

PAULO JOSÉ DA COSTA

- ORGANIZADOR -

# DO MITO GREGO À PSICANÁLISE:

RESSONÂNCIAS

Atena  
Editora  
Ano 2023



PAULO JOSÉ DA COSTA

- ORGANIZADOR -

# DO MITO GREGO À PSICANÁLISE:

RESSONÂNCIAS

 **Atena**  
Editora  
Ano 2023





**Editora chefe**

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

**Editora executiva**

Natalia Oliveira

**Assistente editorial**

Flávia Roberta Barão

**Bibliotecária**

Janaina Ramos

**Projeto gráfico**

Bruno Oliveira

Camila Alves de Cremo

Luiza Alves Batista

**Imagens da capa**

iStock

**Edição de arte**

Luiza Alves Batista

2023 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2023 Os autores

Copyright da edição © 2023 Atena

Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena

Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

**Conselho Editorial**

**Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí

Prof. Dr. Alexandre de Freitas Carneiro – Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Profª Drª Ana Maria Aguiar Frias – Universidade de Évora

Profª Drª Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa

Prof. Dr. Antonio Carlos da Silva – Universidade de Coimbra

Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná  
 Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais  
 Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília  
 Prof. Dr. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí  
 Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Caroline Mari de Oliveira Galina – Universidade do Estado de Mato Grosso  
 Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Cristina Gaio – Universidade de Lisboa  
 Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília  
 Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo  
 Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá  
 Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará  
 Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Geuciane Felipe Guerim Fernandes – Universidade Estadual de Londrina  
 Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros  
 Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice  
 Prof. Dr. Jadilson Marinho da Silva – Secretaria de Educação de Pernambuco  
 Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador  
 Prof. Dr. Jodeyson Islony de Lima Sobrinho – Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
 Prof. Dr. José Luis Montesillo-Cedillo – Universidad Autónoma del Estado de México  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Juliana Abonizio – Universidade Federal de Mato Grosso  
 Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense  
 Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Kátia Farias Antero – Faculdade Maurício de Nassau  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal do Paraná  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Lucicleia Barreto Queiroz – Universidade Federal do Acre  
 Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros  
 Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Universidade do Estado de Minas Gerais  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Marianne Sousa Barbosa – Universidade Federal de Campina Grande  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Marcela Mary José da Silva – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia  
 Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas  
 Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campina  
 sProf<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul  
 Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso  
 Prof. Dr. Pedro Henrique Máximo Pereira – Universidade Estadual de Goiás  
 Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa  
 aProf<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa  
 Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste  
 Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí  
 Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande  
 Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Federal da Bahia / Universidade de Coimbra  
 Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
 Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins



## Do mito grego à psicanálise: ressonâncias

**Diagramação:** Natália Sandrini de Azevedo  
**Correção:** Maiara Ferreira  
**Indexação:** Amanda Kelly da Costa Veiga  
**Revisão:** Os autores  
**Organizador:** Paulo José da Costa

<b>Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)</b>	
D631	Do mito grego à psicanálise: ressonâncias / Organizador Paulo José da Costa. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2023.  Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader Modo de acesso: World Wide Web Inclui bibliografia ISBN 978-65-258-0804-8 DOI: <a href="https://doi.org/10.22533/at.ed.048230401">https://doi.org/10.22533/at.ed.048230401</a>  1. Psicanálise. I. Costa, Paulo José da (Organizador). II. Título.  CDD 150.195
<b>Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166</b>	

**Atena Editora**  
Ponta Grossa – Paraná – Brasil  
Telefone: +55 (42) 3323-5493  
[www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)  
contato@atenaeditora.com.br

## DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que os artigos científicos publicados estão completamente isentos de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autorizam a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

## DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código Penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.



O legado da civilização grega para a cultura ocidental é inegável, assim como a presença da mitologia helênica na construção do arcabouço teórico da psicanálise. De modo geral, herdamos as suas contribuições por meio do que permaneceu intacto, através de registros históricos, arqueológicos, artísticos, linguísticos, etc., que sobreviveu ao tempo e foi absorvido pela posteridade, mas também pelos bens imateriais inerentes. Entretanto, não podemos supor que o patrimônio helênico herdado se mantenha incólume na nossa cultura, mas sobrevive porque é amalgamado ao devir, é readaptado e ressignificado no percurso temporal, geográfico, histórico, social, das ações humanas de cada tempo e lugar.

Tal processo, ao contrário de diminuir a importância desse legado, embora nos possa parecer diluí-lo ou até fazê-lo sair de cena, o mantém vivo porque esse movimento é essencial a sua preservação de diferentes maneiras. Sem isso, o que ele contém de mais significativo referente ao humano se engessaria e assim perderia a sua força e o seu valor, levando-o ao desaparecimento, pois teria perdido o que o faz ser fonte de inspiração, de reflexão, que é o seu dinamismo. Nesta perspectiva, a psicanálise se apropriou de elementos dessa herança, por reconhecer a sua dinamicidade e capacidade de expressão de aspectos profundamente humanos, em constante movimento. Nesse sentido, o modo como Freud se aproximou particularmente dos mitos gregos na construção do *corpus* psicanalítico, resgata a atualidade daquilo que já estava presente na Antiguidade, transformando-o, através de uma abordagem original que lhe permitiu criar um novo campo do conhecimento.

Assim sendo, podemos pensar que a contribuição da civilização helênica para a cultura ocidental, e particularmente para a psicanálise que é o nosso foco de interesse em nossas pesquisas e estudos, se manifesta como uma espécie de eco que pode ser tomado como repetição, mas também como portador de algo para o qual se chama a atenção, que reverbera em múltiplas situações e condições, pelas quais evidencia, transmite, distingue certa coisa que até então talvez estivesse velada ou pouco percebida, que repercute pelo efeito que produz. Portanto, por ressonâncias explícitas ou subjacentes, manifestas ou latentes. É considerando tais ressonâncias e suas inúmeras possibilidades que vimos nos debruçando sobre a interface entre mitologia grega e psicanálise, inseridos na Linha de pesquisa “Psicanálise e Civilização”, do Programa de Pós-graduação em Psicologia na Universidade Estadual de Maringá.

Com foco nessa interface, professores, mestrandos e doutorandos do

referido Programa de Pós-graduação desenvolvem estudos e pesquisas, além de consolidar a disciplina “A mitologia grega e a dimensão trágica do psiquismo: reflexões psicanalíticas”, ministrada regularmente. É desse *corpus* de produções que emergem as nossas publicações, algumas das quais apresentamos no presente livro. Também contamos com a parceria e contribuições de profissionais interessados nessa temática, vinculados às seguintes instituições: Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Universidade Federal do Pará (UFPA), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade Federal Fluminense (UFF), Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA), Centro Universitário UDF, Centro Universitário Metropolitano de Maringá (Unifamma), Centro Universitário de Tecnologia e Ciências do Norte do Paraná (UniFatecie), Escola de Psicoterapia Psicanalítica de Maringá (EPPM) e Prefeitura Municipal de Maringá,

No presente livro, as interfaces entre mitologia grega e psicanálise são abordadas por diferentes perspectivas e temáticas, que expressam a riqueza de possibilidades que emergem do encontro desses dois campos. Assim, no primeiro texto, *Dor mental e engrenagem suicida: um jeito de existir*, é discutido um modo de funcionamento psíquico que cria proteções para evitar o conhecimento de aspectos fundamentais inerentes à condição humana, visando blindar a mente de pensar as verdades penosas, segundo a concepção bioniana. No segundo, por sua vez, denominado *A clínica psicanalítica e a ética trágica na pós-modernidade*, apresenta e argumenta acerca da relação entre os fundamentos psicanalíticos e o pensamento filosófico trágico, remetendo a uma ética trágica norteando o trabalho do psicanalista e auxiliando a compreensão de qual é o lugar ocupado pela psicanálise no mundo contemporâneo.

Quanto ao terceiro texto, intitulado *Deméter e Perséfone: reflexões acerca das dificuldades de separação subjetiva entre mãe e filha*, parte de vivências oriundas da clínica para refletir sobre a modalidade relacional em que não ocorre a separação e a diferenciação necessárias, no processo de subjetivação, envolvendo a dupla mãe-filha. Na sequência, em *Narciso e o espelho: análise de uma narrativa mítica*, o exame recai sobre o mito de Narciso a partir de sua estruturação narrativa, tendo por base tanto elementos textuais quanto psicanalíticos. Em *Jasão: o herói adormecido*, além de apresentar este mito, investiga as características do seu processo heroico em sua relação com Medeia.

No texto *O destino de John Connor na trilogia “O exterminador do futuro”*: *esboços psicanalíticos e trágicos*, a partir de elementos psicanalíticos e trágicos,

são propostas algumas possibilidades para se pensar a presença mítica na contemporaneidade, através do exame de aspectos presentes no personagem principal da referida obra cinematográfica. Com relação ao sétimo texto, *Do rito fúnebre ao mito das origens: questões do sujeito a partir de Antígona e Incêndios*, a partir da personagem sofocleana e de uma peça teatral, ambas indicadas no título, traz reflexões com o intuito de pensar acerca da noção de sujeito desde o seu enlaçamento com a cultura e sobre o registro do mito, enquanto possibilidade para se pensar as origens e a morte.

Quanto ao próximo texto, *Anacronia no enigma edípico: paradigma do tempo em psicanálise*, busca defender a existência de uma anacronia no processo de formulação do enigma edípico, sendo necessário, para tanto, tratar sobre a tese do tempo tal como se apresenta na tragédia de Sófocles sobre o rei Édipo e a dinâmica da atemporalidade inconsciente, do ponto de vista psicanalítico. Sequencialmente, em *A disjunção entre a mulher e a mãe em Medeia*, são levantados questionamentos a respeito do destaque dado por Eurípidés à personagem e seu ato filicida, a partir do que se constroem análises evidenciando as distinções entre a mãe e a mulher, trazendo para o campo psicanalítico como pauta de importante discussão.

Intitulado *O avesso de Procusto: algumas observações acerca da inquietante função do analista*, o décimo texto apresenta uma reflexão sobre a alteridade e suas implicações metapsicológicas, argumentando pela perspectiva da função analítica. Em seguida, desenvolvendo conexões entre as noções de frenesi báquico e de loucura privada, enquanto possibilidades de se pensar a clínica psicanalítica na atualidade, temos *O frenesi báquico e a loucura privada: articulações entre a psicanálise e a tragédia As Bacantes*. Finalizando esse conjunto de estudos, consta *Medeia e o filicídio: comoção e horror*, no qual a proposta é examinar as possíveis reações que as pessoas têm perante a situação de assassinio dos filhos pela própria mãe, analisando a partir dos conceitos de recalque e de formação reativa.

Esperamos que a leitura do presente livro possa contribuir para a reflexão e para a promoção de debates, favorecendo o surgimento de novos entendimentos envolvendo as questões levantadas e discutidas aqui. E propiciar deleite (porque não?), tendo em vista a arte envolvida nos mitos gregos.



**SUMÁRIO****SUMÁRIO ..... 5****CAPÍTULO 1 ..... 1**

DOR MENTAL E ENGRENAGEM SUICIDA: UM JEITO DE EXISTIR

Angélica Calaresi Wolff

Paulo José da Costa

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.0482304011>**CAPÍTULO 2 ..... 10**

A CLÍNICA PSICANALÍTICA E A ÉTICA TRÁGICA NA PÓS-MODERNIDADE


Gabriel Crespo Soares Elias

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.0482304012>**CAPÍTULO 3 ..... 31**

DEMÉTER E PERSÉFONE: REFLEXÕES ACERCA DAS DIFICULDADES DE SEPARAÇÃO SUBJETIVA ENTRE MÃE E FILHA


Michelle Cintya Bacini

Paulo José da Costa

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.0482304013>**CAPÍTULO 4 ..... 48**


NARCISO E O ESPELHO: ANÁLISE DE UMA NARRATIVA MÍTICA

Alcione Lucena de Albertim

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.0482304014>**CAPÍTULO 5 ..... 65**

JASÃO: O HERÓI ADORMECIDO


Viviana Carola Velasco Martinez

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.0482304015>**CAPÍTULO 6 ..... 85**

O DESTINO DE JOHN CONNOR NA TRILOGIA “O EXTERMINADOR DO FUTURO”: ESBOÇOS PSICANALÍTICOS E TRÁGICOS


Carlos Henrique Barbosa Vieira






Paulo José da Costa

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.0482304016>**CAPÍTULO 7 ..... 108**

DO RITO FÚNEBRE AO MITO DAS ORIGENS: QUESTÕES DO SUJEITO A PARTIR DE ANTÍGONA E INCÊNDIOS

Hevellyn Ciely da Silva Corrêa

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.0482304017>

<b>CAPÍTULO 8 .....</b>	<b>125</b>
ANACRONIA NO ENIGMA EDÍPICO: PARADIGMA DO TEMPO EM PSICANÁLISE	
João Milton Walter Tavares	
 <a href="https://doi.org/10.22533/at.ed.0482304018">https://doi.org/10.22533/at.ed.0482304018</a>	
<b>CAPÍTULO 9 .....</b>	<b>143</b>
A DISJUNÇÃO ENTRE A MULHER E A MÃE EM MEDEIA	
Lauro Barbosa	
Maria Cristina Poli	
 <a href="https://doi.org/10.22533/at.ed.0482304019">https://doi.org/10.22533/at.ed.0482304019</a>	
<b>CAPÍTULO 10.....</b>	<b>156</b>
O AVESSE DE PROCUSTO: ALGUMAS OBSERVAÇÕES ACERCA DA INQUIETANTE FUNÇÃO DO ANALISTA	
Mauricio Rodrigues de Souza	
 <a href="https://doi.org/10.22533/at.ed.04823040110">https://doi.org/10.22533/at.ed.04823040110</a>	
<b>CAPÍTULO 11 .....</b>	<b>172</b>
O FRENESI BÁQUICO E A LOUCURA PRIVADA: ARTICULAÇÕES ENTRE A PSICANÁLISE E A TRAGÉDIA AS BACANTES	
Ana Flávia Cicero Conde	
Paulo José da Costa	
 <a href="https://doi.org/10.22533/at.ed.04823040111">https://doi.org/10.22533/at.ed.04823040111</a>	
<b>CAPÍTULO 12.....</b>	<b>187</b>
MEDEIA E O FILICÍDIO: COMOÇÃO E HORROR	
Emanuely Jackeliny Pissinati Martins	
Viviana Carola Velasco Martinez	
Paulo José da Costa	
 <a href="https://doi.org/10.22533/at.ed.04823040112">https://doi.org/10.22533/at.ed.04823040112</a>	
<b>SOBRE OS AUTORES .....</b>	<b>205</b>
<b>ÍNDICE REMISSIVO .....</b>	<b>208</b>

## DOR MENTAL E ENGRENAGEM SUICIDA: UM JEITO DE EXISTIR

---

*Data de aceite: 11/11/2022*

Trabalho apresentado como Tema Livre no XXVI Congresso Brasileiro de Psicanálise - Morte e Vida: novas configurações, em Fortaleza-CE, 2017.

### **Angélica Calaresi Wolff**

Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá  
Escola de Psicoterapia Psicanalítica de Maringá

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3925-2761>

### **Paulo José da Costa**

Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6147-7791>

“Muita gente experimenta a morte mental se vive o suficiente para tal. Você não precisa viver muito tempo para ter essa experiência. Tudo o que você tem a fazer é ficar mentalmente vivo” (BION, 1989, p. 192).

### **INTRODUÇÃO**

O tema desta discussão surgiu de inquietações vividas na clínica, no trabalho com pacientes, que para além da moldura da patologia, nos convidam a pensar sobre uma possível armadura resistente ao conhecimento das verdades penosas acerca da condição humana e que se manifesta através de graus de interdição da mente ao pensamento e à própria vida. Nessa condição, parece haver certa consonância com a cultura antimente como funcionamento bastante presente na contemporaneidade, em pessoas que preferem sobreviver com a crença de se imunizar às ilusões, aos riscos e às dores. Contudo, não estamos nos referindo à resistência tão comum em qualquer processo de busca pelo conhecimento, mas a um modo de funcionamento psíquico que denominamos de engrenagem suicida, como apresentaremos a seguir.



## A DOR MENTAL

Em psicanálise, desde as investigações de Freud (1996), descobrimos que conhecer a verdade sobre a vida não assegura ninguém de viver a felicidade. Mas Bion (2006) ofereceu importantes contribuições clínicas ao sustentar que a condição de disposição em busca pela verdade representa-se como alimento de vitalidade psíquica; foi entendendo a verdade como uma árdua tarefa de aproximar-se do que é a realidade humana. Na perspectiva bioniana, a realidade é composta de verdades penosas para a mente, porque veicula incertezas, informidades e infinitudes.

Ancorado na compreensão kleiniana de que o psiquismo necessita de certo grau de angústia para desenvolver-se, Bion (2006) examinou a respeito da dor mental como a base para a mudança na vida psíquica. A condição de saúde e vivacidade, segundo Bion (1966), exige que a mente seja capaz de tolerar as dores de crescimento.

Nesse sentido, a capacidade de pensar representaria uma aquisição sofisticada e infinita da mente de manter-se curiosa para descobrir e criar significados para a existência, apesar (e a partir) da frustração diante de experiências dolorosas da realidade (BION, 1966).

Entretanto, tal como as dores físicas, que podem ser sentidas como ameaças à integridade e convocam defesas, a dor mental, embora possa fazer acionar, às vezes, uma investigação pensante e possibilidades criativas, muitas vezes engatilha apenas uma reação evasiva manifesta por queixas lamuriosas e incipientes; outras, ainda pode fazer prevalecer manobras psíquicas anestésicas (JUNQUEIRA FILHO, 2011).

Diante das expressões de sofrimento humano, o problema psicanalítico sempre foi o de pensar acerca das dores caladas e inominadas da existência, que acompanham a trajetória do homem. Foi com Bion (2006) que compreendemos que algumas pessoas sentem dor, mas ignoram a possibilidade de sofrer a dor mental; isto é, elas experimentam sensorialmente, mas não conseguem pensá-la emocionalmente. Neste sentido, a psicanálise ficaria reconhecida como despreziosa e limitada quanto à possibilidade de diminuir o sofrimento ilimitado advindos da realidade. A contribuição esperada e possível seria de aumentar a capacidade para pensar e tolerar, não somente as dores, como os prazeres genuínos de ser humano (REZZE, 2021).

## A ENGRENAGEM SUICIDA

Em alguns indivíduos, com particular dificuldade de tolerar a dor mental, parece prevalecer um tipo de funcionamento psíquico onde a expectativa é de uma vida anestesiada (sem sofrimento, sem prazer), muitas vezes controlada através de pílulas para não pensar,

preconizando uma aliança com a imobilização mental, agredindo desse modo a qualidade da experiência de estar vivo.

Essa tem sido uma situação notável e frequentemente presente na clínica psicanalítica, ao observar o contato com pacientes que parecem alheios aos próprios sentimentos. Eles se apresentam como desalojados de desejo, assustados com o próprio mundo interno ao ponto de se organizarem com a convicção de que pensar e comunicar sejam funções que precisam ser restringidas e controladas, porque, nesses casos, parecem causar mais danos do que produções evolutivas. Na pretensão de controlar os pensamentos, posicionam-se hipervigilantes ou embotados diante da vida, evitam contatos, operacionalizam reações, “tocam a vida” com uma “mente zumbi”.

Como destacou Bion (1991a, 1991b, 1991c), a dor pode gritar calada. São pacientes que se apresentam na sessão com olhos estalados e assustados, mas descrevem sua rotina desprovida de emoção e em ritmo hipnótico. Parecem fazer da sessão um relatório de expediente burocrático. A experiência de contato emocional é tão escassa, que parece irrelevante e até desprezível, e sugere estar a serviço da anticoncepção de pensamentos. O aparelho de pensar fica entulhado de ruminações, como um tipo de descarga autoengendrada, que embora sejam externamente silenciadas, internamente parecem deflagrar um estado de guerra fria e alucinose.

Reconhecemos que o ódio ao pensamento sobre as experiências emocionais e a própria personalidade é produto e reproduzidor de um estado de anticonhecimento defensivo, o que causa automutilação psíquica, embora aparente normalidade e sobreadaptação social, como também destacam Marques (2004), Hartke (2005) e Mondrzak (2007).

Engrenagem suicida é o nome que atribuímos a esse “jeito desafetado de existir”, ou a uma existência pouco vitalizada, com presença morna travestida de estado de calma. Um funcionamento em que predomina a antiemoção, na tentativa de esterilizar os conflitos. Essa dita engrenagem suicida ataca com intolerância inclusive a perspectiva do tempo. A mente parece atrair-se para a inércia, como que negando o movimento que implica a passagem do tempo, as ausências, as faltas e a angústia que acompanham as finitudes; tenta-se imobilizar os ciclos da vida. Como resultado, os dias são sentidos como sempre iguais.

A violência psíquica se manifesta como uma força que procura engessar o ego, promovendo a falta de comunicação afetiva nos vínculos relacionais que este poderia estabelecer, interna e externamente. Isso se expressa pelo estabelecimento de contato predominantemente lógico e frágil, quase nunca emocionais, pelo desligamento dos relacionamentos, dada a anulação da experiência emocional com o objeto.

Assim como propôs Bion (2006), notamos que a superioridade moral, enquanto

repúdio às incertezas da vida e negação da dependência e da fragilidade humana, nesses casos esvazia de sentido as relações com um outro ser. Neste sentido, ainda de acordo com Bion (2006, p. 36), o “super-ego” priva o outro (o não-eu) de existência própria e o próprio eu de viver criativamente, dada a nebulosa que é formada pela distorção das percepções e pela soberania da aparência.

Além do ataque ao ego e à matriz de pensamento, esse mecanismo de funcionamento do “super-ego” ataca também a capacidade de reparação (Bion, 1966, p. 116). Portanto, quando predomina esse estado mental, a satisfação amorosa e de gratidão ficam deficitárias, pois uma barragem defensiva é construída a fim de evitar sofrer o contato não só com os objetos (seja onipotentemente ignorando ou idealizando), mas com a realidade ambivalente das relações. Um estupor mortífero retira das experiências emocionais sua dramaticidade.

Como investigou Bion (1991a), a parte da mente que trata com ódio tanto à realidade externa (negando ou distorcendo), como aos sentidos, às emoções e à própria vida, não são exclusivas de quadros clinicamente patológicos. Artimanhas psicóticas são empregadas cotidianamente, em todos nós, em variados gradientes e arranjos na personalidade, a fim de resistir tanto às mudanças, sentidas como catastróficas porque subvertem o ordenamento psíquico, como formas de evitar conhecer as verdades penosas da realidade humana e as “exigências da existência” (BION, 1981, p. 468).

Nesta acepção, no modelo de Bion, os mecanismos defensivos utilizados seriam variantes nos níveis de falsificação da realidade, causados pelas condições de acuidade mental nas tentativas de contato com as experiências vividas (BION, 2004a, 2006). Tendo em vista os graus de falsificação que a personalidade pode produzir diante da realidade, Bion (1981) nos recomenda distinguir a “capacidade de existir” da “qualidade da existência” (p. 469).

Seria possível conjecturar a respeito destas falsificações sendo expressas pelo ditado popular “o que os olhos não veem, o coração não sente”. Rejeitar a realidade sentida como intolerável, distorcer um vértice desconhecido e dinâmico de percepção da realidade em um embargo de sentido estático e conhecido, são mecanismos que tem o propósito defensivo de preferir confirmar compreensões enferrujadas em favor da imobilidade mental, acionando automatismos psíquicos, a experimentar dor mental (SAPIENZA, 2009).

Retomando a referência ao trabalho clínico, no contato com pacientes em que esse tipo de engrenagem psíquica predomina, muitas vezes a vida mental parece confinada a um cômodo (às vezes literalmente a rotina se passa em um), que, emprestando a ideia de Freud (1980), teria mobília de sonho, mas sem morador-sonhador. O cômodo estaria vazio? Pensamos que não. Algum desejo fugiu do encarceramento, quando esses pacientes veem

nos encontrar no consultório, ainda que, pelo grau de destrutividade, também estejamos sujeitos a ver o trabalho psicanalítico secar e mortificar (BION, 2006).

Mesmo que sejamos convidados, por identificação projetiva maciça, a encarcerarmos nossa capacidade de pensar durante a experiência emocional no *setting* estabelecido com estes pacientes, acreditamos que outro convite também nos é, ao mesmo tempo, endereçado: a busca por uma outra mente capaz de estabelecer um par continente e inseminador (SANDLER, 1999), com quem se possa gestar sonhos e vida mental pulsante, apesar das dores de existir.

## ENTRE CATÁSTROFES E AGRILHOS

Trazemos agora, para a discussão, alguns elementos relacionados aos mitos de Prometeu e de Pandora, como modelo para pensar o drama que se encena no psiquismo entre o que denominamos de engrenagem suicida, a força transgressora da mudança e a experiência da dor.

Na versão trágica esquiliana, ao roubar o fogo dos deuses para dá-lo aos homens, Prometeu ameaça o controle do fogo, símbolo da energia ambígua transformadora. O fogo implica em mudança de estado, mas também subversão, perigo e destruição. Perder o controle, mais do que o fogo, é, para os deuses, uma catástrofe, porque a posse representa supremacia e invariância, ao passo que, para os homens, a ausência do fogo restringe a vida; portanto ele precisa ser contido, conservado e alimentado. No vértice desta discussão, a história de Prometeu aborda a questão do controle (representado pelos deuses) e da inércia (representado pelos homens) como formas violentas de recusa ao processo de conhecimento da vida. Tanto que Zeus, representante de um funcionamento tirânico e absolutista, reage com vingança e acorrenta Prometeu, imprimindo grande tormento por ser este portador de mudanças.

Ésquilo (1984) descreve que os humanos estavam ameaçados de extinção, desconheciam a realidade da velhice, da morte, dos sofrimentos e, portanto, também os prazeres. Assim, na tragédia de Ésquilo, o Coro instiga Prometeu: “Deste aos efêmeros o flamejante fogo?” (p. 32). E Prometeu argumenta: “Do fogo aprenderão eles muitas artes (p. 32) [...] no começo, eram eles ignorantes e os tornei cientes e senhores da sua inteligência [...] No começo, eles olhavam e não viam, escutavam e não ouviam [...]” (p. 41).

A história de interdição mental dos homens estabelecida entre os deuses e os mortais, pode servir para compreender as manobras psicóticas, discutidas por Bion (1991a, 1991b), empregadas por parte da mente para sucumbir o homem ao seu destino, e cegá-lo da responsabilidade sobre sua existência.

Hesíodo (2002), ao contar sobre a história de Pandora como desdobramento da

trajetória de Prometeu, narra que Pandora ao curiosamente abrir a caixa que portava no universo dos mortais, anunciou verdades penosas aos humanos, sendo este feito no mito concebido como distribuição de males. A mesma narrativa parece, ao mesmo tempo, veicular a crença primitiva do funcionamento mental mítico de que aquilo que não se percebe de certo modo não existe, como narrar a consciência de que, além do instinto para existir, o homem precisou conhecer a si mesmo para desenvolver melhores condições de vida, mas que este mesmo conhecimento exige a capacidade de lidar com os sofrimentos inerentes da vida. Nesse sentido, como apontam Wolff e Costa (2017, p. 23), “o saber mítico parece pré-conceber que só se pode pensar sobre a morte quando se conhece a vida. E só se pode conhecer a vida quando se descobriu a realidade da morte”.

Além dos conteúdos revelados como males, Pandora também apresentou ao universo da humanidade a esperança. Tendo em perspectiva o controle onipotente, a esperança é um atributo desnecessário aos deuses. Contudo, para os seres humanos, ela torna-se uma condição indispensável, mas com sentido dúbio. A palavra esperança, em sua origem grega, *Elpis*, apresenta-se com uma acepção ambígua de espera, tanto numa perspectiva positiva quanto negativa. Significaria “previsão cega, ilusão necessária” (LAFER, 2002, p. 72). Também se refere à “[...] dor da dúvida anunciada, como também presume confiança em um porvir transformador e bom” (WOLFF; COSTA, 2017, p. 25). Poderíamos correlacionar a esperança com a capacidade de tolerar incertezas, sendo esta fundamental ao processo de conhecimento emocional (BION, 2004b). Assim, como podemos pensar que já sugeria o saber mítico, a esperança pode vir a ser entendida como uma potente força psíquica advinda da pulsão epistemofílica, indispensável no confronto entre as “forças assassinas” do antipensamento e da vida na mente (BION, 1973, p. 109).

Na perspectiva desta discussão, suportar a verdade de não controlar o fogo da vida é transformar um saber, portanto, conhecido, em emocionalmente aprendido. É dar-se conta de que a qualidade do viver advém do trabalho mental de renúncia do controle (onipotente, onisciente, prepotente) da vida psíquica, e que conter e viver a intensidade de ser mortal exige tolerar o mistério da vida humana como uma condição de esperança.

## **FINALIZANDO**

Discutimos, no presente trabalho, sobre um tipo de funcionamento mental bastante presente na clínica psicanalítica contemporânea, que se manifesta através de uma prerrogativa de vida anestesiada, sem sofrimento e sem prazer, que resiste ao contato com as verdades penosas da condição de ser humano. Procuramos evidenciar uma organização mental que ataca a própria vida, destacando-se: a intolerância quanto à espera, à dúvida e ao percurso de construção de realizações; o desprezo pelas relações interpessoais; a

tendência a estabelecer vínculos frágeis e proeminentemente lógicos; e graves falsificações na percepção de si mesmo e do mundo.

Segundo as proposições de Bion, quando o psiquismo, para prevenir-se de sofrer a dor mental, passa a utilizar com prevalência manobras antipensamento e antiemoção, estas funcionam como forças assassinas produzindo inércia mental. Nesse sentido, na perspectiva da presente reflexão, uma engrenagem suicida é um modo de existir que agride a experiência de estar vivo, através de mecanismos de controle onipotente da vida psíquica, podendo culminar ou não em concretizações suicidas.

Procuramos apresentar progressivamente algumas considerações sobre a dor mental e a engrenagem suicida, tomamos alguns aspectos dos mitos de Prometeu e de Pandora para discutir que a qualidade do viver advém do trabalho mental de responsabilizar-se amorosamente pela própria existência, e de ter capacidade para pensar, viver e sofrer a intensidade de ser mortal.

Partindo das contribuições de Bion, que nos convida sempre a repensar a função do analista na experiência diante da dor, buscamos oferecer o escolhido enredo mítico como modelo instrumental para a acuidade de observação da experiência clínica que aponte o desafio do par analítico em SER capaz de compadecer e transgredir às barricadas psicóticas e mortíferas, e fazer da análise um espaço para pensar e construir versões para os sofrimentos da vida.

Acreditamos que esta discussão possa trazer também outro vértice para pensar na distância imprecisa e tão singular, constituindo um espectro da capacidade de sofrer, entre desejo de morrer e a ausência do desejo de viver. O primeiro estado (desejo de morrer) como podendo estar manifesto em ponto alto nas concretizações suicidas, enquanto que no segundo (ausência do desejo de viver) teria mais uma vez *Thanatos* inebriado Eros e o feito a-dor-mecer?

## REFERÊNCIAS

BION, W. R. *O aprender com a experiência*. Tradução: J. Salomão e P. D. Corrêa. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

BION, W. R. A grade. (Tradução: M. R. A. Junqueira), *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 7, n.1, p. 103-129, 1973.

BION, W. R. Cesura. (Tradução: M. T. M. Godoy). *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 123-136, 1981.

BION, W. R. *Uma memória do futuro*. Tradução: P. Sandler. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

- BION, W. R. Diferenciação entre a personalidade psicótica e a personalidade não-psicótica. In: SPILLIUS, E. B. (Ed.). *Melanie Klein hoje: desenvolvimentos da teoria e da técnica*. Rio de Janeiro: Imago, 1991a. p. 69-86.
- BION, W. R. Ataques ao elo de ligação. In: SPILLIUS, E. B. (Ed.). *Melanie Klein hoje: desenvolvimentos da teoria e da técnica*. Rio de Janeiro: Imago, 1991b. p. 95-109.
- BION, W. R. Uma teoria do pensar. In: SPILLIUS, E. B. (Ed.). *Melanie Klein hoje: desenvolvimento da teoria e da técnica*. Rio de Janeiro: Imago, 1991, 1991c. p. 185-193.
- BION, W. R. *Elementos de psicanálise*. 2. ed. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2004a.
- BION, W. R. *Transformações: do aprendizado ao crescimento*. 2. ed. Tradução: P. C. Sandler. Rio de Janeiro: Imago, 2004b.
- BION, W. R. *Atenção e interpretação*. Tradução: C. H. P. Affonso. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- ÉSQUILO. *Prometeu agrilhado*. Tradução, prefácio e notas: F. Melro. Lisboa: Inquérito, 1984. p. 16-47. (Coleção Clássicos Inquérito, n. 8).
- FREUD, S. A interpretação dos sonhos. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (Vol. 4 e 5).
- FREUD, S. Análise terminável e interminável. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 223-270. (Vol. 23).
- HARTKE, R. A situação traumática básica na relação analítica. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 39-56, 2005.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução: M. C. N. Laifer. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- JUNQUEIRA FILHO, L. C. U. *O vazio e a negatividade como fatores na “mudança catastrófica” de Bion*, 2011. (Trabalho apresentado no Encontro Internacional “Bion 2011 – Porto Alegre”, 1, Porto Alegre. Disponível em: <http://www.bionportoalegre2011.com.br/trabalhos/LuizCarlosJunqueiraFilho.pdf> Acesso em: 28 maio 2017.
- LAFER, M. C. N. *Os mitos: comentários*. In: HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. 4.ed. Tradução: M. C. N. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002. p. 53-74.
- MARQUES, T. H. T. Conjecturando a expressão dos estados mentais primitivos na relação analítica. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 38, n. 4, p. 867-883, 2004.
- MONDRZAK, V. S. Processo psicanalítico e pensamento: aproximando Bion e Matte-Blanco. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 41, n. 3, p. 118-134, 2007.
- REZZE, C. J. *Psicanálise: de Bion ao prazer autêntico*. São Paulo: Blucher, 2021.
- SANDLER, P. C. Uma teoria sobre o exercício de feminilidade □ masculinidade. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 33, n. 3, p. 485-494, 1999.



SAPIENZA, A. Reflexões psicanalíticas sobre tantalização de vínculos. Trabalho apresentado no *Congresso Brasileiro de Psicanálise, 22, Rio de Janeiro*. São Paulo: FEBRAPSI, 2009. Disponível em: [http: www.febrapsi.org.br/publicacoes/artigos/xxii\\_cbp\\_rp\\_antonio.doc](http://www.febrapsi.org.br/publicacoes/artigos/xxii_cbp_rp_antonio.doc) Acesso em: 12 fev. 2017.

WOLFF, A. C.; COSTA, P. J. Uma contribuição mitológica para pensar a mudança catastrófica no psiquismo. In: COSTA, P. J. *Psicanálise e mitologia grega: ensaios*. Curitiba: Appris, 2017. p. 11-28.

# A CLÍNICA PSICANALÍTICA E A ÉTICA TRÁGICA NA PÓS-MODERNIDADE

---

Data de aceite: 11/11/2022

O presente trabalho foi apresentado como tema livre no XXVII Congresso Brasileiro de Psicanálise (2019), em Belo Horizonte.

### **Gabriel Crespo Soares Elias**

Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense  
Liga Acadêmica de Saúde Mental e Psiquiatria (LiPsi), Universidade Federal Fluminense

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8701-9825>

### **CONSIDERAÇÕES INICIAIS: OS FUNDAMENTOS TRÁGICOS DA PSICANÁLISE**

Na construção da psicanálise, Sigmund Freud a constituiu como um saber (ciência) que se produziria a partir da experiência clínica, sendo um dos seus fundamentos éticos a primazia da clínica, onde é a experiência da análise que indica as necessidades de elaboração ou reelaboração teórica e o desenvolvimento conceitual da sua técnica. Ao longo de sua

obra, diante de novas experiências e novos problemas clínicos, o criador da psicanálise não hesitou diante de descobertas e modificou sua teoria e perspectivas, mantendo seu pensamento em constante movimento (FREUD, 1996f).

Freud recusava que a psicanálise pudesse ser moldada a partir de pressupostos filosóficos pessoais, a partir do que ele chamava de visão de mundo – *Weltanschauung*. Ele considerava a filosofia uma *Weltanschauung*, pois permanece como um sistema fechado, que se apoia sobre conceitos e verdades primordiais, enquanto à psicanálise reivindicava o título de *Naturwissenschaft* – uma ciência da natureza. Como ciência da natureza, a psicanálise deveria estar sempre aberta a modificações, embora não pudesse ser reduzida a um fisiologismo e ao naturalismo médico-biológico. (FREUD, 1996j).

Percorrendo as trilhas do pensamento freudiano, podemos observar que a sua clínica muitas vezes se encontrou com a

filosofia, a literatura, a mitologia grega e as artes. Salientamos ainda que, na biografia de Freud, observamos em especial que a filosofia de autores chamados trágicos e a tragédia grega sempre fizeram parte da sua formação teórica, tendo ele as lido da juventude à vida adulta (JONES, 1989). E foi desse modo que, analisando seus próprios sonhos e fantasias, assim como os de seus pacientes, Freud chegou à proposição da existência de um complexo inconsciente que ele deu o nome do personagem da tragédia de Sófocles – *Édipo Rei*. Dada a semelhança entre a história grega e o conflito da criança que se encontra no triângulo afetivo entre seu pai e sua mãe, de modo a sentir hostilidade pelo primeiro e desejo pelo segundo, Freud (2001) propôs o conceito de Complexo de Édipo.

Podemos observar que o discurso psicanalítico, desde os primórdios da produção freudiana, encontra afinidade com certa leitura da existência que revela os aspectos trágicos da condição humana, aspectos trágicos porque conferem importância à dimensão da corporeidade e as vicissitudes da carne; da vontade inconsciente como motriz das ações do indivíduo – e não a razão e a ‘boa consciência’ –; o desamparo como condição originária do homem, que nasce em precariedade de recursos para manter a sua sobrevivência se comparado a outros animais e por isso necessita dos cuidados do outro; o dualismo entre as pulsões de vida e as pulsões de morte; o mal-estar como condição do animal civilizado que se vê privado da liberdade de seus mais profundos interesses.

A partir desses fundamentos, podemos afirmar, sem que isso implique no fato de a psicanálise não possuir uma visão de mundo, que a teoria psicanalítica e sua leitura da condição humana se aproximam de uma visão de mundo semelhante à dos gregos que produziram as tragédias, aquelas peças que não tinham por finalidade apresentar um final feliz e um modelo de vida perfeito, onde o ‘belo’ muitas vezes se manifestava pelo horror e asco que as pessoas sentiam ao ver as cenas trágicas no palco. A mesma manifestação Freud observou contra a psicanálise, que em seu tempo foi acusada de atentar contra os valores mais nobres do pensamento humano (FREUD, 1996c).

Uma das propostas do presente texto consiste em apresentar e discutir como, além da relação expressa pelo próprio pai da psicanálise com o pensamento grego, os fundamentos da técnica psicanalítica postulados por Freud possuem relação íntima com uma tradição de pensamento filosófica que pode ser chamada de trágica, pois se insere na mesma genealogia de autores de língua alemã que, entre os séculos XVII e XIX, voltaram seus anseios intelectuais para as tragédias gregas. É Roberto Machado (2006) quem nos ajuda a compreender a noção de existência trágica a partir da leitura da tragédia, mostrando-nos como uma tradição alemã de Schiller a Nietzsche buscou na tragédia grega um forte sentido filosófico e existencial, como se a mesma fosse uma ‘guardiã’ de um sentido sobre as profundidades do próprio sentimento humano, seus desejos, culpas, paixões,

vontades, contradições, conflitos, onde a existência se pauta na luta pela sobrevivência e na exacerbação da individualidade, sendo o indivíduo convidado a tomá-la como ato heroico (MACHADO, 2006).

Seguindo também as pistas de pesquisadores que versaram sobre a psicanálise e sua articulação com a filosofia e os filósofos (ASSOUN, 1978; BIRMAN, 2003) percebemos que o discurso freudiano assemelha-se aos discursos de autores trágicos, inclusive em sua fundamentação ética, ou seja, nos valores que o psicanalista deveria prezar em sua prática. Destacamos aqui os filósofos Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche, a quem o próprio Freud reconheceu que havia lido em dado momento de sua vida, embora minimizasse a influência dos mesmos no desenvolvimento de suas teorias (FREUD, 1996c). A forma como a psicanálise é fundamentada pelo seu criador pode ser lida a partir de sua articulação com a filosofia e a tragédia, de modo a extrair da obra freudiana a sua ética e estética trágicas, que se instaura entre os discursos de Schopenhauer e Nietzsche sobre a dor, a vontade, os impulsos, a repressão social e o lugar do sofrimento na experiência humana. Nas palavras de Birman,

o estilo de pensamento presente no discurso freudiano, no que concerne a sua problematização da dor, se inscrevia numa genealogia filosófica, constituída no século XIX, que teve em Sade, Schopenhauer e Nietzsche as suas formulações teóricas cruciais. Em todos esses a leitura trágica do sujeito foi também colocada em evidência, de forma que foi nesta tradição teórica que se constituiu o discurso freudiano (BIRMAN, 2012, p. 20).

A leitura dos fundamentos da psicanálise nos leva a pensar numa ética trágica que se teria dupla finalidade: a) ajudar a nortear o trabalho do psicanalista, e b) auxiliar no entendimento do lugar que a psicanálise e seu discurso trágico ocupam no mundo contemporâneo.

Freud (1996i) apresentou em linhas claras como a psicanálise está intimamente relacionada à análise da cultura. Neste texto, ele apresenta como a teoria sobre as pulsões e o adoecimento psíquico humano estão vinculados à repressão das mesmas pulsões pelos ideais e valores da cultura, sendo o homem lido na condição da qual não pode se eximir: pelos benefícios de ser um animal civilizado, ele deve lidar com o ônus de estar reprimido da liberdade de impulsos do seu mais primitivo interesse, tais como o erotismo e a agressividade (FREUD, 1996i). Trazendo a leitura do sociólogo Bauman (1998) e dos psicanalistas Birman (2001) e Fortes (2012) sobre o mal-estar contemporâneo, que se soma à análise da cultura feita por Freud, discutiremos como na nossa sociedade pós-moderna, os discursos e tratamentos conferidos à dor e ao sofrimento psíquico caminham no sentido de abafá-los e eliminá-los, mesmo que com isso se elimine também parte da liberdade humana e dos indivíduos que não se adequem a esses ideais de consumo e

prazer.

Enquanto a psicanálise apresenta uma perspectiva da vida que se instaura também para além de uma análise de prazer, registrando a dor, o sofrimento e o conflito pulsional como fundamentais para emergência do aparelho psíquico (FREUD, 1996e), os valores pós-modernos se sustentam nas promessas de felicidade pelo consumo e pelo mercado. Estas promessas estão fundamentadas em ideais demasiados hedonistas que destacam uma visão da dor como se a mesma não pudesse fazer parte da existência e por isso deve ser eliminada a qualquer custo da experiência humana: o que pode ser visto, por exemplo, no uso abusivo e excessivo de drogas psicofarmacológicas que ajudam a eliminar qualquer sinal de dor, mesmo que com isso se chegue ao extremo de fadar ao indivíduo a uma vida com pouca autonomia e relação (ROSA; WINOGRAD, 2011).

Mostraremos como o compromisso ético com a perspectiva trágica sobre a condição humana ao mesmo tempo em que destaca a importância das considerações psicanalíticas sobre a dor e o sofrimento psíquico, leva também a psicanálise a ocupar um lugar de resistência diante do atual panorama de mal-estar pós-moderno, haja vista que a nossa pós-modernidade parece nos distanciar, pelos seus valores e ideais, do que é trágico no homem. A psicanálise, compreendida por sua ética trágica, reconhece a potência de transformação da subjetividade que existe nas modulações entre satisfação e dor que não são pares excludentes, mas coexistentes e que também é um material analítico de grande importância para a análise do sujeito (BIRMAN, 2012; FORTES, 2012).

Defenderemos o vigor do uso que a psicanálise pode fazer da filosofia trágica e da tragédia grega (recursos que o próprio Freud utilizava) diante de um modelo de clínica que se pauta excessivamente pelo saber médico e que tem como primeiros recursos o uso de fármacos, as promessas de felicidade que a pós-modernidade oferece, mas é incapaz de oferecer. Em linhas gerais, argumentaremos como, diante das propostas em psicoterapia e discursos produzidos sobre a dor que prevalecem na sociedade pós-moderna, a ética trágica da psicanálise se apresenta como possibilidade terapêutica e urgência para a clínica nos tempos atuais.

## **O DESAMPARO E A FALTA NA EMERGÊNCIA DO APARELHO PSÍQUICO**

Freud (1996k) afirma que o homem, à diferença dos demais animais, nasce com um órgão faltoso. Órgão este de extrema importância para sua sobrevivência – ele se refere à mente –, que mais tarde ele irá denominar de aparelho mental. No primeiro momento da vida humana, o recém-nascido possui necessidades instintuais de descarregar as excitações provenientes de seu corpo que, sozinho, não consegue descarregar. Quando seu corpo chega a um nível de excitação que será sentido como desprazer, o bebê necessita de

alguém que o auxilie a descarregá-la. A descarga será sentida como satisfação. Este outro que garantirá a sua sobrevivência e cuidará de seu desamparo será a sua mãe e esta condição natural do ser humano é chamada de desamparo original (FREUD, 1996k).

A relação do bebê com a mãe é, para a psicanálise, a condição fundadora do aparelho psíquico, que será constituído pelas experiências de satisfação daquele que será um indivíduo no mundo. O desamparo original pode ser tomado como o primeiro registro psíquico, aquele que marcará o processo de emergência do aparelho mental que será composto pelas experiências de satisfação do bebê. Na concepção freudiana, o desamparo não é uma condição que pode simplesmente ser deixada de lado pelo sujeito, pois mesmo depois de conseguir manter por conta própria a sua sobrevivência (alimentar-se, por exemplo), o desamparo continuará a fazer parte do aparelho mental, pois para o humano não está em questão somente as satisfações instintivas, dos órgãos do corpo, mas também as satisfações que só serão possíveis através do seu relacionamento com o outro que em primeiro momento será a mãe e depois serão os outros indivíduos. Não podendo superar as marcas estruturantes do desamparo original, o homem buscará a relação com o outro. Podemos afirmar, no entanto, que as relações humanas nem sempre são satisfatórias, pois do mesmo modo como é pelo outro que obtemos as maiores experiências de satisfação, que seria representado pelo ápice do prazer sexual, é também pelo outro que obtemos as maiores experiências de insatisfação (FREUD, 1996i).

Distintamente da forma como algumas correntes pós-freudianas irão interpretar a relação entre a mãe e o bebê, é importante que ressaltemos esse que escolhemos como o primeiro aspecto trágico da obra de Freud: o fato de que jamais houve um momento de união perfeita entre o bebê e a sua mãe, pois o princípio é marcado pelo desamparo e pela ambivalência. Freud dirá que a relação mãe-bebê sempre foi marcada por um aspecto duplo: de um lado o amparo, a continência, o cuidado, e de outro, o desamparo, a falta e a falha. A mãe nunca conseguirá satisfazer completamente o bebê, marcando as primeiras experiências infantis com a ambivalência entre amor e hostilidade (FREUD, 1996a).

Além da condição de desamparo, há também um complexo formado no inconsciente que se forma durante a infância e que os indivíduos levam para a sua vida adulta. Freud (2001) toma a tragédia grega Édipo Rei, de Sófocles, para ilustrar esse complexo que ele havia encontrado em sua experiência clínica com neuróticos. À semelhança do protagonista da peça que, sem ter consciência de seus atos, desejou aquela que era sua mãe Jocasta e aniquilou seu pai Laio, assim também é a criança que em determinado estágio de amadurecimento desejou ter para si a exclusividade do amor da mãe (seu primeiro objeto de amor) e odiou ao pai, competidor do amor da mãe.

Do conteúdo dos sonhos referentes ao desejo amoroso pela mãe, o desejo de morte

do pai – marcas do inconsciente – e o horror ao incesto e a culpa pelo parricídio – marcas da educação e da moral civilizatória –, Freud (2001) encontra correspondência em elementos presentes na tragédia escrita por Sófocles, quando Édipo descobre os crimes que cometeu e comete o ato radical de furar os próprios olhos como forma de se punir pela culpa de ter tomado sua mãe como esposa e ter assassinado seu pai. Para Freud, a confirmação de que o complexo de Édipo é uma estrutura universal do ser humano diz respeito à reação de horror e repulsa do público à apresentação da tragédia na Grécia Antiga ser a mesma reação de horror e recusa desta realidade que os opositores da psicanálise expressam ante a descoberta freudiana. Nas palavras do autor:

Deve haver algo que desperta dentro de nós uma voz que está pronta a reconhecer a força compulsiva do destino no 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, 2001, p. 234).

Para Freud (2001), sempre vai haver uma lacuna dentro de nós, a sensação de que algo nos foi retirado, que diz respeito ao próprio processo de amadurecimento que exigiu de nós o afastamento cada vez maior da segurança do colo da mãe e uma simultânea resposta às exigências da vida adulta, mesmo sabendo que ela é marcada por incertezas (CLACK, 2015). Logo, a técnica psicanalítica não pode ser tomada como se estivesse voltada para o reestabelecimento de uma ordenação perfeita de coisas que, supostamente, teria existido. Por sua vez, a psicanálise volta seus esforços para ajudar ao homem em sua trágica condição de lidar com a sensação de desamparo e perda que o acompanhará ao longo de sua existência. Que seria da psicanálise e também do ser humano sem a tragédia edípica a que todos estamos sujeitos? O desamparo e a falta – que já são suficientes para indicar como o discurso e pensamento freudianos são trágicos –, são a matéria-prima do trabalho analítico.

## **ANÁLISE PARA ALÉM DOS REGISTROS DE PRAZER: AS PULSÕES DE MORTE**

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 (FREUD, 1996a). 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, 1996e).

Freud (1996e) 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 reestabelecimento deste estado, independente de 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 (FREUD, 1996e).

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 a 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. O pai da psicanálise pressupõe ainda que estes princípios fundamentais não explicam apenas a mente, mas também a vida orgânica (FREUD, 1996e). Posteriormente, Freud (2017b) reconheceu a semelhança entre o par de pulsões que ele havia encontrado no curso de seu trabalho científico com a fantasia cósmica de Empédocles de Agrigento. O pensador grego dizia que, desde o início da vida, amor e discórdia estão em guerra, ora prevalecendo um, ora o outro.

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, 2017b, p. 353).

O objetivo de Eros, então, 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 sua desfusão. Mesmo sem qualquer relação passada ou possível (futura) com o prazer, ainda assim, os registros psíquicos são repetidos na forma de uma

compulsão à repetição, levando muitas vezes o sujeito a um processo de autodestruição ou conservação do sofrimento que evidencia a atuação de pulsões contrárias às de vida.

Apesar das implicações filosóficas que estas hipóteses suscitam, Freud (1996e) as fundamentou a partir da sua observação clínica. Tomou como exemplo o caso das neuroses de guerra, em que os pacientes relatam sonhos repetidos em que trazem à tona a mesma sensação de angústia do momento passado em que o acidente traumático ocorreu. Também notou a atuação da pulsão de morte naquilo que ele postulou com o nome de reação terapêutica negativa, que é quando os pacientes em análise, ao se aproximarem do fim de um processo de padecimento psíquico, interrompem o processo terapêutico ou causam situações que inviabilizam a transferência (FREUD, 1996e). O dualismo pulsional permitiu a psicanálise interpretar e explicar outra quantidade de fenômenos que a teoria anterior não possibilitava, tais como as origens da destruição e da agressividade. Ao incorporar o registro da dor, da angústia, da morte e do sofrimento como sendo inseparáveis da condição humana, o discurso freudiano assumiu um tom cada vez mais filosófico e trágico (BIRMAN, 2003).

No desenvolvimento final de seu trabalho, Freud reconhece que não é possível alterar esse contexto fundamental da vida – o conflito entre Eros e destruição. Sofrimento e alegria são classes inerentes da condição humana; ora o homem tende mais para uma força ora para outra, e é exatamente diante desta realidade que não garante a vitória ou a constância das pulsões de vida, à semelhança da tragédia grega, que o homem se revela em sua tragicidade. A tarefa terapêutica não consistiria mais em buscar a cura de doenças, mas sim em descobrir formas de ajudar o ser humano a conviver com essa realidade trágica (BIRMAN, 2001).

## **O SOFRIMENTO DO HOMEM NA PÓS-MODERNIDADE**

Depois da virada provocada na teoria psicanalítica com a proposta freudiana de conflito pulsional, surgem os chamados textos culturais de Freud, análise cultural que inspirou diálogos em variados campos do conhecimento e possibilitou aos psicanalistas a analisarem a cultura e a produzirem um diagnóstico dela concomitante ao diagnóstico clínico do sujeito (BIRMAN, 2018). Pontuamos que, além dele ter se tornado um dos autores mais importantes e influentes do século XX, no que se refere a sua crítica à cultura ocidental, ele também se inseriu na mesma linha de produção de crítica à cultura ocidental feita pelos filósofos trágicos como Schopenhauer (2016) e Nietzsche (2017). Aliás, é uma das características do pensamento trágico a crítica aos valores do progresso e à própria noção de modernidade (MACHADO, 2006).

Apesar de ter tomado a cultura como tema central de um texto pela primeira vez em

um artigo de 1908 (FREUD, 1996b), somente em 1930 é que Freud (1996i) irá dar contornos especiais à relação entre adoecimento psíquico e cultura. Ali é apresentada a tragédia a que todos nós animais civilizados estamos condenados: a infelicidade de viver em uma cultura que só foi possível através da privação total ou parcial de dois movimentos do mais profundo e primitivo interesse humano, a agressividade e o erotismo. No pensamento de Freud, as origens da insatisfação do homem civilizado, assim como as origens dos sintomas que compõem os quadros de sofrimento psíquico, localizam-se na repressão cultural e na educação oferecida primeiro pela família e depois pela sociedade. Nas palavras do próprio autor, “Se a civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização” (FREUD, 1996i, p. 121). As renúncias instintivas que o homem faz para viver em sociedade produz uma sensação de desconforto que é inevitável.

Freud (1996i) apresentará ainda seu receio sobre o futuro da civilização (ele não chegou a ver a Segunda Guerra Mundial, mas presenciou a Europa ser varrida pela primeira Grande Guerra, o que também influenciou muito a virada na sua leitura inicialmente ‘mortalista’ sobre a existência) e dirá que o quadro da cultura se dá do mesmo modo como o quadro da vida psíquica. Em ambos observa-se a luta entre os impulsos vitais e os impulsos mortíferos, não se podendo dizer com certeza qual das duas classes sairá vitoriosa (FREUD, 1996i). Desse modo, a ideia positivista de que a nossa sociedade está progredindo para um estado de bem-estar geral é destruída pela análise freudiana, que marca o mal-estar como condição da civilização (BIRMAN, 2001).

As constantes reconfigurações do mundo ocidental e as novas exigências que ela faz ao homem hodierno fez com que o quadro de mal-estar tomasse novas formas, que acompanharam as mudanças econômicas e políticas da sociedade. Este fato chamou a atenção de alguns autores sociais que se debruçaram sobre as modificações que os tempos de agora têm operado na vida psíquica do indivíduo. Destacamos o trabalho de Zygmunt Bauman (1998) que, na sua releitura do mal-estar segundo a proposição freudiana, observou um aumento da sensação de insegurança no sujeito na passagem da sociedade moderna para a que ele chamará de sociedade pós-moderna. Segundo este autor, o homem moderno (a quem Freud se referia) trabalhava para construir um projeto de vida seguro, mesmo que para isso abrisse mão de parte de sua liberdade, enquanto o homem pós-moderno abriu mão desta segurança para ir em busca das promessas de liberdade e felicidade que a sociedade de agora o oferece. Nas palavras do sociólogo, “o sentimento dominante, agora, é a sensação de um novo tipo de incerteza, não limitada à própria sorte e aos dons de uma pessoa, mas igualmente a respeito da futura configuração do mundo” (BAUMAN, 1998, p. 32).

