico que ocorre em nosso tempo é a formação de um comportamento de suspeita acerca do que somos, como nos relacionamos com a transitoriedade e o que nos precipita a viver a experiência do incerto na medida em que buscamos uma autocompreensão humana.

Da crise à antropologia

Ao considerar que o problema antropológico tenha ganhado profunda e complexa singularidade a partir do século XX, precisamos lançar a pergunta: por que isso acontece? A tentativa de compreender esse deslocamento, que vai das mansões cósmicas até a experiência de intempérie, leva-nos a considerar os possíveis fatores que influenciaram nessa mudança paradigmática. Entre tais causas, podemos pensar dois aspectos fundamentais: um sociológico e um psicológico.

O “fator sociológico” (Buber, 1940/1949, p. 75) está ligado à dissolução de antigas formas de convivência decorridas de um processo de modernização,

fenômeno este que trouxe como resultado a noção de comunidade formada por seres humanos sem o sentimento de pertença, colocando em xeque as noções de destino e de tradição. Conforme afirma Buber, as velhas formas orgânicas mantinham um “simulacro de consistência” (p. 76), obstaculizando, assim, qualquer possibilidade de transformação, mas que, a partir de sua dissolução, a sensação de esvaziamento de sentido e da alma passa a exigir um novo significado.

O outro fator referido por Buber (1940/1949) é de “ordem psicológica” (p. 77). O século XX é expressão de uma crise radical decorrente de uma sensação de ressaca do ser humano após suas obras. Frente à incapacidade de dominar o mundo e de sujeitar seus próprios demônios, Buber refere a torpeza e o fracasso da alma em três direções: i) na perspectiva da *técnica*, que pode ser expressada pela passagem das máquinas da condição de ferramentas para a posição na qual o ser humano vira seu prolongamento. Esse fenômeno trouxe ao ser humano a condição de membro periférico e coadjuvante das máquinas. No pensamento de Freud (1916/1974), isso também acarretou em uma suspeita acerca da imparcialidade da ciência⁵; ii) na perspectiva da *economia*, a partir da qual a ideia de produção não seguiu uma coordenação racional, como havia sido preconizada por seus diferentes teóricos; iii) e em uma perspectiva *política*, pois a guerra, trazendo a destruição, expressa-se como triste demonstração do desvio dos propósitos humanitários. Esse sentimento de impotência diante da realidade conduz a um necessário questionamento acerca da natureza humana, que cobra agora uma terrorífica significação. A suspeita acerca da origem e essência do que somos deve agora se organizar como reconhecimento da destrutividade do humano nas relações sociais e para com seu meio. Ao associarem riqueza e produtividade como motores do progresso civilizatório, esses fatores, referidos por Buber, geraram importantes desvios sobre as noções de bem-estar e felicidade. Vale lembrar aqui as análises críticas de Adorno e Horkheimer, em *Dialética do esclarecimento* (1947/1985), no que diz respeito ao ideário iluminista de progresso da humanidade. Os autores da Escola de Frankfurt ensinam que a hipossuficiência da aplicação do ideário científico para resolver problemas humanos conduz a uma crescente destrutividade. O fracasso na aplicação da racionalidade como instrumento de desenvolvimento fez do sonho civilizatório de saída do estado de selvageria um fenômeno que acaba por gerar a barbárie, agora pensada como continuação da selvageria pelos requintes da razão e pelo emprego de tecnologias.

A tentativa de compreender a singular maneira com que a antropologia

⁵ “Maculou a elevada imparcialidade de nossa ciência, revelou nossos instintos em toda a sua nudez e soltou de dentro de nós os maus espíritos que julgávamos terem sido domados para sempre, por séculos de ininterrupta educação pelas mais nobres mentes” (Freud, 1916/1974, p. 347).