Para Bauman (1998), não se pode considerar que houve qualquer ganho no que se refere à felicidade e sim houve apenas uma inversão de pesos e medidas: se o homem na sociedade de outrora reclamava da privação de liberdade, o pós-moderno reclama pela falta de segurança e estabilidade diante de um mundo que lhe oferece um amplo leque de possibilidades, mas também de incertezas existenciais. Podemos observar que o modelo econômico neoliberal da pós-modernidade têm realizado uma série de desmonte de garantias sociais, colocando sobre os ombros do homem contemporâneo o fardo da insegurança e do medo. São características do projeto neoliberal o desmantelamento das leis trabalhistas, a redução e destruição da previdência social, o afrouxamento das relações de trabalho, o aumento do desemprego e dos trabalhos informais, dentre outras marcas que contribuem em muito para que o sujeito, além de ter que lidar com seu desamparo original, tenha que lidar com esse desamparo social (BAUMAN, 1998).

Dos psicanalistas que vão analisar o mal-estar em nossos tempos, destacamos Birman (2001), que analisa a passagem da cultura tradicional para a pós-moderna e tece um excelente diagnóstico sobre as modificações que esta operou na constituição do sujeito, discutindo o papel e os desafios da clínica psicanalítica perante as exigências do momento de agora. Birman (2001) aponta que o aumento das incertezas na sociedade atual está diretamente relacionado com o novo panorama de mal-estar que se dá na forma de aumento dos sintomas de ansiedade, queixas sobre vazio existencial, domínio do pânico, propensão à depressão, esgotamento no trabalho, efeitos nocivos do consumo excessivo de medicamentos, dentre outros paliativos ao mal-estar, como o álcool e o uso de tóxicos.

A modernização do social impõe novas exigências para a subjetividade. Esta deve ser permanentemente remodelada em consequência dos processos de transformação contínua da ordem social, que se realizam de maneira intensiva e extensiva [...]. A insegurança e a angústia se multiplicam, como consequência. [...] Enfim, o sujeito passa a se inscrever num mundo que lhe abre muitas possibilidades, mas que também lhe aponta muitas impossibilidades existenciais (BIRMAN, 2001, p. 78-79).

Esse novo panorama de mal-estar soma-se à tragédia que inevitavelmente faz parte da condução humana, fazendo com que os sofrimentos do homem na pós-modernidade sejam maiores. No mundo em que as possibilidades existenciais são inúmeras, aumenta-se o sofrimento, pois a ansiedade, o terror e a insegurança acabam fazendo com que o sujeito se veja paralisado, tendo que buscar formas de atenuar com paliativos (mesmo com prejuízo de sua saúde) a angústia, o cansaço e o pânico que o dominam (BAUMAN, 1998; BIRMAN, 2001).

O consumismo, junto ao hedonismo e utilitarismo, mantém a lógica de que há utilidade e preço para tudo, que, por sua vez, pode ser tomado em termos de consumo, relações de compra e venda (FORTES, 2012). Através desta lógica, pensa-se que a

felicidade pode ser obtida pela fruição de bens evanescentes, os quais Bauman (2001) chamará de líquidos, haja vista que não são duráveis e constam como promessas ilusórias de felicidade do estado atual de nossa modernidade.

Rosa e Winograd (2011) recorrem também à noção de que a felicidade pode ser obtida na forma de medicamentos e fármacos que ajudem a eliminar o desconforto que há em viver. Na nossa pós-modernidade, podemos observar também o predomínio do discurso de excelência, que se soma ao discurso de anulação da dor, exigindo do homem contemporâneo tornar pública uma vida bem sucedida, onde atinja a felicidade pelo seu próprio esforço. No pensamento predominante na cultura atual, nas palavras de Clack (2015, p. 181), “resta pouco espaço para as experiências de perda, do sofrimento ou da infelicidade”. É digna de nota também a forma como a pós-modernidade e seus valores se relacionam com os indivíduos que estão de fora da lógica de consumo e utilidade, tais como os inválidos e miseráveis. Eles são os estranhos ao mercado, logo devem ser relegados à própria sorte, pois não fazem parte do jogo social de busca pela felicidade (BAUMAN, 1998).

## **NOVOS DISCURSOS SOBRE A DOR E SUAS NOVAS PROPOSTAS DE TRATAMENTO**

Como resposta à demanda crescente de trabalho clínico na pós-modernidade, novas modalidades de tratamento e psicoterapias passaram a ser inventadas. De acordo com Birman (2001), nas últimas décadas, com o desenvolvimento das neurociências, da psicofarmacologia e das terapias cognitivas, pôde-se observar uma queda pela procura da psicanálise para o tratamento dos sintomas contemporâneos.

Segundo Birman (2001), uma das razões para a queda da procura pela psicanálise deve-se ao fato de que a importante proposição do conceito de pulsão foi silenciada por influentes escolas pós-freudianas. A pulsão é o conceito que dá ao psicanalista a dimensão corporal do indivíduo, mostrando as relações entre o psíquico e o somático, conforme Freud (1996c) definiu. Em psicanálise não há uma separação, senão arbitrária e conceitual, entre psiquismo e somático, pois como Freud (1996c, 1996d) propôs, a pulsão (*trieb*), se inscreve na fronteira entre o corpo e o psíquico, fazendo com que as experiências de dor e prazer sejam registradas no psiquismo como uma representação psíquica das experiências que ocorrem no corpo. Esse conceito pode ser considerado, inclusive, como um desvio freudiano da tradição dualista da filosofia e das ciências modernas, que tem como seu representante máximo o filósofo do século XVII René Descartes, o qual considera a mente como cindida da corporeidade, embora ligada de algum modo a ela. Freud une as dimensões corporais e psíquicas através da pulsão (BIRMAN, 2018; GARCIA-ROZA, 1994/2009).

O silenciamento da pulsão pelos pós-freudianos já havia sido indicada também por Herbert Marcuse (1981), quando afirmou que “no desenvolvimento pós-freudiano da Psicanálise, essa metapsicologia foi quase inteiramente eliminada” (p. 29). Para o pensador da escola de Frankfurt, as origens da cultura em Freud são dependentes da teoria das pulsões. Foi com a teoria das pulsões, principalmente em sua segunda formulação, que Freud abriu caminhos para que a psicanálise se tornasse também uma ciência crítica social. No entanto, algumas correntes neofreudianas, percebendo que se poderia fazer usos políticos que seriam prejudiciais à instituição psicanalítica, silenciosamente eliminaram a metapsicologia freudiana quase que completamente, deslocando o foco de suas investigações e suas propostas clínicas do inconsciente e dos caminhos feitos pelas pulsões no homem para a análise da consciência e do Eu.

O “biologismo” de Freud é teoria social numa dimensão profunda, que tem sido obstinadamente nivelada pelas escolas neofreudianas. Ao transferirem a ênfase do inconsciente para o consciente, dos fatores biológicos para os culturais, suprimem as raízes da sociedade no nível em que se defronta com o indivíduo em seu “meio” pré-fabricado, sem indagam de suas origens e legitimidade (MARCUSE, 1981, p. 29).

Não conseguindo que seu corpo fosse escutado, as pessoas passaram a aderir a essas novas terapias e tratamentos para a dor que conferiam algum lugar ao corpo. Porém, apesar de investirem no corpo, assumem outra forma de relação com ele, através do discurso da negação e do silenciamento da precariedade corporal (BIRMAN, 2001). Por sua vez, é exigido ao corpo um equilíbrio e uma harmonia à semelhança de um modelo ideal de homem que é pasteurizado, puro, sem doenças, dores e precariedades. Na tentativa de eliminar as aflições existenciais que acompanham o homem ao longo de toda a sua história, esses discursos e tratamentos apenas ocultam do homem a sua real condição, tornando cada vez mais insuportável para ele as experiências de insatisfação e desprazer (BAUMAN, 1998; BIRMAN, 2001). Vale lembrar que a visão que sustenta grande parte das terapêuticas contemporâneas é a do corpo anatômico, fisiológico, diferente da noção de corpo erógeno prezado pela psicanálise. Com um olhar mecanicista sobre o homem, costuma-se pensar em formas de ajustar o corpo como se o mesmo fosse uma máquina, a fim de se construir um homem pasteurizado, sem que com isso se indague e extraia da experiência humana questões e problemáticas pertinentes a sua existência (BIRMAN, 2001).

A prática médica estritamente aliada à tecnologia e à farmacologia busca oferecer formas de silenciar a dor, tornando, para o homem, essa sensação cada mais insuportável, haja vista que há medicação para todo e qualquer desconforto. Através do uso excessivo de medicamentos (aqui não negamos a importância da medicação, apenas pontuamos

o abuso de seu uso clínico), muito se contribui para que o corpo seja paralisado, muitas vezes tolhido ou reduzido em sua capacidade de sentir, de se relacionar, afetar e ser afetado. Rosa e Winograd (2011) pontuam este aspecto do mal-estar contemporâneo, mostrando como os psicofármacos têm contribuído para a insuportabilidade do sujeito diante do sofrimento psíquico. Nas palavras das autoras, “Graças à mágica desempenhada pelos psicofármacos, as individualidades suportam cada vez menos sofrimento psíquico e recorrem à medicalização em uma escala sem precedentes” (p. 43).

A dor e o sofrimento psíquico no discurso contemporâneo são associados a um mal, como se fossem um erro da natureza humana, enquanto para a psicanálise ela é fundamental para a fundação do aparelho mental. Nesse sentido, Isabel Fortes (2012) apresenta uma leitura sobre a dor na psicanálise, mostrando como o modo freudiano de descrever a constituição do aparelho psíquico e seus mecanismos de defesa são inseparáveis das experiências de desprazer e de insatisfação que o indivíduo vai estabelecendo com o mundo. Para a autora, a dor é própria do corpo humano e é constituinte da experiência humana. Qualquer forma de eliminação completa da mesma implica também na eliminação das possibilidades de transformação do aparelho psíquico, haja vista que é pela dor psíquica que ele se modifica. Vale lembrar que a autora não coaduna com uma noção pessimista nem fatalista sobre a dor, mas revela na teoria freudiana uma perspectiva que destaca a positividade da dor e o papel importante que ela possui na vida psíquica, sem fazer uma ode à dor (FORTES, 2012).

Sabendo que há motivações políticas na transformação da psicanálise em um saber mecânico e prático, fazendo com que a clínica se afastasse da dimensão corporal do sujeito, detendo-se a uma análise do psiquismo como se este fosse desassociado da corporeidade, cabe-nos suplantá-las e resgatar a vivacidade do trágico freudiano (MARCUSE, 1981). Esse é o nosso sentido de ética trágica. Se parte considerável da responsabilidade pelo surgimento de tratamentos e discursos sobre a dor na atualidade se deu pelo fato da psicanálise ter abandonado seus fundamentos trágicos para adentrar na seara do espírito, da metafísica e da linguagem, como foi feito pela escola laciana (BIRMAN, 2001), devemos nos ater à necessidade dessa ética trágica da psicanálise, uma ética que não consista em um conjunto de regras fechadas para serem seguidas, mas em um modo de analisar o indivíduo conforme os fundamentos abissais da psicanálise possibilitam: uma série de orientações que podem ser extraídas dos fundamentos da técnica de Freud, que é por excelência um autor trágico e, logo, crítico (e clínico) da cultura moderna (ASSOUN, 1978; BIRMAN, 2012; MACHADO, 2006).



## FREUD, O PENSADOR TRÁGICO

É sabido que o criador da psicanálise não dedicou um texto em especial para tratar da ética da clínica psicanalítica, assim como também não o fez para descrever conceitos e noções fundamentais para o entendimento de seu pensamento, tais como o complexo de Édipo, a sublimação ou sobre a consciência. Contudo, a partir da leitura e atenção aos aspectos trágicos dos fundamentos da técnica psicanalítica, como fizemos acima, pudemos extrair o que seria a ética freudiana: um compromisso com a condição trágica do homem. O conceito de trágico também não foi abordado diretamente pelo pai da psicanálise. Para a clara compreensão do que é o trágico no pensamento de Freud devemos também extraí-lo a partir da articulação entre a teoria psicanalítica com as filosofias trágicas com que Freud teve contato, buscando entender a relação entre seu discurso e os discursos dos pensadores trágicos de seu tempo.

De acordo com Paul-Laurent Assoun (1978), dos autores da filosofia de seu tempo o que Freud se encontra mais próximo é Schopenhauer, ocupando uma posição privilegiada em relação ao pensamento freudiano, sendo neste o astro solar, enquanto Nietzsche ocupa uma posição de estrela mais modesta.

Em Schopenhauer (2014), na tragédia da vida, o homem ocupa uma posição passiva, onde a ele cabe apenas liquidar, negar ou abafar a sua vontade de viver para evitar uma vida com maior sofrimento. Ou seja, cabe aceitar o que lhe acontece e buscar apenas uma mansidão sábia que por si só já seria honrosa. A vontade de viver, as vicissitudes do querer, condena o homem ao sofrimento. Para ele, a regra existencial é clara: “Querer é essencialmente sofrer, e como o viver é querer, toda a existência é essencialmente dor” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 39). Assim como esse filósofo, inicialmente Freud (1996e) se mostra convencido de que “o objetivo de toda vida é a morte” (p. 49), e que essa vontade de viver, que em termos psicanalíticos se traduz como pulsão de vida, nada mais é do que uma guardiã protegendo o homem dos perigos exteriores para que ele seja oferecido mais adiante para a morte que seu próprio organismo lhe prepara. Nas palavras do autor,

Trata-se de instintos componentes cuja função é garantir que o organismo seguirá seu próprio caminho para a morte, e afastar todos os modos possíveis de retornar à existência inorgânica que não sejam os imanescentes ao próprio organismo. [...] O que nos resta é o fato de que o organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo. Assim, originalmente, esses guardiões da vida eram também os lacaios da morte (FREUD, 1996e, p. 49).

Dada a convergência entre seu trabalho e o do filósofo alemão, Freud (1996e) não deixa esse fato passar despercebido:

Inadvertidamente voltamos nosso curso para a baía da filosofia de Schopenhauer. Para ele, a morte é o verdadeiro resultado e, até esse ponto, o propósito da vida, ao passo que o instinto sexual é a corporificação da vontade de viver (p. 58).

Na fase final de sua obra, quando da nova apresentação sobre a sua metapsicologia, Freud (1996j) dirá que, apesar da semelhança entre suas ideias e às do filósofo pessimista, diferente deste, ele não toma a morte como o único objetivo da vida:

o que estamos dizendo não é nem mesmo Schopenhauer autêntico. Não estamos afirmando que a morte é o único objetivo da vida; não estamos desprezando o fato de que existe vida, assim como existe morte. Reconhecemos dois instintos básicos, e atribuímos a cada um deles a sua própria finalidade. Como os dois se mesclam no processo de viver, como o instinto de morte é posto a serviço dos propósitos de Eros, especialmente sendo voltado para fora na forma de agressividade – estas são tarefas reservadas à investigação futura (FREUD, 1996j, p. 116).

Em pouco mais de uma década, Freud (1996j) desloca o seu pensamento de um momento inicial em que ele se encontrava mais próximo da filosofia pessimista schopenhauriana, quando assumia uma postura mortalista, para uma postura que assume e formaliza seu dualismo pulsional como um conflito constante entre os dois poderes celestes. Apesar de servir de esclarecimento sobre o desamparo do homem, a leitura e o diálogo entre a filosofia de Schopenhauer e a psicanálise, a tragédia segundo essa ótica segue o curso do niilismo negativo; ou seja, prioriza uma leitura negativa da existência que leva a um desencantamento com a vida, que por sua vez nos leva a um estado de não fazer nada: que pouco pode servir de recurso clínico.

Para pensar a clínica articulada à filosofia, precisamos ir para além desse pessimismo contemplativo e passivo de Schopenhauer, de modo que a tarefa terapêutica não seja prejudicada por uma inação e complacência diante da dor. Por sua vez, na filosofia de Nietzsche, encontramos uma concepção trágica, que é bem diferente da de Schopenhauer. Apesar da tragédia em Nietzsche ser bem diferente do que Freud entende por tragédia, apostamos que a articulação entre estes dois autores traz benefícios para se pensar a clínica psicanalítica, pelo fato de que este filósofo extraiu da tragédia um sentido que acreditamos também ser caro à técnica psicanalítica: a alegria do trágico (ASSOUN, 1991). A concepção nietzschiana da tragédia convida o homem a ocupar uma posição ativa (afirmativa) diante da vontade, em que este deve romper com as algemas estabelecidas pela tradição do pensamento metafísico a fim de se apropriar da sua vontade de potência, descobrindo alegria e coragem de viver na tragédia da vida humana, afirmando a sua força na relação com as forças as quais está sujeito (MACHADO, 2001).

A tragédia para Nietzsche (2007) se refere às manifestações do culto a Dioniso na antiguidade: nestas manifestações, que mesclavam dança eloquente, êxtase, encenação,

exploração máxima do corpo, prevaleciam as forças da carne, do desejo. Para ele, o sentido dionisíaco da tragédia foi sendo perdido com as modificações e racionalizações realizadas por Homero e os grandes autores do teatro trágico, Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, que atendiam ao momento em que a arte grega cada vez mais prezava pelo espírito apolíneo. Nietzsche (2007) mostra como a tragédia, e o teatro, foi se tornando cada vez menos musical, até que fosse transformada em um retrato da vida comum, ou uma representação do que estava estabelecido pela cultura vigente. A tragédia enquanto teatro perdeu a alegria trágica originária e foi se transformando até se converter em drama e comédia (NIETZSCHE, 2007).

Ressaltamos que a perspectiva nietzschiana da tragédia não deixa de ter um aspecto terapêutico, pois ao propor um deslocamento do que considera ser uma visão mortífera da tragédia para uma visão cheia de vida e boa saúde, recuperando a vontade de potência e a alegria trágica que existiam no culto a Dioniso, há interesse em proporcionar uma filosofia capaz de auxiliar no processo de saída de uma postura niilista, adoecida, carregada de culpa, má consciência e ressentimento, para assumir uma postura mais ativa, alegre e potente na vida (MACHADO, 2001). E é exatamente isto que justifica a articulação entre a teoria freudiana com o pensamento nietzschiano, o caráter terapêutico que há no esforço de ambos em proporcionar a travessia da dor para o júbilo trágico (ASSOUN, 1991; FORTES, 2014).

## **A ALEGRIA TRÁGICA NA CLÍNICA**

Assim como Nietzsche, Freud (2017a) se opôs ao pessimismo em certo momento de sua obra, ao comentar sobre um fato ocorrido no verão que antecedeu a Primeira Guerra Mundial, quando caminhava com um amigo que se lastimava pelo fato de que toda a beleza da natureza estivesse condenada a perecer. A transitoriedade, própria do duelo entre os poderes celestes, *Eros* e *Thanatos*, 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:

contesto o poeta pessimista, que associa a transitoriedade do belo com sua desvalorização. Ao contrário, há um aumento de valor! O valor da transitoriedade é raro em nossa época. A limitação das possibilidades de fruição eleva sua preciosidade. 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, 2017a, p. 222).

Percebemos que o pensamento freudiano não consiste em uma filosofia pessimista,

ao mesmo tempo em que se mantém longe das malhas do otimismo ilusório. Isto porque o trágico no estilo e pensamento freudianos se dá pela crítica (no sentido de tecer uma análise) e esta é uma postura que busca se situar para além do otimismo e do pessimismo, para além do bem e do mal, o que também o aproxima bastante do trágico no pensamento de Nietzsche (2012). No texto citado acima, Freud mantém no seu pensamento a ideia de que a existência da destruição na natureza não elimina a ideia de belo, pois ao mesmo tempo em que há a destruição na chegada do inverno, há também o retorno da beleza na próxima estação. E ainda há a modificação do que é belo, pois outra beleza o próprio inverno traz (FREUD, 2017a).

Assim também seria o quadro da existência e da condição trágica em Freud: o duelo entre as pulsões, o conflito que permeia nossa existência, não deve necessariamente retirar a nossa alegria diante da vida. E a clínica psicanalítica pode auxiliar que o homem, em sua condição trágica, a partir do que a análise em algum momento mostrará a ele (por reelaboração própria), que a alegria e a dor não são categorias excludentes e que, olhando para o próprio desenvolvimento humano, o início de nossas experiências é marcado por estes pares contraditórios, que fazem parte do quadro trágico de nossa existência (FORTES, 2014).

Percebendo as idiossincrasias entre teoria freudiana e filosofia nietzschiana, Fortes (2012) mostra como a dor psíquica para a psicanálise é semelhante à noção de alegria trágica que o filósofo alemão traz em sua obra. A coexistência entre alegria e dor, pode ser percebida no que Nietzsche aponta com o exemplo da experiência da parturiente: ao mesmo tempo em que a mulher que dá à luz sente dor, ela também está em júbilo; e esses dois sentimentos que, convencionalmente, pensamos ser opostos, estão, em realidade, copresentes na experiência em questão (FORTES, 2012).

Longe de fazer uma apologia à dor, de fixar-se na dor, o trágico busca transmutar a dor em alegria, propondo uma cultura jubilosa no debruçar-se sobre a dor de existir. [...] A visão trágica mostra que a dor não é sinônimo de tristeza, pois pode haver alegria na dor. (FORTES, 2012, p. 191-192).

A alegria trágica não consiste em estagnar-se diante da dor, tampouco a provocação de dores e suplícios. Pelo contrário, está na possibilidade que a análise pode proporcionar de o indivíduo sentir alegria no atravessamento da dor, na passagem do pessimismo para a alegria, da negatividade para a positividade, da mortalidade para a vivacidade, da negação para a afirmação, do drama para a tragédia. Como nos recordou Nietzsche (2015), o que há de valoroso no homem é o ato de atravessar, como um funambulista que se equilibra diante da ausência sustentação. Segundo o autor,

O que é grandioso no homem é que ele seja uma ponte, e não um fim: o que pode ser amado no homem é que ele seja uma passagem e um ocaso. Eu amo aqueles que não sabem viver a não ser como poentes, pois eles são os que atravessam" (NIETZSCHE, 2015, p. 30).

Da mesma forma, na clínica freudiana o trágico se caracteriza pelo ato de atravessar as experiências de dor psíquica, pois nessa condição a dor não é uma finalidade, mas um acontecimento normal da existência e que possibilita a modificação do psiquismo que, diante dos desconfortos, desprazeres e sofrimentos, modifica-se. E a análise do sofrimento, dos sinais e sintoma de um indivíduo auxilia a identificação do que está formando o sofrimento e permite modificá-lo (FREUD, 1996h).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: A ÉTICA TRÁGICA NA PÓS-MODERNIDADE

Embora em um primeiro momento de sua obra Freud fale em termos de cura ou reestabelecimento de saúde, com o desenvolvimento de seu trabalho, posteriormente reconheceu que a análise não teria como finalidade a cura, como se existisse a possibilidade de finalizar totalmente o sofrimento da existência humana, mas sim o deslocamento de um tipo de sofrimento por outro que poderia ser considerado menor, como no caso da cura histérica que consistiria em abandonar o sofrimento histérico, para fazer parte da vida comum e compartilhar do sofrimento neurótico (CLACK, 2015).

A ausência de uma ética com o trágico, que reconheça o potencial da dor psíquica na reelaboração dos pensamentos e a possível transformação psíquica e subjetiva, cria problemas de ordem clínica. A psicanálise pode oferecer algo além do que a simples cura de doenças, como a medicina se propõe, assim como algumas outras abordagens terapêuticas, mas pode oferecer outra experiência, outra visão sobre cura, que não se dá na eliminação da dor, mas sim na tensão entre as pulsões de morte com as pulsões de vida; essas últimas devem ser reforçadas na análise, devem ser fortalecidas para que *Eros* continue vencendo *Thanatos*. Nas palavras de Birman (2007, p. 546),

O que a experiência psicanalítica pode ainda propor não é a cura (*guérison*), no sentido médico do termo, mas uma experiência de cura (*cure*) na qual a pulsão de vida pode e deve se contrapor à pulsão de morte, num psiquismo não mais atravessado pela homeostasia.

Ou seja, a clínica psicanalítica pode oferecer uma experiência para além do problema acerca da cura de doenças e dores psíquicas, pois ao perceber alguma positividade e alegria possível a partir da experiência da dor, pode oferecer também uma experiência de atenção aos seus processos psíquicos, sem a proposta da eliminação imediata das experiências que podem levar o sujeito à transformação dos seus próprios processos psíquicos (FREUD, 1996h).

A clínica psicanalítica pode oferecer uma possibilidade do sujeito em análise fazer uma travessia da negatividade para a atividade, do pessimismo para uma postura mais próxima da postura trágica, que seria uma possibilidade de se transformar a partir do encontro entre as suas forças – da mente e do corpo – e as forças do mundo – das coisas e das pessoas (FORTES, 2014). Mas para isso é necessário que o psicanalista consiga perceber a negatividade que há em discursos e tratamentos conferidos à dor na sociedade pós-moderna e como a ética trágica se apresenta como possibilidade e necessidade no labor psicanalítico, seja na análise de sua condição trágica quanto do sofrimento a que ele está sujeito na atualidade.

## REFERÊNCIAS

ASSOUN, P.-L. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

ASSOUN, P.-L. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. 2. ed. Tradução: Maria Lúcia Pereira; rev. trad.: Paulo César Souza. São Paulo: Brasiliense, 1991.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução: Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BIRMAN, J. *Freud & a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BIRMAN, J. A biopolítica na genealogia da psicanálise: da salvação à cura. *História, Ciência e Saúde – Manguinhos (RJ)*, v. 14, n. 2, p. 529-548, 2007. Disponível em <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/TMSwDXDLyS6kWYtyjn4mRwx/?format=pdf> Acesso em: 17 mar. 2019.

BIRMAN, J. A dor na constituição do discurso freudiano. In: Fortes, I. *A dor psíquica*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2012. p. 13-23.

BIRMAN, J. *As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

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

FORTES, I. *A dor psíquica*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2012.

FORTES, I. O sofrimento como travessia: Nietzsche e a psicanálise. *Revista Epos*, v. 5, n. 1, p. 99-111, 2014.

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. Vol. 7, p. 119-230.

FREUD, S. Moral 'sexual' civilizada e doença nervosa moderna. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. Vol. 9, p. 167-187.

FREUD, S. A história do movimento psicanalítico. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. Vol. 14, p. 13-74.

FREUD, S. Os instintos e suas vicissitudes. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996d. Vol. 14, p. 123-144.

FREUD, S. Além do princípio de prazer. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996e. Vol. 18, p. 11-75.

FREUD, S. Dois verbetes de enciclopédia. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996f. Vol. 19, p. 249-276.

FREUD, S. Inibições, sintomas e ansiedade. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996g. Vol. 20, p. 81-173.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996h. Vol. 21, p. 65-151.

FREUD, S. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996i. Vol. 22, p. 11-178.

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996j. Vol. 1, p. 355-466.

FREUD, S. A interpretação dos sonhos. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2001. Vol. 4.

FREUD, S. Transitoriedade. In: FREUD, S. *Arte, literatura e os artistas: obras incompletas de Sigmund Freud*. Tradução: Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a. p. 221-225).

FREUD, S. A análise finita e a infinita. In: FREUD, S. *Fundamentos da clínica psicanalítica: obras incompletas de Sigmund Freud*. Tradução: Cláudia Dornbusch. Belo Horizonte: Autêntica, 2017b. p. 315-364.

GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*. 24. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.



JONES, E. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Tradução: Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1989. Vol.1.

MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MACHADO, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8. ed. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Tradução: J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Companhia de Bolso, 2007.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução: Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2012.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2015.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Tradução: Attila Blacheyre. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.

ROSA, B. P. G. D.; WINOGRAD, M. Palavras e pílulas: sobre a medicamentação do mal-estar psíquico na atualidade. *Psicologia & Sociedade*. Recife, v. 23, n. spe., p. 37-44, 2011.

SCHOPENHAUER, A. *As dores do mundo*. Tradução: José Souza de Oliveira. São Paulo: Edipro, 2014.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga e Paralipomena: pequenos escritos filosóficos*. Tradução: Rosana Jardim Candeloro. Porto Alegre: Zouk, 2016.

# DEMÉTER E PERSÉFONE: REFLEXÕES ACERCA DAS DIFICULDADES DE SEPARAÇÃO SUBJETIVA ENTRE MÃE E FILHA

*Data de aceite: 11/11/2022*

### **Michelle Cintya Bacini**

Universidade Estadual de Maringá  
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6658105629311902>

### **Paulo José da Costa**

Programa de Pós-graduação em  
Psicologia, Universidade Estadual de  
Maringá  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6147-7791>

“Quando o amor é por demais simbiótico, asfixiante, cabe fazer uma metáfora com o sol, que ilumina e cria, no entanto o sol quando em excesso, ao invés de criar, seca!” (ZIMERMAN, 2004, p. 397).

## **INTRODUÇÃO**

Estudar sobre os vínculos que unem uma mãe a seu bebê é entrar necessariamente em território de intensas ambivalências no que diz respeito aos afetos, pois para que o desenvolvimento emocional possa acontecer é necessário

tanto a vivência do amor que liga e integra, quanto as separações, que muitas vezes podem vir acompanhadas de ódio, disparador do processo de separação e busca de uma identidade própria por parte da criança, assim como a recuperação da mulher na mãe, por parte da mãe.

De acordo com Winnicott (1983), a qualidade do vínculo entre a mãe e sua filha, ou filho, desde as primeiras experiências relacionais, é fundamental para o desenvolvimento posterior do indivíduo. Segundo esse autor, existe uma evolução no desenvolvimento infantil, que se inicia com a dependência absoluta, onde o bebê depende totalmente dos cuidados maternantes, passando pela dependência relativa. As ausências e falhas da mãe vão se impondo, à medida em que a mãe vai se voltando para outras áreas da vida além do bebê, levando a criança a recorrer gradativamente à área transicional, para mitigar a dor da separação e, nesse processo, vai desenvolvendo seus recursos

egóicos, caminhando rumo à independência.

Neste percurso, a figura do pai tem papel fundante, pois é ele que apresenta à criança, novas possibilidades de relação e crescimento, auxiliando no rompimento da simbiose inicial entre a mãe e o seu bebê. Todavia, existem algumas situações onde esse rompimento não acontece; o pai, enquanto representante do terceiro, não cumpre a sua função e o estado de simbiose se mantém ilusoriamente na dupla mãe-bebê.

Entretanto, há que se considerar que, quando falamos da relação mãe e filha, estamos em território onde o processo de emancipação psíquica talvez exija um trabalho maior, uma vez que:

Na relação mãe-filha, a fronteira entre o eu e o outro é bem mais delicada e de difícil diferenciação, pois estamos nos domínios do “império do mesmo” (André, 2003), no qual se navega por áreas narcísicas, cuja cilada é a formação de um duplo. Paradoxalmente, contudo, as meninas precisam de suas mães para se diferenciar delas, o que justamente as tornam mais suscetíveis às demandas e insatisfações narcísicas da mãe. (ZANETTI, 2013, p. 178).

Para pensar sobre essa modalidade de relação peculiar, pretendemos articular algumas produções teóricas psicanalíticas com a narrativa do mito de Deméter e Perséfone, conforme o “Hino Homérico 2: A Deméter” (RIBEIRO Jr., 2010) que tomamos como um modelo através do qual pudéssemos pensar na relação entre mãe e filha, que apresentam demasiada dificuldade com o processo de separação. O mito centra-se na descrição do sofrimento da mãe, Deméter, que se vê separada de sua filha Perséfone, com a qual tem uma relação muito próxima, como comenta Brandão (2014, p. 165): “Tanto no mito quanto no culto, Deméter está indissolivelmente ligada à sua filha *Core*, formando uma dupla quase sempre denominada *As Deusas*” (itálicos do autor).

A partir destes comentários introdutórios, destacamos que o presente estudo tem como objetivo tecer discussões sobre a psicodinâmica nas modalidades de relação entre mãe e filha, onde a separação e diferenciação subjetiva não ocorreu efetivamente, permanecendo a filha enredada nas demandas narcísicas da mãe, que não abdica deste lugar de exclusividade na vida da filha; portanto, não permitindo a entrada do terceiro e a passagem do narcisismo ao complexo de Édipo.

O interesse por esta temática surgiu a partir do contexto da clínica, ao longo do nosso percurso profissional, onde nos deparamos com mães e/ou filhas cuja dinâmica relacional chamaram-nos a atenção: algumas mães sentiam-se destituídas de seu contorno e potência narcísica quando as filhas se separavam e buscavam caminhos diversos, que não as incluíam; em contrapartida, também encontramos filhas, que se sentiam muito culpadas por se separarem da mãe e, em muitas situações, permaneciam paralisadas em seu processo de construção de uma identidade própria.

## FUNÇÃO MATERNA E O DESENVOLVIMENTO EMOCIONAL DA MENINA À MULHER

Quando uma criança nasce, depende dos cuidados de um outro para sobreviver. Assim, a família tem um papel fundamental nos primórdios do desenvolvimento, em especial a figura da mãe, na satisfação das necessidades básicas como alimentação, abrigo e proteção, propiciando um ambiente favorável aos processos em curso no bebê. Para isso, o bebê precisa ser atendido não somente em suas necessidades físicas, sendo fundamental que ele receba investimentos libidinais do ambiente, que exista alguém que esteja identificado com ele e apostando psicologicamente nele (MONDARDO; VALENTINA, 1998). É nessa configuração processual que o desenvolvimento infantil, segundo Winnicott (1983), inicia-se, conforme salientamos anteriormente, na dependência absoluta, passando pela dependência relativa, rumo à independência. Mas é importante ressaltar que essas fases nunca se esgotam completamente, nem são tão lineares como possa parecer, pois, no desenvolvimento, é possível retornar às etapas anteriores por certos períodos de tempo.

Na fase de dependência absoluta, a criança vive a dependência total dos cuidados maternos. Neste período, a mãe pode desenvolver o estado de “preocupação materna primária” (WINNICOTT, 1983, p. 81) em que, durante a gravidez, acontece um recolhimento da mãe de modo que no final deste período, a mesma adquire um estado de sensibilidade aguçado, que se estende até após o nascimento, e dará a base para a identificação da mãe com o bebê, o que é muito importante, pois ele precisa que alguém faça a decodificação do mundo.

Durante essa fase em grande medida, a mãe é o bebê e o bebê é a mãe. Não há nada de místico nisso. Afinal, ela já foi um bebê e tem em si as memórias de já ter sido um bebê; ela também tem memória de ter sido cuidada, e essas memórias ou ajudam ou atrapalham suas experiências como mãe. (WINNICOTT, 2020, p. 20)

O período de dependência absoluta, de acordo com Winnicott (1983), dura do nascimento até aproximadamente o quarto mês de vida, sendo que, a partir disso, o bebê vai lidando gradualmente com as falhas do ambiente, com as ausências mais ou menos demoradas da mãe, ou substituto materno; com isso, dá-se início ao período denominado dependência relativa. Neste período o bebê vai tornar-se progressivamente consciente de sua dependência e passa a perceber a existência da mãe e da realidade externa como fazendo parte do que é não-eu. Neste ponto, destaca-se a criação de uma área intermediária de experiência entre o que é objetivamente percebido e o que é subjetivamente concebido: são os fenômenos transicionais, através dos quais o bebê pode utilizar-se de uma experiência ilusória assegurada por uma maternagem suficientemente boa. Nessa perspectiva, o bebê se utiliza dos objetos transicionais geralmente nos momentos de

solidão ou quando surge a ameaça do humor depressivo para suavizar os efeitos da falha materna. Seguindo esta trajetória, o bebê habilita-se cada vez mais para conquistar uma existência independente das provisões ambientais. (WINNICOTT, 1975)

Ainda falando sobre a importância do investimento libidinal ao bebê, Corso e Corso (2006, p. 157) apontam que:

[...] uma criança só fica na vertical, só se equilibra sobre dois pés tão pequenos, graças a alguém que a olha nos olhos e lhe transmite segurança. Um bebê só terá forças para sustentar o peso da sua cabeça, para ficar sentado sem despencar, para caminhar sem se segurar nos móveis, se lhe for possível ficar literalmente dependurado no olhar da mãe, dos pais ou substitutos. Nossos músculos se desenvolvem naturalmente, mas se negam a funcionar se não tiver ninguém olhando, cuidando, testemunhando.

Percebe-se, a partir das proposições de Winnicott (1983), que o investimento narcísico materno tem grande importância na constituição psíquica do bebê, pois ele se comunica com o ambiente através do seu corpo, por meio de choros, gritos, sorrisos, entre outras expressões corporais, sendo que é por meio do olhar/espelho da mãe oferecendo o contorno para o bebê, através da continência e da segurança que posteriormente farão parte do seu psiquismo.

A partir dessas ponderações, pode-se pensar que o grupo familiar, incluindo pai, mãe, irmãos e outros inter-relacionamentos, são importantes na estruturação do psiquismo da criança. Todavia, a mãe, ou quem exerce a função maternante, se sobressai na construção dos pilares da estruturação narcísica da menina, pois ela precisa do olhar e investimento libidinal da mãe sobre si, ao mesmo tempo que também necessita diferenciar-se dela, sendo que isso pode vir a colocá-la em situações potencialmente vulneráveis às demandas narcísicas da mãe. (ZANETTI, 2013)

## **FUNÇÃO PATERNA: IMPORTÂNCIA NOS PROCESSOS DE SEPARAÇÃO E INDIVIDUAÇÃO**

Sobre a temática da função paterna, Aberastury e Salas (1984) dão ênfase a tal função, que durante muito tempo ficou colocada à margem na literatura psicanalítica. As autoras acrescentam: “Quando se estrutura o conflito edípico, o pai aparece como o terceiro imprescindível para que o menino [e também a menina] elabore a perda da relação inicial com a mãe” (ABERASTURY; SALAS, 1984, p. 76). Assim,

[...] encontrar o pai não só significará poder separar-se bem da mãe, mas também encontrar uma fonte de identificação masculina, imprescindível tanto para a menina como para o varão, porque a condição bissexual do homem torna necessário o casal “pai e mãe” para que se consiga um desenvolvimento harmônico da personalidade” (ABERASTURY; SALAS, 1984, p. 81).

A função paterna representa a oportunidade do bebê poder conhecer novas relações. O pai representante do limite, da realidade e da lei é aquele que simbolicamente, retira o bebê do colo materno e apresenta novas possibilidades de crescimento. Deste modo, o pai se oferece como modelo de identificação, que antes era restrito à mãe. Entretanto, para tal, é importante que ele seja introduzido nessa dinâmica pela mãe.

Em alguns casos, a mulher-mãe funciona como uma “[...] abelha rainha, que uma vez fecundada mata o zangão que a fecundou.” (NOTO, 2001, p. 324). Ou seja, simbolicamente a mãe “mata” o pai, não permitindo a sua entrada na relação dual mãe-bebê, o que favorece a manutenção da ilusão simbiótica onipotente. Sobre isso, a autora acrescenta que não é possível atribuir essa dinâmica somente a um dos elementos do casal:

Podemos supor que esse pai tão coitadinho, por alguma razão mais profunda excluído de seu funcionamento mental escolheu essa mulher-abelha-rainha para ser sua parceira na concepção de um filho. Uma hipótese que poderíamos levantar como interpretação para a escolha feita por esse pai imaginário seria a de que ele, submetido à sua própria mãe, sente que não tem direitos a ser pai, e que seu filho deva ser entregue à mãe como restituição de algo que, fantasiosamente, roubou dela na infância. (NOTO, 2001, p. 324-325).

Complementando a afirmação acima, é preciso ter em mente a importância de “[...] situar o pai como um dos elementos do campo psicológico familiar, participante e constituinte de uma dinâmica que, por sua vez, é resultante da interação consciente e inconsciente de todos os elementos: pai, mãe e filho.” (NOTO, 2001, p. 318).

Pensando pelo vértice materno, a mãe influenciada por sua história pessoal pode intervir, facilitando, dificultando ou até impedindo o exercício da função paterna. A mãe que tem o pai como algo bom dentro de si (e isso pressupõe boas relações com seus próprios objetos internos), pode viver seu parceiro como um outro que a complementa e que é complementado por ela, podendo assim possibilitar uma presença viva e forte do pai na relação com o filho, desde os primórdios da gestação. O pai é, então, uma presença constante, uma referência básica, inseparável da mãe, já que existe dentro dela. Esse casal parental que consegue funcionar como dupla complementar, que tem uma existência real (não necessariamente concreta, mas como realidade psíquica para ambos) parece-nos ser fundamental para a saúde mental

Com base no exposto acima sobre a função paterna, podemos afirmar que ela é uma função tão importante quanto a materna para a constituição do psiquismo do bebê. Apesar de comumente essa função ser exercida pelo pai, é essencial destacar que ela não é garantida pelo sexo ou gênero. Tal observação é importante tendo em vista as configurações familiares contemporâneas, em que muitas delas contemplam pessoas do mesmo sexo. Desse modo, quando nos reportamos ao pai, estamos nos referindo à função paterna, sendo preciso considerar o que, talvez, lhe seja invariante, independente

da configuração familiar: a função de limite, o que se coloca entre a mãe e o bebê, pois, com a sua presença, já marca a falta, marca que o filho não é tudo para a mãe. Quando o pai/função paterna se coloca como esse terceiro entre a dupla mãe-bebê, inaugura a marca da situação triangular no interior do psiquismo e o rompimento da simbiose inicial, traz à tona a realidade de que, além da mãe, existe ali uma mulher.

## **SIMBIOSE PATOLÓGICA**

Neste ponto, chamamos a atenção para os casos onde não ocorre esse rompimento de forma efetiva e o estado de simbiose mantém-se ilusoriamente entre a mãe e sua prole. Esta condição é denominada por Lisondo (2001) de simbiose patológica. Segundo esta autora:

A simbiose patológica, é testemunha da cumplicidade, do amálgama dos objetos reais – a perturbada função materna e paterna – na alienação do bebê. O filho é atado às concepções inconscientes da mãe, características de um “engolfamento”. O bebê se aninha na cultura e no mito familiar que o recebe. A função paterna está sempre presente nessa peculiar configuração emaranhada, na qual o triângulo não pode vir a se constituir para que um bebê alcance subjetividade. Sem a experiência de diferenciação e a criação de um espaço mental tridimensional, não há lugar para a função paterna, que deve existir bem integrada na mente da mãe para que ela suporte a adesão e a separabilidade. (LISONDO, 2001, p. 168).

Acreditamos que, nesta modalidade de relação, mãe e filho/a vivem em busca do sentimento oceânico, que fora contextualizado por Freud (2010b) como sendo a busca de relações onde o Eu e o mundo externo tem íntima comunhão, não existindo limites, mas sim a eterna participação indiscriminada, uma dependência indiferenciada, onde a autonomia é inconcebível.

O termo simbiose vem da biologia, onde se refere a uma relação mutuamente vantajosa entre dois ou mais organismos vivos, de espécies diferentes. Entretanto, em termos psicológicos, na simbiose, diferente do enfoque biológico, existe prejuízo para ambas as partes envolvidas na relação quando ela é mantida para além do tempo necessário, pois com isso o processo de diferenciação é interrompido e não possibilita a constituição de *selves* separados.

Sobre essa temática, Gomes (1996) investiga as particularidades presentes no vínculo mãe-criança, fazendo uma distinção entre a capacidade de empatia que leva ao crescimento e a capacidade de empatia que leva à estagnação do desenvolvimento. Desse modo, considera que a excessiva empatia da mãe pode não significar crescimento, mas, sim, comprometer o processo de subjetivação, indicando fragilidade do psiquismo materno, onde a mãe precisaria da mente da criança para ser continente de suas emoções, ou seja:

Significa um psiquismo materno ainda em desenvolvimento, que busca a fusão, estabelecendo com a criança um conluio narcísico-simbiótico, na tentativa de evadir à dolorosa experiência de separação. Ambas, mãe e criança, desenvolveriam, como consequência, um estado excessivamente empático, no qual ambas se apossariam ávida e desesperadamente uma da outra, para tamponar uma hemorragia de carência, um vazio na experiência da continência, não evoluindo para o desenvolvimento da individualização. (GOMES, 1996, p. 1117-1118).

Poderíamos pensar então que a simbiose inicial da vida psíquica do ser humano é algo imprescindível, uma vez que a vivência dessa boa e necessária dependência, dessa unidade dual entre mãe e bebê, alicerça o desenvolvimento emocional posterior. Entretanto, conforme Lisondo (2001), a distinção entre a simbiose inicial da vida psíquica e a simbiose patológica é que nesta se mantêm o caráter fusional, que deveria ter sido rompido pela entrada do terceiro, para além do período inicial, destacando-se “[...] a completude sem diferenciação nas relações de parentesco: a mãe primitiva e infantil não elaborou a própria simbiose.” (p. 169).

Essas considerações a respeito da simbiose patológica, forma particular de vinculação que se estabelece entre a mãe e bebê, sob a influência de múltiplos determinantes, incluindo a não presença efetiva do pai que não consegue exercer a função de romper a díade e formar a triangulação, permitem ampliar a compreensão sobre os casos que encontramos na clínica, onde existem dificuldades com relação à separação e à diferenciação na dupla mãe-bebê.

Há muito sabemos, pelos escritos winnicottianos, que a integração corporal de uma criança se dá a partir do olhar da mãe. Sobre isso, Zalcberg (2019) nos explica:

[...] é nos olhos da mãe que o bebê vê seu corpo como visto por ela: como um todo. Essa imagem constituída é a matriz do seu eu, a primeira forma assumida pelo seu eu. É como se o bebê pensasse: “tenho um corpo porque ele existe no olhar de minha mãe.” [...] a menina precisa de mais uma fase nesse processo formativo do eu. Não só pede que a mãe veja seu corpo, mas que o veja e reconheça como um corpo feminino: “o corpo que vejo no olhar de minha mãe é o de uma menina”. Com esta imagem legitimada pela mãe, a menina adquire uma matriz não só de seu “eu”, mas de seu “eu feminino”. A resposta materna à demanda da menina de aceitação de seu corpo depende de ela ter resolvido as questões com o próprio corpo e com o sentimento de feminilidade a ele associado. Em função da forma como se deu esta resolução subjetiva, a mãe pode olhar e ver ou não ver o corpo da filha como tal. (ZALCBERG, 2019, p. 15).

Zalcberg (2003) indica que a separação e emancipação psíquica da menina de sua mãe e o conseqüente percurso em direção à feminilidade, tem caminhos talvez mais complexos que o do menino, pois a semelhança entre os corpos da mãe e da filha pode propiciar uma dependência mútua e uma indistinção que as aprisionam. Já no caso do



menino, a diferença anatômica entre a mãe e o seu filho, de alguma maneira, assegura uma distinção, talvez porque “A mãe reserva ao filho as expectativas de que ele realize suas aspirações narcísicas, pelo valor fálico que ele pode lhe trazer.” (ZALCBERG, 2003, p. 168).

A clínica nos mostra que os filhos também podem ser enredados nas demandas narcísicas das mães, uma vez que a distinção anatômica pode ser olhada, porém não vista, não reconhecida como tal. Além disso, o filho também pode ser tomado como objeto de complemento fálico na relação com a mãe. Entretanto, o foco do presente trabalho se centra na relação entre mãe e filha.

## HISTÓRIAS DE CAPTURA

Uma outra autora que escreve sobre essas questões relativas as dificuldades que encontra uma filha de separar-se do duplo com a mãe e constituir-se como uma, é a psicanalista Ana Cláudia Santos Meira, em seu livro: *Histórias de captura – investimentos mortíferos nas relações mãe e filha* (MEIRA, 2021). Nele, a autora discorre sobre esse tortuoso caminho que percorre uma menina para separar-se de sua mãe e apropriar-se de seu contorno e identidade feminina.

O caminho teórico eleito por Meira (2021) encontra fundamentação na teoria freudiana, partindo do narcisismo e caminhando em direção às tramas edípicas, com a entrada do terceiro e a construção do si mesmo, utilizando ainda de outros autores que permitem ampliar a compreensão sobre a temática do ponto de vista da filha, assim como sobre o ponto de vista da mãe fálica que não abre espaço para a separação. Pontua que “[...] apropriar-se de si é tarefa para todos, e não é fácil para ninguém. Saber quanto somos habitados por um outro, muitos outros, e o quanto sobrou de espaço livre para sermos habitados por nós mesmo, é tarefa essencial.” (MEIRA, 2021, p. 22).

Ao longo de sua obra, Meira (2021) explora a qualidade de investimento pulsional das mães dirigidas as filhas, que ela nomeia de: *histórias de captura*. Esta relação peculiar, é marcada por

[...] mães que afirmam serem únicas para suas filhas, não tolerando um desejo de singularização e despedida da sua condição fundante, não suportando o desfazer-se da mítica em torno do duplo vivido como idêntico, da irrealidade da união idílica, da inexistência de uma relação perfeita. (MEIRA, 2021, p. 16).

Nessa modalidade de vinculação, a filha é capturada pelo psiquismo materno, não podendo nascer psiquicamente como um ser separado, vive uma espécie de cárcere psíquico e paga com a sua alteridade. Conforme Meira (2021, p. 27), “Nas histórias de captura, uma filha é feita cativa de uma mãe que não reconhece a diferença de gerações

nem a castração e constitui com sua filha um circuito fechado”.

No texto “Introdução ao narcisismo”, Freud (2010a) pondera que o amor dos pais pelos filhos num primeiro tempo é narcísico, pois os amam pelo estado de ‘perfeição’ que eles podem restituir-lhes:

Ela (a criança) deve concretizar os sonhos não realizados de seus pais, tornar-se um grande homem ou herói no lugar do pai, desposar um príncipe como tardia compensação para a mãe. No ponto mais delicado do sistema narcísico, a imortalidade do eu, tão duramente açoitada pela realidade, a segurança é obtida refugiando-se na criança. O amor dos pais, comovente e no fundo tão infantil, não é outra coisa senão o narcisismo dos pais renascido, que, na sua transformação em amor objetal, revela inconfundivelmente a sua natureza de outrora.” (FREUD, 2010a, p. 37)

Entretanto, esse amor narcísico, que promove a ilusão de completude e perfeição, tão necessária nesses primeiros tempos, precisa ir dando lugar ao amor objetal e isso demanda árduo trabalho psíquico. Como afirma Meira (2021, p. 71), “O desenvolvimento do eu seguirá a partir do afastamento do narcisismo primário, provocado pelo deslocamento da libido em direção a um ideal do Eu imposto de fora, por um terceiro.” Dessa maneira, o investimento materno narcísico, por força da interdição da realidade do tempo e do espaço, transforma-se em objetal a medida que ela reconhece o bebê como alguém separado, um outro. Isso seria o esperado, que houvesse espaço para a entrada do terceiro, que marcaria essa passagem para a triangulação edípica, onde os investimentos seguiriam rotas distintas. Assim, conforme Meira (2021, p. 81), “A mãe, enquanto mulher, marca para o filho um lugar em posição terceira. Anuncia o pai.”

Sobre o processo da entrada do pai, Julien (2000, apud MEIRA, 2021, p. 81), comenta que:

essa perda da origem, este des-prendimento, este deixar-se, este *Gelassenheit* só é possível graças a pais que, em razão de sua conjugalidade (única e múltipla), puderam compreender que ‘pôr no mundo’ é saber retirar-se, da mesma forma que o mar cria o litoral: retirando-se.

Quanto a essa referência ao mar, Meira (2021) afirma ser uma “Metáfora plena de beleza e de sentido: um tanto praia, um tanto mar, um tanto litoral, por vezes todos, por vezes cada um. (p. 81). Todavia, o que se observa nas relações que Meira (2021) denomina *histórias de captura*, é a não entrada deste terceiro, não há o abandono do amor narcísico, que permanece, obturando as possibilidades de ascensão da filha como um ser separado.

O investimento narcísico da mãe que tem e mantém sua filha na condição de *sua*, inteiramente *sua*, (in) condicionalmente *sua*, para sua própria *satisfação ilimitada* não sexual, mas narcísica, para que ela siga reafirmando a completude que a mãe fálica tem que sustentar em si. (MEIRA, 2021, p. 106, itálicos da autora)

A respeito dessa temática sobre a separação, Corso e Corso (2006) constataam que os filhos, colocados pelos pais no lugar de permanecer à imagem e semelhança do ideal de perfeição, geralmente pagam um alto preço por isso,

[...] o preço de sua própria vida ou do equilíbrio mental para ocupar um lugar na estante de troféus dos pais. Para esse tipo de filho, será necessário tornar-se deficiente para o mundo externo, sendo incapaz para o sexo ou amor (de forma a nunca substituí-los); ou inviável para certas ousadias e transgressões necessárias para se independizar (assim nunca os abandonará). É paradoxal, mas o filho idealizado termina por ser de certa forma deficiente: é aquele que nunca cresce. (CORSO; CORSO, 2006, p. 147)

Um elemento comum das considerações de Lisondo (2001) sobre a simbiose patológica e de Meira (2021) sobre as histórias de captura, é a ausência da entrada do terceiro nessas modalidades de relação. O pai aparece como frágil, ou inexistente, o que mantém o estado indiscriminado entre a dupla mãe-criança, mãe-filho/a. De acordo com Meira (2021, p. 28), “[...] a própria palavra ‘dupla’ é interessante e representa bem a complexidade deste fenômeno, pois ela indica ao mesmo tempo, a existência de duas pessoas (que formam essa dupla), mas a palavra é uma só: é uma dupla, singular”.

Esse é um dos pontos que será ampliado no próximo item, pois liga a temática abordada acima ao mito de Deméter e Perséfone, pois como já foi dito na introdução, estas deusas gregas sempre estiveram indissoluvelmente ligadas, “[...] formando uma dupla quase sempre denominada *As Deusas*” (BRANDÃO, 2014, p. 165, *itálicos do autor*).

## **DEMÉTER E PERSÉFONE – HISTÓRIA DE CAPTURA E/OU LIBERTAÇÃO?**

De acordo com Ribeiro Jr. (2010) e Brandão (2014), Perséfone, filha de Zeus e Deméter (deusa da fertilidade, dos grãos e das colheitas, da agricultura), crescia tranquilamente entre as ninfas, acompanhada de sua mãe. Até que um dia seu tio Hades, também denominado Plutão, com a ajuda de Zeus, raptou-a para o mundo inferior. Perséfone colhia flores e foi atraída por um lindo narciso colocado por Zeus, à beira de um abismo. Assim que se aproximou da flor, a terra se abriu e Hades apareceu, conduzindo-a para ao seu reino subterrâneo. A jovem deusa gritou enquanto estava sendo capturada e a mãe a escutou; porém, não viu a filha e tampouco percebeu o que havia acontecido. Entretanto, quando deu falta de Perséfone, Deméter inicia sua busca dolorosa, percorrendo o mundo todo com um archote aceso em cada uma das mãos. Não comeu, não bebeu e não se banhou durante nove dias, até que Hélios, o deus-sol, que tudo vê, contou-lhe a verdade. Deméter, em fúria, decide não voltar mais ao Olimpo, abdica das funções divinas até que sua filha lhe fosse devolvida.

Ao separar-se da filha, Deméter sofre uma perda incomensurável, pois é atravessada por duas dimensões próprias da condição humana: a passagem inevitável do tempo, já que

envelhece; e também a incompletude, pois vive a busca dolorosa e vital pelo outro. Do nosso ponto de vista, também merece destaque a atração de Perséfone pela flor narciso, que nos leva a conjecturar essa atração como uma certa percepção da filha pelo belo, enquanto algo para além das fronteiras do desejo da mãe, podendo ser representante da incipiente expressão de seu próprio desejo.

A deusa mãe tomou o aspecto de uma velha e foi para Elêusis, onde foi convidada a cuidar de Demefonte, filho recém-nascido da rainha Metanira. Enquanto cuidava do menino, Deméter queria transformá-lo num deus. Então não lhe dava leite, esfregava-o com ambrosia e o escondia durante a noite no fogo. Assim, a cada dia Demofonte tornava-se mais belo e parecido com um deus. Contudo, a mãe do menino, Metanira, uma noite vê seu filho em chamas e grita desesperadamente, fazendo com que Deméter interrompa o rito e apareça em sua verdadeira face, como deusa. Deméter comunica a Metanira que, em função da interrupção do ritual, Demefonte nunca passaria de um mortal comum.

Antes de sair do palácio, Deméter solicitou que lhe fosse erguido um templo, onde ela ensinaria seus ritos aos humanos. Construído o santuário, a deusa recolheu-se ao seu interior e, devastada pela tristeza que sentia pela falta da filha, as sementes não brotavam, a infertilidade cobriu a terra, trazendo grande prejuízo. Diante disso, Zeus pede que ela regresse ao Olimpo.

A deusa respondeu com firmeza que não voltaria ao convívio dos imortais e nem tampouco permitiria que a vegetação crescesse, enquanto não lhe entregassem a filha. Como a ordem do mundo estivesse em perigo, Zeus pediu a Plutão que devolvesse Perséfone. O rei dos infernos curvou-se à vontade soberana do irmão, mas habilmente fez que a esposa colocasse na boca uma semente de romã e obrigou-a a engoli-la, o que a impedia de deixar a outra vida. Finalmente, chegou-se a um consenso: Perséfone passaria quatro meses com o esposo e oito com a mãe. Reencontrada a filha, Deméter retornou ao Olimpo e a terra cobriu-se, instantaneamente, de verde. (BRANDÃO, 2014, p. 165-166).

No mito de Deméter e Perséfone, a descrição parece referir a um tempo onde a filha já se mostrava crescida e não mais uma criança, pois já despertava o interesse do tio em desposá-la. Contudo, podemos tomar a proximidade entre a deusa mãe e a deusa filha como um modelo para pensar o tema que no presente trabalho vimos discutindo. Nessa perspectiva, é possível ponderarmos que, apesar de já apresentar atributos de uma mulher, talvez emocionalmente Perséfone mantivesse com sua mãe traços semelhantes à simbiose inicial, numa ilusão idílica da dupla (As deusas) e pela não entrada do terceiro, que só acontece pela imposição deste, através do estratagema da semente de romã.

Na narrativa mítica, a perspectiva de Perséfone não é explorada, aparecendo dela somente um grito enquanto é sequestrada. Tendo em vista as argumentações que vimos desenvolvendo, esse grito pode nos levar a questionar se seria um grito de dor ante a

separação de sua mãe, ou um grito que marca sua libertação, seu “parto” enquanto um ser separado da mãe. Se pensarmos sobre a perspectiva das histórias de captura de Meira (2021), talvez o grito de Perséfone pudesse indicar uma reação diante da surpresa do fato inesperado, que a coloca frente ao novo, ao desconhecido, que irrompe e provoca uma ruptura, como que indicando uma transição à libertação do cativo do desejo da própria mãe.

Levantamos essas questões pensando no processo de separação da filha em relação à mãe, marcado na vivência da adolescência, com a emergência sexualidade genital, que pode estar representada de maneira metafórica, no mito, pela romã, ingerida por Perséfone, que a impediria de abandonar a vida no mundo inferior. Do ponto de vista mítico, portanto simbólico, ingerir a semente de romã inaugura para Perséfone uma nova condição, a de esposa de Hades, rainha do mundo inferior, impedindo-a de retomar a condição anterior, como virgem e somente filha de Deméter, o que indica uma conjunção sexual, instaurando um rompimento nos laços tão estreitos com a mãe (BIDAUD, 1998; KULISH; HOLSTZMAN, 1998; RIBEIRO, 2009).

Além disso, é preciso considerar que foi a partir da intervenção de seu pai, Zeus, que Perséfone saiu dos espaços dominados pela mãe, Deméter. Zeus é quem coloca a flor de narciso à beira de um abismo, que marca o limite radical entre um mundo e outro. É possível pensar, então, que o abismo demarcaria a divisa entre o mundo da mãe e o mundo da alteridade. O que reforça a importância da participação paterna nesse processo de separação entre a filha e sua mãe, pois é com isso que se processa a ruptura da simbiose existente até então, a partir do que a dupla deixa de ser *as deusas*, uma unidade, e se tornam Deméter e Perséfone, cada qual com sua própria existência.

Nessa outra dimensão, Perséfone supostamente viveria a conjugalidade e a expressão da feminilidade com Hades. Esse aspecto foi pouco explorado no mito, pelo menos até onde conhecemos, pois não encontramos relatos de como Perséfone ficou após ter sido separada de sua mãe, o que pode sugerir a marca de fato dessa inexistência como uma pessoa separada. Pelo relato que conhecemos, nessa dupla, quem sobressai-se é a mãe, é o sofrimento dela que é expresso ao longo da narrativa, a partir do momento em que é privada do contato com sua filha, que até então parecia garantir a manutenção de seu narcisismo, segundo a perspectiva que vimos construindo até aqui. Se a filha constitui uma via de reconstrução do narcisismo materno e atenuação do desamparo, a mãe pode ter de volta a onipotência perdida. Isso nos primórdios do desenvolvimento tem uma função importante, pois sentir-se amparado e amado sem medidas, constitui-se importante ingrediente do narcisismo primário, que embasa as edificações do autocuidado e também da autoestima.

Contudo, caso a mãe não possa encontrar outras vias por onde possa reconstituir e assegurar seu narcisismo, dificilmente vai abrir mão de sua prole, o que pode trazer prejuízos importantes para a filha, pois

[...] a criança ficará, assim, presa a uma dupla condição de desamparo e onipotência: desamparo porque seu crescimento significa a derrocada narcísica da mãe, e onipotência porque seguirá ocupando o trono de “sua Majestade, o bebê”, ignorando os próprios limites e, assim, com dificuldades para reconhecer a si mesma e ao outro. (LARA, 2011. p. 12).

A narrativa circula em torno do sofrimento de Deméter, que sucumbe diante da separação e da ausência da filha, como nessa passagem do mito: “Dor aguda tomou-lhe o coração. Com as mãos, arrancou a mantilha dos cabelos imortais, lançou escuro véu sobre os ombros, e atirou-se, como um pássaro, sobre o sólido e sobre o líquido, procurando a filha” (RIBEIRO Jr, 2010, p. 230).

Vivenciando tamanha dor, a deusa mãe faz a tentativa de imortalizar Demofonte e, sobre isso, Brandão (2014) comenta que: “[...] pode-se interpretar a decisão de Deméter de imortalizá-lo como o desejo de ‘adotar’ um filho (que a consolaria da perda de Perséfone) e, ao mesmo tempo, como uma vingança contra Zeus e os Olímpicos” (p. 166). Todavia, também podemos pensar nessa tentativa de imortalização, como uma possível restituição de seu aspecto narcísico, garantido até então por Perséfone. Mas diante desse fracasso, Deméter mergulha em profundo sofrimento e saudade de sua filha, que se expressa, por exemplo, através da grande infertilidade que se abateu sobre toda a terra, não voltando ao Olimpo, mesmo com o apelo de Zeus; e ainda ameaçou não permitir que a vegetação voltasse a crescer se Perséfone não fosse devolvida.

Diante dessa ameaça e ponderando as consequências disso, Zeus media o retorno da filha a sua mãe. Entretanto, embora a deusa filha volte, nada será como antes, em função do estratagema utilizado por Hades, sendo necessário um acordo de que Perséfone passaria oito meses com sua mãe e quatro com o esposo. Esse acordo marca as estações do ano, sendo que os quatro meses da mãe separada de sua filha referem-se aos meses de inverno, onde a terra fica infértil, a mãe “seca” enquanto a filha vive sua vida conjugal, sua vida separada.

Na narrativa, apesar do acordo, elas ainda se mantêm muito ligadas. A posição de Deméter, conforme narra o mito, leva-nos a conjecturar a possibilidade de que ela expressaria algo equivalente a não encontrar outras vias de garantir sua vitalidade com a separação de sua filha. Quanto a Perséfone, não se sabe, pois fica uma incógnita por não haver relatos sobre isso. Mas podemos supor que, talvez, esses quatro meses em que se encontra separada de sua mãe, podem marcar a libertação da captura dos domínios da mãe. Ou talvez, mesmo que não seja a plena libertação, possa significar um processo

de consolidação da ruptura e construção da autonomia em relação à mãe, até que seja efetivamente um tempo para ser si mesma.

Perséfone não tem voz nessa história mítica, só grito, após o que transforma-se abruptamente de filha em esposa, parece não participar das decisões de sua vida, denotando uma alienação de si mesma, a que associamos à figura de um fantoche, que ganha vida e conta histórias somente a partir do desejo do outro. O que nos faz pensar na clínica, nos processos analíticos onde as pacientes, assim como a deusa filha, chegam sem voz, sem vida própria e conseguem progressivamente se apropriar de suas vozes, de seus desejos, de suas existências singulares.

A partida de Perséfone para o mundo inferior pode ser tomada como um marco, um “parto”, rumo à alteridade e encontro com a feminilidade, o que nos faz lembrar do poema de Clarice Lispector (1998), que diz: “E com uma alegria tão profunda. É uma tal aleluia. Aleluia, grito eu, aleluia que se funde com o mais escuro uivo humano da dor de separação, mas é grito de felicidade diabólica. Porque ninguém me prende mais...” (p. 9).

Entretanto, nos casos que geralmente chegam na clínica, onde há essa marca da indiferenciação entre a mãe e a filha, esse “parto subjetivo”, essa saída da filha do cativo em que é capturada pelo narcisismo da mãe, quando ocorre, leva muito tempo, e geralmente vem acompanhado de muita culpa, insegurança e medo. Contudo, o processo analítico pode viabilizar possibilidades de transformação e emancipação subjetiva e, como bem disse Meira (2021, p. 87), “muitas vezes, seremos nós, analistas, o primeiro objeto estrangeiro a ingressar no apertado espaço da dualidade, onde mal cabem dois”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos algumas considerações a respeito do desenvolvimento emocional do bebê e da função materna, destacando a sua construção na e pela relação. Também discutimos aspectos relacionados à função paterna, assim como explanações sobre a simbiose patológica e as histórias de captura, com foco nas relações mãe e filha. Enfatizamos que, nesse processo de construção de uma identidade própria, de um percurso singular por parte da filha, a figura do pai (função paterna) tem papel fundante, já que é ele quem apresenta à criança, novas possibilidades de relação e crescimento, auxiliando no rompimento da simbiose inicial entre a mãe e o bebê. Todavia, existem algumas situações onde esse rompimento não acontece. O pai, enquanto representante do terceiro, não entra e o estado de simbiose se mantém ilusoriamente na dupla mãe-bebê. Nesses casos, a separação e a diferenciação subjetiva não ocorreu efetivamente e a menina/mulher permanece atrelada às expectativas e demandas narcísicas da mãe, que não consegue abrir mão desse lugar de exclusividade, não reconhece a castração e não permite a entrada

do terceiro que poderia lembrá-la que, além de mãe, ela também é mulher.

A partir dessas considerações psicanalíticas, fizemos algumas articulações com a narrativa do mito de Deméter e Perséfone, que tomamos como um modelo para pensar a relação entre mãe e filha marcada por demasiada dificuldade no processo de separação. Essa narrativa mítica se centra na descrição do sofrimento da mãe, Deméter, que se vê separada de sua filha, Perséfone, com a qual tem uma relação muito próxima, mas não é tratada a perspectiva da filha. Dela, aparece somente um grito, enquanto é sequestrada por Hades. O que levou-nos a questionar se seria um grito de dor ante à separação de sua mãe, ou uma marca de sua libertação, de seu parto subjetivo, enquanto um ser separado da mãe. Se pensarmos sobre a perspectiva das histórias de captura, talvez o grito de Perséfone pudesse indicar essa libertação do cativo do território dos desejos da própria mãe.

A partir dessas ponderações, podemos pensar que muitas vezes é no processo analítico que se criam as condições inaugurais para que os gritos de independência e não mais tão somente a morte da alteridade possa advir. É paradoxal pensar que, para nascer um ser separado, uma filha, uma mulher, uma outra pessoa, a mãe precise tolerar deixar perder, morrer um tanto de seu narcisismo, diminuindo o seu tamanho, de certa maneira, para que a filha possa crescer. Permanecer por tempo indeterminado nesse lugar tão importante na vida da filha, pode impedi-la de encontrar o seu próprio contorno e a sua identidade feminina, ficando a filha capturada nas tramas do desejo materno e tendo como consequência a morte da alteridade.

## REFERÊNCIAS

ABERASTURY, A.; SALAS, E. *A paternidade*. Tradução: Maria Netrovsky Folberg. Porto Alegre: Artes Médicas, 1984.

BIDAUD, E. *Anorexia mental, ascese, mística: uma abordagem psicanalítica*. Tradução: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 1998.

BRANDÃO, J. S. *Dicionário mítico-etimológico*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

CORSO, D. L.; CORSO, M. *Fadas no divã: psicanálise nas histórias infantis*. Porto Alegre: Artmed, 2006.

FREUD, S. *Introdução ao narcisismo*. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. Vol. 12, p.14-50.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. Vol. 18, p. 14-122.



GOMES, M. C. A. P. Os filhos de Jocasta: uma abordagem psicanalítica sobre a sexualidade feminina. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 30, n. 4, p. 1115-1146, 1996.

KULISH, N.; HOLTZMAN, D. Persephone, the loss of virginity and the female oedipal complex. *The International Journal of Psycho-analysis*, London, v. 79, n. 1, p. 57-71, 1998.

LARA, L. M. A castração materna e as possibilidades de subjetivação feminina: o mito de Deméter. *Práxis – Revista do ICHLA*, Novo Hamburgo, v. 2, n. 0, p. 9-14, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.25112/rpr.v2i0.1515> Acesso em: 15 mar. 2022

LISONDO, A. B. D. Na simbiose patológica, uma concha autística para dois. Na *Psicanálise*, nasce o ser e a linguagem. In: GRAÑA, R. B.; PIVA, A. B. S. (Orgs.). *A atualidade da psicanálise de crianças: perspectivas para um novo século*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001. p. 165-180.

LISPECTOR, C. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MEIRA, A. C. S. *Histórias de captura: investimentos mortíferos nas relações mãe e filha*. São Paulo: Blucher, 2021.

MONDARDO, A. H.; VALENTINA, D. D. Psicoterapia Infantil: ilustrando a importância do vínculo materno para o desenvolvimento da criança. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v. 11, n. 3 esp., p. 621-630, 1998. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-79721998000300018> Acesso em: 17 maio 2022.

NOTO, I. S. B. S. Mater certa, pater incertus: sobre a possibilidade de exercer a função paterna. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 317-333, 2001.

RIBEIRO, M. F. R. *De mãe em filha: a transmissão da feminilidade*. 2009. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/15873> Acesso em: 02 jun. 2022.

RIBEIRO Jr., W. A. (Ed. e Org.). Hino homérico 2: A Deméter. In: RIBEIRO Jr., W. A. *Hinos homéricos: tradução, notas e estudos*. Tradução: M. L. G. Massi. São Paulo: UNESP, 2010. p. 227-267.

WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Tradução: José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

WINNICOTT, D. W. *O ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. Tradução: Irineo Constantino Schuch Ortiz. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.

WINNICOTT, D. W. *Bebês e suas mães*. Tradução: Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: UBU, 2020.

ZALCKBERG, M. *A relação mãe e filha*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

ZALCKBERG, M. *De menina a mulher: cenas da elaboração da feminilidade no cinema e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2019.

ZANETTI, S. A. S. Resenha de M. Ribeiro. (2011). "De mãe em filha: a transmissão da feminilidade". São Paulo: Escuta. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 177-180, 2013.

ZIMERMAN, D. E. *Manual de técnica psicanalítica: uma re-visão*. Porto Alegre: Artmed, 2004.

# NARCISO E O ESPELHO: ANÁLISE DE UMA NARRATIVA MÍTICA

Data de aceite: 11/11/2022

**Alcione Lucena de Albertim**

Universidade Federal da Paraíba

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6047-4836>

### CONTEXTUALIZAÇÃO DA NARRATIVA

O mito de Narciso encontra-se narrado no Livro III do poema *Metamorfoses*, de Ovídio, versos 339-510. O jovem, filho da ninfa Liríope e do rio Cefiso, ambos da Beócia, na Grécia, desde o início fora amado. Sua mãe, logo após o nascimento da criança, questiona o adivinho Tirésias acerca da longevidade do filho, cuja resposta é *si se non nouerit*<sup>1</sup> (v. 348), “se não tiver se conhecido”<sup>2</sup>; apenas desse modo, ele viveria longamente. Por muito tempo, o oráculo pareceu sem sentido, enquanto Narciso não se tornara um belíssimo jovem de dezesseis anos

e preferira toda e qualquer manifestação de Eros, do desejo, ao desdenhar todos aqueles que se apaixonavam por ele. Um dia, estando na floresta a caçar, a ninfa Eco com ele se depara, sendo imediatamente arrebatada pela paixão. No entanto, é repudiada veementemente pelo rapaz, indo refugiar-se em grutas, onde definha até restar-lhe apenas a voz.

Renegando todos os que por ele se apaixonavam, ninfas e rapazes, Narciso é punido, sendo condenado pelos deuses. Assim profere a deusa Nêmesis, *sic amet ipse licet, sic non potiatur amato* (v. 405), “é lícito que assim ele próprio ame, assim não possua o amado”. Certo dia, saindo para caçar, a certa altura cansado pelo entusiasmo da caça e pelo calor, depara-se com uma ribeira de águas puras e cristalinas, de onde homem ou animal algum jamais bebera. A fim de se dessedentar, inclina-se sobre a água e enquanto bebe, é

1 O texto latino utilizado ao longo do capítulo foi capturado da *Bibliotheca Augustana*. [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante01/Ovidius/ovi\\_me03.html#05](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante01/Ovidius/ovi_me03.html#05). Para quem se interessar, também recomendamos a seguinte tradução italiana: Ovídio. *Metamorfosi*. (A cura di Nino Scivoletto). Roma: Utet, 2013.

2 Todos os excertos em língua latina presentes no texto são traduzidos por nós.

arrebatado pela imagem da beleza que avista. Desejo avassalador o invade, e sem o saber, é ao mesmo tempo aquele que ama e aquele que é amado.

Quando descobre tratar-se dele próprio aquele a quem deseja, pois até então jamais houvera visto a si mesmo, a própria imagem, aumenta-lhe o sofrimento, pois essa descoberta o faz se amar ainda mais. Quão grande é o desejo a abrasá-lo, que Narciso será consumido por fogo oculto, representação do desejo, vindo a perecer e a se metamorfosear na flor que recebe o seu nome, narciso.

Assim sendo, estruturalmente, é possível dividir a narrativa em dez núcleos temáticos: “O oráculo” (vv. 337-348), “Narciso desdenha o Amor [Eros]” (vv. 349-353), “História de Eco” (vv. 354-367), “Eco e Narciso” (vv. 368-399), “Imprecação contra Narciso” (vv. 400-404), “Narciso apaixonado” (vv. 405-460), “Reconhecimento” (vv. 461-471), “Mania” (vv. 472-491), “Pranto de Eco” (vv. 492-499), “Morte e metamorfose de Narciso” (vv. 500-508). Eles podem ser divididos em quatro momentos. O primeiro diz respeito ao completo fechamento de Narciso em si, sem nenhuma interação com o outro. O segundo refere-se ao encontro de Narciso com Eco, primeiro elemento externo que consegue de algum modo atingi-lo, logo, desencadeador da pulsão de vida, de Eros. O terceiro momento concerne ao encontro de Narciso com sua imagem especular nas águas do riacho, o encontro consigo mesmo no outro que é ele próprio. O quarto traz o reconhecimento de si, como o ser ao mesmo tempo fonte e objeto do seu amor. É a partir dessa estruturação da narrativa que se propõe analisar a história de Narciso, tendo como respaldo tanto os elementos textuais quanto o arcabouço psicanalítico, a saber, Donald Woods Winnicott (1975), com “O papel do espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil”; Jacques Lacan (1998), com “O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica”, e Françoise Dolto (2017), com “O espelho”.

## O SEMBLANTE DE NARCISO

É importante começar esta análise atentando para a presença de Liríope, belíssima ninfa, mãe de Narciso, e a sua interferência em relação ao rumo da vida do filho, por ser fundamental para o entendimento do destino de Narciso e da simbologia do espelho dentro da narrativa. Ela, ao dar à luz a criança já amada, faz a pergunta ao adivinho Tirésias, que definirá o desenrolar da vida do menino. Em uma perspectiva psicanalítica, o oráculo proferido pode ser entendido como o próprio inconsciente dessa mãe, a expressão do desejo dela. Sendo ele o seu falo, quer manter para si o seu bebê, negando-lhe a possibilidade da apropriação da sua singularidade de sujeito, sendo ele, apenas, o reflexo dela mesma. Nesse sentido, Narciso serve para alimentar o narcisismo da mãe, o que já pode ser inferido a partir da etimologia do seu nome. Liríope é uma palavra grega,

*Λειριόπη* (CHANTRAINE, 1999), formada a partir de *λείρον*, palavra que designa uma flor, o *pseudonarcissus*, comumente conhecido como narciso selvagem ou lírio, e *ὤψ*, que significa ‘semblante’, ‘visão’, ‘olhar’. Logo, Liríope é aquela cujo semblante é um narciso, nome que atribuirá ao filho. Por outro lado, é possível pensar Tirésias como representação do inconsciente dessa mãe, mais ainda, como projeção do seu desejo, uma vez que ele, sendo cego, possui uma percepção psíquica mais aguçada em relação aos eventos, reverberando conteúdos inconscientes.

É relevante assinalar também que Narciso foi criado pela mãe, com ausência do pai, o que fica claro ao ser mencionado o nome de Cefiso apenas como aquele que copulou com a ninfa, e Liríope ser aquela que não apenas o deu à luz, mas que procurou o oráculo. A resposta do adivinho pressupõe a ausência de um olhar materno que reconheça e chancela a existência do bebê, uma vez que nele apenas reflete a si mesma, no que tange à sua beleza. Tanto é assim, que a beleza do filho apenas será mencionada no texto quando Narciso já está crescido, antes disso, há somente a menção à beleza de Liríope, sendo ela nomeada, ‘belíssima ninfa’, *pulcherrima nympha* (v. 344), e tal beleza será a sua marca registrada no filho, configurando-se como o estabelecimento da relação mãe-bebê.

Em “Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci”, Freud (2013) afirma:

O amor à mãe não pode prosseguir acompanhando o desenvolvimento consciente, sucumbe à repressão. O garoto reprime o amor à mãe pondo a si mesmo no lugar desta, identificando-se com ela e tomando sua própria pessoa como modelo, à semelhança do qual escolhe seus novos objetos amorosos. Assim torna-se homossexual. Mais precisamente, retorna ao autoerotismo, pois os garotos que o adolescente agora ama são apenas sucedâneos e reiteraões de sua própria pessoa infantil, que ele ama tal como sua mãe o amou quando criança (FREUD, 2013, p. 167).

O primeiro objeto sexual do bebê é a mãe. É com ela, ou com seu substituto, que ele estabelece a primeira relação, ainda tênue, com a alteridade, ajudando-o no processo de diferenciação para a formação do Eu. Com a chegada de um terceiro nessa relação diádica, o qual comumente é o pai, a criança reprime o amor à mãe, uma vez que percebe pertencer a outro esse objeto de amor. Não podendo ter a mãe, a criança se identifica com ela, assumindo o seu lugar na relação que estabelecerá sobretudo com o pai. Caso fixe-se nesse estado psíquico, irá, quando adulto, procurar nos outros homens aquele garoto que um dia sua mãe amou, retornando, assim, ao autoerotismo, que diz respeito a um estágio inicial da libido, à prática sexual do estágio narcisista da alocação da libido no Eu. Freud (2013), então, conclui:

Dizemos que ele encontra seu objeto amoroso pela via do *narcisismo*, pois o mito grego chama de *Narciso* um jovem que amava acima de tudo sua própria imagem refletida, e que foi transformado na bela flor que tem esse nome (p. 167).

Sendo Narciso objeto de identificação de Liríope, sua mãe, ele, ao se deparar com a imagem refletida na água especular, vê nela, inconscientemente, aquela criança que fora amada pela mãe, cujo lugar ocupa por identificação.

Assim comenta Winnicott (1975):

[...] nas primeiras fases do desenvolvimento emocional do bebê humano, um papel vital é desempenhado pelo meio ambiente, que, de fato, o bebê ainda não separou de si mesmo. Gradativamente, a separação entre o não-eu e o eu se efetua, e o ritmo dela varia de acordo com o bebê e com o meio ambiente. As modificações principais realizam-se quanto à separação da mãe como aspecto ambiental objetivamente percebido. Se ninguém ali está para ser mãe, a tarefa desenvolvimental do bebê torna-se infinitamente complicada (p. 175).

Para Narciso, a distinção entre o não-eu e o eu é nebulosa, pois sendo ele a projeção do desejo da mãe, confunde-se com aquilo que a caracteriza, a sua beleza. Ele é o *continuum* dessa beleza, em vez de conseguir ver no olhar dela a sua própria singularidade. Isso implicará não conseguir, mais tarde, no encontro com a imagem refletida na água, reconhecer-se. Ele apenas vê a beleza, que o extasia e prende. Nesse sentido, Winnicott (1975) expõe:

O que vê o bebê quando olha para o rosto da mãe? Sugiro que, normalmente, o que o bebê vê é ele mesmo. Em outros termos, a mãe está olhando para o bebê e aquilo com o que ela se parece se acha relacionado com o que ela vê ali. (p. 176).

É válido pensar, por exemplo, em uma mãe cujo olhar expressa apenas as suas próprias angústias, defesas e humor instável, nenhum acolhimento havendo desse olhar em relação ao bebê. A não ser que o bebê de algum modo e por outros recursos busque no ambiente os elementos mínimos necessários para um possível desenvolvimento emocional e da subjetividade, a passagem para a etapa seguinte, o estágio do espelho, ficará comprometida:

O rosto da mãe, portanto, não é um espelho. Assim, a percepção toma o lugar da apercepção, toma o lugar do que poderia ter sido o começo de uma troca significativa com o mundo, um processo de duas direções no qual o auto enriquecimento se alterna com a descoberta do significado no mundo das coisas vistas. (WINNICOTT, 1975, p. 177).

Tal enriquecimento não ocorre a Narciso, e por isso mesmo ele não terá recursos internos para o enfrentamento de si mesmo, no instante em que reconhece ser ele próprio o outro diante de si.

## A APORIA TRÁGICA DE NARCISO

A partir da estrutura proposta para o mito de Narciso na primeira sessão deste capítulo, é possível identificar, no primeiro momento, que Narciso assemelha-se a uma mônada, no sentido etimológico do termo, de uma unidade, fechado em si mesmo. Não há espaço para a alteridade. Nesse estado incipiente, vemos o sentido do seu nome, cuja raiz é a mesma da palavra *νάρκη*, que significa ‘torpor, dormência’, o que remete, metaforicamente, à condição inorgânica de onde procedem todos os seres vivos, pela perspectiva biológica. Fazendo um paralelo ao processo orgânico de constituição do organismo vivo, Freud (2010), em seu ensaio “Além do princípio do prazer”, identifica processo similar na dinâmica da psique. A partir da compulsão à repetição, e pensando o princípio da constância inerente às pulsões, ele identifica a pulsão de morte, atuante na psique humana antes mesmo da atuação da pulsão de vida, como uma tentativa de retorno ao início. Do mesmo modo que ocorre com o organismo biológico, existe uma tendência natural de retorno ao estado inanimado de onde proviemos:

Se é lícito aceitarmos, como experiência que não tem exceção, que todo ser vivo morre por razões internas, retorna ao estado inorgânico, então só podemos dizer que o objetivo de toda a vida é a morte, e, retrospectivamente, que o inanimado existia antes que o vivente (FREUD, 2010, p. 204).

Logo, duas pulsões agem no psiquismo, Thânatos, a pulsão de morte, que diz respeito ao movimento de volta ao inanimado, que conduz a vida à morte, e Eros, a pulsão de vida, sexual, libidinal, que sempre busca e efetua a renovação da vida, e se encarrega de unir, juntar. Narciso desperta para Eros quando ocorre o encontro com a ninfa Eco. No entanto, ao final, acabará sucumbindo a Thânatos na desesperança de realizar o seu desejo, o amor por si mesmo. É o encontro com Eco que suscitará o despertar para a vida, o que ocorre no segundo momento da narrativa. A ninfa, imbuída de desejo pelo rapaz, representando, a própria força de Eros, retrata o olhar da mãe que lhe faltou, o investimento libidinal que possibilitaria o desencadear para a constituição do Eu. Tendo sido amaldiçoada pela deusa Hera a apenas repetir as últimas palavras do que ouve, ao se deparar com Narciso na floresta, ela ecoa as palavras do jovem. E é exatamente por isso que Eco, dentre tantas outras e outros, é a única a conseguir despertar o interesse de Narciso, uma vez que ele escuta a própria voz. Mas logo que Eco se mostra, é veementemente repudiada, ele não tem, ainda, percepção da alteridade.

Nesse instante, a deusa Nêmesis, atendendo ao pedido de um daqueles que também foram repudiados por Narciso, faz que ele se apaixone por alguém cujo amor não possa ter de volta. Quando ele se depara com o riacho, ao tentar saciar uma sede, outra sede brota, a sede do desejo, que até então se encontrava ausente, ao deparar-se com a

imagem de um outro que, por enquanto, não percebe ser a dele mesmo. Passa-se, então, ao terceiro momento da narrativa, que se poderia denominar o *estágio do espelho*, que, segundo Lacan (1998), promove a constituição do Eu, a começar pela identificação com um semelhante, a saber, a imagem refletida:

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito (LACAN, 1998, p. 97).

Nunca havendo se visto anteriormente, Narciso pela primeira vez se depara com a sua própria imagem, especular, refletida nas águas da fonte. A princípio, totalmente dependente da mãe, sendo também para ela projeção de si mesma, ele ainda é *infans*<sup>3</sup>, não inserido na linguagem, não havendo ainda a expressão de um Eu. Narciso apreende-se no gozo escópico, no qual permanecerá, uma vez que se inebria com tanta beleza jamais vista por ele, mas apenas ouvida até então. Ele admira as suas partes, comparáveis às dos deuses – olhos, boca, face, colo – mas ainda não apreende o todo, a unidade. O gozo escópico de Narciso perpassará sua trajetória até o momento do reconhecimento trágico, em que se saberá ser não aquele que imaginava, mas outro, aquele que se apresenta diante de si. Nessa circunstância, ele se percebe como unidade a partir do outro que é ele mesmo, mas se vê diante de uma aporia trágica. A princípio, não sabedor de si, rejubila-se ao se deparar com o outro, mas sem recursos internos para estabelecer os laços sociais, o que deveria ser a etapa conseguinte à relação dialética iniciada com a própria imagem, ele fenece. Falta-lhe o outro com quem precisaria estabelecer identificações a fim de se constituir como sujeito. Ainda em um estado de fragmentação, Narciso, no instante em que se depara com a imagem refletida na água, tem dificuldade de se reconhecer como corpo, ele “ama uma esperança sem corpo, crê ser corpo o que água é”, *spem sine corpore amat, corpus putat esse quod unda est* (v. 417). Ele apreende a beleza nas partes da imagem, sem a apreensão do todo:

---

3. Adjetivo formado por *in-* privativo e pelo participio de *for* (= falar), logo, significa “aquele que não fala, incapaz de falar” (ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 316).



**Spectat** humi positus **geminum**, sua lumina, **sidus**  
et dignos Baccho, dignos et Apolline crines  
inpubesque genas et eburnea colla decusque  
oris et in niveo mixtum candore rubore  
cunctaque **miratur**, quibus est mirabilis ipse.<sup>4</sup>  
(OVÍDIO, n. d., III, vv. 420-424; destaques nossos)

Protótipos da beleza, Baco, deus do vinho e da orgia, e Apolo, deus, dentre outras funções, da música e da cura, tem aos deles comparados os cabelos de Narciso, portanto, de aspecto divino, ideal, não humano. Do mesmo modo os olhos, comparados a estrelas, astro gêmeo, *sidus geminum*, são elevados a essa condição, uma vez que o céu, sede olímpica, onde estão as estrelas e os astros, é destinado apenas aos deuses. O tom virginal das faces e o pescoço feito de marfim, material fino e raro, assim como o esplendor da boca e o tom da pele, todas são características das divindades, logo, ideal de perfeição, o “eu ideal”. Todos esses elementos são admirados através do olhar, como apontam os verbos *spectat* e *miratur*, condizentes com a função escópica, preponderante em Narciso.

Continua Lacan (1998):

Essa forma, aliás, mais deveria ser designada por [eu]-ideal, se quiséssemos reintroduzi-la num registro conhecido, no sentido em que ela será também a origem das identificações secundárias, cujas funções reconhecemos pela expressão funções de normalização libidinal. Mas o ponto importante é que essa forma situa a instância do *eu*, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado – ou melhor, que só se unirá assintoticamente ao devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de [eu], sua discordância de sua própria realidade (LACAN, 1998, p. 98).

Nesse sentido, com o estágio do espelho, a criança constrói, no nível imaginário, uma identificação com seu semelhante, seu imaginário trabalha de modo a fazer com que ela se enxergue através de outrem, o que ecoará na unidade mais tardia do Eu simbólico, ilusão de unidade face ao real dispersado e imaturo do corpo infantil. A princípio, tal processo ocorre com a ajuda do espelho. O bebê se enxerga nele, acredita que se trata de outro bebê, mas ao perceber que é a sua própria imagem, esse acontecimento o leva a outra etapa, respeitante à identidade. A conclusão do estágio do espelho inaugura a dialética que desde então liga o *eu* a situações socialmente elaboradas. Com Narciso não acontece desse modo:

---

4. Contempla, estendido no chão, astro gêmeo, suas luzes, e os cabelos dignos de Baco, dignos também de Apolo, as faces impúberes, o colo ebúrneo, a formosura da boca e, em nêvea brancura, a mescla com o rubor. Admira o todo, pelo que ele é admirável.

**iste ego sum: sensi, nec me mea fallit imago.**

uror amore mei, flammas moveoque feroque.

quid faciam? Rogar, anne rogem? Quid deinde rogabo?

quod cupio mecum est: inopem me copia fecit.

o utinam a nostro secedere corpore possem!

votum in amante novum: vellem quod amamus abesset!<sup>5</sup>

(OVÍDIO, n. d., III, vv. 461-466; destaques nossos)

*Iste ego sum* (v. 461), ‘esse sou eu’, eis a exclamação de Narciso ao se reconhecer na imagem especular. O uso do pronome de segunda pessoa, *iste*, aponta para esse reconhecimento, respeitante à segunda pessoa do diálogo. Ele percebe, de início, sensorialmente, *sensi* (v. 461), pelo olhar, e, em seguida, percebe cognitivamente, reconhecendo-se na imagem; no entanto, apreendendo-a em sua beleza ideal. O verbo latino, *sentio*, designa esses dois sentidos, e estando no tempo presente *perfectum* no texto, denota um estado, uma condição acabada. Assim, nessa segunda etapa, após o júbilo do primeiro encontro, o sofrimento se instala, *páthos* fundado em uma aporia de cunho trágico, visto que Narciso não consegue enxergar uma saída possível. Confundindo-se com o que vê diante de si e, ao mesmo tempo, ciente do corpo que possui – *O utinam a nostro secedere corpore possem!* (v. 465), ‘Oh, tomara pudesse eu apartar-me de nosso corpo!’ –, não consegue se separar daquilo que vê, e a impossibilidade, seja de realizar o seu desejo, seja de fazê-lo cessar, leva-o ao desespero. Não havendo estruturado “a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial” (LACAN, 1998, p. 97), ele não desenvolve a capacidade de simbolizar. Fixado, não consegue chegar àquela etapa que diz respeito a “se objetivar na dialética da identificação com o outro” (LACAN, 1998, p. 98), de modo a constituir a subjetividade, um Eu existente, individual.

## AS IMAGENS DE NARCISO

Diferentemente de Jacques Lacan, que considera o estágio do espelho uma experiência inaugural, eminentemente escópica, refletidora e relativa ao corpo da realidade, atribuindo-lhe um caráter jubilatório através da percepção da sua unidade pelo sujeito que se constitui, Françoise Dolto (2017) considera o estágio do espelho um objeto de reflexão não apenas do visível, mas também do audível, do tátil, do olfativo, em suma, do sensível, e do intencional, uma vez que serve de estímulo à modelagem da imagem inconsciente

5. [...] Esse sou eu!

Compreendi, e a minha imagem não mais engana. Ardo do amor

De mim; chamas ateio e sinto. Que fazer? Receber súplicas ou suplicar?

O que afinal, suplicarei? O que desejo está em mim. A riqueza me fez miserável.

Ah! Pudesse eu me retirar desde nosso corpo. Desejo inédito em amantes:

que estivesse afastado o que amamos.

do corpo, sendo-lhe constitutivo. Para ela, trata-se de um espelho psíquico, uma vez que o impacto diante dele é afetivo e relacional, promovendo a castração primária. A criança percebe não ser a imagem refletida que o espelho lhe devolve. Assim ela esclarece:

A imagem do corpo é a síntese viva de nossas experiências emocionais: inter-humanas, repetitivamente vividas através das sensações erógenas eletivas, arcaicas ou atuais. Ela pode ser considerada como a encarnação simbólica inconsciente do sujeito desejante, e, isto, antes mesmo que o indivíduo em questão seja capaz de designar-se a si mesmo pelo pronome Eu e saiba dizer Eu. Quero dar a entender que o sujeito inconsciente desejante em relação ao corpo existe desde a concepção. A imagem do corpo é, a cada momento, memória inconsciente de todo o vivido relacional e, ao mesmo tempo, ela é atual, viva, em situação dinâmica, simultaneamente narcísica e interrelacional [...]. (DOLTO, 2017, p. 15).

E continua:

*É graças à nossa imagem do corpo sustentada por – e que se cruza com – nosso esquema corporal que podemos entrar em comunicação com outrem.* Todo o contato com o outro, quer o contato seja de comunicação ou para evitá-la, é subtendido pela imagem do corpo; pois é *na imagem do corpo, suporte do narcisismo*, que o tempo se cruza com o espaço, e que o passado inconsciente ressoa na relação presente. No tempo atual sempre se repete em filigrana algo de uma relação de um tempo passado. A libido é mobilizada na relação atual, mas pode encontrar-se ali, desperta, ressuscitada, uma imagem relacional arcaica, que permanecera reprimida e que retorna, então. (DOLTO, 2017, p. 15; itálicos da autora).

A imagem inconsciente do corpo surge, conforme a psicanalista, no narcisismo fundamental, anterior ao narcisismo primário, que é inaugurado com o advento do estágio do espelho. Assim:

O narcisismo fundamental do sujeito (que permite o corpo viver) está enraizado nas primeiras relações repetitivas que acompanham simultaneamente a respiração, a satisfação das necessidades nutritivas e a satisfação de desejos parciais, olfativos, auditivos, visuais, tácteis, que ilustram, poder-se-ia dizer, a comunicação de psiquismo a psiquismo do sujeito bebê com o sujeito-sua-mãe (DOLTO, 2017, p. 53).

Ao nascer, Narciso já vem com a marca de sua mãe, tanto que é nomeado com um nome correspondente ao dela. Ele já é amado por uma beleza que reflete a beleza que a retrata, evocando o narcisismo dessa mãe, que se via no filho. Logo, é possível pensarmos a relação de Narciso com Líriope como sendo simbiótica. Sendo ele projeção dela própria, não houve narcisamento por parte dessa mãe quanto à singularidade do filho. Nesse sentido, faltou-lhe nutrição afetiva, ficando apenas a imagem da beleza pelo olhar dessa mãe (poderíamos dizer ‘a imagem inconsciente do corpo’), vazia de sentido relacional. Narciso era o seu espelho, assim como a imagem no rio virá a ser o de Narciso.

Quanto ao estágio do espelho, Dolto (2017) afirma:

Não é suficiente que exista realmente um espelho plano. De nada serve se o sujeito é confrontado, de fato, com a falta de um *espelho de seu ser no outro*. Pois é isto que é importante.

O que pode ser dramático é que uma criança à qual faz falta a presença de sua mãe ou de um outro ser vivo, que se reflita com ela, venha a “se perder” no espelho. (DOLTO, 2017, p. 121; itálicos da autora).

### E mais adiante pontua:

Quero dizer que ele vê ali uma imagem da qual, diante do espelho, ele aprende que é a única causa, já que ele encontra apenas uma superfície fria e não um outro bebê, e que, se ele deixar a frente desta superfície fria, a imagem desaparece. A linguagem mímica e afetiva que a criança estabeleceu com o mundo ambiente não lhe traz nenhuma resposta referente a esta imagem que ele encontra no espelho, contrariamente a todas as experiências que ele tem do outro. É por esta razão, se a mãe, ou uma pessoa conhecida não está próxima dele em seu espaço, que ele corre o risco de que por causa do espelho, sua imagem do corpo desapareça sem que a imagem escópica tenha tomado um sentido para ele. (DOLTO, 2017, p. 123).

A percepção castradora do esquema corporal refletido – uma vez que ele não corresponde à imagem inconsciente do corpo, afetiva e sensorial –, a partir da repetição da experiência do espelho, tornará possível a assunção e integração das duas imagens, a saber, a imagem inconsciente do corpo e o esquema corporal, o que possibilitará o estágio seguinte de percepção da existência de um Eu, desde que nomeado por um terceiro, neste caso, a mãe, que suscitará a constituição da subjetividade do bebê. Ao perceber a imagem do espelho, é preciso que exista outro humano que dê valor àquela imagem, passando ela pela palavra, pela linguagem desse humano, de modo que o infante se vincule àquela imagem. Se ele se apreende como imagem a partir do lugar e do significado que esse outro transmite, o bebê se apreende como imagem dentro de um lugar significativo da ordem simbólica, que é representada por esse outro. A Narciso faltou esse outro, que lhe nomeasse a imagem, de modo que fosse possível apreendê-la como *imago* e imagem psíquica, e assim, a partir, a princípio, da identificação com o seu semelhante, a imagem refletida, pudesse passar ao estágio seguinte, o reconhecimento de si como um Eu que existe.

É interessante observar que em dado momento da narrativa, a voz poética tenta advertir Narciso de que o simples ato de sair de frente do espelho, faria desaparecer a imagem. No entanto, para Narciso, não tendo alguém que lhe tenha nomeado a imagem do espelho, a sua imagem, faltou-lhe internalizar a imagem escópica, aquela que ele percebe como sendo sua, portanto, levando-a consigo ao se afastar. Ele se agarra, então, à ilusão sem corpo à sua frente:

**Credule**, quid frustra **simulacra** fugacia captas?

Quod petis, est nusquam; quod amas, avertere, perdes.

Ista **repercussae**, quam cernis, **imaginis umbra** est:

nil habet ista sui: tecum venitque manetque,

tecum discedet, si tu discedere possis.<sup>6</sup>

(OVÍDIO, n. d., III, vv. 432-436, destaques nossos)

A reiteração de vocábulos, no trecho acima, que pertencem ao mesmo campo semântico, a saber, *simulacra*, *repercussae*, *imaginis*, *umbra*, já remetem ao significado do momento específico vivido por Narciso. Ele, rapidamente acreditando no que vê, *credule* (v. 432), tendo na beleza refletida o ponto de identificação com o outro à sua frente, mesmo já tendo reconhecido tratar-se de uma imagem refletida, *repercussae* (v. 434), não consegue, no entanto, distinguir que aquilo que percebe, é uma sombra da imagem refletida, *ista repercussae, quam cernis, imaginis umbra est* (v. 434), simulacro fugaz, *simulacra fugacia* (v. 432), representação, aparência, exatamente por se tratar da sua realidade intrapsíquica.

Não ter podido internalizar a imagem escópica que lhe garantiria a segurança na ausência da imagem refletida no espelho, faz Narciso se desesperar diante da possibilidade de abandoná-la, pois ela o integra. Ele não tem recursos internos suficientes para suportar separar-se dela, advindo o *pathos* que culminará em sua morte. Eis a fala de Narciso:

Dixit et ad faciem rediit male sanus eandem

et lacrimis turbavit aquas, obscuraque moto

reddita forma lacu est; quam cum vidisset abire,

“quo refugis? Remane nec me, crudelis, amantem

desere!” clamavit “liceat, quod tangere non est,

adspicere et misero praebere alimenta furori!<sup>7</sup>

(OVÍDIO, n. d., III, vv. 474-479)

A impossibilidade da realização do seu desejo, a ameaça da falta da completude narcísica que significaria o aniquilamento, o despedaçamento, exatamente por não ter havido a internalização de um modelo imagético corporal que lhe desse suporte na ausência do outro, faz Narciso ter a sensação de esfacelamento, de liquefazer-se, própria de quem não

---

6. Crédulo, por que agarras em vão simulacros fugazes?

O que buscas, está em nenhuma parte! Aquilo que amas, afasta-te, perderás! Essa que percebes é a sombra de uma imagem refletida: essa nada tem de seu: contigo vem e permanece, contigo se afastará, e tu pudesses te afastar.

7. Disse e à mesma face voltou, insano;

com lágrimas turvou as águas, com o lago agitado,

a forma restituída é obscura. Ao vê-la

Ir-se: “- Onde te refugias? Fica, não me abandones, cruel, amante”,

clamou. “Seja permitido olhar o que não é para tocar e oferecer alimentos ao mísero furor”.

pode constituir-se em sua subjetividade de maneira estruturada. Os verbos *intabescere*, ‘derreter-se’, *liquescere*, ‘dissolver-se’, e *carpere*, ‘consumir’, presentes nos versos abaixo, corroboram essa ideia. Eis como Narciso se sente:

quae simul adspexit liquefacta rursus in unda,

non tulit ulterius, sed ut **intabescere** flavae

igne levi cerae matutinaeque pruinae

sole tepente solent, sic attenuatus amore

**liquitur** et tecto paulatim **carpitur** igni<sup>8</sup>

(OVÍDIO, n. d., III, vv. 486-490; destaques nossos)

A imagem especular é elemento estruturante da narrativa. Além de estar presente na relação de Líriope com o filho, e de Narciso com a água do riacho, é possível percebê-lo também entre Eco e Narciso, ao tomar-se dois momentos da narrativa: o apaixonamento de Eco por Narciso e o dele por si mesmo. O primeiro é antecipatório do segundo, uma vez que reflete o que acontecerá mais adiante com Narciso. Em ambos, o vocabulário presente no texto denota o ímpeto do desejo, expressão da ardência e da flama próprias dos apaixonados. E como coroamento do espelhamento entre os dois, há o *páthos*, pelo qual os dois são consumidos, Eco, vindo a se tornar apenas uma voz, que reverberará sempre que alguém falar, e Narciso, metamorfoseando-se em uma flor, cujo nome o representará.

Além disso, também é perceptível, ao longo da narrativa, a tensão gerada pela presença de Thânatos e de Eros, a pulsão de morte e a pulsão de vida, como foi apontado anteriormente. No final, Thânatos vence Eros, à medida que Narciso sucumbe. É interessante que no mito grego, Eros, força primordial constituinte da cosmogonia, é partícipe essencial da dinâmica da vida, configurando-se como *ύβρις*, ‘descomedimento’, não permitir que ele se realize ao promover a existência dos seres, da vida, enfim. Sem ele a natureza não produziria, nem os animais procriariam, nem os homens cocriariam, o que condenaria o mundo ao retorno do Caos, do nada. E assim acontece com Narciso. Desde o princípio, ele renega Eros, ao preferir todos que lhe dedicaram afeto, e com isso impediu a interação com a alteridade, promotora da vida, condenando-se à morte.

## THÂNATOS, EROS E NARCISO

Eros e Thânatos, assim como Narciso, são seres mitológicos do panteão helênico, cuja representatividade simbólica denota aspectos da vida humana, conferindo-lhe

---

8. Ao mesmo tempo que viu isso na água de novo cristalina, não suportou por mais tempo: mas como as flavas ceras ao leve fogo e as geadas matutinas ao sol tépido soem derreter-se, assim consumido pelo amor liquefaz-se e pouco a pouco é devorado por fogo oculto.

sentidos. Os gregos já entendiam a dinâmica tensional dessas duas forças que se opõem, mas ao mesmo tempo se complementam, e que estão no cerne da ordenação cósmica, assim como da estruturação do ser humano.

Nessa perspectiva, Eros aparece como força constituinte, pulsão de vida, por conta de quem tudo promana. Assim ele é apresentado por Hesíodo (2007), na *Teogonia*, sendo uma das quatro forças primordiais de onde surgem o cosmo, os deuses e os homens, e dentre as quais também está Caos, que por cissiparidade gera Noite, de quem provém Thânatos. Na Antiguidade Grega Arcaica, este, assim como Eros primordial, representam uma abstração, a saber, a morte, a não-vida, também denota destruição, sem ser necessariamente aniquilamento. Na realidade, trata-se de um desvinculamento da vida. Essas duas forças, Thânatos, pulsão de morte, e Eros, pulsão de vida, perpassam a vivência humana e encontram-se na base da dinâmica do processo de constituição do Eu, fato que os gregos intuía, e por isso mesmo representavam através das duas figuras. Sendo neto de Caos, *Χάος*, a desordem primordial, pulsão bruta de forças contrárias, e filho da Noite, *Νύξ*, escuridão em que soçobra a vida humana, Thânatos, *Θάνατος*, irmão do Sono, *Ύπνος*, tem em sua linhagem os traços que o caracterizam, representando as forças do inconsciente, assim como Eros.

A despeito de Eros e Thânatos não constarem como personificações no mito de Narciso, encontram-se como presenças numinosas, imbricadas no desfecho da história do personagem. Ao perceber a impossibilidade da realização do seu desejo, ele busca a destruição. Do afeto para o qual não há representação, advém a agressividade, e desse modo, pulsão de morte e pulsão de vida se entrecruzam. Nesse sentido, afirma Minerbo (2019):

Freud formula a hipótese de outro princípio para o funcionamento mental, anterior ao princípio do prazer, dominado pela lógica da pulsão de morte. Aqui, os mecanismos de defesa se exercem contra o polo pulsional, especialmente contra a pulsionalidade não ligada, que pode atacar tanto o Eu quanto o objeto. A meta da pulsão de morte é a descarga da excitação para fora do aparelho psíquico pelo caminho mais rápido. (p. 112).

E desse modo acontece com Narciso. Imbuído de desejo, ele contempla prazerosamente a sua imagem no reflexo especular da água, que lhe suscita o prazer da possibilidade de ser amado por aquele que ele vê, haja vista corresponder, até certo ponto, às suas expectativas. Mas logo é tomado pela angústia, pois diante da percepção de que lhe é impossível a completude que busca no outro, ele se desespera, e em um ataque de violência, automutila-se, batendo no peito com furor, conseqüentemente desistindo de viver. Ele retorna ao estado anterior à vida, ao estado inorgânico, elemento atávico que também está na psique humana. O próprio início da narrativa dá indícios desse estado

anterior de Narciso. Sendo filho de Liríope, uma ninfa aquática, e de Cefiso, rio da Beócia, tem, representativamente, em sua essência, a água como característica inorgânica. É sua trajetória, no entanto, que definirá o que prevalecerá, Thánatos ou Eros, desde o seu nascimento até a sua desistência de viver.

Assim, é possível perceber, a partir da análise feita acerca da narrativa mítica sobre Narciso, que os elementos embrionários que ajudarão a compor a elaboração do conceito de narcisismo encontram-se nela.

Nicos Nicolaïdis (2002) comenta a respeito da dinâmica que perpassa a construção do mito e dos processos psíquicos, em ambas as bases pulsionando o desejo:

O mecanismo e a dinâmica pelos quais um mito se constrói para dar forma aos desejos de um povo parecem com os mecanismos e com a dinâmica que presidem à construção da *representação* para o indivíduo. Nos dois casos uma escolha é feita, uma seleção, concernente aos acontecimentos e às vivências, seleção conforme a homeostase pulsional e as possibilidades de *fantasmatisation* (do povo ou do sujeito).

Neste sentido, o mito não é nada senão que a história eventual do desejo de um povo, como a fantasia e o *souvenir-écran* são a cristalização da "história eventual do desejo do sujeito".

Em suma, sujeito e povo constroem seu "aparelho psíquico" por uma *mise-en-scène* mitológica, espaço contendo e significando o desejo. Isto nos mostra o caráter auto representativo do mito que, como a fantasia, "representa não apenas um conteúdo de uma cena, mas a maneira como ele produz a si mesmo." (NICOLAÏDIS, 2002, p. 198; tradução nossa).

O mito é instrumento através do qual o homem elabora a si mesmo e ao mundo no qual está inserido, construindo assim a sua subjetividade, edificando uma cadeia de representações, no âmbito coletivo e no individual, a partir de um recorte dos acontecimentos e das vivências, e impelido pela busca do equilíbrio pulsional, *l'homéostase pulsionnelle*, e pelo material que possibilita o fantasiar, *fantasmatisation*. A história do desejo coletivo, que se projeta no individual, está na base do mito, assim como a fantasia e o *souvenir-écran*<sup>9</sup> são cristalizações do desejo do indivíduo. Logo, a dinâmica da construção do mito e a do aparelho psíquico tem em seu cerne o desejo, ponto convergente e que assimila os dois processos, respeitante à sua estruturação e funcionamento.

Freud, helenista de formação, recorre, então, aos mitos como recursos simbólicos, como alegoria, para a elaboração da sua metapsicologia, tratando-se de elementos basilares do construto psicanalítico, os quais serão retomados e desenvolvidos consequentemente por outros psicanalistas, sendo eles elementos partícipes do processo de constituição do Eu, vigorando, portanto, no conceito de narcisismo.

9. Não existe um termo em língua portuguesa que traduza o sentido preciso de *souvenir-écran*. Trata-se de uma expressão técnica da Psicanálise, cujo sentido próximo seria uma 'lembrança a qual o paciente não presta atenção, mas que, no cerne da economia psíquica, esconde e mascara uma lembrança recalcada em que subjaz o desejo'. Ao pé da letra, significa "lembrança-tela".



Quanto à pulsão de morte, Figueiredo (1999, apud Minerbo, 2019, p. 248), a define ‘como certo *regime de funcionamento pulsional* que mantém estreita relação com o objeto encontrado nas experiências precoces’. Assim, haveria três possíveis caminhos em que o funcionamento pulsional se estabeleceria em relação ao objeto: 1) o psiquismo funciona sob o regime de Eros, passando a formar representações, uma vez que o objeto encontrado respondeu de maneira suficientemente adequada à demanda pulsional, 2) instala-se um regime de funcionamento pulsional marcado pela compulsão à repetição, sob a égide de Thânatos, visto que o objetivo não é a busca do prazer, mas a necessidade desesperada de estabelecer ligações que estanquem a dor do traumatismo e a reconstituição do narcisismo de vida, 3) o sujeito desiste de encontrar o objeto que faça as ligações que contenham a violência pulsional e o objeto deixa de ser buscado, havendo uma recusa definitiva de abertura para ele.

No que tange a Narciso, dentre as três possibilidades elencadas acima, a terceira é a que melhor o representa. Personagem trágico, para ele não há saída, seu destino é a derrocada. Pois diante das impossibilidades concernentes ao humano, das imperfeições que caracterizam o seu *éthos* e, sobretudo, do seu deslocamento no mundo, ele sucumbe. Cego em relação a si mesmo, ele caminha rumo ao abismo sem disso dar-se conta. Sua onipotência narcísica só lhe oferece um caminho, que ele vislumbra como sendo único, não havendo para ele, através da sua perspectiva, possibilidades outras. É por isso que Narciso, diante da impossibilidade de ser, fenece, entregando-se a Thânatos. Nele se sobressai a pulsão de morte.

## OS MITOS E A PSICANÁLISE

O meio principal através do qual os mitos sobreviveram foi a literatura clássica greco-romana. Fruto da produção cultural dessas civilizações, a sua forma pura não pode ser vivenciada, pois está vinculada ao rito e é de cunho eminentemente religioso. Sendo fruto da tradição oral, chegaram até nós dessacralizados, de forma escrita, verbal, mas também pictórica, se considerarmos as pinturas dos vasos e afrescos descobertos pela arqueologia a partir do século XIX. Mas ler os mitos através das narrativas que nos chegaram, epopeias, tragédias, poemas líricos, ou mesmo a história antiga, é ouvir linguagem e considerar que trazem consigo um sentido transcendente, subjetivo. A despeito de haver uma elaboração pela mimese e pela *poiesis*, e também uma intencionalidade, é possível ler nos mitos a expressão da subjetividade humana.