Keylla Tempel Jung, Rafael Werner Lopes

emergiu no século XX, em especial após a triste e desencantada experiência oriunda da Primeira Guerra, leva-nos a considerar, nesse cenário, algumas características do pensamento humano. Em traços gerais, a humanidade lança-se em uma busca por sua própria compreensão, como expressão do enfrentamento de uma experiência de esvaziamento de seu sentido na história. O ser humano se questiona, também, como ser racional, reconhecendo aquilo que não é racional como parte da humanidade. Esse reconhecimento conduz à afirmação de si como ser vivo e, desse âmbito, torna-se possível a ideia de partilha da vida com outros seres. A compreensão de si como ser vivo traz à tona uma noção de humano como parte da natureza. Nessa trilha compreensiva, também é necessário encarar a morte como destino humano, como tendência natural à dissolução das formas de vida. Entre os caracteres gerais do pensamento pós-Primeira Guerra, o ser humano tende ainda a se compreender em entidades socialmente vinculadas, o que se abre como expressão da essência humana pensada em suas implicações relacionais, e não em um estado de isolamento. No entanto, ainda que as articulações sociais tenham surgido como forma de criar refúgios contra os sentimentos de isolamento e solidão frente à perda do sentimento de estar hospedado no mundo, foi impossível restaurar a “segurança perdida” (Buber, 1940/1949, p. 75). Buber afirma que essa experiência de profundo mal-estar foi apenas adormecida pelo “tráfego de ocupações” (Buber, 1940/1949, p. 76) às nas quais os seres humanos se vincularam.

Desaceleração e contemplatividade

A instauração de uma dinâmica regida pelo excesso de ocupações afeta nossas vidas e nossa relação com a noção de tempo, interferindo, enfraquecendo e obstaculizando as possibilidades de construção do pensamento. Esse enfraquecimento reflexivo está relacionado a uma crescente velocidade no fluxo de nossas ocupações, levando à ausência e inaptidão para lidarmos com o descanso e com a lentidão como experiências possíveis, que não apenas se relacionam ao pensar, mas também à transformação do próprio sentido da existência.

De acordo com Giorgio Agamben, em *O que é o contemporâneo?* (2009), a possibilidade de mudar a experiência com o tempo pode assumir um caráter revolucionário. Essa revolução insurge-se nas fraturas produzidas na cronologia de um tempo outro, do qual é possível o redimensionamento das relações com a nossa realidade material. Assim como no âmbito do inconsciente ocorre uma mistura de tempos, como amálgama de passado e presente que não são fixos ou estáveis, também na vida psíquica diferentes temporalidades realizam seus trânsitos

e incidem sobre a nossa memória, conferindo-lhe caráter múltiplo e complexo. É a partir dessa condição que um processo de ressignificação do vivido necessita ser realizado.

A transformação das percepções entre o perene e o efêmero amplia nosso vocabulário vivencial. Milan Kundera (1995/2011), em seu ensaio *A lentidão*, trabalha com a ideia de que “A velocidade é a forma de êxtase que a revolução técnica deu de presente ao homem” (p. 7-8). Neste caso, então a velocidade desativa a potência da contemplação como instrumento que organiza psiquicamente as transcorrências da vida e do mundo. Kundera argumenta que há um secreto vínculo não só entre a lentidão e a memória, mas também entre a velocidade e o esquecimento. Afirma, ainda, que a existência pode ser pensada a partir de duas equações elementares: “(...) o grau de lentidão é diretamente proporcional à intensidade da memória” e “o grau de velocidade é diretamente proporcional à intensidade do esquecimento” (Kundera, 1995/2011, p. 30-31). Assim, entregue ao demônio da velocidade, nossa época esquece, com facilidade, de si mesma. Ou poderíamos fazer uma segunda leitura, como sugere o ensaísta,

nossa época está obcecada pelo desejo do esquecimento e é para saciar esse desejo que se entrega ao demônio da velocidade; acelera o passo porque quer nos fazer compreender que não deseja mais ser lembrada; que está cansada de si mesma; enjoada de si mesma; que quer soprar a pequena chama trêmula da memória. (Kundera, 1995/2011, p. 91-92)