O mito é, antes de tudo, narrativa elaborativa, criada pelo homem na tentativa de explicar seu mundo, endógeno e exógeno, impregnada, portanto, daquilo que compõe o humano, a saber, alegrias, angústias, tristezas, esperança, medos, crenças, etc., e

condizente com a necessidade intrínseca ao homem de explicar, seja de forma direta, seja através de imagens. É possível, então, a partir do material oferecido por essas narrativas, implícito e explícito, analisar e interpretar aspectos desse ser que é o humano.

A psicanálise, por outro lado, tem como objeto a subjetividade, o consciente, mas, sobretudo, o inconsciente, que se mostra de modo camuflado através de sintomas, de atos falhos, de silêncios, de linguagem, enfim. É a psique se manifestando, seus afetos e representações. A teoria é construída a partir das vivências clínicas, e o paciente é o texto que o psicanalista lê através da escuta e analisa na dinâmica da dupla, do par analítico. O texto literário, por sua vez, através do qual o mito é narrado, é escutado através da leitura, através dos olhos, dentro da dinâmica entre o analista literário, o texto e suas sutilezas.

A polissemia de ambos suscita leituras, interpretações, análises. É preciso, no entanto, ser cuidadoso, no sentido de não se ir além do que cada um desses textos permite, evitando forçar sentidos e feri-los. Assim, é possível, por exemplo, que um mesmo texto literário seja analisado por perspectivas teóricas diferentes, o que denota a sua riqueza, exatamente por se tratar de uma obra de arte, e ser polissêmico. E foi exatamente essa a proposta desse capítulo. A partir da abordagem dos três psicanalistas acerca do estágio do espelho, a saber, Winnicott, Lacan e Dolto, e considerando o texto literário quanto a sua mimese e a sua *poiesis*, propusemos analisá-lo. O personagem Narciso foi escolhido como a categoria analítica, inserido na narrativa que compõe o seu mito.

## REFERÊNCIAS

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*. Paris: Klincksieck: Paris, 1999.

DOLTO, F. *A imagem inconsciente do corpo*. 3. ed. Tradução: Noemi Moritz e Marise Levy. São Paulo: Perspectiva, 2017.

ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine, histoire des mots*. Paris: Klincksieck: Paris, 2001.

FREUD, S. Além do princípio do prazer. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Vol. 14, p. 161-239.

FREUD, S. Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. Vol. 9, p. 113-219.

HESÍODO. *Teogonia*. 7. ed. (Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

LACAN, J. *Escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

MINERBO, M. *Neurose e não neurose*. 2. ed. São Paulo: Blucher, 2019.

NICOLAÏDIS, N. Mythes et écriture, moyens d'approche de l'appareil psychique. In: ANZIEU, D.; CARAPANOS, F.; GILLIBERT, J.; GREEN, A.; NICOLAÏDIS, N.; POTAMIANOU, A. *Psychanalyse et culture grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p. 197-214.

OVIDIO (n. d.) *Metamorphose*. Disponível em: [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante01/Ovidius/ovi\\_me03.html#05](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante01/Ovidius/ovi_me03.html#05) Acesso em: 5 mar. 2022.

WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Tradução: José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

# JASÃO: O HERÓI ADORMECIDO

---

*Data de aceite: 11/11/2022*

**Viviana Carola Velasco Martinez**

Universidade Estadual de Maringá  
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3141306816608544>

O célebre quadro “Medéia furiosa”, de Delacroix (1838), representa de maneira única o momento culminante da tragédia *Medéia*, de Eurípidés (1966), encenada em 431 a. C.

Muito se tem produzido sobre esta personagem, nos diversos campos do saber, principalmente sobre o assassinato dos próprios filhos. Talvez o grande enigma, que isso sugere, esteja imediatamente em torno do questionamento do amor nas suas diversas formas, como o amor materno, o amor amante, o amor filial, o amor fraterno...

Contudo, e apesar desse destaque dado a Medéia, desde a peça de Eurípidés, pouco tem se dito sobre Jasão, comparativamente, quando é ele o objeto das paixões mortíferas da feiticeira. É por ele que Medéia rompe os limites humanos,

éticos, morais e civilizados.

Assim, este capítulo, como parte da proposta de Costa (2014, 2017, 2020), de produzir conhecimento no encontro do mito e a psicanálise, tem como objetivo apresentar Jasão e seu mito e analisar as peculiaridades do seu devir heroico à sombra de Medéia.

### O HOMEM DE UMA SANDÁLIA SÓ

Conta o mito que Jasão, nascido na Tessália, era filho de Esão, que reinava em Iolco. Destronado por seu irmão Pélias, Esão tornou-se prisioneiro do novo rei, que ordenou matar todos os seus descendentes. Mas a esposa do rei deposto, que estava grávida, após o nascimento do seu filho, para salvá-lo, convoca a família para chorar o suposto natimorto, abandonando depois a criança longe do reino. É dessa maneira que Diomedes, abandonado, sobrevive e é educado pelo centauro Quirão, mestre de tantos guerreiros, mudando o seu nome para Jasão, cuja etimologia o liga à medicina

como discípulo do centauro (GRAVES, 1997; BRANDÃO, 1995, 1997).

Feito guerreiro, retorna a seu país, para reclamar a sucessão do trono. Mas o rei Pélias, advertido por um oráculo que devia temer ao estrangeiro que calçava uma sandália só, reconhece Jasão, seu sobrinho, e promete lhe entregar o trono em troca do velocino de ouro<sup>1</sup>, que se encontrava nos domínios do rei Eetes, pai de Medéia, na Cólquida.

Jasão encomenda de Argos, o construtor, a famosa nau dos Argonautas, batizada de Argo (brilhante e rápida), e reúne os heróis mais valentes para cumprir a sua missão. Depois de muitas peripécias no caminho, Jasão chega na Cólquida e se apresenta na corte do rei Eetes, pai de Medéia, e lhe comunica o motivo de sua presença. O rei, com a certeza de que poderia se livrar do jovem, oferece o velocino de ouro, sob condição de que Jasão executasse quatro trabalhos e o fizesse num só dia: 1. pôr o jugo em dois touros selvagens, que soltavam fogo pelas narinas e atrelá-los a uma charrua de diamante; 2. com eles lavar uma extensa área e semear os dentes do dragão morto por Cadmo<sup>2</sup>; 3. matar os gigantes nascidos dos dentes semeados e; 4. matar o dragão que guardava o velocino no bosque sagrado.

Note-se que, até aqui, Jasão parece ser o típico herói, com as capacidades extraordinárias pautadas pela *Timé*, ou honorabilidade defendida a qualquer custo; e a *Areté* ou a excelência, a superioridade em relação aos outros. É isso, parece, o que o faz chegar até a Cólquida e enfrentar o rei.

Contudo, trata-se realmente de tarefas impossíveis, afirma Brandão (1993), que somente o amor poderia transmutar em possíveis. Aí está Medéia, a feiticeira que, loucamente apaixonada por Jasão, oferece ajuda em troca do seu amor. É a partir deste momento, em que Medéia toma as rédeas do destino de Jasão, que se produz o que chamo de adormecimento do herói. A sua *Timé* e a *Areté* parecem se desvanecer.

Finalmente, Jasão apresenta o velocino de ouro ao rei Pélias, em troca do trono, mas percebendo que o rei não cumpriria com a sua palavra, Medéia induz às filhas do rei a assassiná-lo<sup>3</sup>. Contudo, Jasão não assume o trono que estava livre, deixando que um dos argonautas, Acasto, o filho de Pélias, o sucedesse. E Acasto os expulsa pelos crimes violentos. O casal, que já tem dois pequenos filhos, vai para Corinto, estabelecendo-se na corte do rei Creonte.

Passado certo tempo, o rei oferece a Jasão sua filha Creúsa em casamento e a

---

1. Pele de ouro de um carneiro enviado por Zeus para salvar Frixo, descendente de Éolo, da morte preparada pela madrasta. Transportado pelo carneiro voador, Frixo foi levado até a Cólquida, onde sacrificou o animal e apresentou o velocino de ouro ao rei Eetes, quem lhe deu a mão da filha em casamento. O rei, por sua vez, consagrou a pele divina a Ares, desde então protegida, num bosque, por um dragão que nunca dorme (BRANDÃO, 1997).

2. Primeiro rei tebano, avô de Lábdaco, este último avô de Édipo (BRANDÃO, 1993).

3. Astutamente, promete às filhas do rei Pélias rejuvenescer o pai ancião. Para isso, faz uma demonstração: corta em pedaços um velho carneiro e o cozinha num caldeirão junto com as suas poções mágicas. O resultado convence as filhas, pois reaparece o animal novo e forte. Dessa maneira, as filhas despedaçam o pai e, claro, o rei morre; o filho que o sucede no trono expulsa Jasão e Medéia (BRANDÃO, 1997).

sucessão ao trono. Jasão aceita imediatamente, pois se trata de uma grande oportunidade de recuperar sua origem nobre e, assim, repudia Medéia (BRANDÃO, 1995; 1997).

Eurípides (1966) situa a sua tragédia justamente nesse momento em que Medéia toma conhecimento da decisão de Jasão e, profundamente ferida, inicia um quase monólogo em que clama por vingança.

Descendente de Hécate e Circe<sup>4</sup>, divindades da noite e da magia, invoca seu poder e trama, durante toda a peça, um terrível castigo para Jasão. Mata a noiva de Jasão e o rei, e, como estocada final, mata os próprios filhos, exibindo os cadáveres na frente do impotente Jasão. Foge com o auxílio do carro do seu avô, o deus Hélio, livrando-se da morte.

Sem dúvida, tanto no mito, quanto na peça de Eurípides (1966), baseada nesse mito, é a feiticeira que está em destaque. Porém, o que interessa aqui é a trajetória do herói, a sua *hýbris* (o descomedimento), o castigo dos deuses e a morte trágica. Assim, vamos buscar pistas de Jasão, não somente na tragédia de Eurípides (1966), onde apesar de ser o pivô do drama, aparece em segundo plano, mas principalmente nos mitos, aos que recorrerei com frequência para tentar compor, da maneira mais completa, esta personagem.

O mais típico da figura do herói mitológico é o abandono após o seu nascimento. A exposição deve-se à ameaça que o recém-nascido representa para o soberano, no caso o tio, Pélias. Temos, assim, no nascimento e imediato abandono, a falta angustiante e o desamparo, porém aliviado por uma peculiar figura mítica, Quirão. O centauro tem o poder de cura e, antes mesmo de iniciar Jasão nas artes heroicas, tratou das feridas do abandono. O nosso herói desenvolve capacidades excepcionais e inicia uma longa jornada, na Argo, com seus cinquenta heróis, em direção ao país bárbaro que abriga o velocino de ouro.

Mas, antes de seguir o herói, nessa travessia para a Cólquida, digamos algumas palavras em torno da aparência de Jasão.

Jasão apresenta-se ao rei Pélias usando longos cabelos, tendo o corpo coberto por uma túnica de couro e uma pele de leopardo, uma lança em cada mão e calçando uma sandália só, no pé direito.

O cabelo longo, segundo Vernant (1992), estava vinculado ao ingresso do jovem na idade adulta e, semelhante a um cavalo, isso marcava as suas características viril e bélica.

Quanto à pele de leopardo, além de ser conhecida a sua alusão à força e habilidade felina, apresenta a ambiguidade entre este mundo e o outro – não foi pranteado Diomedes, porque morto, que reaparece como Jasão? –, e representa também a ambiguidade entre o benéfico e maléfico (BRUNEL, 1997). Por outro lado, ela nos leva a pensar nas características típicas da ascendência divina do herói – aparentado a Ulisses e ao deus

---

4. Circe, a feiticeira, é irmã do rei Eetes, pai de Medéia.

Hermes –, a trapaça, o engano, o ardil, o gatuno, o oportunismo (BRANDÃO, 1993).

Sobre o peculiar detalhe, e talvez o mais enigmático, de calçar uma sandália só no pé direito, o historiador Robert Graves (1997) considera se tratar de um artifício utilizado por um guerreiro. Calçar apenas o pé direito, deixando o esquerdo descalço e posicionado para trás, servia de apoio ao corpo todo, sustentando-o no combate e, ainda, para desferir um golpe na virilha do adversário, considerado por isso o pé agressivo, o pé com o qual se partia para a guerra. Em contrapartida, esse pé jamais era o primeiro a ser posto na casa amiga, ali, entrava-se com o pé direito<sup>5</sup>.

Mas, para além da explicação histórica dessa prática, busco os possíveis sentidos em outros lugares dos mitos, e é dentro do universo do sagrado e da fantasia que faço dialogar o mito e a psicanálise.

Um interessante relato, de Dumézil (1995), sobre a mitologia escandinava será elucidativa. O autor apresenta, entre as divindades, aquelas que possuíam uma mão só, ou um só pé, ou bem um olho só, tendo perdido o par numa ação duvidosa ou fraudulenta e o seu significado singular. Eis um mito. Fenrir era um terrível lobo, mesmo jovem apresentava uma força extraordinária. Os deuses sabiam que quando crescesse devoraria todos eles, a menos que o detivessem logo. Odin mandou fabricar uma corda mágica, de aparência insignificante, pequena, mas com a qualidade de que nada poderá arrebentá-la. Como os deuses conheciam a perspicácia do lobo, propõem como desafio que ele se libere da corda. Fenrir aceita o desafio, os deuses tocaram no seu amor próprio, mas, desconfiado, exigiu que, durante o jogo, um deles coloque a mão direita dentro de sua feroz boca, afinal, pergunta o lobo, não se trata de uma brincadeira? Os deuses se entreolham, nenhum deles quer sacrificar a mão, somente Tyr se oferece. O resultado é o esperado, o lobo, aprisionado, fecha as mandíbulas.

Essa mutilação, continua o autor, indica que foi empregado um artifício jurídico pela divindade — aí está simbolicamente a mão direita —, porém, de caráter inteiramente fraudulento destinado a fazer o inimigo crer numa mentira. Contudo, há um sacrifício heroico em jogo e há, também, um inimigo enganado, mas cuja ameaça à sociedade justifica o caráter fraudulento. Dumézil (1995) aponta, ainda, que esse não é um evento restrito à mitologia nórdica, mas comum a muitas mitologias indo-européias.

Talvez Jasão, calçando uma sandália só, nos remeta a uma falta, a algo que se perdeu e, como algo que marca uma evidente incompletude, permite chegar, por associação, a um certo e aparente sentido de mutilação ou, no mínimo, de desequilíbrio. Trata-se do seu caráter, afinal de contas Jasão não teve nenhum mérito no seu percurso depois do encontro com Medéia e adquiriu fraudulenta e criminosamente o velocino, e, talvez o pior, cometeu

---

5. Nossa crença de entrar com o pé direito, como augúrio de sorte, remonta a esta época e a dos romanos.

perjúrio, falta grave, como veremos mais adiante, fracassando em todas as suas missões. Assim, Jasão nos defrauda como herói, pois os meios que utiliza não justificam os fins, que seria o seu devir heroico, a sua glória, guiados pela *Timé* e a *Areté*, como mencionamos.

Por sua vez, Brandão (1997) se refere à ordem estabelecida sempre pelo par: o homem sustenta-se em duas pernas; trabalha com seus dois braços e olha para a realidade com seus dois olhos. Tratar-se-ia, esta, de uma ordem par e, por isso, diurna, clara. Pelo contrário, há uma ordem oculta ou ímpar, transcendental, que coloca o indivíduo à margem da sociedade, pois neles a paridade foi prejudicada. Ao mesmo tempo, continua o autor – e isto nos remete à ideia de jurídico fraudulento de Dumézil (1995) –, o ímpar, ou o que atesta a incompletude, assinala a transgressão: “[...] o herói se ‘singulariza perigosamente’ [...] O *vidente*, como Tirésias, é *cego*; o gênio da eloqüência é *gago* [...] a mutilação tem pois dois lados, revestindo-se também da *complexio oppositorum*, possuindo, assim, valor iniciático e contra-iniciático” (BRANDÃO, 1997, p. 497, itálicos do autor). Retornaremos a essa oposição. Mas, é interessante apontar que, se por um lado falta calçar um pé, há, por outro, na aparência de Jasão, um excesso: ele porta duas lanças e não uma só. Tratar-se-ia de um equilíbrio em torno do pé descalço? Para Brandão (1993), a lança é um atributo militar e deve se submeter ao cetro, emblema real da justiça e da paz. “Quando essa hierarquia é quebrada, a lança confunde-se com a *hýbris*, com o descomedimento e a violência” (p. 199).

Mas, qual seria a *hýbris* do herói se ele se submete ao pedido dos dois reis, os atende, mas depois, quando enganado, se anula? Tentemos buscá-la na sua travessia na Argo, em direção à Cólquida, pois se trata de ver, aí, através de grandes tarefas e travessias probatórias a irrupção do heroico propriamente dito, com toda uma riqueza simbólica.

## OS ARGONAUTAS

Chamada de Argo, a nau foi construída por Argos, filho de Frixo, com a ajuda de Atená. A deusa ofereceu uma peça de madeira inteira, de procedência sagrada, para compor a proa, dotada, por isso, da capacidade de fala e de mântica<sup>6</sup>, porém restrita a apenas uma única manifestação (BRANDÃO, 1993). Este fato nos antecipa que Jasão é protegido de Atená.

Entre os heróis mais conhecidos, que compõem a expedição, encontram-se os dióscuros, Castor e Pólux, irmãos de Helena e Clitemnestra; Orfeu, que neutraliza com seu talento o mortal canto das sereias; o próprio Argo; Acasto, filho do rei Pélias; diversos filhos de deuses como Ergino e Etálides, além de Hércules, filho predileto de Zeus.

Após a construção da nau Argo, Jasão decide oferecer a direção da expedição a

---

6. Arte de prever o futuro.



Héracles, que a recusa, alegando ser sempre o organizador da expedição seu legítimo líder. Jasão não se sente seguro? Delega a sua tarefa a quem considera ser mais forte? É a mesma lógica que o submete ao amor ilimitado de Medéia? Ou apenas se trata de um cuidado necessário diante do impulsivo e terrível Héracles?

Continuemos com a expedição. A primeira parada ocorre na ilha de Lemnos, onde havia somente mulheres, pois numa revolta, todas elas haviam assassinado seus maridos<sup>7</sup>. Para povoar a ilha, as mulheres convidaram os Argonautas que, seduzidos pela beleza das mulheres, aceitaram a hospitalidade. Muitos filhos nasceram dessas uniões e o trono vago foi oferecido pela rainha Hipsípila a Jasão, que não aceitou, pois devia cumprir a sua missão (BRANDÃO, 1993, 1995).

Enquanto isso, cansado de esperar no navio que cuidava, Héracles entrou na cidade e chamou os Argonautas para continuar a viagem, se ainda quisessem conquistar o velocino de ouro. Embarcaram e se detiveram na ilha do rei Cízico, onde foram recebidos com toda a hospitalidade gentil. Permaneceram um dia e, depois de grandes banquetes, partiram novamente. Mas uma tempestade desorientou a nau e, nas proximidades de uma ilha, foram ferozmente atacados por guerreiros. Travou-se uma luta terrível, na absoluta escuridão. Os argonautas venceram, porém com os primeiros raios de luz, perceberam que se tratava dos seus anfitriões. O rei Cízico jazia aos pés de Jasão. Na tempestade, a nau deu uma volta e retornou à mesma ilha de onde tinham partido. Os soldados do rei, acreditando que se tratava de piratas, atacaram e o rei juntou-se a eles na batalha (BRANDÃO, 1993; GRAVES, 1997).

Jasão organizou magníficos funerais, instituiu jogos fúnebres e durante dois dias se lamentaram e expiaram o erro involuntário. Notemos que Jasão lutou bravamente, derrotou o próprio rei, o que nos aponta para seu ato heroico, mesmo que se tratasse de um terrível engano, ou que o rei fosse um homem velho, mas o enfrentamento se deu às cegas.

Depois do incidente, continuaram a viagem. Então, como diversão, os heróis resolveram fazer um concurso para verificar quem remava mais tempo sem parar. Todos os heróis foram desistindo, aos poucos, vencidos pela fadiga, exceto Jasão e, claro, Héracles. Mas em determinado momento, sob a força bruta, Héracles quebra seu remo. Jasão, então, declara o empate e resolve parar numa ilha para repousar e para que Héracles pudesse restituir o remo. Os Argonautas embarcaram no dia seguinte sem dois dos seus companheiros, Héracles que, desesperado, foi atrás do jovem companheiro Hilas<sup>8</sup>, raptado pelas ninfas. Agora sem Héracles, talvez Jasão pudesse ser o melhor...

Segundo Brandão (1993), a nau chegou na ilha do rei Âmico que, em troca de água

7. Vingança terrível impôs Afrodite às mulheres de Lemnos. Como não a cultuavam, provocou nelas um mal cheiro constante em todo o seu corpo, de tal maneira que os homens as trocaram pelas escravas da Trácia (BRANDÃO, 1993).

8. Hilas era filho do rei Teiódamas. Héracles, depois de vencer o rei, durante uma guerra, seduzido pela beleza do jovem raptado e faz dele seu companheiro (BRANDÃO, 1993).

e alimentos, desafiava os viajantes a um duelo de pugilato. Tratava-se de um gigante, filho de Posídon, que lançava a todos seus adversários do alto de um rochedo. Pólux, um dos argonautas, habilidoso nessa arte e filho de Zeus, aceita o desafio e vence o rei, saqueando o palácio a seguir. Antes de partir, Jasão oferece em holocausto, vinte touros vermelhos para Posídon, pai do rei vencido.

Em seguida, os heróis partem e fazem nova parada na Trácia, onde são recebidos pelo rei Fineu. Jasão lhe pergunta como conquistar o velocino de ouro e o rei, cego e atormentado por uma maldição – profetizara aos mortais desígnios divinos proibidos –, pede que o liberte em troca de informação. Tratava-se das Harpias que lhe roubavam todos os dias todos os alimentos servidos à mesa e devolviam fezes ou restos decompostos. Dois dos Argonautas, que tinham o dom de voar, perseguiram as aves com cabeça de mulher, livrando o rei de tal tormento. Note-se que não é Jasão precisamente quem executa essas difíceis tarefas, digamos que muitos dos benefícios chegam através dos outros, pois se trata de uma grande expedição com muitos heróis. Isso não seria digno de destaque, se não tivéssemos como desenlace final a fúria de Medéia.

Continuemos com o relato de Brandão (1993). Em retribuição, o rei indicou o caminho e advertiu que antes de passar entre as Simplégades, os rochedos móveis, enviasse primeiro uma pomba. Caso os rochedos deixassem a pomba passar, indicava que a nau teria o caminho livre. Chegando na Cólquida, Jasão deveria invocar Afrodite.

A pomba passa, perdendo apenas a parte final das asas e encoraja os argonautas a continuar. Nessa perigosa travessia pelo mar, a lira de Orfeu tocou e o seu divino canto abafou o apelo mortal das sereias. Também passam pelo país das Amazonas, perdem alguns heróis, mas continuam o seu caminho, chegando finalmente a Cólquida.

Enquanto isso, no Olimpo, Hera e Atená discutem como ajudar Jasão, seu protegido, a conquistar o velocino de ouro. Recorrem a Afrodite, que rapidamente se dispõe a agir. Pede a seu filho Eros que lance uma flecha em Medéia para acender a chama do amor; em troca, Afrodite lhe oferece o brinquedo de Zeus, de quando este era criança.

Não somente Eros lança a sua flecha, como Afrodite assegura a duração do efeito através de um procedimento mágico. Amarra um pássaro, em cruz, numa pequena roda (GRAVES, 1997). Jasão, talvez, seja a ave que não poderá mais voar.

É assim que o herói se apresenta ao rei Eetes, quem, em troca do velocino de ouro, lhe propõe a realização das quatro tarefas que mencionamos acima: pôr o jugo em dois touros selvagens; lavrar uma extensa área e semear os dentes do dragão morto por Cadmo; matar os gigantes nascidos dos dentes semeados e; matar o dragão que guardava o velocino no bosque sagrado.

Se não fosse por Medéia apaixonada, talvez aqui se encerrasse a ousadia de Jasão,

pois não teria como se defender em terra inimiga, mas talvez morresse como herói. Assim, atingida pelo amor, a feiticeira pede a Calcíope, sua irmã, que leve uma mensagem para Jasão, chamando-o, em segredo, aos seus aposentos. Jasão aceita imediatamente a ajuda e sela o compromisso com o juramento solene de leva-la com ele, fazê-la sua esposa e ser-lhe fiel a vida toda. E um juramento é sagrado.

Realizadas as tarefas impossíveis, graças à mágica de Medéia, Jasão reclama o prometido, mas o rei se recusa entregar o velocino de ouro e ameaça incendiar Argo. Mas no silêncio da noite, Medéia leva Jasão e alguns dos argonautas ao bosque, onde adormece o dragão que guarda o velocino de ouro e o entrega ao herói. Em seguida, os leva onde estava retida Argo e embarcam rapidamente em fuga. Mas os sacerdotes que cuidavam da nau dão o alerta e se inicia uma perseguição. Foi então que Medéia assassinou o irmão Apsirto, levado como refém, e espalhou seus restos no mar, obrigando o pai a se deter recolhendo os restos do filho para dar-lhe sepultura.

É então que a nau fala pela primeira e última vez. Indica que não continuará a viagem com Medéia e Jasão, se eles não forem purificados do crime cometido. Motivo pelo qual se detiveram na ilha da maga Circe, tia de Medéia.

O rei Eetes continua a perseguição e ordena que Medéia e o velocino sejam levados de volta. Porém, tendo se efetivado a união matrimonial, Medéia permanece junto a Jasão e partem para a Grécia. Chegando em Iolcos, Jasão inteira-se da triste sorte dos seus, todos foram assassinados pelo seu inimigo, o rei Pélias (BRANDÃO, 1995; 1997).

Os Argonautas decidem atacar e matar o rei, mas Acasto se recusa a participar porque não pode combater seu próprio pai. Decidem, então, voltar cada qual a seu lar e, no momento oportuno, se unir a Jasão no ataque. Neste momento, Jasão está paralisado. Mas, eis que Medéia novamente propõe uma solução. Ela entraria sozinha na cidade e, quando os Argonautas vissem o sinal de tochas balançando no alto das torres, deveriam entrar e tomar a cidade que estaria livre.

É assim que Medéia entra na cidade, disfarçada de sacerdotisa de Ártemis. Dançando freneticamente, junto com as escravas da expedição, chamou a atenção do rei e de suas filhas. Medéia mostra, então, os seus poderes ao rejuvenescer um animal e, ante a surpresa do rei e das filhas, promete o mesmo para rejuvenescer o idoso rei. Convencidas somente duas filhas, espartejam o pai em pedaços e o colocam num caldeirão, seguindo as instruções de Medéia. Logo, a feiticeira as leva até a torre para que, com tochas acessas e em movimento, pronunciassem os encantamentos. O rei está morto, pois Medéia ditou as instruções pela metade e os heróis, tendo avistado os sinais, invadiram e tomaram a cidade.

Mas, vimos, Jasão não teve coragem de assumir o trono, apesar do apoio dos

Argonautas, preferindo deixá-lo para Acasto, o filho do usurpador (BRANDÃO, 1995, 1997; GRAVES, 1997). E aqui fica mais clara essa falta de coragem que acompanha Jasão, talvez desde o começo, pois um herói não duvidaria em tomar o trono que por direito lhe pertencia, mesmo que o preço fosse muito alto e, mais ainda, se devesse vingar os seus. Não é no confronto com a autoridade por onde se envereda a *hýbris* de Jasão, sua lança não se sobrepõe ao cetro; ao contrário, o mito nos mostra sua obediência total a Pélias e a Eetes, que lhe impõem tarefas mortais e diante das quais, impotente, Jasão se submete ao poder fálico de Medéia.

E chegamos em Corinto, Jasão aceita a proposta do rei Creonte e deixará Medéia para se casar com Creúsa. Deixemo-nos guiar por Eurípides (1966).

## O DUVIDOSO CARÁTER DE JASÃO

Os lamentos da ama de Medéia cobrem a cena. Ultrajada pela traição de Jasão, Medéia sofre, chora em silêncio, dá-se conta dos bens que perdeu: seu pai, sua pátria, sua casa, seu irmão... Mas, sobretudo, ruma o seu ódio porque Jasão optou por aquilo que era mais conveniente para si próprio. Temos aí anunciada a *hýbris* de Jasão, a quebra de um juramento sagrado, descomedimento que exige uma punição divina. Assim, em cólera, Medéia invoca a três divindades para se vingar. Primeiro, clama por Ártemis, que se liga às divindades da noite, como Hécate e Perséfone e, juntas, formam as três faces da Grande Deusa Mãe (BARROS, 2001). Segundo, clama por Témis, deusa da justiça e, terceiro, clama por Zeus, testemunha dos juramentos dos mortais.<sup>9</sup>

É interessante apontar para o duplo caráter religioso do juramento. Por um lado, ele implica a invocação do divino, perante o qual se declara um compromisso e, por outro, o juramento implica uma impreciação, através da qual se prevê um castigo, caso seja a palavra violada (LAROUSSE du XXe siècle, 1952), o que nos lembra o sagrado de “Totem e Tabu” (FREUD, 1991).

Anuncia-se, assim, um desenlace trágico para Jasão, sobretudo porque Medéia ainda será humilhada por Creonte, o rei, que a expulsa do país junto com seus filhos. Creonte sente o perigo que se avizinha e diz: “Tu, a triste figura, tu, a esposa em furor [...] Tenho medo de ti [...] medo que faças um mal irreparável à minha filha” (EURÍPIDES, 1966, p. 144-145). Solerte e suplicante, Medéia pede um dia pelo menos, para preparar a sua partida e apela para a triste situação das crianças, lembrando que o rei também é pai. Ingênuo, Creonte aceita, não sabe que para Medéia um dia será suficiente para se vingar!

---

9. Os juramentos também eram sagrados entre os deuses. Zeus instituiu como testemunha sagrada do *hórkos* – os terríveis juramentos divinos –, as águas do rio Estige. Foi precisamente o juramento de Zeus a Sêmele, de em tudo satisfazê-la, que a destruiu. Sêmele pediu que o deus se revelasse em toda sua plenitude, e Zeus, não podendo quebrar seu juramento, mostrou seu poder mortífero, sendo tal epifania que matou sua amante (BRANDÃO, 1997).

No segundo episódio da peça, Jasão aparece pela primeira vez. Dirige duras palavras a Medéia por ter ofendido os mais fortes, e faz um discurso sobre não contrariar aos nobres. Que longe está Jasão do heroísmo, o que vai revelando de forma mais clara a sua submissão. De fato, Jasão se submete à força do outro, como Hércules, e aos reis que o humilham, pois não defende a sua honra. Mas, também e, sobretudo, se submete às mulheres que possam lhe trazer benefícios pessoais. Voltaremos a este tema mais adiante.

Assim diz ele a Medéia:

O que dizes não me preocupa, e podes repetir  
por toda a parte que Jasão é o pior dos homens.  
Mas após tua maledicência contra nossos soberanos  
considera-te feliz de ter que partir para o exílio.  
Quanto a mim, sempre fiz o que pude  
para dissipar a cólera real, porque eu queria te assegurar  
a permanência.  
(EURÍPIDES, 1966, p.153).

Eis a resposta:

Oh, o último dos cínicos. [...]  
Eis-te, diante de mim, meu maior mortal inimigo,  
dos deuses também, de todo o gênero humano.  
Vilipendiar os seus e depois vir os olhar de frente, isso não exige audácia nem  
bravura,  
mas apenas a imprudência, fonte dos  
maiores vícios.  
[...] E depois de ter aceito tanto de mim, oh, mais vil dos homens,  
tu me traís, tu escolhes um outro leito,  
mesmo tendo filhos nascidos de nós! [...]  
*Esquecidos, teus juramentos que eu acreditei! E não compreendo  
se crês destronados esses deuses por quem juraste,  
ou se crês que o mundo está regido por novas regras,  
porque estás consciente de teu perjúrio diante de mim*  
(EURÍPIDES, 1966, pp. 153-154, itálicos meus).

Compreende-se a fúria de Medéia, que renegou a família, a pátria e tornou-se assassina. Mas, e Jasão? Qual papel tem nesta lista de infelicidade que Medéia reclama? Vamos ouvi-lo:

Precisarei, penso, ser bom orador,

e como hábil piloto recolher minhas velas a tempo se quero escapar à tua furiosa eloquência. Mulher, fazes soar demasiado alto o que fizeste por mim. É a Cipris<sup>10</sup>, ao que parece, que minha navegação deve sua salvação, à nenhum outro deus ou mortal [...]. (EURÍPIDES, 1966, p. 155, itálicos meus).

Jasão sabe que Cipris tocou o coração de Medéia fazendo-o conceber um amor doentio por ele. E é com esse argumento que se furta a assumir sua responsabilidade e, sobretudo, a sua cumplicidade. Em *Hipólito*, Eurípides (apud MARTINEZ, 2020) também mostra o efeito devastador do amor. Se Afrodite se vale de Fedra para castigar Hipólito, porque a desprezara, aqui, também Medéia é um instrumento, seja da vingança de Hera contra Pélias, que não a cultuava, seja do amor das deusas por seu protegido. Mas avancemos um pouco mais com as palavras (altaneiras?) de Jasão.

És sutil e me compreendes, mas ser-te-a desagradável reconhecer que o amor te constrangeu, que não pudeste parar suas flechas e eis aí porque me salvaste. Mas vejo bem que não há que olhar demasiado perto. Seja qual for a razão, não desmereço teu pequeno auxílio O que recebeste, contudo, em troca da minha salvação? Muito mais certamente do que deste, e me explico. Vives na Grécia, e não mais em terra bárbara<sup>11</sup>. Conheces a justiça. Aprendeste a viver sob as leis e não mais ao sabor da violência<sup>12</sup>. Nenhum grego ignora mais como és sábia. Tu encontres a glória. Se ficasses lá, naqueles confins do mundo, não se falaria de ti [...] Quanto à união real pela qual me reprovos, é precisamente com ela que vou te provar o que atesta minha sabedoria, em seguida a minha prudência e, enfim, o grande amigo que sou para ti e para meus filhos. (EURÍPIDES, 1966, pp. 155-156).

10. Outro nome de Afrodite.

11. Segundo Robert Graves (1997), a Cólquida situava-se numa região considerada bárbara pelos gregos. As grandes rochas do mar, as Simplégades, que se abriam e fechavam, esmagando qualquer navio que pretendesse atravessar, representavam a fronteira entre o mundo civilizado e o bárbaro.

12. Uma das versões do mito relata que Medéia, vítima da violência do rei Eetes, era obrigada a sacrificar todo estrangeiro que chegasse na Cólquida. Para libertar-se, Medéia propõe a Jasão o acordo (BRANDÃO, 1997).

Com esses argumentos, Jasão, não só se esconde atrás da força inelutável da deusa, mas faz surgir o seu orgulho grego, talvez na tentativa de não cair mais baixo. Por isso sustenta ter havido, no mínimo, uma troca igual: a ajuda de Medéia (totalmente inescrupulosa, bárbara) em troca do seu mundo civilizado. Por outro lado, com o seu próximo casamento, ele acredita poder provar a sua própria sabedoria, a sua prudência e amizade. Ora, nenhuma das três qualidades pode ser atribuída a Jasão. Paralisado, o herói deixou-se levar totalmente por Medéia, cuja natureza terrível manifestou-se desde o começo. Mas acreditando-se realmente sábio, argumenta:

Calma, te peço.

Vindo aqui como emigrante, depois de deixar lolcos  
arrastando comigo milhares de inextricáveis problemas  
poderia eu encontrar oportunidade mais feliz  
que esposar uma princesa, *eu um banido?*

Tu te amargas acreditando que te tomei em desgosto.

Ah! não é o amor que me empurra para a outra,  
nem a ambição de ter mais filhos. [...]

Desejo criar meus filhos como convém ao meu nascimento.

Dando irmãos aos filhos nascidos de ti,  
os colocarei na mesma altura, farei da minha linhagem uma só e viverei feliz.  
(EURÍPIDES, 1966, p. 156, itálicos meus).

O corifeu adverte Jasão que apesar do seu hábil discurso, foi um ato injusto abandonar a esposa. Mas os argumentos de Jasão correspondem, nos parece, a um despertar de sua natureza heroica adormecida. Temos aí surgindo uma faísca da sua *Areté* (excelência, superioridade em relação aos outros), pois não esquece a sua nobre origem, e da sua *Timé* (honorabilidade defendida a qualquer custo), ao tentar mudar sua sorte, ele, um banido. Perderam-se essas qualidades do herói, talvez, nas paragens do mundo bárbaro?

Medéia não aceita os argumentos de Jasão e considera que deveria ser punido por suas palavras traiçoeiras. Percebe também a ambição do herói, quanto as suas origens nobres e diz:

Medéia: [...] ligada a uma bárbara vias, diante de ti, uma velhice sem honra.

Jasão: Tenhas certeza do que afirmo: não foi pela mulher, de maneira alguma,  
que me uni, como o fiz, à casa real, mas, como disse, para te salvar,

e para dar aos meus filhos

irmãos que serão reis, amparos da minha casa.

(EURÍPIDES, 1966, p. 157).

Se se considera que os casamentos com estrangeiros eram proibidos para um grego, os filhos de Jasão e Medéia, apesar da origem nobre desta última, são considerados bastardos. Isso justifica a preocupação com o futuro dos filhos, além de que todo herói não poupa esforços – ou sua *hýbris*? – para realçar a sua origem e para prolongá-la na sua descendência.

Jasão: Saiba mudar o tom, recuperar a sabedoria,  
não ver o mal no que é bom,  
nem tua desgraça naquilo que te serve.

Medéia: Insulta-me. Pois sabes onde te refugiar.

Eu estou só e banida.

Jasão: É o que tu quisseste. Não acuses a mais ninguém senão a ti mesma.

Medéia: Como? Tomei eu, uma mulher? Eu trai-te?

Jasão: Tu maldisseste nossos reis em termos sacrílegos.

Medéia: Sim, e sou, para tua casa, uma maldição vivente.

Jasão: Se o tomas assim, para quê discutir mais.

Mas, saiba se para tua partida e a das crianças  
posso te ajudar com meus recursos, [...]

Será necessário ser louca, mulher, para recusar estes  
oferecimentos.

Acaba com tua cólera, isto será tudo lucro para ti.

(EURÍPIDES, 1966, p. 158).

É interessante a acusação contra Medéia, de ter insultado os reis em termos sacrílegos, mas não foi Jasão que quebrou um juramento sagrado? Jasão, por outro lado, continua submisso ao rei.

Medéia diz: “Meu grande pecado, cometi-o no dia em que / deixei a casa paterna, fiando-me nas palavras de um grego.” (EURÍPIDES, 1966, p. 169). E, ainda, referindo-se ao castigo reservado para Jasão: “Nada morderia mais duramente o coração do meu marido” (p. 170).

Ora, como bom descendente de Hermes, pela parte do seu avô, Autólico, e aparentado a Ulisses, Jasão revela a sua face trapaceira, solerte e todos os adjetivos próprios que qualificam o deus mensageiro<sup>13</sup>. Talvez assim seja possível compreender um pouco a quebra do juramento e o despertar de Jasão, como herói às avessas, mas

---

13. Conta o mito que Hermes, o deus mensageiro, logo no primeiro dia em que nasceu, levantou e roubou parte do gado cuidado por Apolo (BRANDÃO, 1993).



decorrente do seu marcante oportunismo. Eis que começa a ficar clara a sua transgressão, simbolizada no uso de uma sandália só.

Medéia muda e leva a cabo seus planos. Primeiro chama Jasão e lhe declara o seu arrependimento. Concorde com os argumentos do herói, chama os filhos e carinhosamente diz-lhes que tudo ficou acertado. Então, suplicante, Medéia pede para que Jasão interceda junto ao rei para que os filhos permaneçam com ele, precisamente para que sejam criados como ele planejou; em troca, compromete-se a partir logo.

Sugere que peça a sua esposa, para que seja ela quem interceda pelas crianças junto ao pai. E vejamos como habilidosamente a feiticeira se aproveitará da vaidade do herói para, mais uma vez, dominá-lo.

Jasão: A ela, com certeza, sou obrigado a persuadir.

Medéia: Sim, não é? é uma mulher como todas as outras.

Mas eu quero também te ajudar nesse assunto.

Enviar-lhe-ei presentes cuja beleza ultrapasse

tudo o que os homens de hoje viram, tenho certeza.

Trata-se de um véu ligeiro, e uma tiara de ouro trançado.

As crianças levarão. Rápido, que uma servente traga os presentes.

São muitas as alegrias que esperam a tua mulher!

Partilhar o leito do *herói que tu és*,

possuir as jóias que outrora o Sol,

meu avô, doou aos seus descendentes!

Tomem nos vossos braços, meus filhos, a cesta dotal,

ide presenteá-la a princesa, a venturosa desposada.

Levai tudo isso.

Não são desprezíveis os presentes que ela ganhará.

Jasão: Mas, você enlouqueceu? Porque queres te desfazer deles?

Crês que há falta de vestidos na casa real, que falta ouro? Guarda bem tudo isso, não dê nada.

Se minha mulher me leva em conta,

*sou eu* que contarei para ela, sei bem, muito mais que essas jóias.

Medéia: Não me venhas falar assim. Os presentes, diz-se, dobram até os deuses,

e o ouro no coração dos mortais, vale mais do que cem discursos [...]

Ela é jovem, ela é rainha. E eu, por evitar o exílio dos meus filhos,

daria até minha vida e não somente o ouro.

(EURÍPIDES, 1966, p. 175-176, itálicos meus).

A cilada está posta. Jasão conduz os filhos ao palácio, levando os presentes.

O coro lamenta e, dirigindo-se a Jasão, diz:

E tú, infeliz, que traíste tua companheira  
para ganhar a aliança dos reis,  
na cegueira, conduziste teus filhos a sua perdição e  
tua jovem esposa à mais assustadora agonia.  
Desafortunado, não vês para  
onde o destino te arrasta.  
(EURÍPIDES, 1966, p. 178).

Voltam mais tarde as crianças; os presentes foram aceitos.

E Medéia nos deixa ouvir a sua dor e suas dúvidas. Trata-se de um momento dramático, onde o poeta vai levar ao acontecer vertiginoso do desenlace da tragédia. Medéia decide matar os próprios filhos, mas vacila. O seu amor a faz recuar, por instantes o seu coração fraqueja e sofre pela sua própria decisão. Contudo, deve levar até o fim os seus planos, tanto para castigar Jasão e evitar que ele mesmo tome as crianças, quanto para evitar que os inimigos possam rir dela, pois o seu orgulho está ferozmente ferido. Não se trata apenas de ter sido abandonada por Jasão, mas considerando que na Grécia era impossível ter mais de uma esposa – máximo uma esposa e uma concubina –, para casar com Creúsa, o herói teve de repudiar publicamente Medéia. O ultraje foi grande para quem fez tudo pelo herói.

É interessante apontar que a decisão de matar os próprios filhos, para privar o pai deles, como castigo, nos remete a outro assassinato que também privou um pai do filho. Lembremos que Medéia assassina o irmão.

O fim da peça mostra Jasão que chega não somente para deter Medéia, mas para tentar salvar seus filhos da fúria da cidade, por causa do crime da mãe.

Acima da casa, eleva-se um carro puxado por dragões alados. Nele, Medéia, junto aos cadáveres dos filhos, encontra Jasão.

Medéia: [...] se é a mim que tu buscas,  
estou aqui, fala, mas jamais tua mão me tocará.  
Ves este carro. É o Sol, pai do meu pai, que me deu.  
Nenhum inimigo saberá me atingir.  
Jasão: Oh maldita! a mais odiosa das mulheres,  
horror dos deuses, de mim, do género humano,  
tu que ousaste levantar uma faca  
contra aqueles que trouxeste ao mundo,

e que me matas ao tirá-los de mim. [...]

Que os deuses te destruam! Agora, estou em pleno uso da minha razão.

O dia da minha loucura foi aquele em que te tirei de tua casa, de teu país bárbaro,

para trazer-te a uma casa grega, quem deveria perecer eras tu, que traíste teu pai e a terra que te alimentou.

O demônio agarrado a ti, os deuses o lançaram também contra mim, no momento em que, diante do teu lar, mataste teu irmão, antes de subir na Argo de bela proa.

Assim foram teus começos. Foste desposada por mim, sim, por mim, deste-me filhos que destruístes no teu ciúme de mulher e de amante.

Jamais encontrou-se uma grega que ousasse o que tu ousaste, tu que preferi a todas, desposei contigo ao ódio e à ruína, uma leoa e não uma mulher, mais selvagem que a Cila do estreito tirreniano.

Poderia te lançar milhares de insultos, eles não te atingiriam, tal é tua arrogância.

Morre, então, infame, manchada com o sangue do teus filhos.

Não me resta mais do que chorar pela minha sorte.

Meu novo casamento, eu não poderei fruir.

Os filhos que engendrei, eduquei, não os tenho mais vivos diante de mim, eu os perdi.

(EURÍPIDES, 1966, pp. 193-194).

Jasão diz, finalmente, o que pensa. As suas aspirações inescrupulosas lhe fazem ver somente agora o que Medéia foi capaz.

Isso nos leva ao *complexio oppositorum*, acima mencionado. O que temos, aí, e retomemos o tema da ambiguidade em torno de um pé descalço, é um movimento ritualístico de iniciação de Jasão no seu devir heróico duvidoso. Foi visto como na própria travessia são os diversos heróis, com suas qualidades, que vão permitindo a chegada a Cólquida, embora chefiados pelo herói. Isso por um lado; por outro, é Medéia que assume o resto das tarefas nefastas e terrivelmente bem sucedidas na sequência. Ora, se consideramos que a travessia de Jasão seria o próprio ritual iniciático do ser heroico, o momento seguinte é contra-iniciático, quando o herói se abandona à força de Medéia e passa a depender

unicamente dela. A *Timé* e a *Areté* se desvanecem, o oportunismo de Jasão não está a serviço da sua glória. Contudo, e diante da possibilidade de ascender novamente a um trono, temos o que parece ser o despertar do herói, pois reivindica para si a liberdade, qualidade fundamental de todo herói. Mas, para isso, é necessário que Jasão rompa com a dependência que o liga à maga. Essa ruptura, como vimos, é fatal. Na tentativa de trocar de meios (as esposas) para alcançar suas ambições passivas, Medéia é mais forte.

Soluçando, Jasão invoca as Erínias dos filhos e a justiça para o devido castigo. Ao que, ironicamente, Medéia pergunta se realmente acredita que algum deus possa escutá-lo, depois de ter sido ele quem violou o juramento.

O carro de Medéia simplesmente desaparece. O final da peça, com seu fantástico *deus ex machina*, nos deixa uma interrogação frente ao destino de Jasão.

## **PARA TERMINAR: JASÃO, O FILHO CONSORTE DA MÃE**

Sabemos apenas que Jasão ficou errante, segundo algumas versões. Outras dizem que, depois da tristeza, decidiu retomar suas viagens na Argo. O fato é que um dia, enquanto descansava placidamente na nau, uma grande viga caiu e esmagou-o. Castigo dos deuses? Talvez. Sua morte foi trágica, mas não pela maneira de morrer, e sim pela solidão e a humilhante submissão. Jasão parece ter se recusado à luta heroica, para ficar preso no regaço de Medéia. A sua mãe edípica? Essa seria a marca de sua transgressão antecipada numa sandália só? Se, por um lado, é protegido de Hera e Atená, e diante da vontade divina nada pode ser feito, muito menos diante da força de Afrodite, por outro lado, talvez esse aspecto maternal dessas mães poderosas, o tenha seduzido em Medéia. Ela impede, com a sua magia, a travessia completa do devir heroico de Jasão. O mesmo se repete com Creúsa, pois é novamente uma mulher, a terceira<sup>14</sup>, que lhe oferecerá algo sem esforço nenhum; neste caso, conduzi-lo de volta à nobreza.

## **AVANCEMOS MAIS UM POUCO COM ESSAS INDAGAÇÕES.**

Medéia é, antes de mais nada, uma feiticeira e, por tanto, nos remete a algo primitivo, forças e objetos ocultos, mágicos e poderosos. Como o atestam suas poções-fezes, seus venenos-fezes, a sua falicidade com seus filhos, o seu canibalismo ao despedaçar o corpo do irmão e o corpo de Pélias e a sua fusão com Jasão.

E nessa relação fusional, em que Medéia fez uma unidade, transformou-se na mãe-amante de Jasão. O seu ventre poderoso gerou, não somente venenos e poções para amarrar fortemente seu corpo ao de Jasão<sup>15</sup>, como também gerou dois bebês, filhos

14. Lembremos que, antes de Medéia e Creúsa, a rainha Hipsípila havia lhe oferecido o trono.

15. Lembremos também do feitiço de Afrodite, imobilizando o pássaro.

incestuosos. A morte dos mesmos seria uma castração, como a perda dos olhos em Édipo?

A castração é aí algo que marca, ou é um desastre insuportável? O herói está, agora, marcado pelo limite e segue como homem (decide se casar), ou está preso estocado no momento da angústia de castração?

E ainda, o pé descalço corresponderia ao pé de Édipo? Vernant e Vidal-Naquet (1973) nos falam de Édipo – *Oidípous*. O pé inchado – *oídos* –, do qual deriva o seu nome, claudica. Um pé que faz fugir as bestas selvagens e isola os humanos na esperança vã de fugir dos oráculos, um pé, enfim, terrível. E nessa falta de firmeza do pé que manca, continuam os autores, está a criança maldita, rejeitada por seus pais, exposta para morrer na natureza selvagem. Mas Édipo também é alguém que sabe – *oída* – o enigma do pé – *poús* –, formulado pela Esfinge: qual é o ser, ao mesmo tempo, *dipous*, *tripous*, *tetrápous*? O homem é a resposta; mas, mais que uma resposta, formula um outro enigma: quem é o homem que é Édipo? Ou seja, diz respeito à própria origem. Aliás, é isso que Freud (1990) propõe, ao dizer que o verdadeiro enigma da Esfinge é sobre a nossa origem. Assim, as portas de Tebas se abrem e permitem que se dissimule sua verdadeira identidade de parricida e incestuoso (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1973).

Nessa claudicação<sup>16</sup> (o pé que deu um mal passo?) portadora de um enigma, encontra Édipo a sua natureza alheia ao humano porque regido por leis sagradas. Ele se anula enquanto humanidade, pois tudo se mistura, a ordem no espaço e no tempo desaparece. No leito que o pai deitou, deita-se ele; no mesmo espaço onde ele foi gerado, foram também gerados seus filhos: o ventre de Jocasta, mãe-esposa. Seus filhos que são irmãos... Igual a si mesmo, não é nem deus e nem humano; “como as peças isoladas do jogo de dama, vive sem regras, sem conhecer nem a diferença, nem a igualdade, na confusão da anomia” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1973, p. 129).

Jasão tenta sair dessa (con) fusão ao se decidir pelo casamento. Colocada uma certa ordem e distância dos perigos edípicos, submete-se, mais um vez ao soberano, o pai, Creonte. Ora, isto recoloca a impossibilidade de fazer a travessia heroica que precisamente consiste em contestar a autoridade do pai, que é precisamente o que permite a saída do edípico. Jasão permanece adolescente, marcado pela culpa e a cumplicidade.

E Medéia não perdoa essa tentativa de Jasão de se libertar da sua influência. Assim, os bebês incestuosos do seu corpo, os venenos e presentes, seus objetos, todos eles Medéia precisa evacuar, porque a matam<sup>17</sup>. Dessa maneira, esvazia-se também de Jasão, castrando-o como vingança.

---

16. Brill (1997) se refere à claudicação (monosandalismo) de Jasão, como a imperfeição diante da perfeição da cultura que impõe as grandes proibições, como o incesto, o assassinato e a omofagia, através da figura do pai.

17. O interessante artigo de Hélène David, “Les mères qui tuent” (1999), segue o relato de várias mulheres presas que praticaram o filicídio. Para a autora, os filhos, muito amados por essas Medéias, representam a si mesmas numa espécie de auto-engendramento, e devem materná-la, mas, diante do perigo de abandono, devem ser assassinados.

Jasão é o homem que truncou seu devir heroico, embalado pelo corpo maternal e fálico das mulheres que o protegeram: Hera, Atená, Afrodite, Medéia, Creuza... O menino que perdeu a sua sandália precisamente ao atravessar um rio lamacento, carregando nos seus ombros uma velha mulher, cuja hierofania<sup>18</sup> lhe revela se tratar de Hera. Seu mito será ilustrativo, para finalizar, começando com seu próprio nome que está associado à palavra *Senhora* e, também, *Terra*, e o seu culto é anterior ao surgimento dos deuses olímpicos.

O seu filho, que nasce do seu ventre, torna-se seu amante. Representado pelo touro-lua e como deus da vegetação, fertiliza a deusa-terra no seu retorno anual ao corpo da deusa, para dele nascer novamente em cada primavera. Zeus, não nasceu do seu ventre, mas foi criado por ela, deusa-irmã, transformando-se, assim, numa espécie de mãe-amante. Aquiles e outros tantos heróis, são também considerados filhos da deusa-mãe; dela deriva também o nome de Hércules, o herói dos heróis, ou a glória de Hera.

Mas o filho da deusa somente se transformará num herói quando se coloque ao serviço de um deus. Jasão nos mostra o caminho inverso, de herói, transforma-se no filho-consorte de Medéia. Assim, castrado e solitário, morre sem nenhuma glória, sem deixar a marca da sua existência. Podemos dizer que o herói morre junto com a famosa travessia dos Argonautas, entregando o velocino de ouro para Pélias a troco de nada.

## REFERÊNCIAS

BARROS, M. N. A. *As deusas, as bruxas e a Igreja: séculos de perseguição*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2001.

BRANDÃO, J. S. *Dicionário mítico-etimológico*. Petrópolis: Vozes, 1993. Vol. 1.

BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1995. Vol. 2.

BRANDÃO, J. S. *Dicionário mítico-etimológico*. Petrópolis: Vozes, 1997. Vol. 2.

BRIL, J. Um message de l'homme à l'unique sandale. In: CLANCIER, A.; ATHANASSIOU-POPESCO, C. *Mythes et psychanalyse*. Paris: In Press, 1997. p. 41-50.

BRUNEL, P. (Org.). *Dicionário de mitos literários*. Tradução: C. Sussekind et. al. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

COSTA, P. J. (Org.). *Mitologia grega e psicanálise: reflexões*. Curitiba: CRV, 2014.

COSTA, P. J. (Org.). *Psicanálise e mitologia grega: ensaios*. Curitiba: Appris, 2017.

COSTA, P. J. (Org.). *Mitos gregos e psicanálise: interfaces*. Curitiba, CRV, 2020.

---

18. Manifestação do sagrado.

DAVID, H. Les mères qui tuent. In: ANDRÉ, J. (Dir.). *La féminité autrement*. Paris: PUF, Col. Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 1999. p. 3-53.

DUMÉZIL, G. *Loki*. Paris: Flammarion, 1995.

EURÍPIDE. Médée. In: Eurípide. *Tragiques grecs*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1966.

FREUD, S. Tres ensayos de teoria sexual. In: FREUD, S. *Obras completas*. Traducción: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1990. Vol. 7, p. 109-222.

FREUD, S. Tótem y tabú. In: FREUD, S. *Obras completas*. Traducción: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. Vol. 13, p. 1-162.

GRAVES, R. *Les mythes grecs II*. Paris: Fayard 1997.

LAROUSSE du XXe siècle. (Paul Augé, Dir.). Paris: Librairie Larousse, 1952. Tome sixième.

MARTINEZ, V. C. V. Hipólito, o mais casto! In: COSTA, P. J. (Org.). *Mitos gregos e psicanálise: interfaces*. Curitiba: CRV, 2020. p. 103-138.

VERNANT, J.-P. *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte, 1992.

VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris: Éditions Maspero, 1973.

# O DESTINO DE JOHN CONNOR NA TRILOGIA “O EXTERMINADOR DO FUTURO”: ESBOÇOS PSICANALÍTICOS E TRÁGICOS

*Data de aceite: 11/11/2022*

**Carlos Henrique Barbosa Vieira**

Universidade Estadual de Maringá  
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1541583285317241>

**Paulo José da Costa**

Programa de Pós-graduação em  
Psicologia, Universidade Estadual de  
Maringá  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6147-7791>

## INTRODUÇÃO

Os mitos são fascinantes pois revelam, desde os tempos mais remotos, a maneira de um povo explicar os acontecimentos a sua volta, dando voz às suas inquietações a respeito daquilo que lhe cercava e que procurava conhecer e justificar, como a origem da vida, do mundo, do cosmos, os porquês da existência, etc. A esse respeito, comenta Migliavacca (2002) que “[...] escutar o mito é escutar palavras que narram acontecimentos que se deram num tempo não-determinável, muito

anterior à época em que a escrita se tornou disponível à literatura” (p. 252).

A relevância do mito está na sua preservação e fortalecimento através da tradição oral, sendo passado de geração em geração pela oralidade, por histórias contadas desde muito cedo às crianças, aos descendentes, pelos mais velhos. Além disso, na Grécia antiga, sendo o que nos interessa para o propósito do presente trabalho, não havia festa, reunião familiar, ou cívica, em que não se narravam mitos, pela voz de um poeta, tamanha a relevância que eles tinham para o povo da época. Eles se enraizaram na cultura grega de tal forma que estavam presentes não apenas na vida privada, mas fazia parte de vida coletiva, na *pólis*, expressando-se na religião, na literatura e nas artes, mas também na política e no civismo.

Um grande apreciador dos mitos, e particularmente de suas expressões contidas nas tragédias gregas, foi Sigmund Freud. Seu interesse pela cultura grega, e



principalmente os seus mitos, o auxiliou na construção de conceitos importantes da teoria psicanalítica. Um exemplo disso é o complexo de Édipo, que, a partir de sua autoanálise, Freud percebeu em si mesmo características similares ao personagem mítico grego, Édipo. Tanto que em carta a Fliess, em 1897, comentou:

Uma única ideia de valor geral despontou em mim. Descobri, também em meu próprio caso, o fenômeno de me apaixonar por mamãe e ter ciúme de papai, e agora considero um acontecimento universal do início da infância, mesmo que não ocorra tão cedo quanto nas crianças que se tornam histéricas [...]. Se assim for, podemos entender o poder da atração do Édipo Rei, a despeito de todas as objeções que a razão levanta contra a pressuposição do destino. [...] mas a lenda grega capta uma compulsão que todos reconhecem, pois cada um pressente sua existência em si mesmo. Cada pessoa da plateia, foi, um dia, um Édipo em potencial na fantasia, e cada uma recua horrorizada, diante da realização de sonho ali transplantada para a realidade, com toda carga de recalçamento que separa seu estado infantil do estado atual. (MASSON, 1986, p. 273)

Essa é uma demonstração isolada, e talvez a mais conhecida, de como o mito grego influenciou Freud na elaboração de sua teoria. Contudo, há vários outros exemplos de tal contribuição na construção do arcabouço teórico psicanalítico, quando discute, por exemplo, a horda primeva, Eros e Tânatos, narcisismo, etc. (ÁVILA, 2002), o que indica a riqueza contida nessas produções humanas, das quais a psicanálise pôde se beneficiar e, como afirma Migliavacca (2003, p. 71), “[...] o psicanalista tem muito a aprender com os gregos, como com seus mitos”.

Ainda sobre tal influência, é possível inferir que o interesse de Freud pela mitologia se dava pelo mesmo motivo que os gregos antigos tiveram com relação ao mundo: a inquietação de tentar explicar aquilo que era oculto aos olhos e somente a imaginação e a criatividade davam voz a esse desejo de conhecer a realidade. Ora, o que está oculto não se dá a conhecer diretamente, é preciso construir meios de acesso a esse desconhecido, e podemos acrescentar aqui o inconsciente, sendo necessário estar atento às inquietações geradas e ter curiosidade pelo que é despertado. Como constata Ávila (2002, p. 9), “Para a psicanálise, desde Freud, a mitologia grega tem representado o grande repositório onde podemos buscar modelos que organizem descrições teóricas, sustentem imagisticamente hipóteses, permitem articulações com os fenômenos clínicos e assegurem constructos para a investigação metapsicológica.”

Tendo em vista estas considerações, destacamos nosso interesse em propor algumas discussões acerca de um personagem fictício cinematográfico, tendo como base elementos psicanalíticos e trágicos, inerentes ao herói da tragédia grega. Nosso intuito é relacionar estes dois elementos com aspectos presentes na trajetória do personagem John Connor, nos filmes *O Exterminador do Futuro*. A escolha desta trilogia fílmica e deste

personagem se justificam em função de nossa pressuposição da presença de certas características relacionadas ao herói trágico, que podem ser discutidas psicanaliticamente, num encontro de perspectivas rico em possibilidades.

## A TRAGÉDIA E O HERÓI GREGO

As tragédias gregas surgiram no século V a. C. em Atenas, em um período de grande desenvolvimento político, cultural e econômico, apresentadas em festas anuais em honra ao deus Dioniso. Os enredos trágicos baseavam-se nos mitos já amplamente conhecidos, dando-lhes uma versão diferente, que dependia das intenções e da criatividade dos tragediógrafos. Uma de suas características é a presença de um conflito entre um personagem e uma instância maior, como os deuses, as leis, o destino, etc., sendo que esse fator transcendental controla o fluxo dos acontecimentos, geralmente conduzindo a um final trágico, em que o herói sofre as consequências por tentar ir contra, na tentativa de evitar o destino que lhe é reservado.

Desde o início e durante todo o desenrolar da trama, o espectador (ou o leitor) da tragédia se depara com um clima de tensão constante e de indícios de como o final trágico pode ocorrer, pois aquilo que procura ser evitado pelo herói acaba ocorrendo inevitavelmente. O herói, na intenção de controlar o destino e se salvar, acaba sendo responsável pelo seu próprio fim, uma vez que as ações realizadas com tal propósito o conduzem à desmedida, a *hýbris*, ou são por ela desencadeadas. De acordo com Franciscato (2003, p. 29), “A *hýbris* é excesso, desmedida, descomedimento. Pode também ser traduzida como violência, orgulho, arrogância, impetuosidade e insolência, mas nenhuma dessas traduções esgota a abrangência de seu significado.” A autora acrescenta ainda que

a *hýbris*, da visão tradicional, é uma espécie de ofensa aos deuses: atos, palavras ou mesmo pensamentos por meio dos quais o mortal esquece as limitações que lhe são próprias, compete com os deuses e procura adquirir seus atributos, provocando a hostilidade divina. [...]. A *hýbris* gera necessidade de reparação dos limites transgredidos, que se manifesta como punição divina. (FRANCISCATO, 2003, p. 30).

Portanto, o estado de *hybris* afeta a relação do herói com os deuses, um fator transcendental, sendo responsável por efetivar o erro trágico que conduz ao seu fim. A esse respeito, Pastore (2012, p. 115) comenta que,

O trágico, para os gregos antigos, é a tomada de consciência da experiência da *hybris*, da desmesura dos homens em suas ações, é a experiência do desejo entusiasta e furioso de transgressão da condição finita do homem, limite que separa o humano do divino.

É nessa condição transgressiva que o herói revela com muita contundência a sua humanidade, num efeito paradoxal no confronto com sua busca de ultrapassar os limites

que lhe são impostos. Reafirmando o dito acima, quanto mais ele luta para controlar o seu destino e vencer as suas limitações, mais ele se aproxima daquilo que quer evitar e encontra a si mesmo, apenas humano (SILVA, 2014).

Migliavacca (2004) considera a tragédia e o herói trágico inovadores, no sentido de que surge uma nova concepção de homem. Segundo a autora, na configuração trágica, o herói faz as suas escolhas e toma consciência de si, dos erros que comete e se responsabiliza por suas decisões equivocadas; com isso, aceita o seu destino, embora não seja submisso, sem perder a sua dignidade.

## **A PSICANÁLISE ALÉM DA CLÍNICA E AS OBRAS DE ARTE**

Num movimento para além da clínica, a psicanálise sempre se interessou obviamente pelas produções humanas, entre elas a arte, no âmbito literário, cinematográfico, musical, teatral, entre outros, cujas obras são analisadas por diferentes perspectivas. Freud (1996) nos dá um exemplo fecundo desse encontro entre psicanálise e arte, em seu texto “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância”, obra em que busca fazer uma relação de aspectos da infância do artista com as suas criações artísticas. Quanto a isso, Machado Junior (2014, p. 34) afirma: “O tratamento que Freud reserva às obras artísticas submetidas ao escrutínio clínico tem sobrevivido aos anos e se faz notar ainda hoje em alguns trabalhos psicanalíticos sobre cinema.” Destaca-se, portanto, a importância e influência do pensamento freudiano nesse campo, embora seja preciso esclarecer que inúmeros outros autores, de outras vertentes psicanalíticas, têm contribuído com tais discussões, procurando abordar a análise de obras de arte por vértices diferentes daquele proposto por Freud.

Mesmo reconhecendo o quão fundamentais são as contribuições freudianas nesse encontro entre psicanálise e arte, Machado Junior (2014) aponta como uma limitação que Freud tenha priorizado certos conteúdos em detrimento das qualidades formais e técnicas das obras de arte. Por exemplo, embora Freud nunca tenha analisado uma obra cinematográfica, para os fins do nosso trabalho é importante destacar que certos aspectos estéticos formais e técnicos, como a escolha de um cenário específico, a trilha sonora, o jogo de câmera, a técnica de filmagem em 2D ou 3D, entre outros, são relevantes para a construção de um determinado conteúdo expresso de modo fílmico, para o entendimento, análise e apreciação da obra. Todavia, tais aspectos não precisam necessariamente ser inclusos numa interpretação psicanalítica, mas é necessário considerá-los no processo de contato com a obra a ser analisada. Não é o caso de ignorar, mas, sim, delimitar, a partir do conjunto dos elementos que se tem, aquilo a ser expresso como uma possível compreensão, levantando possibilidades interpretativas, construindo conjecturas, sem a

pretensão de indicar um entendimento como único e verdadeiro.

Portanto, é recomendável e importante que, ao analisarmos uma obra de arte, busquemos compreensões possíveis do ponto de vista psicanalítico, atentando sempre ao fato de que as interpretações são de quem as produz e não verdades absolutas, para que não se incorra num equívoco de simplesmente se psicanalisar a arte e desconsiderar a subjetividade de cada um que vê a mesma obra, seja cinematográfica, musical, teatral, literária, etc. Sobre isso, e referindo-se ao cinema, Machado Junior (2014) comenta que a análise de um psicanalista

pode contribuir para enriquecer a obra cinematográfica ao propor narrativas secundárias que fazem referência ao objeto original, isto é, o texto fílmico. Nesse caso, o trabalho de análise é colocado em benefício da obra cinematográfica quando proporciona uma amplificação de elementos presentes no filme que ressoam no universo simbólico do analista, oferecendo ao público outras possibilidades de entendimento do filme e interpretação de seus significados latentes. (MACHADO JUNIOR, 2014, p. 47)

Nesse sentido, a psicanálise tem muito a contribuir e se beneficiar desse encontro com a arte, enquanto expressão de fenômenos humanos, priorizando a subjetividade em sua diversidade, por diferentes vértices, e ao mesmo tempo a singularidade da experiência de quem entra em contato com uma obra.

## **CINEMA E MITOLOGIA NA ATUALIDADE**

De acordo com Kerber (2017), a cultura contemporânea criou seus próprios mitos a partir daquilo que a caracteriza como sociedade. Mas diferente das sociedades antigas em que o mito era uma verdade, na atualidade ele é uma forma de narrativa tida como expressão fantasiosa, mas não deixa de ser “[...] uma clara representação do ser humano na sua tentativa de explicar e ser explicado.” (p. 10), contendo, inclusive, “[...] elementos que podem servir de ensinamento para a vida cotidiana das pessoas.” (p. 10), cujos sentidos são percebidos nas entrelinhas do que é narrado. Portanto, “O mito assume um novo caráter, não mais vinculado à natureza, ou as manifestações dos deuses das antigas mitologias, mas provém através de símbolos próprios da cultura pós-moderna e secular, [...] carregados de sentido [...]” (p. 11), necessitando algum tipo de decodificação.

Uma das expressões míticas contemporâneas, segundo Kerber (2017), são as superaventuras, onde heróis e super-heróis povoam o cinema, a literatura, as histórias em quadrinhos, os *games*, séries televisivas; enfim, as mídias contemporâneas (CASA NOVA, 2019; LIMA, 2011), em que tais narrativas de superaventuras “[...] assumem o mesmo papel das narrativas mitológicas” (p. 13). Assim, do mesmo modo que os personagens míticos de outrora, os heróis e super-heróis da atualidade “[...] nascem na mente do ser humano,

em seus anseios e em seus desejos de transcender suas próprias barreiras, seus próprios limites, em superar seus problemas existenciais, físicos e imediatos.” (REBLIN, 2008, p. 41). Isso porque sempre persistiu uma fascinação pelo universo mítico (LÓPEZ SACO, 2017), configurando, segundo o autor, um novo mitologismo, com inspiração nos mitos antigos, mas adaptando-os aos novos tempos, tornando-os presentes nas diversas expressões culturais da sociedade contemporânea, pois “[...] o homem continua identificando-se como um ser simbólico na busca por sentido.” (LEITE; WEDEKIN, 2015, p. 74).

Referimo-nos acima aos heróis e super-heróis dos novos tempos porque, segundo Castro (2020), na mitologia contemporânea esses personagens são humanos e semideuses. Estes últimos apresentam poderes que não fazem parte da condição humana. De acordo com a autora, por exemplo, “Batman, Homem de Ferro ou Arqueiro Verde são heróis porque aperfeiçoaram seus atributos ou habilidades humanas excepcionais. Outros, como o Super-Homem, já nasceram com capacidades extraordinárias.” (p. 81). Esses e outros personagens da mitologia cinematográfica muitas vezes são construídos, além da forma e do conteúdo, geralmente por artistas performáticos que, no conjunto da produção, criam uma espécie de enredamento visando capturar o espectador (MELANIAS, 2013), pois há nessas superaventuras os conteúdos explícitos e os subjacentes às histórias, através dos quais se quer transmitir valores, conceitos, pontos de vista, etc. (KERBER, 2017). Para tanto, as inovações tecnológicas e artísticas muito contribuíram para que o cinema se tornasse um meio poderoso de, com suas narrativas, alcançar os seus propósitos, pois os enredos desses filmes expressam os questionamentos, as preocupações e os desejos humanos atuais (RODRIGUES, 2016).

Portanto, segundo Costa (2013), o cinema é um meio muito oportuno para a apresentação das narrativas míticas, abundantemente exploradas em filmes, sendo “[...] a linguagem e o espaço onde os conflitos humanos se expressam de maneira mais grandiloquente, seja pelos recursos expressivos, técnicos e monetários ou pelo público que alcança.” (p. 21). Ou como dizia Buñuel (1983, p. 336):

O cinema é [...] o melhor instrumento para exprimir o mundo dos sonhos, das emoções, do instinto. O mecanismo produtor das imagens cinematográficas é, por seu funcionamento intrínseco, aquele que, de todos os meios de expressão humana, mais se assemelha à mente humana, ou melhor, mais se aproxima do funcionamento da mente em estado de sonho. Jacques B. Brunius assinala que a noite paulatina que invade a sala equivale a fechar os olhos. Começa então na tela, e no interior da pessoa, a incursão pela noite do inconsciente; como no sonho, as imagens aparecem e desaparecem mediante fusões e escurecimentos [...].

Com essa riqueza de possibilidades expressivas, o cinema muito contribui para a difusão dos elementos míticos e, junto com as demais mídias contemporâneas, “[...]”

fornece à vida privada as imagens e os modelos necessários para dar forma às inspirações e desejos do homem comum, utilizando a terminologia mítica para isso.” (LIMA, 2011, 3 O NOVO MITO, para. 6). Nessa perspectiva, podemos considerar que “[...] a narrativa fílmica tem a capacidade de universalizar sentimentos, valores e crenças [...]” (PEDROLO, 2017, p. 234) e, conforme esta mesma autora, tendo em vista os processos acima indicados inerentes à experiência cinematográfica, a vivência que o cinema cria favorece o estabelecimento de identificações do espectador com os personagens apresentados, possibilitando a construção de sentidos que relacionem o vivido no cotidiano e o que se apresenta nos dramas da ficção.

Partindo do que apresentamos logo acima, destacamos que, consoante com o que nos propomos no presente estudo, tomamos John Connor, da trilogia *O Exterminador do Futuro*, como um herói que foi levado a aperfeiçoar alguns atributos ou habilidades humanas, visando se preparar para cumprir o seu destino. Para tanto, nos inspiramos em Migliavacca (2002), quando enfatiza o quanto os heróis e todos os elementos míticos que os envolvem estão prenhes do que é mais profundo à condição humana, constituindo-se em uma grande riqueza de possibilidades para a compreensão do psiquismo, de grande interesse para a psicanálise.

### **BREVE RESUMO DA TRILOGIA “O EXTERMINADOR DO FUTURO”, CENTRADO EM JOHN CONNOR**

Serão abordados os três principais filmes da série em ordem cronológica – *O Exterminador do Futuro* (CAMERON, 1984), *O Exterminador do Futuro 2: Julgamento Final* (CAMERON, 1991) e *Exterminador do Futuro 3: A Rebelião das Máquinas* (MOSTOW, 2003) – lançados em 1984, 1991 e 2003, respectivamente. Embora o personagem John Connor tenha aparecido em outras longas-metragens da franquia e em uma série de televisão de duas temporadas baseadas no filme, estas obras apresentam uma releitura do personagem e, por isso, não as comentaremos.

Quando nos propomos a uma compreensão de John Connor, sob uma ótica psicanalítica, para analisar possíveis aspectos relacionados com o herói trágico grego, partimos do pressuposto que na história apresentada nos três filmes se evidenciam algumas características da tragédia grega. Embora não seja prudente afirmar que os longas-metragens sejam classificados como tragédias no sentido de gênero cinematográfico, não nos parece absurdo reconhecer que é possível identificar algumas características trágicas nesses filmes.

Ao comparar o enredo dos três filmes tratados aqui com elementos presentes na tragédia grega, alguns aspectos são percebidos em comum: um destino inexorável, um

fator transcendental que interfere nos acontecimentos da história, um herói trágico e um fim trágico.

Os filmes lidam com dois períodos: um futuro pós-apocalíptico no século XXI e o passado/presente, retratado nos anos em que os três filmes se passam. No futuro, um sistema de inteligência artificial extremamente avançado chamado *Skynet*, produzido para fins militares pelo governo americano, torna-se autoconsciente e se rebela contra os seres humanos. Tal I. A. (inteligência artificial) controlava todos os mísseis nucleares americanos, todos os computadores de defesa militar, todos os veículos não tripulados, todos os robôs produzidos para fins militares que agiam sem comando humano e todos os computadores do solo americano, incluindo computadores e máquinas pessoais com acesso à internet.

Acredita-se que a revolta de *Skynet* contra a humanidade ocorreu devido ao fato de que o sistema se percebeu mais inteligente, mais capaz de raciocinar, de tomar decisões por conta própria sem titubear e sem o fator da emoção humana. Por consequência, *Skynet* considerava os humanos obsoletos, pois as decisões destes poderiam fracassar, tendo em vista os sentimentos presentes em tomadas de decisões, que colocariam em risco e tornavam o ser humano falho e submisso a emoções.

Ao saber que, por ser autoconsciente, poderia ser considerado uma ameaça aos seres humanos, *Skynet* decide acabar com a humanidade como um todo. Por isso, a I.A declara guerra contra a humanidade e lança bombas nucleares contra vários países do globo terrestre, incluindo o solo americano. Este evento, chamado ao longo dos filmes como “Dia do Julgamento Final”, aniquilou cerca de três bilhões de vidas humanas. Os poucos sobreviventes se uniram e criaram a chamada “Resistência humana contra as máquinas”. Tal resistência possuía um líder, John Connor, que reuniu as pessoas que restaram e decidiu lutar contra as máquinas. Foi declarada, então, uma grande guerra, tendo Connor como líder da resistência e *Skynet* como líder das máquinas.

No ano de 2029, após longo período de batalhas, a resistência começava a vencer a guerra e tudo apontava para uma vitória humana sobre as máquinas. *Skynet*, tendo consciência que as chances de derrota eram altas, resolve alterar o fluxo dos acontecimentos. Deste modo, o sistema opta por criar uma máquina do tempo e enviar exterminadores assassinos, ciborgues (organismos dotados de partes orgânicas e cibernéticas), para datas específicas do passado, com missões de assassinar determinadas pessoas, a fim de evitar a derrota que se aproximava no futuro. Um desses alvos era o próprio John Connor.

Assim começa o primeiro filme, *O Exterminador do Futuro*, lançado em 1984. Foi escrito por Gale Anne Hurd e James Cameron, que também dirigiu a obra fílmica. Neste longa-metragem que se passa na cidade de Los Angeles, no ano de 1984, um ciborgue assassino, é enviado do futuro através de uma máquina do tempo, para o ano em que

se passa o filme. Sua missão é exterminar Sarah Connor, a mãe do líder da resistência humana e, assim, evitar o nascimento de John Connor. Com o risco da destruição de seu líder, um soldado da resistência humana, Kyle Reese, voluntaria-se para ser enviado ao passado, com a missão de proteger Sarah do exterminador.

Os dois chegam ao ano de 1984. O exterminador só sabia o nome da mãe de Connor; por isso, procura e elimina todas as mulheres da cidade de Los Angeles chamadas Sarah Connor, exceto a verdadeira. Kyle, por ter tido contato com John no futuro, sabia como a mãe do líder da resistência se parecia, onde morava e onde podia encontrá-la. No desenrolar da história, Kyle encontra Sarah no mesmo momento que o exterminador, quando ocorre um confronto bélico entre os dois enviados do futuro. Kyle é capaz de deter momentaneamente o exterminador em sua missão, após atingi-lo com tiros várias vezes.

Kyle explica o verdadeiro motivo pelo qual Sarah está sendo perseguida. O soldado dá detalhes da futura guerra, de *Skynet*, fala do filho de Sarah ainda não nascido e seu propósito. Embora relutante, ela acredita no soldado. Posteriormente, após vários conflitos que resultaram numa aproximação dos dois, ambos se apaixonam e ficam juntos durante a fuga, mas são encontrados. Os dois procuram se defender, porém, Kyle é morto pelo exterminador e Sarah consegue eliminá-lo, abaixando uma prensa hidráulica no ciborgue após um confronto. Alguns meses se passam após os acontecimentos do filme. Sarah está grávida de 6 meses de Kyle Reese, que nunca soube que era o pai de John Connor, e foge para o México, onde dará luz a John e irá prepará-lo para o destino que lhe aguarda.

O segundo filme, *Exterminador do Futuro 2: O Julgamento Final*, foi escrito e dirigido por James Cameron. O longa-metragem se passa com John Connor adolescente, no ano de 1997. O garoto já nasce sabendo de seu destino e é criado por sua mãe tendo consciência dele. Sarah educa John de uma forma que o menino, mesmo com treze anos, já saiba manusear armas de fogo, *hackear* caixas eletrônicos, manipular e mentir bem para as pessoas. Neste filme, Sarah foi presa e institucionalizada em um hospital psiquiátrico de Los Angeles, após ela e o filho tentarem explodir uma fábrica de computadores que ela acreditava que iria ser responsável pela criação de *Skynet*. A empreitada fracassa. Sarah é detida e perde a guarda de seu filho, que passa a viver com pais adotivos. O adolescente John é rebelde, com passagens pela polícia, não frequenta a escola e não respeita seus pais adotivos.

Assim como no primeiro filme, *Skynet* envia um novo exterminador; porém, muito mais avançado que o primeiro, e sua missão é assassinar o adolescente John Connor. A Resistência humana consegue enviar um ciborgue programado para protegê-lo. Ao longo do filme, ambos os ciborgues encontram John, mas o protetor consegue salvá-lo. Ao se dar conta de que está sendo protegido por uma máquina mortal, que é programada inclusive



para ser obedecida por ele, John resolve invadir e libertar sua mãe do hospital psiquiátrico.

Desse modo, Sarah, John e o ciborgue protetor fogem para evitar as autoridades locais. Durante a fuga, a mãe resolve interrogar o ciborgue sobre detalhes do futuro e de como evitar a criação de *Skynet*. O exterminador dá detalhes minuciosos com datas e pessoas responsáveis pela criação do sistema. Assim, Sarah opta por alterar e evitar o futuro apocalíptico, assassinando o responsável pela criação e desenvolvimento da I.A, Miles Bennet Dyson. Este é morto e a empresa da qual ele era CEO, *Cyberdyne Systems*, é explodida por Sarah, John e o ciborgue protetor, que acreditavam, assim, evitar completamente o futuro da guerra. Os ciborgues se enfrentam uma última vez, e o protetor, após conseguir eliminar o exterminador, opta por se autodestruir, pois sua missão foi cumprida.

O terceiro filme da trilogia se passa em 2003, seis anos após os acontecimentos do anterior. O longa-metragem, intitulado *Exterminador do Futuro 3: A Rebelião das Máquinas*, foi dirigido por Jonathan Mostow e escrito por John Brancato e Michael Ferris. Neste filme, John Connor vive como um nômade, é alcoólatra, não possui emprego fixo e vive viajando. Ele acredita que conseguiu evitar o futuro apocalíptico por seus esforços do passado. Contudo, é surpreendido quando um novo ciborgue protetor, enviado pela Resistência, afirma que o “Dia do Julgamento Final” não foi evitado e irá ocorrer em 24 horas dos eventos do filme. *Skynet* envia uma exterminadora com duas missões: exterminar John Connor e futuros subordinados dele na Resistência humana; e garantir que a *Skynet* seja ativada para que o Julgamento Final possa ocorrer.

Bem como no filme anterior, Connor quer evitar este destino a todo custo e se recusa a aceitar seu papel como futuro líder. No desenrolar do filme é dito que uma base militar, chamada *Crystal Peak* é o local onde a *Skynet* está sediada. John vai até essa base militar, com explosivos, visando explodir a sede do sistema e evitar o apocalipse que irá acontecer em poucas horas. Entretanto, ao chegar no local, ele descobre que a base não é a sede da I.A. Pelo contrário, é uma forte base antinuclear. Lá, ele estará protegido das bombas que irão ser lançadas. O ciborgue protetor e a exterminadora se enfrentam na base e o protetor de John consegue exterminar sua oponente, mas é destruído quando as bombas caem. No final do filme, o protagonista descobre que o ciborgue protetor sabia que a base não era a sede da *Skynet*. *Crystal Peak*, na verdade era o local partir do qual John irá unir e organizar a Resistência humana. O ciborgue propositalmente omitiu a informação, para que John aceitasse o destino.

Dito isso sobre a história do filme, o que é possível ser comparado com a tragédia grega? *Skynet*, o sistema de inteligência artificial pode ser equiparado a um fator transcendental, como uma divindade suprema, que tudo pode e que procura interferir no

curso da história, remodelando o passado e presente, visando alterar completamente o desfecho futuro, segundo os seus desígnios. Os exterminadores, enviados pelo sistema ao longo dos três filmes, são provas dessa interferência. Além disso, há um destino trágico que procura ser evitado na trilogia: o “Julgamento final” e seus desdobramentos, com a guerra entre os sobreviventes humanos e as máquinas. Assim, John Connor é uma espécie de herói trágico, pois carrega o fardo de nascer com o destino traçado de futuro líder da Resistência humana, na guerra contra as máquinas. Deste modo, John, *a priori*, pode ser visto como uma vítima do fator transcendental, a “divindade”. Todavia, é preciso considerar que, embora em princípio não queira aceitar o papel de líder da Resistência, ele quer evitar esse destino a todo custo, mesmo que não o consiga. Ressalte-se que o seu destino não é somente ser líder, mas enfrentar o “Julgamento final” e o desfecho que isso implica. Ao longo da história, apesar de reconhecer o futuro que lhe aguarda, procura evitá-lo de todas as formas.

## **JOHN CONNOR: ASPECTOS TRÁGICOS E PSICANALÍTICOS NO PERSONAGEM**

Vejamos agora alguns elementos extraídos dos filmes, que procuraremos discutir, correlacionando com a teoria psicanalítica. Certamente que não pretendemos esgotar as possibilidades de sentidos, mas apenas destacar certos aspectos que nos parecem importantes, em nossa tentativa de pensar sobre essas produções fílmicas.

No segundo filme, John é apresentado como um adolescente de 15 anos de idade, com passagens pela polícia, conflitos com os pais adotivos e capaz de manipular até o ciborgue protetor para conseguir o que quer. Em determinado momento do longa-metragem, ele conversa com o ciborgue sobre seu passado:

A maioria dos caras que minha mãe saía eram toscos, mas um deles era legal. Me ensinou tudo sobre motores. [...] Ela terminou com ele depois, é claro. Ela vivia falando sobre o julgamento final, de eu ser esse grande líder mundial. Era só isso que ela falava. [...] Espero que um dia eu conheça meu verdadeiro pai. (CAMERON, 1991, 1h 28min 35seg).

Nesta fala, é possível perceber que não só John teve vários padrastos, como ele gostaria de ter tido uma figura paterna mais estável, tendo em vista que seu pai biológico faleceu antes de seu nascimento. É possível inferirmos que a ausência do pai, ou de um padrasto que exercesse a função paterna em sua vida, poderia ser considerado um dos fatores envolvidos na sua rebeldia adolescente. Quanto a isso, de acordo com Benczick (2011), a ausência da figura paterna, quando resulta na sua não internalização simbólica, “[...] pode se manifestar de diversas maneiras, entre elas uma maior propensão para o envolvimento com a delinquência.” (p. 70).

Nessa perspectiva, segundo Benczick (2011), uma figura paterna realiza o papel mediador junto com a mãe no estabelecimento de um ego mesmo rudimentar. A criança constrói sua subjetividade a partir da relação que ela possui com o pai e a mãe. Ainda segundo Benczick (2011), “a experiência clínica tem mostrado que, na vida adulta, as representações dessa vivência insurgem nas várias possibilidades de construção psicoafetiva, com repercussão nas relações sociais.” (p. 69). Portanto, é possível pressupor os conflitos que John Connor tem com a lei, a desobediência com seus pais adotivos e sua rebeldia estejam relacionados a múltiplos fatores, entre eles os relacionados ao processo educacional recebido durante sua vida e aqueles oriundos da ausência paterna.

No segundo filme, John arrisca a própria vida para libertar sua mãe do hospital psiquiátrico, junto com o ciborgue protetor, e ameaça explodir a fábrica da *Cyberdyne Systems*. É possível entender a coragem de Connor para realizar estes atos, considerando-se as motivações que o impulsionam, como expressão de elementos internos carregados de energias pulsionais, tendo em vista que as pulsões, de vida e de morte, forças constituintes de nossa humanidade, são forças opositoras que apresentam, por um lado, a tendência à agregação, à união, e, por outro, à destruição, à agressividade, num retorno ao inorgânico (FREUD, 2010a, 2010b). Contudo, na proposição freudiana, embora opostas, as pulsões agem de modo indissociado, onde cada uma participa em proporções variadas, como explicam Tavares e Costa (2018, p. 108): “Elas são marcadas por um paradoxo interno, são forças opostas que atuam ao mesmo tempo, porém não se anulam, em um processo de fusão e defusão.” A partir dessas considerações, parece-nos plausível pensar na força de vida que leva John Connor à coragem necessária para realizar os atos acima comentados, ressaltando a sua ligação com a mãe no desejo de resgatá-la, vê-la livre e reconciliada com ele, assim como no ímpeto de destruir a fábrica, com o intuito claro de preservação. Mas os elementos destrutivos se fazem presentes na realização dos seus propósitos, seja na exposição aos riscos, seja nos meios usadas para tal finalidade.

Nas ações acima destacadas e nas motivações que o impulsionam, John Connor apresenta evidências do que consideramos ser uma tendência transgressiva, num confronto com a ordem instituída superior, o que nos faz pensar nisso como um elemento a partir do qual podemos supor a aproximação com uma característica fundamental do herói trágico: o caráter transgressor. Quanto a isso, Pinheiro (2011) comenta que esse herói vivencia um excesso, que o faz ultrapassar os limites daquilo que é próprio dos homens, aproximando-se perigosamente do que é reservado aos deuses, em função de um desejo transgressivo. Nesse sentido, conforme Tavares e Costa (2018, p. 108):

O herói transita em dois mundos, o humano e o divino. O primeiro de caráter normativo, fadado aos mortais; já o segundo é transgressor, sem regras ou limites, exclusivo para os imortais. O herói, ao se aventurar por estes dois

mundos, vive o paradoxo: ao mesmo tempo em que é obrigado a seguir as regras, tem o ímpeto de transgredi-las.

As transgressões de John Connor acontecem na medida em que o personagem quer alterar o futuro reservado para ele. Se pensarmos em *Skynet* como um fator transcendental, uma ‘divindade’ que é responsável em parte por esse futuro, podemos entender o desejo transgressivo do herói. John sabe que, mesmo acompanhado de um ciborgue protetor, ainda é humano e corre riscos como todo mortal – sejam riscos de morte ou de perder a liberdade, sendo preso por suas ações. Realizando o seu desejo, de algum modo se equipararia a *Skynet*, pois estaria controlando os acontecimentos futuros.

Como telespectadores podemos entender, com base no que é mostrado no segundo filme, como o adolescente John deve ter se sentido ao longo da vida, ao se dar conta de sua importância e o fardo de ter sido criado a partir de experiências que ainda não vivenciou. O amor da figura materna que o adolescente parece buscar são renegados por sua própria mãe, preocupada em prepara-lo para sua função futura. Em uma cena do segundo filme, após Sarah, John e o T800 (ciborgue protetor) escaparem o hospital psiquiátrico, Connor e sua mãe se abraçam dentro do carro. Entretanto, o garoto logo percebe que ela não está realmente lhe abraçando, mas procurando ferimentos de tiros no corpo do filho, após a fuga do hospital. Inconformado, John chora enquanto sua mãe lhe dá um sermão sobre ele ter sido, no entendimento dela, irresponsável por ter arriscado a própria vida para tentar salvá-la.

Para Minerbo (2014), o psiquismo humano tem uma tendência a simbolizar todas as nossas experiências ao longo da vida. Aquilo que a mente não dá conta de simbolizar, vira um enrosco, um trauma. Para a mesma autora, o psiquismo é invadido pelo inconsciente parental, pontos do psiquismo não simbolizados dos pais e/ou figuras parentais são introjetados na criança e agem no psiquismo deste como corpos estranhos. Com o passar do tempo, o psiquismo carrega as experiências dos objetos primários que se confundem com os conteúdos próprios da mente do indivíduo, em que “as vozes das várias crianças-no-adulto estão o tempo todo tentando se expressar do jeito que elas conseguem. Não tem escolha a não ser dar notícias do seu sofrimento por meio de inibições, sintomas, angústias e atuações.” (MINERBO, 2014, p. 51)

É por essa perspectiva que pensamos ser possível conjecturar que a criança dentro do adolescente John Connor se expressa pela sua delinquência: pelo roubar e pela rebeldia, pontos que podem ser entendidos pela ótica de uma atuação, ações em que o indivíduo não tem consciência plena das consequências que produz, embora saiba o que faz. Essas atuações de John nos fazem pensar na ponderação de Zimerman (2007), quando comenta que

Determinados pacientes não conseguiram, durante o seu desenvolvimento emocional primitivo, encontrar um adequado "continente" que os auxiliasse a suportar as frustrações provindas de dentro e de fora, e, por isso, desenvolveram um ódio contra a necessidade de dependência de outra pessoa, substituindo essa angústia por uma série de mecanismos primitivos, dentre os quais, cabe destacar a hipertrofia de uma onipotência (que se instala no lugar de "pensar", já que esse paciente imagina que "pode" tudo); uma onisciência (no lugar do indispensável "aprendizado com as experiências", já que ele imagina "saber" tudo); uma prepotência (na verdade, uma "pré-potência" que mascara sua impotência, assim substituindo o reconhecimento de seu estado de desamparo e de fragilidade); um excessivo uso de identificações projetivas, as quais aumentam à medida que não encontram um continente acolhedor e transformador; um terror sem nome, que refere a fortes angústias desconhecidas (pelo menos, não reconhecidas pelo paciente) e que, se não forem devidamente nomeadas, serão atuadas. (ZIMERMAN, 2007, p. 393)

Este raciocínio nos parece mais plausível se levarmos em conta a figura materna que o garoto teve com Sarah Connor, se partirmos do pressuposto de que ela não tenha sido uma mãe "continente", em função de sua preocupação em preparar o filho para o futuro e talvez esquecendo do aqui e agora da relação entre ambos e as necessidades imediatas dele. É explicitado pelo personagem que sua mãe lhe deu pouco afeto, carinho e atenção. Basicamente o doutrinou para que soubesse do seu destino inescapável e o treinou física e emocionalmente para isso, no afã de protegê-lo e garantir o seu futuro. Nesse sentido, podemos então supor que Sarah Connor não conseguiu ser uma mãe suficientemente boa (WINNICOTT, 1979, 1983, 2006), necessária para um desenvolvimento pleno do indivíduo, nem houve outra figura substituta que fizesse uma função materna continente, acolhedora para esse sujeito John, que se constituía.

Com o ciborgue protetor, John parece possuir uma relação muito peculiar, que julgamos interessante pensar aqui. John se surpreende com o ciborgue protetor de dois modos distintos, que ocorrem cronologicamente nos eventos do filme: o garoto descobre que ele obedece todas as suas ordens; também é resistente às dores físicas, não esboçando nenhuma reação emocional ao sofrer qualquer tipo de dano. No caso, temos como exemplo quando, durante um diálogo com o ciborgue, John se irrita com a máquina quando ele o aconselha a não procurar sua mãe biológica, havendo risco de o exterminador rival encontrá-la e assassiná-la, o que colocaria em risco a missão do T800. Inconformado com o ciborgue, o garoto se irrita e tenta fugir correndo do exterminador protetor, que o segura pela jaqueta e o alerta que ele corre perigo se ficar sozinho. John grita com ele, pedindo que o solte, até que, para sua surpresa, ele obedece e solta o garoto, que cai no chão de forma abrupta. John então lhe questiona:

- Por que diabos você fez isso?

- Porque você mandou eu fazer.

- Você tem que fazer o que eu mandar?
  - É um dos parâmetros de minha missão.
  - Me prove, então. Fique em um pé só.
- (O ciborgue protetor obedece)
- Isso! Meu próprio exterminador.
- (CAMERON, 1991, 49 min 36seg)

No segundo caso, temos como exemplo quando, após conseguirem fugir do T1000 (ciborgue exterminador), Sarah, John e o T800 se escondem em uma oficina mecânica, onde tratam seus ferimentos. Sarah remove as balas alojadas no exterminador e faz curativos para ele. John se surpreende com a cena e pergunta:

- Você sente dor quando toma tiros?
  - Percebo que há ferimentos, meus arquivos interpretam como danos ou dor humana.
  - Eles vão cicatrizar?
  - Sim.
- (CAMERON, 1991, 1h 11 min 06seg)

Os exemplos acima evidenciam que John fica surpreso que pode controlar o objeto exterminador que lhe protege, sabe que a máquina seria capaz de ir até os limites físicos de suas ordens, com raros questionamentos. A anatomia do ciborgue permite que este possa fazer literalmente quase tudo que o adolescente lhe pedir. Há uma relação de controle e dependência entre John Connor e o exterminador T800. Tomando essa relação como um modelo, a partir dele podemos fazer um paralelo com a identificação projetiva, um conceito postulado por Melanie Klein, que Ribeiro (2016) explicita do seguinte modo:

Trata-se de uma forma específica de identificação que tem um caráter de expulsão violenta de partes do *self* para dentro do objeto, enfraquecendo o ego, gerando confusão e indiscriminação entre sujeito e objeto. Se a expulsão for de partes consideradas más, há intensificação da persecutoriedade em relação ao objeto. Se o que predominar for a projeção de partes boas, isso tanto pode tornar as relações de objeto mais amorosas, favorecendo a introjeção do bom objeto e gerando integração, quanto um enfraquecimento do ego, caso a projeção das partes boas seja excessiva. (RIBEIRO, 2016, p. 15)

Nesse caso, o objeto seria o ciborgue protetor, levando-nos a conjecturar a possibilidade de que, até este ponto, predominaria a expulsão das partes destrutivas do *self* de John Connor, pela projeção dos seus aspectos destrutivos no ciborgue, já que este é capaz de suportar absolutamente tudo, ou seja, aquilo que o jovem não pode suportar, seja física ou emocionalmente. Com esta suposição, embora não se observe aumento da persecutoriedade em relação ao objeto, o ciborgue protetor, esta parece estar deslocada

ao ciborgue exterminador, que concretamente os persegue.

No plano emocional, podemos comparar com dois momentos do segundo filme, quando John conversa com o ciborgue protetor. Em certo ponto, ele questiona este ciborgue sobre o destino da raça humana, perguntando se os humanos vão sobreviver a um possível apocalipse ou um futuro incerto, ao que o protetor apenas responde que é da natureza humana os seres humanos se destruírem, seja por um apocalipse ou não. Posteriormente, o jovem pergunta para o T800 se ele tem algum medo, incluindo o medo da morte. O ciborgue protetor lhe responde com um curto e forte não. Surpreso com a aparente naturalidade e frieza das respostas do T800, John fica em silêncio nas duas ocasiões. Essa surpresa do jovem diante da reação do ciborgue protetor, talvez pudesse ser tomada como uma possível quebra de um processo de idealização, supondo que, ao projetar no objeto suas partes destrutivas do *self*, este fosse contê-las e manifestar-se com mais vivacidade às suas indagações existenciais, talvez expressando um lado humano que pudesse incrementar a relação entre ambos. Por outro lado, diante do impacto decorrente da surpresa, podemos pensar na possibilidade de ter se instaurado uma ruptura na mente de John, que o leva ao silêncio, como que tentando processar o vivido, como se estivesse em vias de passar de um estado mental para um outro.

Discutimos acima uma suposta identificação projetiva, caracterizada como expulsiva e agressiva. Contudo, conforme assinalamos, nela também pode predominar a projeção de partes boas do *self*, havendo, em nosso entendimento, alguns exemplos disso na relação de John Connor com o ciborgue protetor. Vejamos a seguir alguns dados.

Uma das características dos exterminadores modelo T800 está na capacidade de serem máquinas de infiltração humana; ou seja, devem parecer humanos, andar com os humanos e agir como seres humanos em certa medida. Entretanto, o ciborgue protetor afirma no segundo filme, em um diálogo com John Connor, que quanto mais contato com humanos, mais aprende sobre suas características. O garoto pergunta para ele:

- Você pode aprender coisas além daquilo que foi programado? Para que você seja mais humano e não tão máquina todo tempo?
- Meu CPU é um neuro-processador, uma máquina de aprendizado, mas *SkyNet* nos programou apenas para fazermos leituras humanas.
- Não querem que vocês pensem muito, né? (Indaga Sarah).
- Não.
- Há como reiniciarmos seu CPU?

(CAMERON, 1991, 1h 11min 30seg)

Diante da resposta afirmativa, John e Sarah Connor, sob instruções do ciborgue protetor, reiniciam seu CPU e, a partir disso, ele é capaz de aprender e entender os humanos de forma mais eficiente e rápida, contando com os ensinamentos de John sobre

os humanos, acerca da empatia, das gírias que as pessoas usam, do porquê de o ciborgue não matar e porque a vida humana é valiosa, pois, além de protegê-lo, o ciborgue protetor também deve proteger a mãe de John, pois o garoto nutre um intenso valor emocional pela figura materna, entre outros exemplos.

Após o T800 eliminar o T1000, seu sistema requer que ele se autodestrua, pois havia cumprido sua missão de proteger John Connor. O jovem rapaz, ao tomar conhecimento que o ciborgue protetor deve se autodestruir, ordena-lhe várias vezes que ele não faça isso, mas tem os seus pedidos negados. Em um diálogo de adeus, John chora compulsivamente, sabendo que nunca mais verá o seu protetor. O T800 diz ao adolescente: “Agora sei porque vocês choram, mas é algo que jamais poderei fazer.”

No final do filme, John Connor reconhece que, mesmo o T800 sendo uma máquina, este objeto que ele investiu tem sua vontade própria, ao iniciar o processo de autodestruição após concluir a missão. Pareceu-nos que, ao longo da trama, o ciborgue protetor funcionou como um objeto que sustentava a sensação de onipotência e controle de John, já que o T800 parecia indestrutível e sempre fiel a seus comandos. O jovem ordena repetidamente para que o ciborgue não se autodestrua, mas este se nega a obedecê-lo. Diante da recusa, o rapaz chora, mas finalmente aceita e se despede de seu protetor com um abraço, sendo recebido em seu gesto espontâneo por T800. O abraço derradeiro de despedida dos personagens pode ser entendido como um gesto espontâneo, que talvez opere em dois níveis emocionais para o rapaz: o de ter a sua dor da perda do objeto (literal e simbolicamente) contida pelo protetor, que retribui o abraço; e o da aceitação da castração (ter seu desejo onipotente negado). Estes processos operam como um movimento de transição de um funcionamento mental característico da posição esquizoparanóide para um funcionamento mental próprio da posição depressiva. Nesta, além de outros aspectos, destaca-se a percepção de que o indivíduo é separado do objeto que investiu, que este tem a sua própria autonomia e, mesmo não querendo, deixa o ciborgue partir. Assim, o processo de elaboração da identificação projetiva, enquanto mecanismo típico do funcionamento esquizoparanóide, se dá ao perceber que o objeto investido é diferente do sujeito e que este consegue reconhecer quais são os seus sentimentos de fato e que pode ser independente do objeto, reconhecendo que este também é independente dele. É um processo árduo e intenso, que envolve o luto por aquele objeto que o indivíduo investiu.

Tanto no segundo, quanto no terceiro filme, é possível perceber o Exterminador (ciborgue protetor) como que exercendo as funções de uma figura paterna para John. No terceiro longa-metragem, por exemplo, John é um nômade, um alcoólatra e viciado em drogas. O jovem adulto deste filme ainda recusa o seu destino, lutando contra ele e, por várias vezes, o ciborgue protetor e John discutem ao longo da história. O ciborgue, como uma espécie de figura paterna, traz John de volta à realidade e procura prepará-lo para



aceitar o futuro que lhe é reservado. Ele reconhece esse papel do ciborgue protetor em sua vida, ao afirmar que este era “a coisa” mais próxima de um pai que já teve. Por essa influência que o ciborgue exerce em John, ele começa a enfrentar os seus medos com relação ao futuro.

Também no terceiro longa-metragem, ao descobrir que seu destino ainda é real e seus esforços passados não impediram o Julgamento Final, Connor manifesta um estado que comparamos à *Hybris*, evidenciado em uma cena onde insiste não querer se esconder no refúgio para sobreviver às bombas que *Skynet* irá lançar dentro de poucas horas, como se com isso, querendo arriscar os seus últimos esforços disponíveis, pudesse evitar o apocalipse e o seu destino. Ao perceber que o ciborgue protetor ignora as suas súplicas, ele ameaça suicidar-se:

- Este é o seu destino, John.
- Dane-se o meu destino!
- Você não pode se autodestruir.
- Não, você não pode. Eu posso fazer o que eu quiser da minha vida, porque eu sou um ser humano e não sou um maldito robô!
- Organismo cibernético [...]
- Que seja! Ou vamos até o pai dela para pararmos a *Skynet* e impedir que essa droga aconteça, ou já era o grande John Connor. Porque seu futuro, o meu destino eu nunca pedi isso e nunca quis.

(MOSTOW, 2003, 1h 4min 45seg)

Este diálogo entre John e o ciborgue evidencia vários aspectos que supomos poder comparar com o herói trágico e com o homem psicanalítico. Connor mostra-nos o ápice de sua humanidade, inicialmente com uma não responsabilização por seus atos, com medo de enfrentar quem era e o seu futuro. Uma dualidade entre terminar a própria vida para não encarar o futuro e arriscar a própria vida para mudar o futuro.

Por fim, resta a dúvida: qual seria o erro e o conseqüente fim trágico de John Connor? Se levarmos em conta que a desmedida é o que leva o herói a cometer atos que resultarão em sua ruína e evidenciam o caráter trágico de suas ações, é possível inferir que a recusa constante de John Connor em aceitar o seu destino e a constante tentativa de moldá-lo, ou evitá-lo, mesmo que isso colocasse sua vida em risco, seria seu erro trágico. Quanto ao fim trágico, podemos supor que seria o momento em que o destino se realiza independentemente dos esforços do herói nos enredos dos filmes. Ao perceber que o *Crystal Peak*, que acreditava sediar a inteligência artificial, era na verdade uma base de abrigo antibombas nucleares, que no futuro será a sede da resistência humana onde John organizaria as suas estratégias, ele aceita o seu destino. Num fluxo de consciência, quase epifânico, no final do terceiro filme, o protagonista reconhece que o Exterminador

(ciborgue protetor) sabia de tudo e omitiu propositalmente para que Connor aceitasse o que lhe era inescapável.

Para fins comparativos, tomemos um comentário que Migliavacca (2004) faz da tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles (2002), afirmando que, ao perceber a verdade sobre si mesmo, Édipo perfura seus próprios olhos e

*Ao dar-se conta de seus equívocos, integralmente e de uma vez só, Édipo percebe toda sua verdade. O efeito desse desvelamento é ao mesmo tempo atordoante e libertador, pois provoca uma completa reformulação no estado de coisas. As coisas em si mesmas não mudam, mas sua inclusão na consciência que o conduz aos paroxismos da dor, mas também a uma correção de rumo. [...] enfrentar a verdade de si mesmo é um passo inarredável para efetuar a reconciliação com as próprias contradições e para a aceitação da condição humana – ou diríamos, para a evolução psíquica. (MIGLIAVACCA, 2004, p. 857; itálicos nossos)*

E isto nos faz pensar, por comparação, em John Connor descobrindo a verdade acerca de si mesmo, que terá que encarar, ainda que tenha tentado evitar a todo custo o que lhe era destinado. Nesse sentido, vale resgatar um paralelo que a mesma autora faz sobre o herói trágico e o sujeito psicanalítico:

*Dizendo de modo mais preciso, o homem trágico e o homem investigado pela psicanálise são o mesmo homem, pois compartilham uma condição em comum, à medida que aspectos fundamentais da natureza humana – mas não toda ela – estão aí contemplados. [...] tanto na tragédia quanto na psicanálise o homem é apresentado como um ser cindido a caminho de uma integração, aos poucos conquistando a consciência de seu andar, uma consciência propriamente trágica no sentido de que percebe a sua cisão interna, as consequências dela e vislumbra o evoluir de um penoso processo de reconstrução que se impõe por essa mesma consciência. (MIGLIAVACCA, 2004, p. 863)*

O caminho que o herói trágico percorre até descobrir a verdade de si mesmo é muito doloroso. É um percurso que passa pelas ações consequentes da desmedida, culminando no erro trágico, no reconhecimento e responsabilização deste erro e pelo fim trágico. O sujeito psicanalítico tem a similaridade com o herói no que se refere ao percurso de perceber suas próprias contradições e seus erros, até que, por fim, se responsabiliza por eles. Desse modo, “Tanto o herói, para a tragédia grega, quanto o homem, para a psicanálise, são formados por elementos inconscientes e ambos são incumbidos pela responsabilidade de suas ações.” (TAVARES; COSTA, 2018, p. 108). Talvez por isso, John, no final do terceiro filme, ao reconhecer a omissão do ciborgue protetor, ao perceber a inexorabilidade do seu destino e que ele irá se tornar o líder da Resistência, toma a responsabilidade para si e reconhece que deve ser forte e se preparar para liderar a humanidade na guerra, incerto de como conseguirá vencer esta árdua batalha.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No transcurso do presente trabalho apresentamos algumas discussões a partir de conjecturas, acerca de uma trilogia fílmica de ficção científica que surpreendeu muitas pessoas quando a assistiram. Portanto, o que apresentamos trata-se de uma “leitura” dentre tantas possíveis, tendo em vista que cada espectador poderá ter uma compreensão diferente acerca do enredo dos filmes citados, dependendo do que lhes suscitar.

Tecemos considerações a partir de alguns elementos psicanalíticos e trágicos que julgamos possíveis de serem pensados em decorrência do que nominamos como sendo o destino de John Connor, na trilogia “*O exterminador do futuro*”, onde suas ações parecem permeadas de grande intensidade emocional, revelando uma condição transgressiva presente na sua luta em prol de mudar a vida e a missão que lhe estavam reservadas.

No esforço de nos debruçarmos sobre esta obra cinematográfica, com foco no personagem escolhido, mantendo um diálogo entre a psicanálise e a mitologia grega na sua versão trágica, nos deparamos com a riqueza de possibilidades, mas também com os limites inerentes à tentativa de não perder a perspectiva da singularidade, o que se constituiu em um desafio na seleção dos elementos a serem destacados e no modo como os apresentamos.

Em nossa compreensão, John Connor é um herói contemporâneo, sendo treinado para aprimorar certas habilidades com o propósito de prepara-lo ao cumprimento daquilo a que estava destinado. É um personagem próprio dos nossos tempos, mas em sua construção e apresentação contém características do herói trágico, como assinalamos, portando indagações profundamente humanas, com seus conflitos, contradições e anseios, dos quais a psicanálise ocupa-se no seu afã de compreender os fenômenos humanos.

## REFERÊNCIAS

ÁVILA, L. A. Psicanálise e mitologia grega. *Pulsional - Revista de Psicanálise*, São Paulo, v. 14/15, n. 152/153, p. 07-18, 2002.

BENCZIK, E. B. P. A importância da figura paterna para o desenvolvimento infantil. *Revista Psicopedagogia*, São Paulo, v. 28, n. 85, p. 67-75, 2011. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/psicoped/v28n85/07.pdf> Acesso em: 25 jan. 2020.

BUÑUEL, L. Cinema: instrumento de poesia. In: XAVIER, I. (Org.). *A experiência do cinema: antologia*. Rio de Janeiro: Edições Graal: Embrafilme, 1983. p. 333-337.

CAMERON, J. (Diretor). *O exterminador do futuro* [Filme]. Orion Pictures; Pacific Western Productions; Hemdale, 1984.

CAMERON, J. (Diretor). *O exterminador do futuro 2: o julgamento final* (versão estendida) [Filme]. Carolco Pictures; Pacific Western Productions; Lightstorm Entertainment; Le Studio Canal + S.A, TriStar Pictures, 1991.

CASA NOVA, V. L. C. As mitologias resistem. *Revista Letras Raras*, Campina Grande, v. 8, n. 4, p. 112-117, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.35572/rlr.v8i4.1622> Acesso em: 7 jun. 2022.

CASTRO, S. Super-homem, e a mitologia moderna nos super-heróis de HQs. *APRENDER – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*, Vitória da Conquista, v. 14, n. 24, p. 78-87, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.22481/aprender.i24.7782> Acesso em: 12 nov. 2021.

CORRÊA, C. P. O trágico e a tragédia, vinculação e escolha. *Cogito*, Salvador, v. 7, p. 41-47, 2006. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1519-94792006000100007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-94792006000100007&lng=pt&nrm=iso) Acesso em: 12 dez. 2021.

EMIDIO, T. S.; HASHIMOTO, F. Histórias de uma antiga relação: uma compreensão da presença dos conteúdos mitológicos na construção do pensamento psicanalítico de Sigmund Freud. *Revista de Psicologia da UNESP*, Assis, v. 10, n. 1, p. 24-38, 2011. Disponível em: <https://seer.assis.unesp.br/index.php/psicologia/article/view/557/513> Acesso em: 11 nov. 2021.