Da pressuposta ideia de que a humanidade iria se desenvolver da consolidação da vida nos moldes da ciência e da racionalidade, gerando daí progresso e desenvolvimento, enfrentamos um sentimento de fracasso desses antigos ideais, o que nos arremete a uma crise diante da aparente impossibilidade de compreendermos a nós mesmos. Essa noção de crise é importante para seguirmos em frente, pois rompe a clausura narcísica que encerra o sujeito em uma onipotente experiência de não sentir a necessidade de pensar a si mesmo. Frente ao pessimismo, que se firma na ideia de que tudo deu errado, e diante da ideia otimista de que tudo deu ou dará certo, precisamos assumir uma posição de suspeita, reconhecendo que não sabemos a fundo o que somos e não percebemos o quanto estamos anestesiados pelo ritmo frenético do modo de vida que criamos. Entre negação e euforia, precisamos de perplexidade e reconhecimento de que o terreno no qual nos movimentamos é a incerteza. Nossa capacidade para resolver os impasses da época atual exige engajamento na construção de uma crítica sobre nossos modos de existência e exige que adentremos nosso tempo com coragem para, em meio às diferentes tensões, provocar uma desaceleração que traz consigo a possibilidade de pensar a respeito de nossa finitude e limitadas condições. Nesse

Keylla Tempel Jung, Rafael Werner Lopes

cenário de enfrentamento de nossas adversidades, talvez seja possível imaginar saídas alternativas para a humanidade. □

Abstract

Living the storm: life in transience

This text proposes a reflection that starts with the freudian understanding of transience and expands to include references from contemporary philosophical anthropology. From the thinking of Martin Buber, it borrows the notion of “cosmic mansion” and the experience of the storm to present the postulates precipitated by the human being in a crisis about itself.

Keywords: Time; Finitude; Crisis; Transience

Resumen

Vivir a la intemperie: la vida en transitoriedades

En el presente texto se propone una reflexión que parte de la comprensión freudiana sobre la transitoriedad y se amplía con los aportes de la antropología filosófica contemporánea. Se recurre a la noción de “mansión cósmica”, oriunda del pensamiento de Martin Buber, así como a la experiencia de intemperie, para presentar los postulados que habrían precipitado al ser humano en una crisis sobre sí mismo.

Palabras clave: Tiempo; Finitud; Crisis; Transitoriedad

Referências

- Adorno, T. (2009). *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Adorno, T.; & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1947)
- Agamben, G. (2009). *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2013.
- Agostinho de Hipona. (c2001). *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Agostinho de Hipona. (c2004). *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

- Aristóteles. (c1998). *Política*. Lisboa: Veja.
- Aristóteles. (c2006). *De anima*. São Paulo: Ed. 34.
- Buber, M. (1940). *Qué es el hombre?* México: FCE, 1949.
- Buber, M. (2017). Das problem des Menschen. In *Werkausgabe*. Bd. 12. Schriften zu Philosophie und Religion. (pp. 221-312). München: Gütersloher Verlaghaus. (Original publicado em 1943)
- Freud, S. (1974). Sobre a transitoriedade. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, (Vol. 14, pp. 345-348). Rio de janeiro: Imago. (Original publicado em 1916)
- Gagnebin, J.M. (1999). *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva.
- Hegel, G.W.F. (c2001). *A razão na história. Uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Centauro.
- Kant, I. (2001). *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (Original publicado em 1781)
- Kundera, M. (2011). *A lentidão*. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1995)
- Marx, K.; & Engels, F. (2007). *A ideologia alemã*. Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo. (Original publicado em 1845-1846)
- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da moral. Uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1887)
- Pandolfo, A.C. (2019). Traduzir a crítica à ontologia: transitoriedade, transcrição e história natural. *Revista Linguagem & Ensino. Pelotas*, 22(2), 461-473.
- Platão. (c1991). *Diálogos*. Coleção os pensadores. São Paulo: Nova Cultural.

Recebido em 28/02/2022

Aceito em 09/05/2022

Revisão gramatical de **Gustavo Czekster**

Revisão técnica de **Ana Cristina Pandolfo**

Keylla Tempel Jung

Avenida Palmeira, 27/605

90470300 – Porto Alegre, RS – Brasil

mitsyjung@gmail.com

Rafael Werner Lopes

Rua Dona Laura, 1020

90430090 – Porto Alegre, RS – Brasil

rafaelwernerlopes@hotmail.com

© Revista de Psicanálise da SPPA