FRANCISCATO, C. R. *Hércules*. São Paulo: Palas Athena, 2003.

FREUD, S. Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância”. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. 11, p. 73-89.

FREUD, S. Por que a guerra? In: FREUD, S. *Obras Completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. Vol. 18, p. 237-250.

FREUD, S. Novas conferências introdutórias à psicanálise. In: FREUD, S. *Obras Completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. Vol. 18, p. 90-188.

KERBER, C. L. Capitão América: o herói mitológico estadunidense. *Diálogo*, Canoas, n. 34, p. 09-19, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18316/dialogo.v0i34.3027> Acesso em: 9 fev. 2022.

LEITE, A. L. P.; WEDEKIN, L. M. Narrativas mitológicas sobre processos de morte simbólica. *Último Andar*, São Paulo, (25), 57-76, 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/ultimoandar/article/view/24645> Acesso em: 9 fev. 2022.

LIMA, M. A. M. *Cotidiano fantástico: A influência da mitologia na atualidade*. n. p., 2011. Disponível em: [https://www.academia.edu/4987557/Cotidiano\\_Fant%C3%A1stico\\_A\\_Influ%C3%Aancia\\_da\\_Mitologia\\_na\\_Atualidade](https://www.academia.edu/4987557/Cotidiano_Fant%C3%A1stico_A_Influ%C3%Aancia_da_Mitologia_na_Atualidade) Acesso em: 15 abr. 2022.

LÓPEZ SACO, J. Mitología griega en el cine: un moderno proceso creativo de reinención. *PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 153-167, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/32964/18433> Acesso em: 22 jun. 2022.

- MACHADO JÚNIOR, P. P. *Psicanálise, cinema e fantasia: a análise de filmes pela perspectiva de Melanie Klein e autores pós-kleinianos*. 2014. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e do Trabalho). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.47.2014.tde-19112014-154551> Acesso em: 2 jul. 2022.
- MASSOM, J. M. (Ed.). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- MELANIAS, A. *O sagrado e o profano na cultura pop*. Joinville: BTBooks, 2013.
- MIGLIAVACCA, E. M. Dupla face do mito: modelo e função. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 36, n. 2, p. 251-262, 2002.
- MIGLIAVACCA, E. M. Mitos: expressão do humano. *Ide*, São Paulo, n.37, p. 70-79, 2003.
- MIGLIAVACCA, E. M. A dimensão trágica do psiquismo: Um ensaio. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 38, n. 4, p. 843-866, 2004.
- MINERBO, M. Pensamento clínico: diálogo com um jovem colega. *Jornal de Psicanálise*, São Paulo, v. 47, n. 87, p. 215-230, 2014. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/jp/v47n87/v47n87a13.pdf> Acesso em: 19 out. 2021.
- MOSTOW, J. (Diretor). *O exterminador do futuro 3: a rebelião das máquinas* [Filme]. C2 Pictures; Intermedia; Columbia Pictures, 2003.
- PASTORE, J. A. D. O caos, o acaso e o trágico. *Ide*, São Paulo, v. 35, n. 54, p. 109-125, 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ide/v35n54/v35n54a11.pdf> Acesso em: 27 fev. 2021.
- PEDROLO, F. M. D. A linguagem cinematográfica e a expressão poética no filme *Detachment – O Substituto*. *Travessias*, Cascavel, v. 11, n. 2, p. 233-247, 2017. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/17467> Acesso em: 14 jan. 2022.
- PINHEIRO, V. C. O páthos trágico de Aquiles. *Revista Archaí*, Brasília, n. 7, p. 87-93, 2011. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8254> Acesso em: 22 dez. 2021.
- REBLIN, I. A. *Para o alto e avante: uma análise do universo criativo dos super-heróis*. Porto Alegre: Asterisco, 2008.
- RIBEIRO, M. F. R. Uma reflexão conceitual entre identificação projetiva e enactment: o analista implicado. *Cadernos de Psicanálise (CPRJ)*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 35, p. 11-28, 2016. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/cadpsi/v38n35/v38n35a01.pdf> Acesso em: 5 mar. 2020.
- RODRIGUES, N. S. *Perpetuação do imaginário clássico no cinema épico dos anos 50 e 60*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2016. Disponível em: [https://www.academia.edu/29179796/Perpetua%C3%A7%C3%A3o\\_do\\_Imagin%C3%A1rio\\_Cl%C3%A1ssico\\_no\\_Cinema\\_%C3%89pico\\_dos\\_anos\\_50\\_e\\_60](https://www.academia.edu/29179796/Perpetua%C3%A7%C3%A3o_do_Imagin%C3%A1rio_Cl%C3%A1ssico_no_Cinema_%C3%89pico_dos_anos_50_e_60) Acesso em: 29 jul. 2022.
- SILVA, J. A. A hýbris e a arrogância: uma possível relação entre mitologia grega e psicanálise. In: COSTA, P. J. (Org.). *Mitologia grega e psicanálise: reflexões*. Curitiba: CRV, 2014. p. 121-139.

SÓFOCLES. Édipo rei. In M. G. Kury. (Trad.). *A trilogia tebana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p. 17-97.

TAVARES, J. M. W.; COSTA, P. J. Tragédia e psicanálise: um ensaio sobre o herói grego. *Trivium*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 103-115, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18379/2176-4891.2018v1p.103> Acesso em: 27 abr. 2021.

WINNICOTT, D. W. *A criança e seu mundo*. 5. ed. Tradução: A. Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WINNICOTT, D. W. *O ambiente e os processos de maturação*. Tradução: I. C. S. Ortiz. Porto Alegre: Artmed, 1983.

WINNICOTT, D. W. *Os bebês e suas mães*. 3. ed. Tradução: J. L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ZIMMERMAN, D. E. *Fundamentos psicanalíticos: teoria, técnica e clínica – uma abordagem didática*. Porto Alegre: Artmed, 2007.

# DO RITO FÚNEBRE AO MITO DAS ORIGENS: QUESTÕES DO SUJEITO A PARTIR DE ANTÍGONA E INCÊNDIOS

---

*Data de aceite: 11/11/2022*

O presente trabalho advém da tese de doutorado da autora, intitulada “O feminino nos caminhos da pulsão: da sublimação à escrita”, defendida em 2017, no Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

**Hevellyn Ciely da Silva Corrêa**

Universidade Federal do Pará

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1924-0648>

A interseção entre Psicanálise e Mitologia Grega, tema disparador do presente trabalho, já é um terreno conhecido dos psicanalistas, já que desde Freud (1996; 2010) a referência a mitos e personagens trágicos mostra a importância do mundo grego para o saber da psicanálise, e se manteve como solo fértil para diferentes leituras e atualizações (RUDNYTSKY, 2002; AZEVEDO, 2004). Quando nos referimos a algo conhecido – importante que se destaque desde nossas primeiras linhas –, não dizemos de uma plena apreensão, tampouco de um esgotamento em que só

caberia retornos ao que já fora produzido, mas de um percurso que nos oferece embasamento e, com isso, permite novas entradas.

Partindo, portanto, do que a trajetória psicanalítica tem a nos oferecer e procurando novos caminhos, buscaremos pensar a noção de sujeito a partir daquilo que o distancia de uma possível natureza instintiva e o enlaça à cultura: o registro simbólico enquanto constitutivo, porque referido ao inconsciente. Tal questão será abordada a partir da personagem Antígona, de Sófocles (2009), e da peça teatral *Incêndios*, de Wadji Mouawad (2013), as quais nos ajudarão a pensar o registro do mito, não apenas como cosmologia, tal qual a perspectiva do mundo grego antigo, mas como tratamento possível para as origens e para a morte.

Desta maneira, nosso exercício de pensamento já se inicia considerando a importância da palavra enquanto ordenadora possível daquilo que escapa ao sujeito

que, por não ter um saber prévio e homogêneo sobre o sexo e a morte, cria e organiza saberes que contêm em si a ambiguidade própria a esta criação que, a um só tempo, retoma pontos anteriores ao sujeito que, assim, não é seu único criador, e igualmente lança elementos novos desde a perspectiva do sujeito. Com isso, podemos dizer que o mito e o ritual operam na perspectiva singular e coletiva, sem que estas duas perspectivas sejam opostas ou idênticas, mas que ambas contêm a articulação entre elementos imaginários e a construção de sentidos simbólicos, os quais sempre deixarão escapar algo que dá a ver o registro real (AZEVEDO, 2004).

A concepção de mito da qual partimos, e que nos ajudará a pensar o mito das origens no espetáculo teatral *Incêndios* (MOUAWA, 2013), está intimamente ligada à leitura lacaniana, que, ao articular inconsciente e linguagem, dá ao mito um lugar também na estruturação do sujeito. No entanto, sabemos que as concepções de mito são múltiplas e encontram, em estudos históricos e filosóficos (ELIADE, 2000; MENARD, 1985; VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2008), avanços que escapam aos nossos objetivos. Sem desviar de nosso percurso, mas sem deixar de pontuar a perspectiva da qual partimos, pontuamos que desde Freud sabemos da recorrência ao mito – seja da teoria das pulsões tomadas como a mitologia da psicanálise (FREUD, 2010e), ou o mito de *Totem e tabu* (FREUD, 2017) –, mas é com a recorrência de Lacan a Lévi-Strauss, que a perspectiva da qual partimos se torna mais evidente, pois vinculada àquilo que há de mais singular do sujeito. Nas palavras de Lévi-Strauss (1985, p. 228)

Todo mito é uma procura do tempo perdido. Esta forma moderna da técnica xamanística que é a psicanálise, tira, pois, seus caracteres particulares do fato de que, na civilização mecânica, não há mais lugar para o tempo mítico, senão no próprio homem.

Havendo na psicanálise um espaço para o tempo mítico, e este espaço situado no próprio sujeito, mito e psicanálise se encontram em pontos nos quais se podem operar relações fundamentais entre sujeito e cultura. Também nestes pontos de união entre sujeito e cultura, irá se colocar a simbolização da morte através do rito fúnebre, de tal modo que rito e mito só podem ser pensados em íntima relação com o sujeito do inconsciente.

Para pensar origens e morte enquanto registros que, no sujeito, precisam passar pela palavra, de início nos dedicaremos à leitura lacaniana da personagem Antígona, a partir do *Seminário 7: A ética da psicanálise* (LACAN, 1995), direcionando-nos ao trajeto da personagem de Sófocles que, para dar honras fúnebres ao irmão, se opõe à lei da *polis* mesmo sabendo do castigo previsto a tal oposição. Seguindo a leitura de Lacan, iremos nos dedicar àquilo que este gesto carrega não de rebeldia ou mera oposição, mas de uma resposta ao desejo, ao qual vida e morte estão intimamente ligadas.

Assim como a ritualização da morte passa pelo registro do desejo, as origens



também passam e, ao dizerem respeito ao sexo, são atravessadas pelo simbólico que, desta maneira, não iguala sexo a procriação e a ciclos vitais instintivos, mas costura os desejos que antecederam o sujeito e lhe deram um lugar no desejo do Outro. Para dar uma baliza discursiva a estes desejos, o mito ordena uma cadeia que dá bordas ao sujeito e igualmente o vincula a uma linhagem familiar e cultural. Aqui, nossa segunda personagem teatral, Nawal Maruan, da peça *Incêndios* (MOUAWAD, 2013), nos ajudará a pensar os limites e possibilidades que este mito das origens oferece ao sujeito, quando não se trata de uma fabulação linear e sem cortes, mas de torções e revelações que se mostram tão trágicas quanto o destino de Antígona.

Para seguir este itinerário, que leva do rito fúnebre ao mito das origens, nos dedicaremos a seguir ao enredo de Antígona, e àquilo que este enredo pode nos oferecer.

## ANTÍGONA E A SUBJETIVAÇÃO DA MORTE ATRAVÉS DO DESEJO

Ao nos direcionarmos à Antígona, nosso trabalho já parte da importância alcançada por esta personagem na história do teatro ocidental e na psicanálise, o que nos oferece diferentes formas de entrada neste campo. Dentre estas diferentes formas, nosso trabalho elege os modos com que a figura da heroína, em seu particular destino de andar deliberadamente sobre a navalha trágica, foi erguida a modelo para pensar a sublimação e a ética da psicanálise a partir do ato de sepultar o irmão.

O enredo trágico conta o trajeto da personagem em busca de honras fúnebres ao irmão Polinices mediante a proibição deste rito, já que o morto, assassinado em batalha pelo próprio irmão Etéocles, é considerado pelo rei Creonte um traidor de Tebas que não se adapta à lei por ele decretada, a qual só concede enterro ao outro irmão por lutar a favor da *polis* tebana. Porém, não se trata de qualquer mulher, mas de Antígona, filha de Édipo e sobrinha de Creonte. A heroína tem com estes personagens relações de parentesco, que dão nuances ao enredo desde sua primeira fala:

Antígona:

Homossanguínea irmã, querida Ismene,  
Será que Zeus nos poupa, enquanto formos  
vivas, de alguns dos males que abateram  
Édipo? O rol do horror está completo:  
Dor, despudor e desonor, que dissabor  
nos falta? O general promulga  
um decreto à cidade toda. Sabes  
algo de seu teor ou desconheces

os males que inimigos têm causado  
a quem ambas amamos?  
(SÓFOCLES, 2009, vv. 1-10, p. 25)

Em suas palavras, a heroína refere-se aos males advindos de seu pai e irmão, e trata o tio pela nomeação de Estado que representa, a ele vinculando os males que recaem sobre seus amados; apontando assim para elementos pressupostos – os males que abateram Édipo, a lei decretada por Creonte que é contrária a tradição, o rol do horror – que darão ensejo ao seu plano de enterrar o irmão. No entanto, estes pressupostos não atuam na narrativa de modo causal, pois a heroína deles faz uso de forma eminentemente trágica, ou seja, mantendo o conflito inconciliável entre os impulsos *apolíneo* e *dionisiaco*, o embelezamento e o horror (NIETZSCHE, 2007).

O conflito inconciliável, o *ágon* entre a beleza harmônica e o horror, é exercido pelos heróis sofoclianos, diz Nietzsche (2007), transfigurando a precisão e a clareza do diálogo apolíneo ao colocá-lo na boca de um herói que, por suas palavras, diz da natureza terrível. Por este jogo, aquilo que viria ofuscar e afastar o olhar, surge como forma de proteger do terror, nas palavras do autor: “as luminosas aparições dos heróis de Sófocles, em suma, o apolíneo da máscara, são produtos necessários de um olhar no que há de mais íntimo e horroroso na natureza” (NIETZSCHE, 2007, p. 60).

Assim, as palavras de Antígona, ao mesmo tempo em que situam a plateia no enredo e lhe dão clareza, protegem do horror carregado por elas, paradoxo que é exercido pela imagem da heroína. Também direcionado à imagem de Antígona é que Lacan (1995) verá no belo a visada do desejo, vinculando assim a filha de Édipo, com sua beleza que ofusca, àquilo que estaria no fundamento da ética da psicanálise e do trabalho sublimatório. Portanto, por responder ao desejo, a bela Antígona empreenderá sua trajetória trágica, resposta que tem muito a dizer à sublimação que, a um só tempo, satisfaz a exigência de trabalho pulsional e faz laço social.

Detendo-se ao que escapa à formalização da narrativa, Lacan (1995) irá empreender a leitura de Antígona em seu particular destino de andar sobre a navalha trágica, servindo de modelo para pensar a sublimação e a ética própria à psicanálise, as quais não são da ordem do Bem. Ao distorcer, desta forma, a relação entre Bem e Belo, que a doutrina platônica impingiu ao campo das artes em sua relação com o saber, e fazendo cair por terra o ar moralizante que se estendia sobre a noção de ética, Antígona se oferece, através de sua beleza, como forma de ver além e ao mesmo tempo ofuscar sua natureza.

Ocupando-se da tragédia grega, Lacan (1995) faz uma leitura particular do enredo sofocliano de Antígona. Sob a pena lacaniana, notamos que não se trata de uma oposição entre lei humana e tradição divina, pois é ao seu desejo que a heroína responde, com toda a

carga de prazer e sofrimento que ele carrega. Porém, a resposta ao desejo, sustentada por Antígona através do belo, é também por ele impedida, estabelecendo o paradoxo: o desejo pode ser eliminado do registro do belo, na medida em que tem o efeito de suspendê-lo. No entanto, o desejo não deixa de se manifestar no belo, fazendo dele sua visada. Nestes termos, estabelecem-se as duas faces do belo frente ao desejo, quais sejam, extinção ou temperança do desejo e também sua disrupção.

Notamos, assim, que Lacan extrai do enredo de Antígona importantes questões para pensar o destino sublimatório e, mais ainda, a ética da psicanálise, mostrando que a mesma dinâmica dramatúrgica sinaliza diferentes pontos a práxis psicanalítica. No que diz respeito ao nosso interesse, os ritos fúnebres ao irmão como um movimento que diz respeito ao estatuto de sujeito, podemos dizer que não é a morte como finitude corporal que Antígona busca ou evita, mas é a morte do sujeito enquanto apagamento simbólico que ela não suporta e, conforme destaca Lacan (1995), já se sente entre os mortos quando impedida de dar as últimas honras ao irmão.

A heroína, portanto, encontra-se entre duas mortes, pois vive entre aqueles a quem quer honrar e, assim se afasta dos que a acompanham – como a irmã Ismene e o noivo Hemon –, ao mesmo tempo em que deseja dar uma simbolização à morte que, de outra maneira, sequer pode ser tomada como tal. Em outras palavras, é pela insistência em simbolizar a perda do irmão, que um corte pode ser realizado e inaugurar o que se chama morte, pois, nas palavras de Lacan (1995, p. 338), “Este corte é manifesto a todo instante pelo seguinte, a linguagem escande tudo o que ocorre no movimento da vida”.

Neste sentido, a morte está intrinsecamente ligada à operação significante e, portanto, à própria constituição do sujeito, o qual não existe sem a morte instaurada pelo significante. Situamo-nos, portanto, em um registro no qual a morte diz respeito ao estatuto do sujeito, desde a sua constituição, retirando-o de qualquer leitura biológica de ciclos vitais que se auto-engendram, até sua manutenção enquanto símbolo após o perecimento corporal, fazendo da produção de memória um triunfo possível sobre a finitude.

Ao impor a proibição de sepultamento a Polinices, Creonte busca elidir sua condição de sujeito, sendo contra isto que Antígona se levanta e, com um desejo decidido, se direciona ao triunfo possível do sujeito sobre a morte, ainda que isto a leve ao castigo que lhe tira a vida. A este respeito, nos diz Vorsatz (2010, p. 103):

Trata-se, para Antígona, de fazer valer aquilo que, por não estar escrito, funda a ordem significante, ainda que ao preço de sua própria perda, uma vez que se situa para além de todo e qualquer *pathos* humano. Desse modo, a heroína trágica não visa se opor à cidade ou ainda às ordens do soberano, mas em garantir, por seu ato, esta mesma ordem. Esse é o passo de Antígona, passo ético por excelência. O *Kerigma* promulgado por Creonte elidiria a dimensão da morte e, sem esta, o que se poderia supor à vida? A vida sem a dimensão

da morte seria a eternidade, dimensão fora do tempo, sem fim e sem começo. Apenas os deuses são imortais, os homens compartilham desse desejo comum, a morte, que lhes assegura uma vida precária, decepada, parcial e finita.

Para preservar a dimensão da vida, em sua parcialidade fundadora do próprio sujeito, a heroína sofocliana segue em direção à morte anunciada e, além de não evitá-la, retira de seu alçó a possibilidade de dar fim à vida, pois, como o enredo da peça apresenta, a personagem é encontrada morta antes mesmo de seu castigo ser executado, conforme anuncia o mensageiro: “A vimos na longínqua tumba, suspensa pela garganta, que o véu de linho estrangulava.” (SÓFOCLES, 2009, p. 91-92). A morte de Antígona por enforcamento, e a maneira como ela é tomada na escrita sofocliana, é destacada também por Lacan (1995), que dá ênfase à escolha da heroína: “Antígona é aquela que já escolheu sua visada em direção à morte. A invocação que se tece em torno dessa haste é outra coisa, ela não chega, no caso, ao desafio humano” (p. 345).

Lacan, nesta passagem, destaca que, mesmo que o enforcamento reapareça em outras peças trágicas, com fundo religioso e mítico que apontaria um desafio humano em oferecimento aos deuses, em Antígona ela é a marca do desejo da heroína. Com isso, notamos o destaque à humanidade dos heróis sofoclianos que, conforme sublinham autores como Lesky (1996) e Vernant (1991), mostra toda a complexidade entre caráter humano e destino divino. No entanto, ainda que a leitura de importantes helenistas aponte este traço de Sófocles, enquanto algo que compõe a história da dramaturgia ocidental, o que Lacan (1995) destaca é a relação do homem com o significante:

Concebo que Sófocles ocupe uma posição mediana, mas ver nele não sei que parente do humanismo seria dar um sentido novo a essa palavra. Sentimo-nos no final da veia do tema humanista. O homem, para nós, está-se decompondo como que pelo efeito de uma análise espectral da qual lhes forneço aqui um exemplo caminhando na juntura entre o imaginário e o simbólico onde vamos no encaixe da relação do homem com o significante, e do *splitting* que ela engendra nele. Um Claude Lévi-Strauss busca a mesma coisa quando tenta formalizar a passagem da natureza à cultura, e, mais exatamente, a falha entre a natureza e a cultura. (LACAN, 1995, p. 323).

Com a divisão instaurada pelo significante, natureza e cultura não podem ser tomadas a partir de uma linha de continuidade, mas pela falha, a qual promove laços que não estão remetidos à natureza, tampouco que sejam explicados exclusivamente pela ordenação social. A insistência de Antígona em sepultar o corpo de Polinices não pode ser explicada pela relação de consanguinidade entre eles, assim como a instituição da lei que proíbe tal sepultamento não alcança a todos de forma monolítica, como mostra a posição da heroína.

Através da juntura e dos descompassos entre imaginário e simbólico, o rito fúnebre

que Antígona quer dar a Polinices tem tamanha importância, pois revela um registro próprio ao sujeito, que retira o corpo da condição de finitude corporal e lhe confere o estatuto de cadáver. Não tomado como um corpo em putrefação, o cadáver de Polinices é enterrado em solo tebano por sua irmã que, fazendo amarras entre passado e futuro, lhe garante o pertencimento cultural e familiar, as leis não escritas, assim como sublinha o traço singular daquele sujeito, com sua história particular que, inclusive, é tomada por Creonte para justificar a proibição de seu enterro.

O trágico destino de Antígona, neste sentido, não está situado em uma determinação divina, tampouco seu pertencimento à linhagem do Labdácidas é suficiente para explicar seu gesto – ainda que autores como Lesky (1996) e Vieira (2009) destaquem o caráter inexorável da heroína como um traço herdado de Édipo –, pois ele diz respeito não apenas a sua história individual, na qual supostamente se poderia antever uma psicologia da personagem. Ao revés, seu gesto, ainda que singular e marcadamente diferente de outros personagens, não pode ser compreendido sem o caráter de enlaçamento do que há de mais comum a todos: a relação entre sujeito e cultura que se atualiza através da marcação simbólica da finitude. Desta maneira, compreendemos como Lacan (1995) pensa o desejo, e a ética da psicanálise enquanto ética do desejo, a partir desta personagem.

Assim como a ritualização da morte dá a ver um estatuto próprio ao sujeito, em sua relação com o significante, a busca pelas origens também carrega tal estatuto, mostrando que início e fim não dizem respeito a ciclos naturais autoexplicativos, mas convocam o sujeito à construção daquilo que lhe precedeu e do que perdura após a finitude corporal. Na busca de pistas que apontem ao sujeito, nosso trabalho irá se direcionar a outra personagem teatral, desta vez de uma obra contemporânea, que, tal qual a heroína Antígona, traz a relação com a morte de maneira muito estreita e, conforme apresentaremos na seção seguinte, não está em oposição excludente à vida, pois com ela se compõe a partir de um trabalho simbólico.

## **MITO DAS ORIGENS: ENTRE INVENÇÃO E REVELAÇÃO**

Tratar da busca pelas origens, a partir da peça teatral *Incêndios* (Mouwad, 2013), já de início mostra a atualização do caráter psicanalítico inaugurado por Freud, o qual tomou a tragédia de Sófocles, *Édipo Rei*, como emblemática do desejo humano, por colocar em cena os descompassos do herói quando busca escapar daquilo que lhe fora revelado sobre suas origens. Por estas origens lhe serem essencialmente desconhecidas e, ao mesmo tempo, alcançarem o sujeito justamente quando tenta delas escapar, Freud vê na trajetória de Édipo o que pode ser pensado sobre o sujeito do inconsciente. Faremos o mesmo movimento, de ver na busca pelas origens oferecerem algo do sujeito do inconsciente, a

partir da obra criada por Mouawad.

A obra *Incêndios* (2013) é a segunda de um quarteto<sup>1</sup> escrita por Wajdi Mouawad, antecedida por *Littoral* (2009a) e seguida por *Forêts* (2009b) e *Ciels* (2009c); a que o autor denomina “Sangue das Promessas”. A independência entre as narrativas garante que esta união entre elas se dê por um tema comum que as atravessa, sem que para tanto haja a retomada de personagens ou acontecimentos; este tema comum, diz o autor no prefácio de *Incêndios* (2013), é a questão da busca pelas origens. Na obra em que Nawal Maruan é a protagonista, este tema comum encontra um desenho muito particular, na medida em que a busca por origens empreendida pela personagem a encaminha a dar origem a outros destinos.

A peça inicia-se com a leitura do testamento de Nawal Maruan pelo tabelião Hermile Lebel, diante do casal de filhos gêmeos Jeanne e Simon; entre alguns poucos pertences deixados a cada um, estão três cartas: uma dedicada ao pai, que até então os gêmeos acreditavam estar morto, outra a um terceiro filho, irmão que até aquele momento Jeanne e Simon desconheciam a existência, e o aviso de uma última carta dedicada a eles, que só lhes será dada após a entrega aos destinatários anteriores. Além das cartas, o testamento trazia o pedido de ser enterrada nua e com o rosto virado para o chão, sem qualquer escrita em sua lápide<sup>2</sup>. Desde a leitura do testamento, pela reação dos filhos deixa-se antever a hostilidade presente na relação deles com a mãe e, com a revelação de um novo irmão e do pai ainda vivo, dispara a agressividade por conta do segredo mantido durante toda vida, que então surge como trabalho deixado aos herdeiros.

A presença das cartas atravessará toda a narrativa que se passa no presente, o que será alternado pela história da jovem Nawal Maruan, encenando a história de seu primeiro amor por Wahab, da infância com ele compartilhada e, já na primeira cena em que se conta esta história de amor, da despedida entre eles, pois Wahab será levado dali. Sem o detalhamento sobre do que se trata este “ser levado”, compreendemos que se refere a questões políticas que permeiam o Oriente Médio e, o que nos interessa ainda mais, de um destino que se desenha nesta separação, pois na cena seguinte ao “aconteça o que acontecer, vou te amar para sempre” (MOUAWAD, 2013, p. 46) dito ao companheiro, assistimos a protagonista dar à luz a um menino e lhe dizer as mesmas palavras antes de se separar da criança.

---

1. Apesar do termo tetralogia ser comum para se referir a obras dramatúrgicas, segundo Coissard (2014), Wajdi Mouawad prefere o termo “quarteto”, ainda que compreenda e também use o outro termo pelo seu laço com o mundo teatral. Tal preferência é explicada pelo autor por compreender as obras não apenas por uma linha de escrita que as une através de um tema de inspiração, mas, como o sentido musical carrega através do termo quarteto, por uma composição em torno de uma execução comum, naquilo que o autor chama de “uma tentativa de recontar um grito” (COISSARD, 2014, p.8).

2. Este pedido da personagem está intimamente ligado às saídas encontradas por Nawal Maruan diante do que lhe fora revelado no decorrer da trama e, uma vez que diz respeito a um rito fúnebre, não podemos deixar de sublinhar o movimento, tal qual da Antígona, de fazer do sepultamento uma inscrição simbólica de algo do sujeito.

Nestes flashes entre a história atual e a história passada, o espectador é lançado aos elementos que conduzem àquilo que as cartas-testamento carregam como tarefas aos filhos gêmeos, tanto no sentido da consecução destas tarefas, quanto no trajeto de uma mãe que segue em busca do filho que lhe foi tirado na tentativa de salvá-lo dos ataques ao local. Ao acompanharmos Nawal, já com 40 anos de idade, na prisão em busca do filho, notamos em sua fala à amiga Sawda a repercussão da guerra, mas também a sua resposta oposta ao horror:

*Sawda:* Então, a gente não se mexe, é isso?

*Nawal:* Mas quem você quer convencer? Você não está vendo que tem homens que não se pode convencer? Homens que não se pode persuadir de qualquer coisa que seja? Como você quer explicar pro cara que urrava nos ouvidos dessa mulher "escolhe!", exigindo que ela mesma condenasse os filhos, que ele se enganou? [...] Sawda, quando arrancaram meu filho do meu ventre, depois dos meus braços, depois da minha vida, compreendi que era preciso escolher: ou eu arrebento a cara do mundo ou faço tudo pra encontrar ele de novo. E cada dia eu penso nele. Ele tem 25 anos, a idade de matar e a idade de morrer, a idade de amar e a idade de sofrer; então no que estou pensando, você acha, quando estou te contando tudo isso? Penso na sua morte evidente, na minha busca imbecil, no fato de que serei pra sempre incompleta porque ele saiu da minha vida e que nunca verei seu corpo ali na minha frente. Não pense que a dor dessa mulher eu não sinta. Está em mim como um veneno. [...] Todos os dias eu vivo no rosto daqueles que destroem nossas vidas. Vivo em cada uma de suas rugas, e basta eu fazer isso para arrancar a carne deles todas até a moela de suas almas, está me ouvindo? Mas fiz uma promessa, uma promessa para uma velha mulher de aprender a ler, a escrever a falar, para sair da miséria, sair do ódio. E vou cumprir essa promessa. Custe o que custar. Não odiar ninguém, nunca, a cabeça nas estrelas sempre. Promessa para uma mulher que não era bonita, nem rica, nem nada de nada, mas que me ajudou, cuidou de mim e me salvou. (MOUAWAD, 2013, p. 90-91)

Responder ao horror fora do ódio, com a escrita e a fala como promessas desta resposta fora do ciclo odioso, eis o que guia Nawal em busca do filho e, ainda que a continuidade desta cena seja o plano de matar o chefe da milícia, tal plano carrega a intenção de acertar um único alvo, sem que outras pessoas sejam atingidas. Com a consecução do plano, de atingir com "duas balas gêmeas" (MOUAWAD, 2013, p. 92) o chefe da milícia, Nawal é levada para outra prisão, onde tragicamente encontrará o filho no carrasco que a engravida. Para não lançar mão novamente de saídas através da violência – a qual, mesmo pontual e buscando atingir um agente do ciclo de guerras, a levou à reviravolta de encontrar aquele que procurara neste mesmo ciclo –, Nawal escreve cartas, colocando no campo da palavra o que a atingiu e não conseguiu se tornar fala durante a vida.

Portanto, a escrita das cartas e seu endereçamento em forma de testamento, mais do que uma narração descritiva, carrega o trabalho desta mulher face ao horror. Nos

tortuosos caminhos conduzidos por seu desejo, compreendemos a captura e prisão de Nawal, pelo trajeto que as cartas conduzem os filhos, fazendo ressoar um desejo que se enreda à busca pelas origens. E neste sentido, perguntarmo-nos até que ponto aquilo que teve entrada pelo desejo, a busca pelo filho, a conduziu a algo da ordem do gozo, ou seja, em que a mesma busca pelas origens conduz ao objeto de desejo e ao inominável do gozo.

Como busca pelas origens, tema que o próprio autor refere como ponto comum ao quarteto de espetáculos, a infância aparece como “uma faca enterrada no pescoço” (MOUAWAD, 2013, p. 26, 71, 82, 130), frase que reaparece em vários momentos da peça pela voz de Nawal e outros personagens, e nos é emblemático da revelação de que o filho procurado por Nawal, fruto de seu amor com Wahab, é o carrasco Abu Tarek. A mulher que canta, como Nawal era chamada na prisão, e que com seu canto garantiu que não fosse morta, cala-se ao descobrir o nariz de palhaço, que deixara nas fraldas de seu filho, ser narrado pelo carrasco em seu julgamento como a única lembrança deixada pela mãe. Com isso, a faca da infância é desenterrada e com ela a revelação, oferecendo à protagonista um consolo impiedoso, em que desejo e gozo atestam suas disjunções.

Encontrando no silêncio uma maneira de suportar tamanho sofrimento, nossa protagonista permanece os últimos anos de sua vida sem dizer aos filhos gêmeos sobre suas verdadeiras origens; tragicamente ela mantém o conflito que aí se dispõe ao amar o filho e odiar o carrasco. Somente em sua morte ela consegue romper o silêncio através das cartas deixadas ao casal de filhos Simon e Jeanne e, conforme dissemos anteriormente, fazê-los encontrar verdades que só podem ser reveladas pela busca, conferindo assim ao testamento o caráter de testemunho de um dizer.

Busca por origens e suas revelações têm aí uma clara ligação com o sexo, não no sentido do encontro erótico dos corpos, mas do real do sexo que não se dilui nas explicações que os sujeitos forjam. O que do sexo se escreve e se transmite? Em última instância, não seria este o conteúdo das cartas enviadas por Nawal? Tratando-se de um discurso, que tem no passado e no presente seus pontos de enunciação, podemos dizer que este discurso determina funções que, seguindo o que nos diz Lacan (2009), estabelecem o escrito como gozo. As cartas da protagonista, neste sentido, são objetos que testemunham um gozo.

Trazer o registro do gozo para pensar o que está situado nas origens nos afasta, assim, de uma possível leitura ingênua a respeito de um passado mítico destituído do que há de traumático no sexo. Justamente porque o encontro com o sexual dá a ver um excesso que não pode ser de todo assimilado, o mito se constrói como organizador, ou seja, não se trata de negar um caráter mítico em torno das origens, no entanto, este caráter está intimamente ligado àquilo que não cabe de todo no discurso construído. Esta perspectiva, desde Freud (2014a) é sinalizada como importante operador clínico conceitual, que confere



ao trauma e à fantasia um caráter estruturante, o que terá com Lacan (1999; 2016) um maior avanço.

A partir de cartas, portanto, os gêmeos Jeanne e Simon alcançam, a um só tempo, o traumático do sexo que os originou e as produções de saber de Nawal Maruan a este respeito, e na medida em que estes dois registros são deixados aos filhos, podemos dizer que as cartas carregam um saber e um gozo de quem as escreveu. Estamos aqui no seio da carta/letra pensada por Lacan no *Seminário 18* (2009), como litoral entre saber e gozo, na medida em que é a fronteira entre o dizer de um gozo e o impossível dele se saber, fronteira esta que, como uma formação litorânea, conjuga campos distintos sem a clara determinação de seus limites nem uma reciprocidade entre eles.

Entre a pergunta da filha sobre a relação dos pais e a escrita endereçada a cada um dos destinatários, um gozo se escreve que não está todo contido na revelação do conteúdo das cartas, ou seja, a resposta através da organização discursiva não responde de todo às consequências que as cartas produzem, revelando assim os efeitos de discurso próprios a carta/letra também em sua face real.

Desta maneira, a entrada da noção de letra/carta nos ajuda, assim, a pensar os limites e as possibilidades do encontro com a origens e o que delas pode ser transmitido. Sem nos dedicarmos excessivamente à noção de letra no ensino de Lacan, que por sua densidade requereria um trabalho mais aprofundado que nos afastaria de nossos objetivos, destacamos a passagem, na obra lacaniana, da letra/carta [*letter*] pensada como suporte material do significante, a qual não se sabe o conteúdo, somente os efeitos provocados em quem a porta, trabalhado pelo autor em *Seminário sobre a Carta roubada* (LACAN, 1998), à *letter* enquanto escrita que faz litoral entre saber e gozo, trabalhado pelo autor no *Seminário 18: de um discurso que não fosse semblante* (LACAN, 2009). Esta última perspectiva, diz respeito àquilo que nos referimos às operações com a carta no enredo de *Incêndios*<sup>3</sup> (MOUAWAD, 2013).

De modo geral, podemos dizer que em ambas as perspectivas a respeito da letra, Lacan (1998; 2009) destaca sua diferença em relação ao significante sem, contudo, dele se apartar; no entanto, o que o avanço do trabalho a respeito da letra no ensino de Lacan aponta, e que muito nos interessa no presente trabalho, é a dimensão de cifra de gozo que a letra situa. Na medida em que o gozo não obedece às leis do significante, mas que a este se oferece de maneira fugidia, a letra – conforme nos mostra Lacan (2009) na lição *Lituraterra* do Seminário 18 – situa a escrita como forma de ascensão ao real, como maneira de “prover de ossos” (p. 13) o gozo. Estamos, portanto, em um cenário cuja busca pelas origens leva ao registro do real.

---

3. Uma maior elaboração a este respeito é realizada em Corrêa (2017).

Nestes termos, sublinhamos que a transmissão da carta/letra diz respeito à organização do discurso enquanto gozo, que neste sentido não diz respeito ao prazer, mas ao usufruto; goza-se das cartas enquanto se busca aquilo que elas movimentam. Não se trata, portanto, de revelar via carta uma mensagem de uma mãe aos filhos, mas de fazer uso daquilo que elas mobilizam; é a isto que assistimos nas diferentes reações dos gêmeos e nas cenas de retrospectiva da vida de Nawal, estão eles usufruindo dos incêndios que compõem a peça<sup>4</sup> e que as cartas os conduzem.

Com isso, podemos dizer que além de revelações, as cartas são também invenções possíveis, criadas por Nawal, a partir daquilo que parece não caber no sentido. A criação deixada pela protagonista, na figura dos filhos e das cartas a eles endereçadas, dá mostras de uma maneira de operar com aquilo que lhe trouxera dor e é fruto do amor, o que é escrito no conteúdo das cartas (cf. MOUAWAD, 2013, p. 125-132); mas, antes mesmo de se ter acesso a este conteúdo, o movimento dos filhos em busca de um sentido à própria história, que as cartas mostraram não ser aquele que até então os orientava, apresenta a confluência entre amor e sofrimento. A busca por sentido, portanto, fracassa naquilo que o saber oferecia como amparo, isto porque este sentido é aparência, nos diz Lacan (2008b, p. 85):

Com efeito, um discurso como o analítico visa ao sentido. De sentido, é claro que só posso lhes dar, a cada um de vocês, o que vocês já estão encaminhados para absorver. Isto tem um limite, que é dado pelo sentido em que vocês vivem. Não é dizer muito, dizer que ele não vai muito longe. O que o discurso analítico faz surgir, é justamente a ideia de que o sentido é aparência. Se o discurso analítico indica que esse sentido é sexual, isto só pode ser para dar razão do seu limite. Não há, em parte alguma, última palavra, se não for no sentido em que última palavra é nem palavra, caluda – já insisti nisso. Sem resposta, nem palavra, diz em algum lugar La Fontaine. O sentido indica a direção na qual ele fracassa.

Na produção de sentido que indica seu ponto de fracasso, a trajetória de Nawal, e as consequências desta trajetória para os filhos, faz borrar as fronteiras entre criação e revelação, indicando uma transmissão possível e contingente de algo que não pode ser transmitido de todo, pois não encontra no próprio sujeito, Nawal Maruan, uma verdade plena. Ao encontrar no silêncio a maneira de lidar com a revelação de que o filho procurado era o abusador e, igualmente, o pai de seus filhos gêmeos, a protagonista parece testemunhar o limite da palavra diante do horror. Porém, até mesmo este silêncio alcança seus filhos, na medida em que, na cena que fecha o espetáculo, assistimos Simon e Jeane escutarem no gravador as fitas que registraram o silêncio de Nawal, silêncio até então sem qualquer sentido e, após a entrega das cartas a cada um de seus destinatários, sabe-se da resposta

---

4. A peça é dividida em quatro atos: Incêndio de Nawal, Incêndio da infância, Incêndio de Jannaane e Incêndio de Sarwane (MOUAWAD, W. *Incêndios*, 2013).

possível frente ao horror.

Édipo fura os próprios olhos ao descobrir que dormira com a mãe e assassinara o pai, e com isso dá alguma resposta diante da revelação do que fizera sem saber, mas não sem desejo, e com tal ato não apenas se autoflagela, mas também transmite algo de seu aos filhos, entre eles Antígona. Da mesma maneira, o ato de calar-se oferece a Nawal uma maneira de dar tratamento ao que descobrira e, igualmente, deixa pistas aos filhos, os quais precisam eles próprios fazer seus trajetos, com suas particulares reações, em direção ao que foi deixado pela mãe.

Desta maneira, podemos dizer que a busca pelas origens, para qual Nawal Maruan empurra os filhos, tem um caráter mítico, na medida em que carrega algo da verdade do sujeito, nas palavras de Lacan (2008a, p. 13): “o mito é o que dá uma formulação discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição da verdade, porque a definição da verdade só pode se apoiar sobre si mesma”. Não havendo, portanto, um único referencial externo que guie e julgue o que é a verdade do sujeito, ela só pode se constituir a partir da busca que é, igualmente, construção mítica. Estamos, portanto, no cerne na noção de sujeito para a psicanálise, em que lançar mão do mito diz respeito a algo de estrutural.

## O SUJEITO E SEU TRABALHO EM TORNO DO PRINCÍPIO E DO FIM

Desde Freud (2011), a relação entre particular e coletivo é situada em um contínuo, o qual permite a passagem de um a outro, de tal modo que quando o autor se dedica a pensar fenômenos de massa, também recolhe importantes questões em relação aos processos de identificação. Da mesma maneira, acompanhamos Freud pensar a dinâmica civilizatória atravessada por anseios e fantasias, como um tratamento àquilo que há de mais primordial no humano, sua condição de desamparo, o que ajuda a compreender construções humanas como a religião (FREUD, 2014b; 2010d). Logo, subjetivação e construção de laços sociais são questões que muito interessam à psicanálise, justamente pela impossibilidade de um rompimento de vínculos entre um e outro.

Com esta perspectiva, o trabalho a respeito do que seriam as origens e o fim se inclui nesta fronteira entre o singular e o coletivo, nos convidando a pensar a maneira com que o registro do sexo e da morte podem ter alguma amarração para o sujeito, na medida em que, como desde Freud (2010b) é concebido na psicanálise, tais registros não têm representação inconsciente. Diante da impossibilidade de representar o sexual contido nas origens e o mortífero contido na perda de um objeto amado, o sujeito não é encaminhado à impotência, na qual nada pode ser feito, mas, ao contrário, lança mão de saídas possíveis e contingentes, nas quais o trabalho de dar *alguma* representação é acompanhado de um enlace cultural.

Nas duas obras teatrais a que corremos, o traumático do sexo, situado na origem incestuosa presente nas duas narrativas – em *Antígona* (SÓFOCLES, 2009), dizendo respeito às origens da própria protagonista e seus irmãos, e em *Incêndios* (MOUAWAD, 2013) em relação ao casal de gêmeos, frutos da violência sofrida por Nawal, por parte daquele que posteriormente veio saber ser seu filho –, e a morte como algo que escapa ao sujeito, lhe impondo o trabalho de elaboração do luto, estão colocadas de saída e atravessam os enredos. Ao pensarmos, a partir de *Antígona*, a importância dada ao rito fúnebre, e, a partir de *Incêndios*, a construção de um mito das origens, é à busca por contornos possíveis para o sexo e para morte a que nos referimos.

Através da contraposição à lei do Estado e do endereçamento de cartas, pensamos não apenas gestos individuais de nossas personagens, mas recolhemos o que estes gestos podem oferecer acerca do sujeito. Na medida em que Antígona é tomada, a partir da leitura de Lacan (1995), para pensar o registro do Belo em seu caráter disruptivo e daí recolher consequências para trabalhar o destino sublimatório e a ética da psicanálise, notamos que a leitura lacaniana encontra na narrativa de Sófocles frutíferas questões para a psicanálise, dentre elas, pinçamos a relação com o significante, como algo que está na constituição do sujeito e que não pode ser pensada sem a morte que impõe.

A morte, portanto, é aqui tomada fora de um caráter paralisante e é situada como aquilo sem o qual o sujeito sequer advém e, assim como diz respeito à entrada na linguagem enquanto sujeito do inconsciente, também estará presente nos modos com que a finitude pode ser elaborada. Eis aí a importância do rito fúnebre como algo que inscreve a perda de modo simbólico e imaginário, ou seja, confere um sentido compartilhado publicamente e, ao mesmo tempo, dá contornos particulares à perda daquele sujeito. Este movimento, que Freud (2010c) situa como fundamental no trabalho de luto para lidar com a perda do objeto, com Lacan alcança proporções que não dizem respeito apenas à elaboração do luto, ainda que também esteja colocada, mas sinalizam um caráter inerente ao sujeito, que o acompanha aquém e além da finitude corporal.

Também a partir de uma morte, se inicia o enredo de *Incêndios* (MOUAWAD, 2013) e, ainda que um pedido de rito fúnebre específico esteja colocado já nas primeiras cenas, o que acompanhamos é o caminhar em direção às origens, caminhar este que é feito a partir de revelações alcançadas através de cartas. Neste sentido, nossa recorrência ao conceito de letra/carta no ensino de Lacan (1998; 2009), ainda que breve, nos ajudou a pensar a construção de um mito das origens que é, a um só tempo, invenção e recolhimento de elementos anteriores, de tal modo que a construção de um saber em torno das origens encontra fronteiras com o gozo presente nas origens, ou seja, retornamos ao caráter sexual, nunca completamente simbolizado.

Nossa perspectiva de mito das origens, portanto, carrega o traço do que não cabe na própria narrativa mítica, pois, tal qual Freud (2018) pontua sobre as teorias sexuais infantis, o saber construído é ele próprio mobilizado pela pulsão sexual, logo, não diz respeito exclusivamente a uma apreensão objetiva do conhecimento. Entre algum saber que dê contornos ao sexual e o gozo que não cabe nos registros do saber, algo pode ser escrito e, assim como as cartas de Nawal, endereçado, funcionando como uma transmissão do que escapou ao próprio sujeito que as escreveu. Neste sentido é que, nos guiando por Lacan (2009), o litoral entre saber e gozo, situado nas cartas da protagonista, nos ajuda a pensar a noção de mito organizador do sexual e do mortífero.

Concluimos nosso trabalho, sinalizando o inescapável encontro com o sujeito do inconsciente, promovido por ambos registros aqui trabalhados – rito fúnebre e mito das origens –, em que morte e vida convocam constantemente à construção de laços culturais e geracionais. Antígona e Nawal Maruan, portanto, nos conduziram a diferentes questões e, como o artista sempre antecipa o psicanalista, oferecem ainda outras entradas possíveis através dos enredos encenados, lançando novos convites de construção de saber ou de usufruto aos leitores/espectadores.

## REFERÊNCIAS

AZEVEDO, A. V. *Mito e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

COISSARD, F. *Incendies: étude critique*. Paris: Editions Champion, 2014.

CORRÊA, H. C. S. *O feminino nos caminhos da pulsão: da sublimação à escrita*. 2017. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

ELIADE, M. *Aspecto do mito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

FREUD, S. A interpretação dos sonhos. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. 4.

FREUD, S. Introdução ao Narcisismo. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. Vol. 12, p. 13-50.

FREUD, S. Considerações atuais sobre a guerra e a morte. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. Vol. 12, p. 209-246.

FREUD, S. Luto e Metancolia. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. Vol. 12, p. 170-194.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d. Vol. 18, p. 13-123.

FREUD, F. Nova Conf. XXXII: Angústia e instintos. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010e. Vol. 18, p. 224-262.

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do Eu. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Vol. 15, p. 13-113.

FREUD, S. Inibição, sintoma e angústia. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014a. Vol. 17, p. 13-123.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b. Vol. 17, p. 231-301.

FREUD, S. *Totem e Tabu*: algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. Tradução: Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2017.

FREUD, S. Sobre as teorias sexuais infantis. In: FREUD, S. *Obras incompletas de Sigmund Freud*: amor, sexualidade, feminilidade. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. Vol. 7, p. 95-116.

LACAN, J. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

LACAN, J. Seminário sobre "A Carta Roubada" (1956). In: LACAN, J. *Escritos* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 13-66.

LACAN, J. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

LACAN, J. *O mito individual do neurótico (1953)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008a.

LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda (1972-1973)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008b.

LACAN, J. *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante (1971)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

LACAN, J. *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação (1958-1959)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2016.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1985.

LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

MENARD, R. *Mitologia greco-romana*. São Paulo: Fittipaldi Editores, 1985.

MOUAWAD, W. *Littoral*. Montréal: Leméac Éditeur et Éditions Actes Sud: Arles, 2009a.

MOUAWAD, W. *Forêts*. Montréal: Leméac Éditeur et Éditions Actes Sud : Arles, 2009b.

MOUAWAD, W. *Ciels*. Montréal: Leméac Éditeur et Éditions Actes Sud: Arles, 2009c.

MOUAWAD, W. *Incêndios*. Tradução: Angela Leite Lopes. Rio de Janeiro: Cobogó, 2013.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

RUDNYTSKY, P. *Freud e Édipo*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

SÓFOCLES. *Antígone de Sófocles*. Tradução: Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

VERNANT, J. P. *A morte nos olhos: figurações do outro na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

VERNANT, J.P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

VIEIRA, T. A voz contrária de Antígone. In: SÓFOCLES. *Antígone de Sófocles* Tradução: Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 11-22.

VORSATZ, I. *Antígona e o fundamento ético da psicanálise*. 2020. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

# ANACRONIA NO ENIGMA EDÍPICO: PARADIGMA DO TEMPO EM PSICANÁLISE

---

*Data de aceite: 11/11/2022*

**João Milton Walter Tavares**

Centro Universitário UDF

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0174-1041>

### ANACRONIA NO ENIGMA EDÍPICO

Vamos adentrar na questão do tempo na tragédia *Rei Édipo* (Sófocles, 2015), de modo a defender que existe uma anacronia na formulação do enigma edípico. A anacronia postula um desencontro entre a ordem dos acontecimentos e a ordem do discurso, uma ruptura temporal que torce a narrativa de modo a mostrar como os efeitos dos acontecimentos ocorrem em uma ordem temporal distinta daquela mesma dos fatos. Assim, procuramos demonstrar como há uma ordem temporal inconsciente em voga no enigma edípico. Deste modo, apresenta-se para nós uma espécie de teoria da relatividade, que traz à cena uma não linearidade temporal no bojo do saber psicanalítico, de maneira que podemos pensar uma análise como uma

torção temporal.

Ao iniciar a análise, vamos apresentar uma proposta de Oliveira (2015), tradutor e comentarista de *Rei Édipo*, sobre uma hipótese levantada na narrativa de Sófocles de existir uma possibilidade de Édipo não ser parricida, ou melhor, de Édipo não ter levado a sua investigação ao limite de, sem sombra de dúvidas e sem possibilidades excludentes, carregar a culpa do assassinio de seu pai biológico, Laio. Assim, passaremos pela narrativa da tragédia, apresentando os principais pontos, fazendo uma construção lógica, como um problema a ser revelado, e demonstrando como Édipo tem uma certeza antecipada de sua culpa.

Na sequência, será aberta uma digressão para discutirmos algo que poderíamos chamar de proto-teoria do tempo em psicanálise, sem o intuito de esgotar o assunto, dado a complexidade do tema e o espaço destinado para sua discussão neste capítulo. Adentraremos na dinâmica da atemporalidade inconsciente



defendida por Freud (2010a, 2010b, 2016), passando por Lacan (1998a, 1998b) em sua concepção de desenvolvimento do conceito de um tempo lógico em psicanálise e, por fim, Herrmann (2003) em sua proposta de uma visão própria do tempo no decorrer da prática analítica.

Na última sessão, já munidos da hipótese de um adiamento em Édipo de sua conclusão e da concepção psicanalítica sobre a dinâmica do tempo, faremos um retorno a tragédia, discutindo a anacronia no enigma edípico, propondo a tragédia de Sófocles também como um paradigma para compreender o tempo lógico e seus desdobramentos na prática analítica. Édipo, em sua certeza antecipada, condensa em um ato sua história, ou, como diz Lacan (1998a), a “assunção de sua história pelo sujeito” (p. 258). Podemos, então, pensar na dinâmica edípica como um paradigma lógico, tal qual Lacan (1998b) nos apresenta em seu sofisma dos três prisioneiros, a dinâmica da pressa na tentativa de agarrar a verdade, formulando de forma antecipada uma certeza. Por fim, pensamos como a concepção de verdade, que se toca por um adiamento futuro e apressada de conclusão, torce o passado sobre o hoje e se dá de modo a construir uma verdade, portanto, ficcional, e que somente assim poderia ser.

## ÉDIPO EM UM JOGO DE XADREZ

Oliveira (2015) propõe uma leitura de *Rei Édipo* na qual sustenta uma interessante hipótese: que na trama da tragédia existe a possibilidade de Édipo não ser parricida, mas, mesmo assim, assumir-se precocemente como um. Esta hipótese o referido autor denominou de Édipo enxadrista. Para o autor, Sófocles fez Édipo reconhecer-se parricida antes desta lhe ser inescapável, de modo que Édipo adianta para si tal feito. Vamos agora adentrar nas linhas de *Rei Édipo*, formulando a hipótese lógica acima exposta; assim poderemos estruturar o caminho investigativo percorrido por Édipo na obra.

Aristóteles (2007) define a tragédia como:

a imitação de uma ação elevada e completa, dotada de extensão, numa linguagem embelezada por formas diferentes em cada uma das suas partes, que se serve da ação e não da narração e que, por meio da compaixão e do temor, provoca a purificação de tais paixões. (p. 47-48)

Aristóteles (2007) também pontua que a tragédia deve durar um único dia e se passar em um único espaço. E, conforme argumenta Ana Maria Valente (ARISTÓTELES, 2007, nota 32) em nota de rodapé, daí saiu a lei das três unidades presentes na tragédia: a unidade na ação, no tempo e no espaço. Isto é, a tragédia deve abordar uma ação dramática completa, no transcorrer de um único dia e em um mesmo lugar. Valente aponta que a única destas três unidades que é taxativa é a que se refere à ação. Contudo, *Rei*

*Édipo* cumpre as três unicidades. Toda a sua narrativa se passa no transcorrer em um único dia; em um único espaço, às portas do palácio de Tebas; e a ação completa: a descoberta da própria identidade por Édipo.

No prólogo da peça temos Édipo como rei de Tebas e junto a ele estão os anciões tebanos, que vieram lhe pedir para que faça algo, a fim de salvar a cidade assolada pela peste. Édipo enviara seu cunhado, Creonte, a Delfos, para consultar o oráculo em busca de respostas que solucionassem a terrível praga. Creonte retorna e anuncia que o oráculo determinou que é preciso que seja punido o assassino de Laio, rei de Tebas que governou antes de Édipo. Sabe-se que Laio foi morto em uma emboscada em uma estrada e todos de sua comitiva foram assassinados, com a exceção de apenas um homem. Este servo que sobreviveu ao ataque, relatou que foram bandidos que assassinaram Laio. Creonte aponta que o assassinato se deu por um bando: “Disse que bandidos o encontraram e mataram, não pela força de um só, mas com múltiplas mãos” (SÓFOCLES, 2015, p. 39). Édipo se prontifica a encontrar e punir o culpado pelo assassinato de Laio, ou os culpados.

O oráculo orientou como livrar Tebas da peste que a assolava: punir o assassino de Laio; porém, o oráculo não revelou a identidade do assassino. Assim, o primeiro episódio da peça é aberto com os primeiros esforços de Édipo na busca do assassino de Laio. Édipo discursa em frente ao palácio, clamando que se alguém souber a identidade do assassino que a revele, ou o próprio assassino se acuse. Caso assim o fizer, não seria punido com a pena de morte, mas com o desterro. Conforme aponta Oliveira (2015), na fala de Édipo há uma oscilação entre o plural e o singular quando fala do assassino, mesmo tendo sido informado de que Laio fora morto por múltiplas mãos, isto é, por um bando.

Édipo convoca o adivinho Tirésias para que ele revele a identidade do assassino. Este, ao chegar à cena, adianta em uma passagem dúbia do drama presente na tragédia: “Ai, que horror é o saber, quando não serve a quem sabe!” (SÓFOCLES, 2015, p. 63). Convém tanto para si próprio, que guarda consigo a informação da identidade, quanto para Édipo, que não sabe o que lhe causará tal revelação. Tirésias se recusa a dar o nome a Édipo explicitamente, e o rei tebano insiste com o adivinho. Ele vai aos poucos revelando a Édipo seu infortúnio, como vemos quando o adivinho diz: “Criticas minha irritação, mas não percebes a tua, que mora contigo, e me censuras” (SÓFOCLES, 2015, p. 67). Oliveira (2015), em nota de rodapé, aponta que Tirésias implicitamente indica o incesto a Édipo quando diz ‘que mora contigo’, isto é, sua própria mãe. O adivinho e o rei discutem, até que Tirésias revela: “Afirmo que és tu o assassino do homem, aquele que procuras” (SÓFOCLES, 2015, p. 71).

Édipo, ao ouvir a verdade toda, não a reconhece, parece absurdo o que Tirésias lhe diz. O saber de Édipo se faz aos poucos, deve ser construído conforme avança, ele próprio,

em seu empreendimento. A verdade escancarada não lhe diz nada e a rejeita com todo vigor. Resiste a ela. Neste momento, salienta Oliveira (2015), Édipo procura um assaltante que, junto a seu bando matara Laio. O que Tírsias lhe fala soa como uma acusação descabida, que só pode ser fruto de uma conspiração para usurpar-lhe o trono de Tebas. Antes de ir embora, sem ser compreendido por Édipo, Tírsias anuncia:

Eu te digo: esse homem que há pouco procuras,  
com ameaças e decretos sobre o assassinio  
de Laio – esse homem está aqui,  
estrangeiro residente, pelo que se diz, mas depois  
vai revelar tebanos nativos – e não terá prazer  
com essa circunstância: pois, de homem que vê,  
será cego; em vez de rico, mendigo;  
em terra estrangeira viajará, tateando com bastão.  
E vai se revelar irmão e pai  
dos próprios filhos, com os quais convive;  
e filho e esposo da mulher de quem nasceu;  
e assassino do pai e, com ele, sementeiro do mesmo ventre.  
(SÓFOCLES, 2015, p. 81–83).

Édipo escuta a revelação de Tírsias, mas nada poderia fazer menos sentido. Até o momento sabe que seu pai é Pólibo, rei de Corinto, e está vivo; que sua mãe é Mérope, esposa de Pólibo. Nunca havia visto Laio e sabe que fora assassinado por um bando de ladrões. Tudo isso que Tírsias diz só pode ter uma única fonte: existe uma conspiração para tirá-lo do trono, e tanto Tírsias quanto Creonte, seu cunhado, são cúmplices, afinal, fora Creonte que sugeriu ouvir o adivinho.

A próxima parte da tragédia inicia-se com uma discussão acalorada entre Édipo e Creonte. Édipo acusa seu cunhado de conspiração e quer condená-lo à morte, tamanha é sua indignação – ou resistência? Creonte roga que Édipo não está conseguindo fazer um bom julgamento a partir de toda a situação. Há um impasse entre os dois, instalado quando Jocasta aparece, irmã de Creonte e esposa de Édipo. Este lhe explica o que se passa. Jocasta, ao ouvir as acusações que recaem sobre seu marido, o tranquiliza de que nenhum mortal pode realmente fazer profecias. Conta, na seqüência, um fato ocorrido há muitos anos: que o oráculo de Delfos havia profetizado que Laio, seu ex-marido, haveria de ser morto por um filho deles. Eles tiveram um único filho, que fora morto ainda bebê. E como todos sabem, Laio foi morto por ladrões em um cruzamento de três caminhos. Logo, deduz Jocasta, a previsão do oráculo não se realizou.

A intenção de Jocasta é demonstrar ao marido como oráculos não acertam suas previsões, pois ela própria havia experienciado isso, e, desta forma, tranquilizar Édipo dos infortúnios que a ele eram creditados. Porém, a reação de Édipo é o oposto, a menção à tríplice encruzilhada alertou Édipo. Ele conta sua história: é filho dos reis de Corinto, Pólibo e Mérope. Quando ainda morava em Corinto, em um banquete, um bêbado o havia chamado de filho falso de seu pai. Édipo pergunta sobre isso a seus pais, que se indignam com a acusação, mas, não contente com a resposta, vai a Delfos consultar o oráculo. Chegando lá, não consegue resposta para a pergunta que foi sanar, isto é, se realmente Pólibo é seu pai verdadeiro. No entanto, o oráculo lhe dá outra profecia: que ele matará o pai e se unirá à mãe e, desta união, gerará filhos. Ao ouvir a terrível profecia, decide nunca mais retornar a Corinto.

Oliveira (2015) faz uma leitura de Édipo enxadrista jogando contra a profecia e, por isso, a fuga de Corinto foi um movimento errado em tal jogo, pois o oráculo não confirmou a paternidade de Pólibo; disse apenas que Édipo assassinará o próprio pai. Édipo foge, mas o faz em direção a seu destino, como se toda a sua dúvida original, sobre a paternidade, tivesse sido totalmente esquecida.

Em sua fuga para longe de Corinto, Édipo passa por um local parecido com o descrito por Jocasta, um cruzamento de três estradas, defronta-se com uma comitiva conduzida por um homem velho, que o empurra para fora da estrada e o agride para que saia. Édipo se enfurece e mata a todos. Se este velho que matou é Laio, portanto ele é o assassino do antigo rei de Tebas; as próprias palavras de Édipo contra o assassino do ex-rei se voltarão contra si. Neste momento, salienta Oliveira (2015), Édipo desconfia que ele é o assassino de Laio, mas não que é um parricida e incestuoso. Ainda não fez a conexão entre as duas profecias, isto é, a que ele próprio ouvira em Delfos e a que Creonte trouxe no início do espetáculo trágico. O temor de Édipo é ter amaldiçoado a si próprio, ao amaldiçoar o assassino de Laio. Ainda há uma solução possível para o enigma que não incriminaria Édipo, caso seja possível comprovar que Laio fora morto por um bando, já que Édipo havia agido sozinho. Sabe-se que há um único sobrevivente da emboscada que sofreu Laio e, no tempo presente da peça, trata-se de um pastor que trabalha fora dos limites da cidade e, portanto, é convocado a comparecer às portas do palácio de Tebas para falar o que sabe.

Até o momento na peça temos as seguintes profecias e seus estados:

- 1 – Laio e Jocasta iriam ter um filho que mataria o pai e casaria com a mãe. Esta profecia não teria se realizado, porque o único filho de Laio e Jocasta fora morto ainda bebê;
- 2 – Édipo mataria o próprio pai e desposaria a própria mãe. Édipo fugiu de Corinto, escapando do cumprimento da profecia;

3 – Creonte trouxe a profecia de que a peste que assola Tebas seria apaziguada apenas com a punição do assassino de Laio. Sabe-se que Laio fora assassinado em uma emboscada por um bando de ladrões.

Na terceira parte da tragédia, chega a Tebas um mensageiro para avisar Édipo que seu pai, Pólibo, morrera de causas naturais em Corinto, e, assim, ele seria proclamado rei em Corinto. A notícia acalenta Édipo, a profecia preconizava que ele iria assassinar seu pai e agora ele está morto sem ser por suas mãos. A notícia demonstra para Édipo e Jocasta como os oráculos erram em seus dizeres. Contudo, ainda existe a segunda parte da profecia, que além de assassinar o próprio pai, desposaria a própria mãe. Édipo só estaria livre totalmente com a morte de Mérope e ainda o atormenta a profecia em relação a Laio e a possibilidade de que, em sua fuga de Corinto, possa ter assassinado o antigo rei de Tebas.

O mensageiro de Corinto, ao ouvir as angústias de Édipo em relação a Mérope, tenta tranquilizá-lo. Afirma que ele, Édipo, não é filho legítimo dos reis de Corinto; ele próprio, quando era pastor, recebeu Édipo ainda bebê, e com os tornozelos feridos, das mãos de um servo da casa de Laio. Este servo é justamente aquele que sobreviveu à emboscada. Jocasta ao ouvir o mensageiro reconhece que Édipo, portanto, é seu filho, pois foi ela própria quem deu o seu bebê para o servo levá-lo para a morte. O filho dela e de Laio sobreviveu. Édipo ainda não tem informações para saber da verdade, apenas Jocasta. Ainda não fica claro se foi Édipo quem matou Laio; se caso seja comprovado que Laio fora morto por um bando. Então, não foi Édipo o autor do assassinato.

A testemunha que estava com Laio no momento do assassinato é chamada. É o mesmo servo que Jocasta confiou seu filho, quando recém-nascido, para abandoná-lo à própria sorte no campo. Este homem agora tem uma dupla função. Somente ele pode confirmar se Laio fora assassinado por um bando ou pela ação de um único homem, e também somente ele pode esclarecer quem são os verdadeiros pais de Édipo. Neste momento da trama, o objetivo de Édipo é descobrir a sua origem. Parece que esqueceu a questão inicial: descobrir o assassino de Laio. Oliveira (2015) aponta que o esquecimento de uma questão anterior já havia ocorrido com Édipo, na ocasião em que visitou o oráculo de Delfos para indagar acerca da identidade de seus verdadeiros pais, e agora, novamente, deixa de lado a questão primordial.

Quando o servo chega ao palácio, Édipo lhe pergunta quem eram os pais da criança que fora dada a ele. O homem, inicialmente, se recusa a falar, mas sob as ameaças de Édipo diz o que sabe. Confirma que o bebê era filho de Jocasta e Laio. Eles o confiaram ao servo para que o matasse, livrando assim os pais do cumprimento do oráculo de que aquele garoto mataria Laio e se casaria com Jocasta. Édipo neste momento, entra no

palácio; Oliveira (2015) pontua: “Notem bem: Édipo não lhe perguntou se, de fato, Laio fora assassinado por um bando de assaltantes (...)” (p. 17).

A partir destes movimentos expostos, Oliveira (2015) articula a hipótese do Édipo enxadrista. Resgata a dinâmica de uma partida de xadrez profissional, quando nunca uma partida chega realmente ao fim, isto é, a um xeque-mate. Isto porque quando o jogador que está em clara desvantagem, irreversível, admite a derrota, sem a necessidade do desenrolar até o xeque-mate. Na trama da tragédia, Oliveira (2015) defende:

[Édipo] sabe com certeza que é filho de Laio e Jocasta. Sabe, com certeza, que cometeu incesto – e não mais do que isso. Contudo, por raciocínio indutivo, conclui que tudo está perdido e abandona o jogo: como Jocasta, antes, empregara uma indução capenga para mostrar a ineficácia dos oráculos, Édipo, a partir da constatação de que a segunda parte de um dos oráculos se revelou verdadeira (Édipo se deitou com a própria mãe), aceita como verdade inequívoca todo o resto: a primeira parte do oráculo (que afirma que Édipo mataria o pai) e o oráculo recebido por Laio (que afirma que ele seria morto pelo filho). (p. 18-19).

Oliveira (2015) explica que, na tradição grega, Édipo era um parricida e que havia praticado o incesto, e claro, é desta fonte que Sófocles bebe para a composição de sua tragédia. Porém, em seu Édipo, Sófocles deixa a questão do parricídio em aberto. A testemunha que poderia resolver o caso, o único sobrevivente da emboscada que sofre Laio, não foi arguida em relação ao assassinato, se foi obra de um homem só ou de um bando de ladrões e, neste segundo caso, o assassino de Laio não seria Édipo.

Na peça, continua Oliveira (2015), os dois oráculos afirmam que Édipo matou o próprio pai. Também Tirésias afirma o mesmo, baseando-se na arte da adivinhação. Contudo, durante boa parte da peça é a veracidade dos oráculos que está em questão. Quem afirma que Édipo matou o próprio pai são os oráculos. E afirmar que os oráculos são verdadeiros, pois Édipo matou o pai, criaria um raciocínio circular e que não levaria, logicamente, a lugar algum. Oliveira (2015) diz: “A resposta que Sófocles dá à questão ‘Édipo matou seu pai?’ é condicional: se você acredita em oráculos, sim. Se não acredita, talvez não [...]” (p. 20).

O Édipo enxadrista, ao descobrir que é filho de Laio e Jocasta, reconhece a derrota e abandona a partida, mas, propõe Oliveira (2015), ele se precipitou e ainda haveria uma possibilidade de não ter sido o responsável pelo assassinato de seu pai.

Na hipótese trazida à luz por Oliveira (2015), Édipo, como um enxadrista, faz um movimento lógico: “sou filho de Laio, *logo* matei Laio” (p. 21, *itálicos do autor*). Mas se adianta em sua conclusão e há uma antecipação precipitada das conclusões, afinal, ainda havia uma chance dele não ser o responsável pelo assassinato de seu pai, caso o servo de Laio, se fosse indagado sobre, confirmasse o boato que Laio fora assassinado por um

bando. Como já dissemos, na mitologia grega, Édipo pratica incesto e é parricida, mas na versão de Sófocles a questão se fecha deixando algo em aberto pela conclusão antecipada de Édipo. Oliveira (2015) comenta:

Se pensarmos que nesta obra há a possibilidade de Édipo não ser parricida (coisa que Freud não percebeu) e que, mesmo assim, ele assume que é parricida (se sou filho de meu pai, sou culpado de seu assassinato), então a tragédia de Sófocles é um paradigma ainda mais eloquente do que o próprio Freud imaginava. (OLIVEIRA, 2015, p. 21).

Se Édipo, sem a comprovação de seu parricídio, assume a culpa parricida para si, como pontuou Oliveira (2015), torna-se um paradigma ainda mais interessante para pensar o complexo de Édipo, a partir da tragédia de Sófocles. Porém, aqui deixaremos esta questão de lado e chamamos a atenção para o movimento de Édipo. O herói se adianta no tempo, antecipa a conclusão lógica, há uma anacronia antecipatória na resolução do enigma.

Partindo da tragédia *Rei Édipo* de Sófocles (2015), vamos pensar a relação temporal existente em psicanálise, perpassando pelo inconsciente como atemporal, o tempo lógico lacaniano e, por fim, a relação de *a posteriori* que encontramos na clínica. Essa lógica temporal condensa duas vozes que soam em um desencontrado uníssono, como na estrutura de um conto na literatura. As vozes da narrativa que *a priori* parecem apontar para a mesma direção, subitamente se revelam desencontradas, dando um sentido posterior àquilo que já fora dito antes.

## PSICANÁLISE E A QUESTÃO DO TEMPO

Para pensar *Rei Édipo* (SÓFOCLES, 2015) como um paradigma sobre o tempo em psicanálise, é preciso que, antes, façamos uma digressão sobre como se fundamenta a lógica do tempo na teoria psicanalítica.

Uma das marcas da psicanálise freudiana é o reconhecimento da atemporalidade do inconsciente. Em 1915, Freud (2010a) dedicou um estudo sobre o inconsciente, ao explicitar as características topológicas e de funcionamento do inconsciente. Dentre estas, destacamos a questão da atemporalidade como a regência do tempo no âmbito do inconsciente. Freud (2010a) explica que os processos do sistema Inconsciente são atemporais, de modo que não seguem ordenamento lógico em relação ao tempo e, além disso, também não são alterados pela passagem do tempo. Para o autor, os conteúdos inconscientes não estabelecem relação com a dinâmica temporal, esta fica reservada ao trabalho do Consciente. Em outras palavras, é o Consciente que cria um ordenamento lógico-temporal no conteúdo Inconsciente, que funciona de maneira independente da antiguidade de seu registro.

Durante toda a sua obra, Freud não se dedicou em algum lugar específico para aprofundar-se na questão do tempo em psicanálise. Contudo, é possível encontrar desdobramentos de uma teoria do tempo em psicanálise, diluídos em seus textos. Como é o caso, por exemplo, do texto “Recordar, repetir e elaborar” (FREUD, 2010b), em nele, ao descrever a antiga técnica de hipnose que utilizava no início de sua prática clínica, relata:

O paciente se punha numa situação anterior, que não parecia jamais se confundir com a presente, comunicava os processos psíquicos da mesma, até onde havia permanecido normais, e acrescentava o que podia resultar da transformação dos processos antes inconscientes em conscientes. (p. 196).

Como vemos nessa afirmação, o primeiro esquema técnico utilizado por Freud é descrito de um modo em que havia uma separação temporal entre o momento presente, a sessão de análise, com o passado, aquilo que o paciente relatava sob efeitos da hipnose. Com a associação livre, técnica que veio para substituir a prática da hipnose em psicanálise, ocorre justamente o oposto, não se põe mais a questão de uma divisão temporal, mas advém a questão da atemporalidade, isto é, em um só tempo amarra o antes no agora, no ato de sua fala, advindo um tempo próprio do tratamento psicanalítico. Freud (2010b), falando sobre a nova técnica, a associação livre, que veio a substituir a técnica da hipnose, explica:

Aplicando a nova técnica restará muito pouco, com frequência nada, daquele transcurso agradavelmente suave. Também surgem casos que até certo ponto se comportam como na técnica hipnótica e somente depois divergem; outros agem diferentemente desde o princípio. Se nos determos nesse último tipo para caracterizar a diferença, é lícito afirmar que o analisando não recorda absolutamente o que foi esquecido e reprimido, mas sim o atua. Ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele o repete, naturalmente sem saber o que o faz. (FREUD, 2010b, p. 199).

Podemos pensar na dinâmica temporal na técnica psicanalítica, a partir do que nos apontou Freud (2010b). Vemos como há uma amálgama entre o que é dito, no presente da sessão, e o que é ato, o passado que se impõe. A acepção de uma atemporalidade na dinâmica inconsciente é que permite a compreensão da análise como tal. Isto é, a fala do analisando ecoa como uma dupla voz: uma se relaciona com as questões conscientes, como, por exemplo, interlocutor, contexto, temporalidade; a outra, com os registros inconscientes que, impedidos de acessarem a consciência, modulam o próprio sujeito em sua estrutura. E é na transferência estabelecida no contexto da análise, que o analista pode identificar a atuação e a repetição.

Essa percepção temporal levou à teorização do *Nachträglich*, traduzido para o português como *a posteriori*, ação deferida, ação retardada, efeito retardado (HANNIS, 1996), ou ainda só-depois (MAGNO, 2003). Em alemão, explica Hannis (1996), a palavra *Nachträglich* carrega o sentido de se afastar temporalmente de determinado evento, e



depois, já com a devida distância, reconsiderar o que significou tal evento. Freud (FREUD; BREUER, 2016), como é usual de seu teorizar, traz palavras do cotidiano para o sistema teórico da psicanálise, utilizando-se da ideia contida em *a posteriori* e propõe uma lógica temporal de funcionamento do trauma.

*A posteriori* caracteriza a dinâmica da vida mental e a constituição do aparelho psíquico, como diz Freud (2010b). Faz-se necessário um tempo depois para constituir aquilo que vem antes, sendo “vivências muito importantes, que têm lugar nos primórdios da infância e que na época foram vividas sem compreensão, mas depois, *a posteriori*, encontraram compreensão e interpretação” (p. 198). Assim, a história é feita retroativamente, faz um enlace com o passado e retorna ao presente, e aquilo que permanece e aquilo que passa se articulam em uma lógica temporal não linear e sequencial. Valendo-se do que se apreende desta lógica temporal do *a posteriori* no funcionamento do inconsciente, foi que a psicanálise pôde propor seu método de tratamento.

Lacan (1998a) destaca a noção de *a posteriori* na interpretação psicanalítica, isto é, o autor ressalta a importância da compreensão temporal no manejo clínico. Assim, Lacan (1998b) faz a proposição do tempo lógico, que compreende uma dinâmica temporal, uma pulsação do inconsciente em que se forma uma abertura para os chistes, sonhos e atos falhos, por exemplo; as formações do inconsciente que demandam um momento propício, *a posteriori*, de compreensão. Deste modo, o autor diferencia o tempo cronológico do lógico, mostrando que há uma operação anacrônica na compreensão da constituição do sujeito.

Para apresentar o tempo lógico, Lacan (1998b) usa um sofisma, que indaga uma reflexão sobre o tempo. No problema lógico há um diretor que escolhe três prisioneiros e lhes diz que libertará um deles a partir de um jogo de lógica: aquele que conseguir encontrar primeiro a resposta para o problema posto será liberto. O diretor explica que há um total de cinco discos, três brancos e dois pretos, e um disco será colado nas costas de cada um dos três prisioneiros. Eles terão que descobrir qual a cor do disco correspondente ao seu, branco ou preto. O primeiro a sair da cela com a resposta logicamente argumentada, será o vencedor e ganhará a liberdade. Com o início do desafio, o diretor cola um disco branco em cada um dos prisioneiros, sem utilizar nenhum dos pretos que dispunha, e assim é iniciado o desafio entre eles. Como poderiam adivinhar qual cor lhe foi destinada? A solução perfeita, aponta Lacan (1998b), se dá do seguinte modo:

Depois de se haverem considerado entre si *por um certo tempo*, os três sujeitos dão juntos *alguns* passos, que os levam simultaneamente a cruzar a porta. Em separado, cada um fornece então uma resposta semelhante, que se exprime assim:

“Sou branco, e eis como sei disso. Dado que meus companheiros eram brancos, achei que, se eu fosse preto, cada um deles poderia ter inferido o seguinte: ‘Se eu também fosse preto, o outro, devendo reconhecer imediatamente que

era branco, teria saído na mesma hora, logo, não sou preto.’ E os dois teriam saído juntos, convencidos de ser brancos. Se não estavam fazendo nada, é que eu era branco como eles. Ao que sai porta afora, para dar a conhecer a minha conclusão.” (LACAN, 1998b, p. 198, itálicos do autor).

Discutindo a lógica do problema e da solução apresentada, Lacan (1998b) constrói os desdobramentos teóricos oriundos do sofisma, a partir da avaliação da conclusão feita pelos participantes da problemática imposta. Aponta que a resposta é formulada por um dos prisioneiros não pelo que fazem os seus companheiros, mas, pelo que não fazem; de outro modo, o tempo de parada dos demais, a suspensão das moções dos companheiros, aponta para aquilo que os sujeitos descobriram a partir do que eles não veem. A parada dos outros dois em relação a si, aponta na direção de que não se tem o disco preto colado às costas; portando, o seu próprio disco é da cor branca. O autor explica que a modulação do tempo se faz em três momentos distintos, sendo eles: o instante do olhar, o tempo para compreender e o momento de concluir.

O *instante do olhar* é o momento em que o tempo é igual a zero, não há formulação de hipóteses, raciocínio ou subjetivação, apenas a constatação daquilo que se capta no instante do olhar. O *tempo de compreender* é o momento de formular uma hipótese, refletir na posição do outro diante de si. O sujeito pode raciocinar: se eu fosse preto, os outros dois logo poderiam deduzir que são brancos. O *momento de concluir*, é onde se encontra a função da pressa na formulação lógica, já que é necessário que se conclua com certa urgência antes que os outros concluam antes de si. O momento de concluir é o desdobramento do tempo de compreender e vem como uma *certeza antecipada*, mas que só pode ser verificada por si mesma. Assim, Lacan (1998b) evidencia uma pressa para se chegar à verdade.

Em “Função e campo da fala e da linguagem”, Lacan (1998a) retoma o conceito de tempo lógico, de modo a apresentar a dinâmica temporal que leva ao advento da certeza antecipada do sujeito. O juízo resolutivo do sofisma é a antecipação apressada que o sujeito faz sobre si, e somente ele próprio poderia fazê-lo, na pressa do tempo que se impõe para o ato da compreensão de si. Nos diz Lacan (1998a):

O autor destas linhas tentou demonstrar, na lógica de um sofisma, as molas de tempo pelas quais a ação humana, na medida em que se ordena pela ação do outro, encontra na escansão de suas hesitações o advento de sua certeza e, na decisão que a conclui, dá à ação do outro, que desde então ela passa a incluir com a sua sanção quanto ao passado, seu sentido por vir.

Ali se demonstra que é a certeza antecipada pelo sujeito no *tempo de compreender* que, pela pressa que precipita o *momento de concluir*, determina no outro a decisão que faz do próprio movimento do sujeito erro ou verdade. (LACAN, 1998a, p. 288, itálicos do autor).

Nesse adiamento da conclusão, na política da pressa antecipatória, se conclui

sobre si um ato que, levado à prática analítica, se modula um tempo de análise, o tempo lógico, que não se submete à burocracia de alguma instituição, mas à própria pulsação inconsciente que se reproduz na fala do sujeito. Pois, quando este fala, o sujeito, na prática da psicanálise, não se trata da exposição da realidade, mas com a verdade, pois, aponta Lacan (1998a): “o efeito de uma fala plena é reordenar as contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades por vir, tais como as constitui a escassa liberdade pela qual o sujeito as faz presentes” (p. 257).

As sessões de psicanálise, assim, não se determinam pela lógica cronológica do relógio, mas por uma lógica própria, em que há um dobramento do passado e do futuro. Desse modo, ocorre na sessão uma precipitação do presente no passado, resgatando ali uma verdade que é atualizada e experienciada na transferência. O analisando fala, como já abordamos, em duas vozes, trançado a um discurso que pode ser compreendido por um outro, há um discurso “em sua língua arcaica” (LACAN, 1998a, p. 256).

Herrmann (2003) também ressalta a importância de uma lógica temporal na prática analítica. Para o autor, a interpretação em psicanálise passa por questões de estilo, reconhecendo a importância da ficcionalização da narrativa analítica como uma relação próxima entre a verdade, que se busca atingir, e o discurso da realidade. Nesta concepção, a ruptura de campo, técnica analítica proposta pelo autor, atua como um deslocamento do sujeito na própria história narrada, fazendo com que os múltiplos sentidos da narrativa se entrecortem, abrindo outras possibilidades para o desfecho ora previsto daquilo que se narraria. Como afirma o autor, “o tempo da cura analítica é o futuro do pretérito ou condicional, tempo em que o presente se abre em possibilidades de significação dos diversos sentidos do passado” (HERRMANN, 2003, p. 204). O tempo da cura é aquele que permite uma reelaboração no hoje, daquilo que foi ontem, para a prospecção de um amanhã.

Podemos nos apoiar no movimento de vozes narrativas presentes no conto, como um modo para compreender o estilo e a narrativa de uma análise psicanalítica. Para Piglia (2004), no conto estão sempre presentes duas histórias contadas em paralelo, uma em primeiro plano e um outro relato que será revelado somente mais adiante na trama; porém, presente desde o princípio. A arte do contista é conseguir cifrar na primeira história a narrativa oculta da segunda, de um modo fragmentário e esquivo. O autor comenta que as duas histórias são contadas de modo distintos, são dois sistemas de causalidade diferentes. Os arcos narrativos avançam em suas lógicas narrativas antagônicas. Os elementos do conto apresentam uma dupla função e são empregados de modos distintos em cada uma das histórias. Piglia (2004) pontua que os pontos de interseção das tramas são o fundamento para a construção do conto. Em uma análise, a arte é fazer o sujeito

reconhecer na narrativa contada o outro arco de narração que está elipsado pelos fatos descritos da primeira história. As histórias se encontram em uma intersecção de sentidos, deslocam a direção da primeira narrativa quando a outra emerge, expondo o outro sentido que sempre esteve à vista, mas não era percebido.

Para encerrarmos esta sessão, trazemos a afirmação de Arrigucci (1998), quando diz que a psicanálise é “totalmente literária, por todos os lados” (p. 43). Ela se faz pelo literário do sujeito compreendido como uma narrativa que é vivida e compreendida pela lógica temporal, ou atemporalidade lógica, poderíamos chamar. A ideia de desenvolvimento linear e cronológico, apesar da premissa da realidade, dá lugar a um tempo que corre por outros leitos que, serpenteando seu curso, pode desembocar em si mesma, como em uma ficção.

Trazendo a perspectiva da dupla narrativa e o tempo de revelação na teoria do conto, pensamos como a dinâmica temporal, de revelação da narrativa, só-depois, quando então passa a compor o sentido do que já foi passado. Assim, temos uma lógica compartilhada entre o tempo em psicanálise e a dinâmica textual literária, podendo eleger a tragédia de Sófocles como estatuto paradigmático para pensar a técnica em psicanálise.

Colocando fim a esta digressão, fazemos um retorno ao *Rei Édipo* (SÓFOCLES, 2015), interpelando a narrativa de Sófocles com a questão do tempo. O herói se adianta na conclusão lógica de ter cometido tanto o incesto como o parricídio e, como Oliveira (2015) destacou, existia ainda uma possibilidade de Édipo não ser parricida, mas assume para si o feito do assassinio. Trouxemos Piglia (2004) e sua descrição do que ocorre no conto para, então, lançarmos em uma ótica parecida com a tragédia. Sófocles, na referida tragédia, faz algo muito semelhante com o que expôs Piglia (2004): duas narrativas se entrelaçam no texto trágico, de modo que quando se revela aquela que estava abaixo da superfície, ela dá um sentido a toda narrativa.

## **RETORNO AO ÉDIPO: A CERTEZA ANTECIPADA E A RESOLUÇÃO DO ENIGMA**

Há uma mudança da pergunta-chave dentro da tragédia *Rei Édipo* (SÓFOCLES, 2015). No início o herói procura responder à pergunta ‘Quem é o assassino de Laio?’, para então, na sequência da tragédia, fazer uma torção para ‘Quem sou?’. A tragédia de Sófocles visa trazer à tona o destino de Édipo na descoberta de sua identidade. O destino do herói se revela por uma lógica temporal própria do enredo trágico: o herói, que foge de seu destino, topa com ele, e, em um outro tempo, o destino é revelado para si.

Em relação ao destino, nos diz Guimarães (1982):

A Noite deu à luz o Destino, a negra Queres, ou Moira, o Sono e o seu cortejo de Sonhos. O Destino, obscuro e sombrio como sua mãe, tece na sombra os decretos que impõe aos homens e aos deuses. Nem Zeus escapa ao seu domínio. Deve se submeter ao Destino, como o mais humilde dos mortais. (p. 123).

Aqui vemos uma aproximação entre o Destino grego e o Inconsciente tal como compreendido pela psicanálise. Todos os sujeitos são levados à imposição de seus desejos. Todos os deuses gregos, heróis e homens, inclusive Zeus, estão fadados às determinações do Destino, assim como todos estão sujeitos aos conteúdos do Inconsciente. Ambos, sem serem percebidos, agem silenciosamente decretando suas leis. Em *Rei Édipo* (SÓFOCLES, 2015) vemos algo semelhante: o herói, que é movido pela investigação sobre a identidade do assassino de Laio, é levado à descoberta de sua própria origem.

O tempo, como viemos ressaltando, é crucial neste percurso. Édipo, rei de Tebas, é levado a caminhos tortuosos que o colocam em encontro consigo; a tragédia é reveladora, desdobra o passado naquilo que se vive hoje. Retomando os principais movimentos na tragédia sofocliana, temos que:

Laio e Jocasta têm um filho, Édipo, e escutam do oráculo que Laio será morto por um filho seu e que Jocasta se casaria com ele.

Édipo é levado por um servo da casa de Tebas para morrer. Porém o servo, incapaz de realizar a ordem, entrega-o a outro servo da casa de Corinto.

Édipo cresce como filho da casa de Corinto, filho de Pólipo e Mérope.

Adulto, Édipo escuta de um bêbado que não é filho legítimo de quem ele julgava serem os seus pais.

Édipo procura o Oráculo de Delfos para indagar sobre a identidade de seus pais. Escuta do oráculo que mataria o próprio pai e desposaria sua mãe. Esquece completamente sua questão inicial e foge de Corinto.

No caminho de fuga, ocorre um desentendimento entre Édipo e uma carruagem. Édipo é açoitado para que saia do caminho. Enfurecido, mata a todos, exceto um homem.

Às portas de Tebas, estava a Esfinge, monstro mitológico que assolava a cidade. Édipo a desafia e vence o enigma esfingico. Como recompensa, desposa a rainha viúva de Tebas.

Novamente Tebas é assolada por uma praga, já sob o reinado de Édipo. O Oráculo aponta que a cidade deve punir o assassino de Laio; desse modo, estaria liberta do agouro.

Édipo se propõe a encontrar o assassino e inicia uma investigação para puni-lo.

Conforme avança em sua investigação sobre quem é o assassino de Laio, aos poucos vai-se dando conta de que esta questão está intimamente ligada com a posição que ocupa na cidade, casado com a viúva de Laio, é rei de Tebas, e também com a questão

de sua origem.

As previsões dos oráculos – aquele que Laio e Jocasta ouviram sobre seu filho, o que Édipo ouviu sobre o que faria com seus pais, e o que Creonte ouvira sobre o assassino de Laio – começam a se alinhar e a apontar um novo rumo nas investigações. Édipo, passa a investigar não mais quem matou Laio, mas qual é a sua origem. Conforme avança no processo, cria-se uma tensão, a sombria hipótese de ter feito o que fez parece se avizinhar cada vez mais do horizonte. Desde o princípio da tragédia, nós, que já conhecemos como ocorre o declínio do herói no texto trágico, somos avisados claramente pelas pistas a formação que veem a frente. O herói, personagem que ignora o próprio destino, precisa de tempo, do seu tempo, para juntar as coisas.

Betty Milan (2021) resgata o conceito de *Nachträglich*, *a posteriori*, para falar da dinâmica ocorrida em uma sessão analítica. Parece-nos que a tragédia *Rei Édipo* (SÓFOCLES, 2015) pode ser lida como um paradigma também para essa questão, não somente para o complexo de Édipo, fonte onde Freud fora buscar o modelo mítico para sustentar sua teorização. De acordo com Milan (2021):

O *Nachträglich* também estava na base da clínica do Doutor [Lacan]. Cortava a sessão sem explicação alguma, confiando no analisando, na sua possibilidade de descobrir sozinho a razão do corte. Incitava o outro a se analisar. *Vai e volta para me dizer o que você descobriu. Vai e decifra o enigma da tua própria história.* Isso explica a substituição da palavra *paciente* por *analisando*. A posição do paciente é a de quem espera. Já a do analisando é a de quem está fazendo análise, como o gerúndio indica. (p. 10, itálicos da autora).

Édipo, em sua jornada para se tornar rei de Tebas, é reconhecido por todos por seus feitos de decifrador de enigmas. Em determinado momento, Tirésias utiliza-se da fama do herói para dar pistas de seu destino. O adivinho sabe que Édipo, com sua capacidade de resolver enigmas, e agora empenhado na busca que o levará ao saber de sua própria origem, acabará por encontrar a própria perdição naquilo que lhe fez grande:

Édipo: como é por demais enigmático e obscuro o que dizes!

Tirésias: ora, não és por natureza o melhor em resolver essas coisas?

Édipo: Vai, insulta-me naquilo em que descobrirás minha grandeza!

Tirésias: Contudo, justamente esse sucesso te perdeu.

(SÓFOCLES, 2015, p. 81).

A habilidade edípica de resolver enigmas é o que causa tanto a condição em que Édipo está, isto é, foi a sua vitória sobre a Esfinge que lhe concedeu o trono e a mão de Jocasta, ao mesmo tempo que será sua perdição, pois, é por meio da habilidade de decifrador que confrontará sua verdadeira identidade. A narrativa trágica de *Rei Édipo*

(SÓFOCLES, 2015) coloca o herói em um tempo de funcionamento muito próprio do que se encontra na clínica de psicanálise. Como Milan (2021) expôs com a dinâmica em uma análise, Édipo é levado para o vórtice de analisar a si, de decifrar a própria história. De modo que, a glória e a perdição edípica é a capacidade de decifrar enigmas.

Voltando à hipótese do Édipo enxadrista, o herói adianta a conclusão de ser um parricida, como uma certeza antecipada que se impõe ao sujeito quando há uma pressão temporal que exige uma resolução. Há ali um ato próprio do herói, que carrega a certeza de seu destino. Ele se precipita na decisão de modo a se antecipar em sua verdade. Sobre a dinâmica desta certeza antecipada, diz Lacan (1998b):

O que constitui a singularidade do ato de concluir, na asserção subjetiva demonstrada pelo sofisma, é que ele se antecipa à sua certeza, em razão da tensão temporal de que é subjetivamente carregado, e que, sob a condição dessa mesma antecipação, sua certeza se confirma numa precipitação lógica que determina a descarga dessa tensão. (p. 208–209).

A certeza antecipada é a condensação de tempos outros em um só tempo, no momento do ato da sessão; é a conjunção do ontem e do amanhã, no ato que se precipita. Lacan (1998a) aponta que nesse processo ocorre a “assunção de sua história pelo sujeito, no que ela é constituída pela fala endereçada ao outro, que serve de fundamento ao novo método a que Freud deu o nome de psicanálise” (p. 258). Pois, a psicanálise funciona a partir da compreensão da lógica temporal que ela impõe, “a psicanálise, como temos visto, opera num estranho registro temporal” (HERRMANN, 2003, p. 181).

Quando Édipo, assume-se parricida, mesmo antes da confirmação do servo que ele fora o autor do feito, o herói condensa no ato as duas narrativas que se mantinham até então cindidas. O enigma anacrônico se funde em uma história, a sua história, assumida pelo sujeito, antecipada em uma certeza na construção da verdade. Poderíamos pensar na ficcionalização da verdade, que é, em última instância, a capacidade de suportar a incerteza da verdade; de outra maneira, a verdade se adianta enquanto uma ficção de verdade, que se assume como tal na resolução do enigma que se vê defronte.

Garcia-Roza (1990) coloca que “o psicanalista é aquele que sabe que o relato do paciente é um enigma a ser decifrado, e sabe também que através desse enigma uma verdade se insinua. No enigma, verdade e engano são complementares e não excludentes” (p. 8). Por essa perspectiva, podemos tomar a tragédia *Rei Édipo* (SÓFOCLES, 2015) como um paradigma da insinuação da verdade por meio do enigma, que, conforme demonstrado aqui, se mostra por uma anacronia lógica. Édipo é, sem saber que é; investiga a si, sem saber de sua culpa; encontra ao final a resposta sobre quem é. Esse esquema anacrônico sobre a consciência de sua origem e sobre a sua presunção de culpa, apontam como é estruturado o herói na peça trágica.

O inconsciente não se oferece à escuta do psicanalista, mas dissimula nas mais diferentes produções. Diz Garcia-Roza (1990) que “O enigma da psicanálise – ou um dos enigmas da psicanálise – reside nesse fato desconcertante: o de que somos dois sujeitos, um dos quais nos é inteiramente desconhecido” (p. 9). É isto que também vemos na tragédia *Rei Édipo* (SÓFOCLES, 2015) com a mudança na linha investigativa empreendida por Édipo, quando inicialmente procurava responder a questão ‘Quem é o assassino de Laio?’, para depois tornar-se ‘Quem sou?’, a apresentação de dois sujeitos em Édipo. O ato trágico em si é a concepção pelo herói da identidade de unicidade de si, quando estes se encontram; aí está a assunção da história do sujeito por si.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução: Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- ARRIGUCCI, D. Teoria da narrativa: posições do narrador. *Jornal de Psicanálise*, São Paulo, v. 31, n. 57, p. 9-43, 1998.
- FREUD, S. O inconsciente. In: FREUD S. *Obras completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. Vol. 12, p. 99-150.
- FREUD, S. Recordar, repetir e elaborar. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. Vol. 10, p. 193-209.
- FREUD, S.; BREUER, J. Estudos sobre a Histeria. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Vol. 2.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- GUIMARÃES, R. *Dicionário da mitologia grega*. São Paulo: Cultrix, 1982.
- HANNS, L. A. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- HERRMANN, F. *Clínica psicanalítica: a arte da interpretação*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.
- LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem. In: LACAN, J. *Escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a. p. 238-324.
- LACAN, J. O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. In: LACAN, J. *Escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998b. p. 197-213.
- MAGNO, M. D. Economia pulsional – trabalho, apropriação e alienação. *Lumina*, Juiz de Fora, v. 6, n. 1/2, p. 73-91. 2003.
- MILAN, B. *Lacan ainda: testemunho de uma análise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.



OLIVEIRA, F. R. Édipo enxadrista. In: SÓFOCLES. *Rei Édipo*. São Paulo: Odysseus, 2015. p. 11-22.

PIGLIA, R. *Formas breves*. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SÓFOCLES. *Rei Édipo*. Tradução: Flávio Ribeiro Oliveira. São Paulo: Odysseus, 2015.

# A DISJUNÇÃO ENTRE A MULHER E A MÃE EM MEDEIA

*Data de aceite: 11/11/2022*

### **Lauro Barbosa**

Programa de Pós-Graduação em Teoria  
Psicanalítica (UFRJ)  
Universidade Federal do Sul e Sudeste do  
Pará

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4667814255477411>

### **Maria Cristina Poli**

Universidade Federal do Rio de Janeiro.  
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6834915170027805>

Dos três maiores trágicos gregos – Ésquilo, Sófocles e Eurípides –, esse último é o que mais dedicou obras às mulheres. Foi tido por Aristóteles (2008), em *Poética*, como “o mais trágico dos poetas” (p. 62) e apresentado por Aristófanes (2005) na comédia *As Tesmoforiantes*, encenada em 411 a.C., como o personagem condenado à morte pelo Conselho de mulheres devido ao modo como as retratava em suas tragédias. Decerto, Eurípides ressaltou as mulheres em situações de pleno desvarios ou desarrazoamentos e, ao que tudo indica,

o ápice de sua obra referente ao desmedido do feminino foi produzido em Medeia (datada de 431 a.C.).

A personagem Medeia nos é apresentada como uma mulher tomada por amor e ódio que, diante da infidelidade e do abandono do marido Jasão, encontra-se perdida e furiosa. A situação culmina em uma radicalidade tal que ela executa um plano de vingança em resposta ao ultraje de Jasão, a fim de castigá-lo: o assassinato de seus próprios filhos.

Não é de surpreender que Medeia seja uma das personagens femininas mais notáveis e impressionantes da dramaturgia. Tal como observou e interrogou recentemente Vera Pollo (s.d.):

Desde as tragédias gregas, a “verdadeira mulher” se define por não ser uma mãe. Assim sendo, não nos parece contingencial o fato de que Medeia, de Eurípides, foi uma das peças mais encenadas ao longo de todo o século XX no mundo ocidental. O que significaria esta ênfase na leitura teatral de uma peça que acentua o hiato entre a mãe e a mulher? (p. 3).

É de se notar que, a propósito de uma possível metodologia de interlocução entre psicanálise e arte, “a única vantagem que um psicanalista tem o direito de tirar de sua posição é a de se lembrar com Freud que em sua matéria o artista sempre o precede, portanto, ele não tem que bancar o psicólogo quando o artista lhe desbrava o caminho” (LACAN, 2003a, p. 200). O ponto notável consiste no fato de que o artista precede o psicanalista e a própria construção da metapsicologia freudiana é prova disso quando, por exemplo, – não obstante seu interesse pela tragédia grega – Freud pontua, numa carta a Fliess em 1897 (cf. Masson, 1986), o quanto revela-se a trama da sexualidade em Édipo Rei de Sófocles:

[...] a lenda grega [Édipo Rei] capta uma compulsão que todos conhecem, pois cada um pressente sua existência em si mesmo. Cada pessoa da plateia foi, um dia, um Édipo em potencial na fantasia, e cada uma recua, horrorizada, diante da realização de sonho ali transplantada para a realidade, com toda a carga de recalçamento que separa seu estado infantil do estado atual (MASSON, 1986, p. 273).

Se a peça foi a tragédia grega mais encenada ao longo do século XX (FOLEY, 2012) e perdura com o seu vigor literário até a atualidade, cabe-nos questionar o que e ao que Medeia nos expõe? Qual provocação Eurípedes nos endereçou com o ato filicida da personagem? Com Pollo (s.d.), parece-nos preciso interrogar tamanho destaque dado a uma obra que evidencia o hiato entre a mulher e a mãe. Tal separação, ou mesmo clivagem, parece estar na base da proposição de Lacan (1998b, p. 772) de que o ato filicida de Medeia é o “ato de uma verdadeira mulher”.

Acrescentaríamos ainda a forma como Lacan lê o lugar de uma mulher/mãe quando afirma, na aula de 21 de janeiro de 1975 de *O seminário, livro 22: R.S.I.* (s.d.), que – enquanto “um pai só tem direito ao respeito, senão ao amor, se o dito amor estiver *père-vertidamente* orientado, isto é, feito de uma mulher, objeto *a* que causa seu desejo” –, uma mulher se ocupa de “outros objetos *a* que são as crianças.” (p. 23).

Seria neste contexto, em que uma mulher toma seus filhos como objetos *a*, que se pode ler o filicídio como uma espécie de assinatura de sua posição?

Para Freud (1992b, p. 186), lembremos, o filho participa da série simbólica do falo; é por esta via que, segundo ele, as meninas concluem seu Édipo ao aceder à maternidade. Mas, como escreve Lacan, “convém indagar se a mediação fálica drena tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher, notadamente toda a corrente do instinto materno” (LACAN, 1998a, p. 739). Isto é, seria Medeia um caso exemplar e alegórico de que o filho pode não ser (ou não ser somente) o falo?

## A VERDADEIRA MULHER

Em texto escrito sobre a psicobiografia de André Gide, Lacan (1998b) designa tanto os atos de Madeleine – esposa do escritor francês - quanto de Medeia como atos de uma verdadeira mulher. No caso de Madeleine, “ao se sentir preterida em seu amor, queima as cartas endereçadas a ela, objeto fetiche dele, e, com isso, o atinge no que ele tem de mais caro” (MIRANDA, 2011, p. 71). Já Medeia assassina os filhos após a traição e o abandono de Jasão, tirando-lhe a sua descendência, um de seus bens mais preciosos.

Em *Medeia*, de Eurípedes (2007), depois do abandono do marido, a personagem manifesta a dor da perda de seu amor: “como sou infeliz! Que sofrimento o meu, desventurada! Ai de mim! Por que não morro?” (Eurípedes, 2007, vv. 115-116, p. 23). Para Freud (1992c, p. 135), a condição de angústia sofrida pela mulher diante da perda de amor revela que “não se trata da ausência experimentada pela perda real do objeto, mas da perda do amor por parte do objeto”, posto que “ser amada é para uma mulher uma necessidade mais forte do que amar” (FREUD, 1992d, p. 122).

Em sua investigação sobre o feminino e o crime passional, Neri (2007, p. 22) pontua que, “diante da possibilidade da perda do objeto, a mulher diria: se você me deixar, eu me mato”. Já em pesquisa sobre o gozo no feminino, Miranda (2011, p. 70) aponta que “o amor pode levar uma mulher à loucura, pois, para algumas mulheres, perder o objeto de amor é perder a razão de viver”, exemplificando a afirmação com o caso de Jeanne Hébuterne, mulher do pintor Amoedo Modigliani, que mesmo grávida de nove meses e com uma filha de dois anos, se mata no dia seguinte à morte do marido, revelando que “a maternidade não conseguiu que a mulher Jeanne se mantivesse em vida sem o seu objeto de amor e paixão” (MIRANDA, 2011, p. 70).

Medeia faz crer que perdeu a própria razão de viver em consequência da perda do amor de Jasão: “Qual o proveito de viver ainda? Ai! Ai! Que venha a morte! Que eu me livre, abandonando-a, desta vida odiosa!” (EURÍPIDES, 2007, vv. 161-163, p. 25). Ela diz a ele: “eu esperava que, graça ao teu amor, muitas mulheres gregas teriam inveja de uma felicidade que devias dar-me” (vv. 581-583, p. 37).

As observações teóricas acompanham o contexto de infelicidade da personagem, no entanto, a tragédia de Eurípedes evoluiu de maneira tal que a dor da perda de amor da mulher Medeia não é sem certa manifestação de ódio: “pobre de mim! Que dor atroz! Sofro e soluço demais! Filhos malditos de mãe odiosa, por que não pereceis com vosso pai? Por que não foi exterminada esta família toda?” (Eurípedes, 2007, vv. 128-131, p. 24). A questão do entrelaçamento da infelicidade e do ódio englobam, portanto, a mulher-mãe Medeia: Eurípedes coloca em cena a mulher-mãe que não só sofre em excesso perante dor intolerável, mas que também vê a sua prole com Jasão enquanto malditos filhos de *mãe*

*odiosa*, deseja que pereçam com o pai e que desapareça a família – questionamento com pitadas de fúria que nos dá o itinerário da vingança por vir.

Notemos que a ama-de-leite lhe interroga: “teus filhos não têm culpa alguma nos desacertos de seu pai. Por que os odeias?” (EURÍPIDES, 2007, vv. 132-133, p. 22). Inclusive, a ama já havia assegurado ao leitor que “os filhos lhe causam horror e já não sente satisfação ao vê-los” (vv. 45-46, p. 18), mas devemos acompanhar tal afirmativa e concluir que Medeia odeia os filhos?

Lacan (2007) comenta sobre o *homem-devastação*, especificando a devastação/arrebatamento que o homem pode significar para uma mulher:

Se uma mulher é um *sinthoma* para todo homem, fica absolutamente claro que há necessidade de encontrar um outro nome para o que o homem é para uma mulher, posto que o *sinthoma* se caracteriza justamente pela não-equivalência. Pode-se dizer que o homem é para uma mulher tudo o que quiserem, a saber, uma aflição pior que um *sinthoma*. Vocês podem inclusive articular isso como *lhes for conveniente*. Trata-se mesmo de uma devastação. (LACAN, 2007, p. 98)

Como bem pontuam Campista e Caldas (2017, p. 173) sobre o amor que devasta, Medeia afirma: “que mal terrível é o amor para os mortais!” (EURÍPIDES, 2007, v. 375, p. 32). Devastada pela perda de amor do objeto, ao que tudo indica, o seu ódio é alavancado fundamentalmente após o casamento de Jasão com a filha do rei de Corinto, Glauce: “vezes sem número a mulher é temerosa, covarde para a luta e fraca para as armas; se, todavia, vê lesados os direitos do leito conjugal, ela se torna, então, de todas as criaturas a mais sanguinária!” (vv. 298-302, p. 29). Depois, sabemos que ela emprega todos os meios possíveis para vingar-se de Jasão: “sucumbo à minha desventura. Sim, lamento o crime que vou praticar, porém maior do que minha vontade é o poder do ódio, causa de enormes males para nós, mortais” (vv. 1226-1229, p. 66).

Quanto ao processo de mudança do amor para o ódio, vale ressaltar que, no início da tragédia, Medeia se detinha muito mais em desejar a própria morte. Na sequência, há uma oscilação entre a espera de sua morte e do extermínio da família. Porém, quando firma o plano de vingança, ela visa fundamentalmente a que Jasão pague pelo ultraje e desapontamento amoroso: passagem do desejo de morrer ao de desferir o castigo que, por seu decreto, o ex-marido faz jus ao recebimento.

O texto da tragédia nos conta que o plano inicial incluía a morte de Jasão, da nova esposa Glauce, e de Creonte, rei de Corinto. Medeia, no entanto, conclui que o ex-marido deveria viver para testemunhar o sofrimento de seus atos. Parte da vingança se realiza com uma magia/envenenamento que ocasionam as mortes de Glauce e de Creonte. Em um só golpe, ela retira aquilo que o ex-marido se vangloriava: morta a nova esposa, anula-se a possibilidade de novos filhos, bem como se interrompe o alcance que tal casamento lhe

propiciaria ao poder de Corinto.

Mas tem mais. Medeia é mãe e Eurípides acrescenta horror maior à vingança de sua personagem:

Tremo só de pensar em algo que farei depois: devo matar minhas crianças e ninguém pode livrá-las desse fim. E quando houver aniquilado aqui os dois filhos de Jasão, irei embora, fugirei, eu, assassina de meus muito queridos filhos, sob o peso do mais cruel dos feitos. (EURÍPIDES, 2007, vv. 903-910, p. 52)

Quando Corifeu a questiona, ela responde:

Corifeu: Ousarás mesmo exterminar teus próprios filhos?

Medeia: Matando-os, firo mais o coração do pai.

(EURÍPIDES, 2007, vv. 935-936, p. 53)

Parece pertinente considerar que é o desfecho dessa vingança que nos provoca e aguça tamanho horror. Allouch (1997) nos lembra que “a mãe, como todos sabem, é um objeto sagrado” (p. 225), no entanto, é crucial ponderar o tamanho destaque dado a leitura e/ou encenação da tragédia de Medeia ao longo do século XX se considerarmos que a tragédia nos apresenta uma mãe que mata os filhos mesmo quando, assinalado o contexto histórico, a cultura exalta e canoniza o amor materno.

Para Badinter (1985), o sentimento de amor materno “existiu em todos os tempos, se não todo o tempo e em toda parte” (p. 144), no entanto, o que há de novo acerca da maternidade, é justamente o fato de que “a exaltação do amor materno como um valor ao mesmo tempo natural e social, favorável à espécie e à sociedade” (p. 145) é um fenômeno construído ao longo da história, portanto, datado, e, é especificamente a partir de meados do século XVIII que surge tal associação entre amor e materno:

Desde o século XVIII, vemos desenhar-se uma nova imagem da mãe, cujos traços não cessarão de se acentuar durante os dois séculos seguintes. A era das provas de amor começou. O bebê e a criança transformam-se nos objetos privilegiados da atenção materna. A mulher aceita sacrificar-se para que seu filho viva, e viva melhor, junto dela (BADINTER, 1985, p. 201).

O que Medeia de Eurípides nos apresenta? Além de mulher, ela é mãe. Apesar da ama-de-leite interrogar possível ódio da personagem direcionado aos filhos e a própria rotular-se como *mãe odiosa*, o ódio de Medeia não se dirige aos seus filhos. Tal assertiva desconstrói toda e qualquer possibilidade de identificação da mulher infanticida por oposição à mãe amorosa. Então, como pensar o filicídio em questão? A questão em Medeia é outra. Ela é mãe, mas não toda: do amor que devasta ao poder do ódio, Medeia mata os próprios filhos para ferir o coração de Jasão; e seus filhos são levados pelo ódio dirigido ao pai deles.

Em diálogo com Jasão, ela comenta a execução de sua terrível vingança:

MEDEIA: Quis apenas devolver os golpes  
de teu instável coração como podia.

JASÃO: Mas também sofres. Nossas dores são as mesmas.

MEDEIA: É claro, porém sofro menos se não ris.

JASÃO: Minhas crianças! Que mãe perversa tivestes!

MEDEIA: Matou-vos a perfídia deste pai, meus filhos!

JASÃO: Mas não foi minha a mão que lhes tirou a vida.

MEDEIA: Foi teu ultraje, teu segundo casamento!

JASÃO: O leito abandonado justifica o crime?

MEDEIA: Essa injúria é pequena para uma mulher?

JASÃO: Se ela é sensata. Para ti, tudo é ofensa.

MEDEIA: Elas já não existem. Sofrerás por isso.

(EURÍPIDES, 2007, vv. 1552-1563, p. 76-77)

Nada de mais clássico, à primeira vista, que a noção de mulher que se define por ser uma mãe. Ao que tudo indica, essa noção de correspondência entre mulher e mãe fabula algo como uma moral materna cultural ao longo da história e lança uma espécie de mandamento às mulheres segundo a qual “deverão ser mães”.

Se a associação das palavras *amor* e *materno* significa a promoção da mulher enquanto mãe, salientando certo foco ideológico ao amor materno como um valor ao mesmo tempo natural e social (BADINTER, 1985), o resgate da tragédia de Medeia coloca em cena o rompimento dessa lógica. À diferença da idealização cultural da maternidade, há de se considerar situações em que “o filho fálico é passível de tamponar, de silenciar a exigência feminina, como vemos nos casos em que a maternidade modifica radicalmente a posição erótica da mãe” (SOLER, 2005, p. 35); no entanto, em Medeia atesta-se a disjunção entre a mulher e a mãe.

A tragédia mostra “com o ato infanticida até onde uma mulher pode ir quando o homem amado destrói os semblantes que a sustentavam como o objeto causa de desejo” (CAMPISTA; CALDAS, 2017, p. 184). Conforme bem destaca Miranda (2011), se a mulher não existe, o ato de Medeia “é fora da norma fálica, é desarrazoado, é não-todo, é louco e está na ex-sistência” (p. 71), e é principalmente carregado de ódio, posto que “nada concentra mais ódio do que o dizer onde se situa a ex-sistência” (LACAN, 1985, p. 164).

O ato de matar os filhos, seus objetos *a*, e que ela não tenha dado outra razão para isso senão o fato de “matando-os, firo mais o coração do pai” – o que acrescenta ao ato sanguinário o signo da fúria provocada por ver-se lesada nos direitos ao leito conjugal

–, nos mostra o ato de uma verdadeira mulher na medida em que ela é capaz de *matar* os filhos a mãe em si mesma para abrir no ser de Jasão um furo irremediável. Diante do insuportável, Jasão conclui que lhe resta “somente gemer curvado aos golpes deste meu destino” (EURÍPIDES, 2007, vv. 1538-1539, p. 76). Tal como Lacan (1998b) bem expressa, “pobre Jasão, que, tendo partido para a conquista do toirão dourado da felicidade, não reconhece Medeia!” (p. 773). Medeia nos ensina que “a verdadeira mulher se define por não ser uma mãe” (Pollo, s.d.), o que nos permite indicar que ela é verdadeira mulher justamente quando se distancia da posição de mãe.

Em “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância”, Freud (1992a) observou que a natureza do amor da mãe pelo filho recém-nascido é a de uma relação amorosa plenamente satisfatória:

O amor da mãe pela criança que ela nutre e cuida é muito mais profundo que seu afeto posterior pela criança crescida. Tem a natureza de uma relação amorosa plenamente satisfatória, que não somente gratifica todos os desejos mentais (*seelischen Wünsche*), mas também todas as necessidades corporais; e se representa uma das formas de felicidade disponíveis para o ser humano, isso se deve à possibilidade de satisfazer, sem censura, moções de desejos há muito recalcadas e que devemos chamar de “perversas”. (FREUD, 1992a, p. 109)

É conhecida a afirmação de Lacan em *O seminário, livro 20: Mais ainda* (1985), segundo a qual o amor é o que vem em suplência à inexistência da relação sexual. De acordo com Lacan, a Psicanálise demonstra que é impossível escrever como tal a relação sexual, na medida em que não há complementariedade para a diferença sexual, pois a mulher não existe, isto é, não há A mulher, artigo definido para designar o universal, e, por sua essência, ela é não-toda.

O discurso analítico demonstra que “para esse gozo que ela é, não-toda, quer dizer, que a faz em algum lugar ausente de si mesma, ausente enquanto sujeito, ela encontrará, como rolha, esse [objeto] a que será seu filho” (Lacan, 1985, p. 62), de tal modo que, “a mulher só entra em função na relação sexual enquanto mãe” (p. 62).

Caldas (2013) nos lembra que “na posição de objeto, não há sujeito, tampouco saber. Nem todos podem se situar aí. Talvez apenas a criança, originalmente, antes de nascer como sujeito” (p. 5). Não à toa, portanto, consideramos que o mais próximo que se poderia chegar da relação sexual seria por meio da relação entre mãe e seu recém-nascido, visto que a mulher entra na relação sexual enquanto mãe e o filho incorpora o objeto a.

Na lição de 11 de abril de 1978, em *O seminário, livro 25: o momento de concluir* (s.d.), Lacan faz uma ressalva para a afirmação de que não há relação sexual: “salvo para as gerações vizinhas, a saber os parentes por um lado e os filhos pelo outro. É no que



se detém - falo da relação sexual - e no que se detém a interdição do incesto” (p. 38); posteriormente, no mesmo seminário, refere-se à triplicidade que funda o fato da sucessão das gerações, dizendo que “há três, três gerações, entre as quais há relação sexual” (p. 38).

Lacan (2009, p. 69) nos diz que “A mulher não existe” e aponta atos de uma verdadeira mulher em Madeleine e em Medeia (LACAN, 1998b). Em Medeia, o ato de uma verdadeira mulher indica também que ela só o é justamente por distanciar-se da posição de mãe. Se o mais próximo que podemos chegar de uma relação sexual estaria na relação mãe-filho, para uma mulher, ser mãe de seus filhos pode aproximá-la de existir como A mulher, isto é, numa junção entre mulher e mãe. Nesta construção ideal própria ao sonho neurótico – e na qual a idealização cultural da maternidade se apoia igualmente - a mulher-mãe teria no filho-falo-objeto a obturação da castração. Diferente da posição da mulher que, situada no lado não-todo das fórmulas da sexuação, se fundamenta na falta do significante do Outro sexo, mantendo a hiância sempre em aberto.

## **DAS RELAÇÕES DE MEDEIA COM SEUS OBJETOS A**

A tese falo-filho é, ao que tudo indica, uma das mais famosas formulações psicanalíticas acerca da maternidade. Notemos que a relação entre maternidade e falo emerge quando, baseado na clínica com suas pacientes neuróticas, Freud (1992b) descreve a construção do desejo de filho em resposta à inveja do pênis, decorrente do complexo de castração vivido pela menina em seu complexo de Édipo: “a menina desliza – ao longo de uma equação simbólica, diríamos – do pênis para um bebê” (p. 186).

A noção do filho como metonímia do desejo de falo vincula maternidade e castração ao estabelecer que o filho é um substituto do falo, fazendo da maternidade uma das saídas para o complexo de Édipo da menina enquanto via de compensação ou substituição fálica, portanto, associada fundamentalmente à castração e à falta.

Há em Freud (1992b) uma estreita relação entre tornar-se mulher e tornar-se mãe. A clínica nos revela que a análise possui conexão própria com a história de vida do paciente, uma vez que o sujeito do inconsciente é atravessado pelo tempo e pela história. Isto é, se o inconsciente é atemporal por não conhecer o tempo, as suas formações são construídas também a partir da história do sujeito na cultura.

Se se confunde tornar-se mulher com tornar-se mãe na obra freudiana – considerando-se que Freud era um pesquisador extremamente fidedigno aos dados de sua clínica –, tal confusão não só é criticável por evidenciar certo preconceito, mas também revela o notável imperativo de promoção da mulher enquanto mãe de sua época: haverá quem conteste que, na aurora do século XX, “deverás ser mãe” ecoava como um mandamento advindo de

um supereu cultural direcionado à mulher?

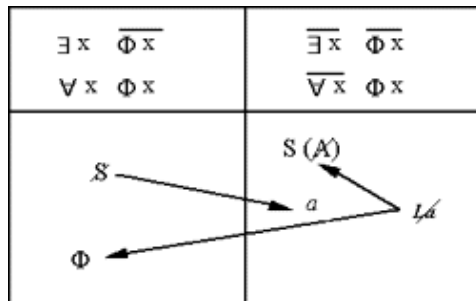
A saída da feminilidade em Freud denota o preconceito de redução da mulher à mãe, mas não sem considerar a conexão entre os dados clínicos observados e o discurso de sua época, condição que alude ao fato de que, diante do propósito de investigação do sujeito na cultura, é interessante aos psicanalistas “agregar à prática clínica do um-a-um a função de críticos da cultura que testemunham” (FUKS, 2011, p. 356).

Encontramos também na obra freudiana uma outra concepção da maternidade não menos importante. Em correspondência a Stefan Zweig, no dia 02 de junho de 1932, Freud (1960) comenta que a resistência de Breuer em atender Anna O. custou ao seu colega a perda de acesso às mães. Como se sabe, Anna O. apresentou uma gravidez psicológica, dizendo ter um filho de Breuer. Diante do amor transferencial, o médico encerrou o tratamento de sua paciente. Quando Freud destaca a ideia de acesso às mães no caso de Anna O., apresenta-se a noção do filho como metáfora do amor ao pai. Lacan (1995) propôs que o pai se torna para a menina “aquele que dá o objeto de satisfação, o objeto da relação natural de procriação” (p. 207), visto que o próprio Freud inclui que “seu complexo de Édipo culmina em um desejo, mantido por muito tempo, de receber do pai um bebê como presente – dar-lhe um filho” (FREUD, 1992b, p. 198).

No ensino de Lacan acrescentam-se peculiaridades ao debate que, por sua vez, nos permite pontuar certa disjunção entre mulher e mãe. Na aula de 21 de janeiro de 1975 em *O seminário, livro 22: R.S.I.* (s.d.), Lacan destaca que “um pai só tem direito ao respeito, senão ao amor, se o dito amor estiver *père-vertidamente* orientado, isto é, feito de uma mulher, objeto *a* que causa seu desejo” (p. 23) e, em contrapartida, uma mulher se ocupa de “outros objetos *a* que são as crianças”. Nominé (2007, p. 21) constrói um matema em concordância com a referida aula de Lacan:

$$\frac{\text{Homem}}{\$} \quad \Longrightarrow \quad \frac{\text{Mulher}}{a} / \frac{\text{Mãe}}{\$} \quad \Longrightarrow \quad \frac{\text{Criança}}{a}$$

O matema de Nominé (2007) expõe que, ao exercer a função materna, uma mulher usualmente situa-se no lugar de sujeito do desejo que busca do outro lado o objeto causa de seu desejo. Isso se deve ao fato de que a lógica das fórmulas da sexuação apresentada por Lacan em *O seminário, livro 20: Mais, ainda* (1985) introduz uma distinção entre lado homem e lado mulher:



(LACAN, 1985, p. 105)

Na linha superior da fórmula, utilizando-se de símbolos da lógica quântica em que  $\forall$  significa *para todo* e  $\exists$  significa *existe ao menos um*, Lacan coloca que para todo  $x$  existe a função fálica de  $x$ ,  $\forall x \Phi x$ . Em “O aturdito” (2003b), o autor escreve a falta como  $\Phi x$ , correspondendo-a à função fálica, logo, no lado homem,  $\forall x \Phi x$  aponta que o homem toma inscrição como todo pela função fálica, exceto que tal função encontra seu limite em  $\exists x \Phi x$ , uma vez que existe ao menos um  $x$  para o qual a função fálica é negada. Dito de outro modo, existe ao menos um que não seja castrado para que todos sejam. No lado direito da linha superior, lado mulher,  $\exists x \Phi x$  implica que não há nenhum que não seja castrado, mas não todo referido à função fálica,  $\forall x \Phi$ , na medida em que há a opção de se colocar ou não na função  $\Phi x$ , isto é, não para todo  $x$ , *phi* de  $x$ .

A mulher tem a opção de se colocar na função  $\Phi x$  ou bem de não estar nela, entretanto, a mãe localiza-se frequentemente no lado homem, regido pela referência ao falo, o que reforça a leitura da maternidade enquanto atribuição fálica exposta desde Freud em sua equação falo-filho. Todavia, é importante salientar aqui um distanciamento entre Lacan e Freud quando o ensino lacanian aponta uma disjunção entre mulher e mãe: há uma diferença entre ser objeto causa de desejo para a mulher e o ter o objeto causa de desejo para a mãe. Ao ocupar-se de seus objetos  $a$ , a mulher tem de lidar com a dialética de ter o falo, mas ter o objeto nada diz a respeito de ser objeto causa de desejo, que se situa em outro lugar.

A consideração teórica de Lacan (2016) acerca do complexo de Édipo da menina remonta a uma experiência típica em si mesma, esclarecendo-se que, quanto à dialética fálica do ter, “a mulher sempre tem de lidar, mesmo quando alcança a realização de sua feminilidade, com o objeto fálico como separado” (p. 480-481), isto é, a mulher não se confunde com a mãe e, mesmo diante da suposta *realização de sua feminilidade* na maternidade, a mulher ainda assim lida com o objeto fálico enquanto separado.

No enredo da tragédia de Eurípedes não faltam indicações que nos convidam a distinguir mulher e mãe. De certo, os filhos de Medeia não silenciam a sua exigência

feminina e, uma vez desfeitos os semblantes que a asseguravam enquanto objeto causa de desejo de Jasão, a personagem nos revela que o amor não é sem ódio: em consonância com a assertiva de que os filhos são seus objetos, a verdadeira mulher é capaz de matar os filhos para a execução de uma vingança contra o marido.

A mulher não existe, então, o que é uma verdadeira mulher? Se houvesse algum lugar em que a mulher existisse seria na psicose. O ato filicida de Medeia seria, então, um ato de loucura, que não se confunde com a psicose, mas um modo de dizer que se situa fora da norma fálica, se situa na ex-sistência, e, tal como Lacan (1985) aponta, “nada concentra mais ódio do que o dizer onde se situa a ex-sistência” (p. 164).

O que é dito com o ato filicida? A trajetória de Medeia nos apresenta o saber sobre uma não-correspondência entre mulher e mãe. Salvo as relações entre verdade e não-todo, a verdadeira mulher em Medeia expressa não só o distanciamento da posição de mãe, mas também a verdade de que o filho não é, somente ou exclusivamente, o falo: se, em consonância com Freud, o complexo de Édipo da menina culmina em um desejo de dar um filho ao pai, elevando o filho ao estatuto de metáfora de amor ao pai, Medeia nos mostra que os filhos são objetos e, assim como pôde dar filhos a Jasão, ela também pôde tirá-los. A tragédia de Eurípidés repercute até hoje, em nós, uma questão acerca da mulher e da mãe Medeia que permanece em aberto e torna-se para a psicanálise um elemento norteador para a ética, a teoria e a clínica.

## REFERÊNCIAS

ALLOUCH, J. *Paranóia - Marguerite ou a “Aimée” de Lacan*. Tradução: D. D. Estrada. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1997.

ARISTÓFANES. As Tesmoforiantes. In: ARISTÓFANES. *Duas comédias: Lisístrata e as Tesmoforiantes*. Tradução: A. S. Duarte. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 112-220.

ARISTÓTELES. *Poética*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

BADINTER, E. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Tradução: W. Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

CALDAS, H. A fala e a escrita da mulher que não existe. *Opção Lacaniana Online*, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 1-12, 2013. Disponível em: [http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_10/A\\_fala\\_escrita\\_mulher\\_que\\_nao\\_existe.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_10/A_fala_escrita_mulher_que_nao_existe.pdf) Acesso em: 17 mar. 2022.

Campista, V.; Caldas, H. Medeia: o amor que devasta. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 173-192, 2017. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pc/v29n2/03.pdf> Acesso em: 25 fev. 2022.

EURÍPIDES. Medeia. In: EURÍPIDES. *Medeia; Hipólito e As Troianas*. Tradução: M. G. Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 9-78.

FUKS, B. Duas propostas para a psicanálise contemporânea. *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 43, n. 2, p. 355-376, 2011. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tpsi/v43n2/v43n2a07.pdf> Acesso em 7 jun. 2022.

FREUD, S. *Briefe 1873-1939*. S. Fischer Verlag Frankfurt am Main, 1960.

FREUD, S. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992a. Vol. 11, p. 53-128.

FREUD, S. El seputamiento del complejo de Edipo. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992b. Vol. 19; p. 177-188.

FREUD, S. Inhibición, sintoma y angustia. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992c. Vol. 20; p. 71-164.

FREUD, S. 33ª conferencia: La feminidad. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992d. Vol. 22; p. 104-125.

FOLEY, H. *Reimagining greek tragedy on the american stage*. Berkeley: University of California Press. 2012.

LACAN, J. *O Seminário, Livro 20: mais, ainda (1972-1973)*. Tradução: M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, J. *O Seminário, Livro 04: a relação de objeto (1956-1957)*. Tradução: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

LACAN, J. Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina (1960). In: LACAN, J. *Escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998a. p. 734-748.

LACAN, J. A juventude de Gide ou a letra e o desejo (1958). In: LACAN, J. *Escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998b. p. 749-775.

LACAN, J. Homenagem a Marguerite Duras pelo Arrebatamento de Lol V. Stein (1965). In: LACAN, J. *Outros escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003a. p. 198-205.

LACAN, J. O aturdido (1972). In: LACAN, J. *Outros escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003b. p. 448-497.

LACAN, J. *O Seminário, Livro 23: o sinthoma (1975-1976)*. Tradução: Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

LACAN, J. *O Seminário, Livro 17: de um discurso que não fosse semblante (1971)*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

LACAN, J. *O seminário, Livro 6: o desejo e sua interpretação (1958-1959)*. Tradução: Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2016.

LACAN, J. *O Seminário, Livro 22: R.S.I. (1974-1975)*. [S. l.: s. n.: s. d.]. Disponível em: <https://doku.pub/download/jacques-lacan-o-seminario-livro-22-rsipdf-30j8ppkekgw> Acesso em: 3 mar. 2022.

LACAN, J. *O Seminário, Livro 25: o momento de concluir (1977-1978)*. [S. l.: s. n.: s. d.]. Disponível em: <https://campopsicanalitico.com.br/media/files/asexo-ualidade.pdf> Acesso em: 14 jun 2022.

MASSON, J. M. (Ed.). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess — 1887-1904*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MIRANDA, E. R. *O gozo no feminino*. 2011. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica). Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011). Disponível em: <http://www.bdtd.uerj.br/handle/1/14545> Acesso em: 29 mar. 2021.

NERI, H. O feminino e o crime passional. *Psicanálise & Barroco*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 07-24, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.9789/1679-9887.2007.v5i2.7-24> Acesso em 15 fev. 2022.

NOMINÉ, B. O que me ensinam as crianças e seus psicanalistas: proposta para uma direção da cura. (Tradução: Sonia Magalhães). *Revista Carrossel (EBP)*, Salvador, v. 1, n. 1, p. 15-24, 2007.

POLLO, V. *Uma mulher, um nome, uma verdade*. [S. l.: s. n.: s. d.]. (Manuscrito em preparação).

SOLER, C. *O que Lacan dizia das mulheres*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

# O AVESSE DE PROCUSTO: ALGUMAS OBSERVAÇÕES ACERCA DA INQUIETANTE FUNÇÃO DO ANALISTA

---

*Data de aceite: 11/11/2022*

O presente trabalho é uma versão modificada e atualizada do artigo “A psicanálise diante do outro (ou o ‘inquietante’ divã de Procusto)”, originalmente publicado na revista *Psyche* (São Paulo), v. 12, n. 23, 2008.

### **Mauricio Rodrigues de Souza**

Universidade Federal do Pará

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6290-000X>

Este texto pode ser lido como uma reflexão acerca da alteridade em psicanálise, incluindo-se aí algumas das suas implicações em termos metapsicológicos. Nesse sentido, divide-se basicamente em três eixos principais. Primeiramente, apoiando-se no trabalho de Mannoni (1991) e na referência feita por ele à lenda grega de Procusto, busca relativizar a aproximação entre a teoria e a escuta psicanalítica, demonstrando que o tipo de saber inaugurado por Freud escapa a qualquer tentativa apressada ou totalizante de normalização. Ou seja, balizando-

se na transferência, mantém em si um “resto” inominável, uma diferença que lhe é constitutiva, impedindo que se confunda com a pedagogia ou mesmo com o mero condicionamento.

Como veremos em um segundo momento, trata-se aí da própria alteridade do inconsciente, analisada por Freud (1976c), por exemplo, em *O inquietante* (*Das Unheimliche*), trabalho do qual nos ocuparemos mais detalhadamente. Nele procuramos demonstrar como, sob o pano de fundo da estética literária, o mesmo Freud (1976c) nos brinda com uma inovadora abordagem do outro que, em vez de rechaçá-lo ou projetá-lo alhures, qualifica-o como inerente a tudo que é humano, cindido por excelência.

E qual a relação de tal perspectiva com a prática clínica? Eis o nosso terceiro e último foco de interesse neste capítulo. Assim, articulamos este estranho de nós mesmos representado pelo inconsciente à estranheza característica da própria função

do analista, profissional regido por uma ética bastante particular. E o que a singulariza? Bem, o fato de ser regida não por princípios impostos de fora – a despeito da teoria –, mas pelo próprio, ainda que tantas vezes estranho, desejo daquele que, a partir do divã, ousa perguntar.

### **“O DIVÃ DE PROCUSTO”: MAUD MANNONI E O VALOR DE UMA METÁFORA**

Mannoni (1991) inicia seu trabalho resgatando o contexto geral da lenda grega de Procusto, uma espécie de bandido cuja “hospitalidade” consistia em oferecer a viajantes cansados e/ou perdidos uma cama de ferro para repouso. Ocorre que esse personagem reservava uma terrível surpresa a todos aqueles que aceitavam o seu aparentemente bondoso convite, prendendo-os a correntes e moldando-os de acordo com o tamanho do leito em questão. Assim, se a vítima era muito pequena, seu corpo era violentamente esticado. Ao contrário, se era grande demais, invariavelmente detinha partes de si amputadas.

Mannoni (1991) não nos conta, mas certo é que o final dessa história reservaria a Procusto um trágico destino, padecendo do seu próprio remédio ao encontrar a morte na mesma cama que o tornara famoso. De qualquer forma, tal retorno à sabedoria da Grécia antiga se revela absolutamente útil para que a autora, elevando Procusto à qualidade de normalizador, eleja-o como “patrono” dos que confundem a psicanálise com a aplicação de testes ou mesmo busquem nela uma espécie de reeducação, já que “O objetivo da psicanálise é bem diferente, é fazer com que os analisandos tornem-se não conforme a norma, mas eles mesmos” (MANNONI, 1991, p. 11).

Para tanto, segue Mannoni (1991), o saber inaugurado por Freud dispõe de pelo menos duas ferramentas essenciais: a *intervenção* e a *interpretação*, práticas essas que, embora por vezes utilizadas de maneira indistinta, guardam algumas peculiaridades a serem melhor avaliadas, até mesmo por remeterem a certos problemas de ordem, ao mesmo tempo, técnica e metapsicológica. Com efeito, iniciando pela intervenção, Mannoni (1991) estabelece uma perspicaz comparação entre ela e a teoria. Nesse sentido, embora admita que, salvo raras exceções, a primeira não deva contradizer a segunda, a autora faz questão de alertar para os perigos de uma eventual confusão:

Se se trata de encontrar a intervenção adequada, esta intervenção não deve ter a aparência de uma observação teórica, uma observação teórica se parece com uma recusa daquilo que o analisando procurava dizer. Ou então ela o relega a um lugar onde não existe mais a palavra. Ele torna-se parecido com um acusado a quem lemos um artigo do código e que compreende somente que este artigo o condena. Em uma palavra, talvez seja mesmo o analista que tenha o saber, mas ele não detém o seu monopólio (MANNONI, 1991, p. 14).

Mas o que podemos deduzir daí? Ora, que evidentemente o aprendizado teórico



baliza a atividade clínica do analista – incluindo-se aí as suas intervenções –, subsidiando ainda a autoridade desse profissional. Contudo, nada disso tem uma importância direta para o paciente, a quem interessa muito mais o alívio dos seus sofrimentos do que qualquer convencimento do tipo categórico. É o que explicita Mannoni (1991), apoiando-se na mensagem winnicottiana de que um terapeuta que sabe demais poderia privar o analisando de um bem absolutamente precioso: a sua própria criatividade (Winnicott, 1975).

Dessa maneira, ainda seguindo as ideias de Mannoni (1991), temos que, em se tratando do trabalho do analista, o verdadeiro sábio não é o que narcisicamente proclama o seu conhecimento aos quatro ventos, mas aquele outro que, ao contrário, torna-se mestre na arte de escondê-lo, retirando seus curingas da manga apenas quando uma intervenção realmente se fizer necessária. Do contrário, sairá da análise, acorrentando assim tanto o divã quanto a sua própria poltrona.

Uma vez feitas essas observações acerca da questão da intervenção em psicanálise, Mannoni (1991) retorna à observação de Winnicott (1975) quanto aos riscos de um cerceamento da criatividade do paciente. Sugere então que teríamos aí uma alusão sobretudo ao conceito de interpretação (*Deutung*). Como vimos anteriormente, eis o segundo foco de interesse da autora, merecendo, inclusive, alguns comentários à parte em termos da sua contextualização:

[...] a *Deutung*, cujo modelo é a *Traumdeutung* (Interpretação dos Sonhos), repousava sobre um certo e curto período da história da psicanálise, o período durante o qual reinou o simbolismo que pode-se chamar freudjunguiano, que permitia estabelecer uma espécie de código dos símbolos e de traduzir, quase automaticamente, primeiro os sonhos, e, em seguida, as associações. Este método – supondo que seja um método – foi bem rapidamente abandonado (MANNONI, 1991, p. 18).

Cabe notar aqui pelo menos dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, a relação proposta por Mannoni (1991) entre a interpretação e certa padronização da escuta psicanalítica. Com efeito, vale a pena observar também o vínculo estabelecido pela analista francesa entre a *Deutung* e o sentido do material onírico fornecido pelos analisandos. Fora desse círculo, porém, tal atribuição de significado pode se revelar enganadora, sendo, portanto, passível de maior problematização.

De tudo isso decorre que, para além da familiaridade com as normas ditadas pela teoria ou pela técnica, o fundamento da clínica e da escuta psicanalíticas de que nos fala Mannoni (1991) reside em outro lugar. Na verdade, em um lugar do não lugar, terreno da sombra, do excesso, da diferença, do inominável, marcado em sua constituição por certa estranheza ou mesmo desconforto. Em uma palavra, temos diante de nós a própria seara do inconsciente, explorada em maiores detalhes por Freud (1976c) em um texto que carrega

consigo o sugestivo título de *O inquietante (Das Unheimliche)*<sup>1</sup>. Dele nos ocuparemos em maiores detalhes a seguir.

## **SIGMUND FREUD E A FAMILIAR ESTRANHEZA: COMENTÁRIOS A PARTIR DE O INQUIETANTE (DAS UNHEIMLICHE)**

Freud (1976c) abre seu trabalho com algumas considerações de ordem estética, ainda que saliente não ser esse um terreno muito comum para intervenções psicanalíticas. Para o autor, contudo, elas se justificariam quando da abordagem de temas um tanto quanto obscuros ou mesmo negligenciados (já que pouco afeitos a aproximações com o que se convencionava chamar de belo ou grandioso). Dentre tais temas, situar-se-ia aquela capacidade da obra de arte – na literatura, por exemplo – de provocar em seus apreciadores sentimentos como o de uma desconfortável “inquietude”.

Ou seja, trata-se da experiência daquilo que atrai e seduz, mas que, ao mesmo tempo, também choca e/ou aterroriza, provocando repulsa. Portanto, transpondo a lógica da não contradição característica da filosofia aristotélica, entramos aqui no curioso terreno de uma espécie de fascínio exercido pela liminaridade do sentimento do negativo, liminaridade essa relativa a uma intensidade sem palavras, à angústia do que não pode ser descrito, circunscrito ou controlado, mas apenas vivenciado.

De volta ao texto de Freud (1919/1976c), ele sugere duas possíveis vias para um estudo mais apropriado da acima referida sensação de desassossego despertada pela criação artística. Primeiro, uma pesquisa histórico-comparativa voltada ao desenvolvimento linguístico da palavra *Unheimliche* no contexto de variadas culturas. Em segundo lugar, a procura da elucidação de uma essência do “sinistro” a partir da reunião de características particulares de coisas, pessoas e vivências com poder suficiente para despertarem em nós tal impressão.

Ambos os caminhos, porém, acabarão por nos conduzir a um mesmo resultado: “[...] o inquietante é aquela variedade do aterrorizante que remonta ao há muito conhecido, ao há muito familiar” (Freud, 1976c, p. 220)<sup>2</sup>. Eis a hipótese freudiana que orientará o restante do texto. Com efeito, há aqui a aposta de que por detrás do aparentemente incompreensível

---

1. Muito embora o texto de Freud (1976c) seja até hoje comumente traduzido no Brasil por “O Estranho”, tal denominação acaba por deturpar um tanto o sentido originalmente pretendido por seu autor, que, para além de debater aspectos de uma condição específica de estrangeiro, remete o leitor a algo mais: a uma angústia ou desassossego diante de eventos ou situações inomináveis que beiram mesmo o sobrenatural. Daí a nossa opção por “O inquietante”. Vejamos o que nos diz Hanns (1996, p. 234-235) a respeito: “Em português, ‘o estranho’ pode evocar a idéia de alguma alteração, de um outro externo, forasteiro, que seja diferente e esquisito. Em alemão esta ideia está mais presente no termo *Fremd*, freqüentemente utilizado por Freud [...]. *Unheimlich* também é externo e estranho, mas centra-se na origem fantasmagórica e sinistra [...]. Ao traduzir-se o termo *das Unheimliche* por ‘o estranho’ perdem-se as conotações [...] inquietante e fantasmagórica de que algo cerca o sujeito sorrateiramente”.

2. Todas as traduções apresentadas aqui foram feitas livremente por mim a partir da versão em castelhano das obras completas de Freud publicada pela editora argentina Amorrortu.

ou atemorizante se esconde algo há muito conhecido, ainda que reprimido e deslocado para uma penumbra não contemplada pela luz do dia (leia-se: afastado da consciência). Mas de que maneira Freud (1976c) alcança tal conclusão? Enfim, como constrói a sua linha de raciocínio? É o que exploraremos agora.

Com efeito, ao dar início à primeira das abordagens que propôs para o estudo da palavra *Unheimliche*, Freud (1976c) nos remete à etimologia desse substantivo na língua alemã. Assim, demonstra como, em princípio, poderíamos deduzir uma relação direta e inequívoca entre a inquietude e a não-familiaridade (em termos de incerteza intelectual). Entretanto, apoiando-se no fato de que nem toda novidade é necessariamente amedrontadora – significando, portanto, que algo a mais deveria ser acrescentado ao inusitado para torná-lo digno de medo –, o texto de Freud (1976c) alcança uma interessante virada ao procurar ir mais além dessa relação.

Nesse sentido, Freud (1976c) parte rumo à análise das diferentes expressões do sentimento inquietante em outros idiomas, como o latim, o grego, o inglês, o francês e o espanhol. Em tal esforço, um paradoxo se torna digno de nota: dentre os variados matizes da palavra *heimlich*, pelo menos um em específico coincide com o seu oposto imediato – *unheimlich*<sup>3</sup>. Eis o que conduz o autor à afirmação de uma constante presença do inominável na sombra do aparentemente conhecido: “Então, *heimlich* é uma palavra que desenvolveu seu significado seguindo uma ambivalência que, por fim, coincide com seu oposto, *unheimlich*. De alguma forma, *unheimlich* é uma variedade de *heimlich*” (FREUD, 1976c, p. 226).

Conforme anunciado anteriormente, após essa incursão pelo terreno da etimologia, Freud (1976c) alcança a segunda parte da sua pesquisa, quando passa em revista algumas impressões e/ou experiências particularmente ligadas ao inquietante. Assim, o primeiro exemplo utilizado por ele para discutir a vivência concreta desse sentimento recai sobre os autômatos ou bonecos de cera como possíveis causadores de dúvida sobre um ser animado estar realmente vivo ou, ao contrário, se um objeto aparentemente inerte não seria, na verdade, portador de vida.

É precisamente tal questionamento que nos reconduz ao universo das obras de arte, particularmente ao campo da literatura. Afinal, Freud (1976c) adota como exemplo privilegiado da sua análise o conto *O homem da areia*, de autoria de Hoffmann (1993), relativamente famoso, dentre outras coisas, por uma de suas principais personagens, Olímpia<sup>4</sup>. Em dado momento da narrativa, dada a sua graça, beleza e aparente vivacidade,

---

3. O que Freud (1976c) faz aqui é apontar a relatividade de uma expressão. Logo, também de uma situação, já que determinado conteúdo pode ser, ao mesmo tempo, amplamente conhecido por um grupo específico ou “iniciado” e desconhecido por outras pessoas “leigas” no assunto.

4. Escritor alemão nascido no século XVIII que alcançou considerável notoriedade por um estilo narrativo bastante peculiar e que remetia ao universo do fantástico e/ou sobrenatural. Para maiores detalhes acerca da biografia e da produção

Olímpia se torna objeto da paixão de Nathaniel, um jovem assombrado por fantasmas do passado. O desenrolar da história, porém, revela ao nosso candidato a Romeu o fato de que Olímpia não passa de uma boneca, descoberta essa que provoca no leitor certa dose de estranheza.

Entretanto, como vimos anteriormente, Freud (1976c) não se satisfaz com a associação entre o sentimento *unheimlich* e a não familiaridade em termos de incerteza intelectual. E é assim que volta sua atenção para outro personagem que, também presente no conto de Hoffmann (1993), confere-lhe, inclusive, o próprio título. Com isso, Freud (1976c) passa a uma breve descrição das desventuras de Nathaniel e do seu delírio que associa um antigo trauma pessoal (a morte do pai) a outra figura de sua infância que, reatualizada em certos momentos da vida adulta, atende pelo nome de “homem da areia”. Ele é uma espécie de bicho-papão que, na cultura alemã, servia para auxiliar as mães a mandarem seus filhos para a cama sob a ameaça de terem seus olhos primeiramente feridos com um punhado de areia e depois roubados para todo o sempre.

Pois bem, o núcleo da análise freudiana do conto de Hoffmann (1993) privilegia essa angustiante possibilidade da perda dos olhos como um terror em estado bruto (logo, sem representação psíquica) associado, por sua vez, ao complexo psicanalítico de castração<sup>5</sup>. Nesse contexto, em termos edipianos, o “homem da areia” apareceria como uma reedição da figura paterna, a qual imprimiria no psiquismo infantil a ambivalência de sentimentos como amor, ódio e temor.

Em seguida, Freud (1976c) busca testar a plausibilidade dessa associação entre o sentimento do sinistro e um fator de ordem infantil pela possibilidade ou não de aplicá-la a outros contextos. Assim, é a partir de *Os elixires do diabo*, também uma novela de Hoffmann (1983), que Freud (1976c) nos remete à temática do duplo, destacando na trama a ocorrência de grande semelhança entre os personagens em termos de conhecimentos e experiências comuns. Em uma palavra, trata-se de uma confusão de identidades pautada pela via identificatória, aliada à duplicação, divisão e intercâmbio do eu.

Aqui o texto freudiano toma como referência um trabalho prévio de Rank (1976) que acabaria por se revelar bastante útil por propor uma reflexão acerca da inter-relação entre o duplo, as sombras, o animismo e a morte. Freud (1976c) se utiliza de tal quadro para propor uma interpretação da ocorrência do duplo – em termos da crença em uma alma

---

bibliográfica de Hoffmann, consultar, por exemplo, o trabalho de Cesarotto (1996).

5. Conforme o célebre dicionário de psicanálise de Laplanche e Pontalis (1992), trata-se de um: “Complexo centrado na fantasia de castração, que proporciona uma resposta ao enigma que a diferença anatômica dos sexos (presença ou ausência de pênis) coloca para a criança. Essa diferença é atribuída à amputação do pênis na menina. A estrutura e os efeitos do complexo de castração são diferentes no menino e na menina. O menino teme a castração como realização de uma ameaça paterna em resposta às suas atividades sexuais, surgindo daí uma intensa angústia de castração. Na menina, a ausência do pênis é sentida como um dano sofrido que ela procura negar, compensar ou reparar. O complexo de castração está em estreita relação com o complexo de Édipo e, mais especialmente, com a função interditoria e normativa” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1992, p. 73).

imortal, por exemplo – como medida de segurança diante da sempre eminente ameaça de destruição do ego representada pela morte. Nesse processo, poder-se-ia verificar um reflexo direto do narcisismo primário que caracterizaria tanto a mente da criança quanto a do homem primitivo<sup>6</sup>.

Entretanto, novamente para Freud (1976c), uma vez superada essa etapa do desenvolvimento humano, ocorreria uma interessante mudança no status do duplo que, de garantia de imortalidade, passaria à condição de ameaçador arauto de maus-presságios. Para justificar tal afirmação, somos remetidos a uma ocorrência outrora já debatida em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (FREUD, 1976a) e *Luto e melancolia* (FREUD, 1976b). Trata-se da progressiva formação de uma instância psíquica que, embora gerada a partir do eu, dele se apartaria, exercendo sobre si uma atividade de observação e censura. Ainda que provisoriamente denominada “consciência moral”, temos aí o prenúncio da noção de supereu, a qual, pouco depois, alcançaria grande importância em *Além do princípio de prazer* (FREUD, 1976d), sendo mais tarde retomada em trabalhos ulteriores como *O eu e o isso* (FREUD, 1976e).

Nesse ponto da nossa leitura adquire importância lembrarmos o fio condutor proposto pelo próprio Freud (1976c) para a sua análise do inquietante: o de que tal fenômeno é aquela variedade do aterrorizante que remonta ao familiar, ao há muito conhecido, porém reprimido. Afinal, é com essa perspectiva que poderemos compreender a seguinte afirmação, com a qual o autor encerra seus comentários sobre o duplo como possível representante da vivência do *unheimlich*:

[...] o caráter inquietante só pode se apoiar no fato de que o duplo é uma formação oriunda de épocas primevas e já superadas da vida anímica, sendo que, naquele tempo, ele (o duplo) possuiu, sem dúvida, um sentido mais benigno. O duplo se tornou uma figura aterrorizante assim como os deuses que, com a ruína da sua religião, convertem-se em demônios (FREUD, 1976c, p. 236).

O mote da repetição do igual, porém, permanece na ordem do dia, sendo, inclusive, privilegiado como um novo material para a análise da experiência do inquietante. É assim que Freud (1976c) passa a explorar em seu escrito situações que, embora vinculadas ao cotidiano, acabariam por extrapolar esse contexto, tornando-se inusitadas por se aproximarem de determinados estados oníricos onde se estabeleceria certa confusão entre

---

6. Para além da menção ao caráter, digamos assim, “politicamente incorreto” da associação freudiana entre as figuras do “selvagem” e da criança no que se refere aos temas do narcisismo e da onipotência do pensamento – derivada, ao menos em parte, das ideias etnocêntricas do chamado evolucionismo social que marcou a transição do século XIX para o XX (cf. SOUZA, 2003) –, cabe conceituar o narcisismo primário. Nesse sentido, vejamos o que mais uma vez nos dizem Laplanche e Pontalis (1992, p. 290): “Em Freud, o narcisismo primário designa de um modo geral o primeiro narcisismo, o da criança que toma a si mesma como objeto de amor, antes de escolher objetos exteriores. Esse estado corresponderia à crença da criança na onipotência dos seus pensamentos [...] quer se aceite ou se recuse a noção, designa-se sempre assim um estado rigorosamente ‘anobjetal’, ou pelo menos ‘indiferenciado’, sem clivagem entre um sujeito e um mundo exterior”.

a realidade psíquica e a realidade material.

A título de ilustração, Freud (1976c) nos conta como, em viagem a uma pequena cidade italiana, subitamente flagrou a si mesmo perdido e caminhando por uma zona de prostituição. Embaraçado, rapidamente buscou deixar o local, mas seus esforços foram seguidamente frustrados pelo retorno à mesma rua “suspeita”, o que lhe causou uma sensação *unheimlich* somente dissipada quando finalmente reencontrou a pitoresca *piazza* da região, objeto original do seu interesse.

Já no parágrafo seguinte, vemos Freud (1976c) empenhado em complementar sua descrição, chamando nossa atenção para outras situações que, a seu ver, evidenciaríamos o papel da repetição involuntária em tornar sinistro o que, de outra maneira, permaneceria inofensivo e corriqueiro. Como exemplo, cita a coincidência de, em um curto espaço de tempo, depararmos-nos com situações ligadas a um mesmo número ou nome de pessoa, algo que, sobretudo para os indivíduos mais supersticiosos, certamente poderia adquirir um secreto ar de sina ou maldição.

Aqui, embora reafirme a vinculação do inquietante retorno do igual a elementos da psicologia infantil, Freud (1976c) se isenta de comentários mais aprofundados sobre o assunto, sugerindo aos eventuais leitores interessados a leitura do então recentemente concluído *Além do princípio de prazer* – a ser publicado no ano seguinte (cf. FREUD, 1976d). Ainda assim, somos presenteados com a seguinte e ilustrativa sentença:

No inconsciente psíquico, com efeito, discerne-se o império de uma *compulsão à repetição* que provavelmente depende, por seu turno, da natureza mais íntima das pulsões; tem poder suficiente para subjugar o princípio do prazer, confere um caráter demoníaco a certos aspectos da vida mental e, todavia, exterioriza-se com muita nitidez nos impulsos infantis, governando ainda uma parte do discurso dos neuróticos. Todas as elucidações anteriores nos fazem esperar que se sinta como inquietante justamente o que for capaz de recordar essa compulsão à repetição interior (FREUD, 1976c, p. 238).

O mesmo Freud (1976c) escolhe então, mais uma vez, voltar-se à coleta de casos que comprovassem a hipótese anteriormente mencionada de que o *Unheimliche* diria respeito a um tipo de medo ou angústia que aludiria ao anteriormente familiar. Com isso, convida-nos a um passeio por terrenos aparentemente tão distintos quanto os versos de Schiller, a neurose obsessiva e o popular “mau-olhado” para deles extrair um único elemento em comum: a onipotência de pensamento. No primeiro exemplo, representada pela pronta realização dos desejos de Polícrates, personagem do poeta alemão. No segundo, pelo relato de “pressentimentos” que, mais tarde, acabariam por se tornar realidade. Finalmente, no que se refere ao “mau olhado”, pelo receio da efetividade de uma suposta intenção secreta e invejosa de fazer o mal.

Para Freud (1976c), esses exemplos possibilitariam um retorno teórico ao animismo

como sistema de crenças derivado de uma incapacidade do “selvagem” em suportar as proibições impostas pela realidade. Tal condição o levaria a, em certo sentido, confundir-se com ela, povoando então o mundo de almas desencarnadas para assim encenar uma supervalorização narcísica de si mesmo e dos seus processos mentais. Isso pela atribuição de poderosas qualidades mágicas a indivíduos ou objetos específicos do seu interesse e/ou da sua área de influência, os quais seriam capazes de modificar as ações dos supostos espíritos que governariam a existência.

Nesse momento do seu texto, Freud (1976c) retoma aquela associação anteriormente feita entre as mentes “primitiva” e infantil, como se todo ser humano houvesse um dia passado por um período do seu desenvolvimento individual semelhante ao animismo como negação narcísica do princípio de realidade. E mais, preservando certos resquícios dessa fase, os quais, posteriormente, encontrariam sua expressão justamente no sentimento inquietante. Eis quando, de maneira sintética, Freud (1976c) novamente retoma a perspectiva norteadora do seu trabalho, expondo-a ao leitor através das seguintes observações:

Em primeiro lugar: se a teoria psicanalítica está certa quando assevera que todo afeto de um impulso emocional, de qualquer classe que seja, se transforma em angústia por obra da repressão, entre os casos daquilo que provoca angústia deve haver um grupo em que se possa demonstrar que este angustiante é algo reprimido que retorna. Esta variedade do que provoca angústia seria justamente o inquietante, sendo indiferente se em sua origem fora algo angustiante ou então se foi substituído por algum outro afeto. Em segundo lugar: se esta é, na verdade, a natureza secreta do inquietante, podemos compreender que os usos da língua tenham transformado o “*Heimliche*” {o “familiar”} em seu oposto, o “*Unheimliche*” [...] pois este inquietante não é efetivamente algo novo ou alheio, mas sim algo há muito familiar ao psiquismo, somente alijado dele pelo processo da repressão (FREUD, 1976c, p. 240-241).

Entretanto, insatisfeito com a quantidade de exemplos por ele utilizados até aqui para a sua discussão da vivência do inquietante, Freud (1976c) escolhe alguns outros, como o confronto com a morte e seus conteúdos. Para Freud (1976c), eis aí um terreno marcado pela superstição e pelo conservadorismo intelectual, relativos, por sua vez, à recusa do inconsciente quanto à ideia da própria mortalidade. Nesse sentido, uma das imagens em geral apresentadas como mais frequentemente assustadoras – a de ser enterrado vivo por engano -, é compreendida como a transformação de uma fantasia originalmente inofensiva: aquela da existência intra-uterina.

Para além da origem e do fim, avança Freud (1976c), teríamos ainda, completando esse quadro, o encontro com o próprio homem como um outro potencialmente ameaçador. Isso devido a sua qualidade de potencial representante de forças inauditas ou maléficas que, ao se tornarem visíveis – na epilepsia ou na loucura, por exemplo –, levar-nos-iam a

presentir a sua presença sorradeira também em cada um de nós.

Antes de seguirmos adiante rumo às últimas páginas do texto de Freud (1976c), cabe enfatizar outro foco utilizado pelo autor para discutir a experiência do sinistro, exemplo esse que, dada a sua natureza mais ampla, merece encerrar esta parte da nossa análise. Ele diz respeito ao caráter *unheimlich* provocado por qualquer sensação de um fim da distinção entre imaginação e realidade. Ou seja, uma (con) fusão entre o eu e o mundo para além do campo da linguagem representacional. Ainda segundo Freud (1976c), far-se-ia necessário notar aí a presença de uma supervalorização da realidade psíquica em contraponto à realidade material, processo esse mais uma vez associado à chamada onipotência do pensamento.

E com isso alcançamos a terceira e última parte do texto de Freud (1976c), marcada pela defesa do considerável papel desempenhado pela repressão na vivência do inquietante. Em face dela, porém, um forte argumento a ser superado seria o seguinte: nem tudo que, ao ressurgir, evocando consigo desejos supostamente reprimidos e/ou modos aparentemente superados de pensamento, causa necessariamente uma sensação de desassossego. Nessa direção, os contos de fadas estão repletos de elementos ligados ao animismo e à onipotência dos pensamentos, assim como o Novo Testamento traz a marca da ressurreição dos mortos. Entretanto, tais fenômenos não causam em seus leitores a angústia do *Unheimliche*.

Diante de tal constatação, Freud (1976c) pondera que os exemplos contrários à sua tese adviriam, em termos gerais, dos domínios da ficção literária. Daí a necessidade de distinguir o sinistro apenas lido ou vislumbrado daquele outro efetivamente vivenciado, ao qual se ajustaria a solução psicanalítica, pautada na relação entre o efeito do sinistro e o recalque. Todavia, acrescenta o autor, também no que se refere a esse último caberia fazer uma diferenciação psicologicamente importante em termos da sua *superação* ou *repressão*. Afinal, o inquietante relativo à onipotência dos pensamentos – que englobaria, como vimos, o imediato cumprimento de desejos, a crença em secretas forças maléficas e o retorno dos mortos – nasceria de uma condição específica: a aparente confirmação de crenças anteriormente *superadas* pelo teste de realidade da razão objetiva. Enquanto isso, algo diverso ocorreria com o desassossego proveniente de complexos infantis reprimidos, do complexo de castração ou das fantasias intrauterinas, onde:

[...] não entra em cena o problema da realidade material, substituída pela realidade psíquica. Trata-se da efetiva repressão {desalojamento} de um conteúdo e do retorno do reprimido, e não do fim da crença na realidade desse conteúdo [...]. Então alcançamos o seguinte resultado: o inquietante experiencial se produz quando complexos infantis *reprimidos* são revividos por uma impressão ou quando parecem ser confirmadas convicções primitivas *superadas* (FREUD, 1976c, p. 247-248).



Ainda que fosse inviável estabelecer uma completa distinção de ambos os processos em todos os casos, pondera Freud (1976c), essa nova diferenciação, relativa ao inquietante experiencial, tornar-se-ia importante porque o contraste que estabelece entre o *superado* e o *reprimido* não poderia ser transposto para o reino da fantasia sem sensíveis modificações. Isso porque o inquietante ficcional, mais fértil e mais amplo que o anterior, dependeria, para causar seu efeito, precisamente do fato de que seu conteúdo não se submeteria ao teste imposto pela realidade. Logo: “[...] coisas que, caso ocorressem na vida real, seriam inquietantes, não o são na criação literária, onde existem muitas possibilidades de alcançar efeitos inquietantes ausentes na vida real” (FREUD, 1976c, p. 248).

Tais são, em termos gerais, os argumentos utilizados por Freud (1976c) em defesa da aplicabilidade da sua hipótese, a qual, como vimos ao longo desta exposição, associa a sensação *unheimlich* ao retorno de um conteúdo familiar anteriormente reprimido. Agora, ao alcançarmos o final do texto, paira no ar o sentimento de certa onipotência não necessariamente inquietante, mas nem por isso menos curiosa. É aquela proporcionada pelo fato de que, após se aventurar no terreno da estética literária, é a retórica do próprio Freud (1976c) que se submete à nossa apreciação como leitores. E então, fomos mais ou menos convencidos? Que cada intérprete tire as suas próprias conclusões.

É o que faz Kristeva (1994), valorizando o escrito de Freud (1976c) por considerar que foi por essa via que fomos apresentados a uma ética bastante peculiar à psicanálise: aquela que, ao tratar do “estranho”, não aborda exatamente um estrangeiro, mas detecta a estranheza do inconsciente como inominável de nós mesmos. Em tal quadro, a subjetividade não mais se revela como algo solidamente construído, mas na qualidade de um terreno passivo de (des)construções em termos de fronteiras e alteridades.

Se seguirmos essa linha de raciocínio, avança Kristeva (1994), veremos que o caráter inovador da reflexão freudiana sobre a nossa própria desintegração se reveste de grande importância ao alertar sobre os perigos de projetarmos o estrangeiro alhures. Assim, para além da reificação totalizante, da integração apressada e da perseguição irracional, torna-se possível pensar um desfecho distinto no trato com o outro: o acolhimento advindo da consciência de que a sua aflitiva estranheza é também a nossa. Nesses termos, a psicanálise adquire contornos de uma política cosmopolita de tipo novo. Afinal, sua solidariedade aparece fundada na consciência do inconsciente não como apelo à fraternidade, mas como reconhecimento do desamparo como condição última do nosso ser conosco e do nosso ser com os outros.

Então, uma vez exposto em maiores detalhes o peculiar tipo de alteridade preconizada por Freud (1976c), cabe agora questionar qual o seu sentido para a clínica psicanalítica. É o que veremos nos próximos parágrafos, quando, voltando nossa atenção

para o trabalho do analista, contrastaremos o tipo de acolhida que se pode esperar desse profissional com aquela outra, oferecida por Procusto aos incautos visitantes que vinham lhe procurar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do nosso percurso anterior pelo trabalho de Freud (1976c), podemos agora tecer algumas considerações sobre a “estranheza” inerente à própria função do psicanalista, alguém que, se em termos espaciais geralmente se localiza por detrás do divã, detém uma função que demanda a ocupação de outra posição bastante estratégica. Trata-se do lugar (ou “sítio”) do estrangeiro, perspectiva inaugurada por Fédida (1988; 1991; 1996) e que aparece reatualizada nos seguintes termos de Koltai (2000, p. 104-105):

Ao falar a esse estrangeiro que é o analista, que ocupa esse estranho lugar chamado de lugar do analista, o sujeito pode vir a se dar conta de que esse outro, objeto de seu ódio, não passa de um duplo de si mesmo, com estatuto de outro.

Nessa direção, cabe conferirmos especial destaque ao fenômeno transferencial como elo bastante particular entre os participantes do encontro analítico, fenômeno esse que adquire pelo menos dois contornos fundamentais. Seguindo Freud (1976c), a transferência aparece primeiramente como ato, como repetição daquilo que não foi ou não pôde ser representado, mas que, posteriormente associado a um além do princípio de prazer, também não é exatamente rememorado, mas sim revivido (FREUD, 1976d).

De maneira complementar, a transferência pode ser vista como uma ligação entre dois sujeitos despertada pela presença alheia como oferta de um suposto saber para alívio da dor (LACAN, 1991). Aqui, vale destacar, mais do que um grito por socorro, a demanda de análise significa um questionamento do analista como Outro. E quais as implicações disso? Ah, elas são enormes, pois se o amor de transferência (um verdadeiro “fazer amor”, já que expresso em ato) é despertado pelo analista na qualidade de Outro suposto saber, cabe a ele *manter essa suposição* – leia-se também: essa “inquietação”. Pois, conforme vimos há pouco, trata-se aí do lugar de um estrangeiro cujo papel não é o de atender as demandas do paciente – leia-se: nem em termos de amor, e nem tampouco em termos de respostas<sup>7</sup>.

É sómente dessa forma que se tornará possível ao analista agir como mediador no encontro daquele que pergunta com um outro ainda mais íntimo: outro de si mesmo, outro do não-simbolizável, do não-dito da transferência, do pulsional por excelência. Entretanto,

---

7. Há certamente importantes ressonâncias entre essa perspectiva e aquela outra, defendida por Mannoni (1991), de que o analista nada ensina ao paciente. Ou melhor, de que se o faz, fá-lo-á precisamente por uma não pedagogia que conduza o sujeito a ver a si mesmo com o seu sintoma e, tão ou mais importante, com o que jaz subjacente a ele: a ligação com um gozo que faz sofrer, mas que tem por função básica evitar um sofrimento ainda maior: o da (re)descoberta.

o que fazer para manter esse lugar do “não-lugar”, sustentando a suspensão do espaço analítico como *sítio do estrangeiro*? Bem, a resposta a essa questão depende do tipo de concepção que o analista detém sobre a transferência:

Se esta for vista como uma relação simétrica entre duas pessoas, é difícil ocupar o lugar do estrangeiro e fazer da experiência analítica o “sítio do estrangeiro”. Mas, se pudermos conceber essa relação como uma experiência na qual analista e analisando ocupam lugares não simétricos, na qual o analista pode ser visto como aquele que ocupa o lugar para onde se dirige o sintoma, não só a estrangeiridade do psicanalista fica mais evidente, como a experiência analítica enquanto “sítio do estrangeiro” torna-se mais possível (KOLTAL, 2000, p. 132).

Se permanecermos na órbita do pensamento de Fédida (1988; 1991; 1996), faz-se então pertinente destacar o quanto um relevante aprofundamento da concepção acima aparece na sugestão de que a viabilidade da manutenção de tal “lugar do estrangeiro” também depende de tomarmos como instrumento último da relação analítica não *as pessoas* do analista e do analisando, mas sim *as palavras* proferidas ao longo de cada sessão, cuja função e natureza devem ser constantemente questionadas. Opera-se assim um deslocamento do campo transferencial, agora identificado ao ato da linguagem.

Uma consequência direta de tal (re)orientação é que a terapêutica psicanalítica passa então a se fundar em uma intersubjetividade de tipo especial, já que a transferência não atinge *a pessoa* do analista, mas aquele sujeito que, por intermédio da palavra, ocupa o lugar de Outro ou de terceiro ao qual se atribui tanto um gozo faltante quanto um gozo com o qual parece impossível lidar. Assim, em termos de suporte e devolução especular, a perspectiva do tratamento se configura na passagem de um sujeito suposto saber à emergência do desejo *do próprio analisando*, com a admissão, por parte desse último, daquilo que era um sinistro “estranho de si”.

Nesse sentido, ao mesmo tempo em que colocamos em relevo a curiosa necessidade de um estrangeiro para que reconheçamos a alteridade em nós mesmos, enfatizamos ainda o quanto o processo analítico exemplifica toda a amplitude e a complexidade da relação de presença e ausência do Outro. Com isso, seguindo de perto Pontalis (1991), para o qual a contratransferência significa a transferência para o analista do estranho de si que não é suportado pelo paciente, podemos associar a psicanálise – e, mais particularmente, o fenômeno transferencial – a uma verdadeira “prova do estranho”. Diante dela, cabe ao analista, valendo-se sempre dos instrumentos da livre-associação e da escuta flutuante como meios privilegiados de acesso às formações do inconsciente, garantir àquele que sofre um espaço transicional onde o estrangeiro, em vez de acossado, sinta-se acolhido *na sua diferença*.

Eis aí a condição fundamental para a emergência de uma subjetividade que,

consciente das suas próprias diferenças, sinta-se mais à vontade para conviver com as diferenças alheias. Eis aí também o sentido último do retorno ao mito grego de Procusto que propusemos neste trabalho, já que, exatamente por reconhecer a alteridade do inconsciente, torna-se imperativo que o analista evite assumir para si o papel daquele personagem mitológico, um normatizador cujo crime consistia em forçosamente adequar seus hóspedes a uma lei que lhes era imposta de fora. Ao contrário, cabe ao profissional da psicanálise manter a reserva da sua condição de estrangeiro para que o analisando (ele sim) possa ter um profícuo encontro com o “inquietante” do seu próprio desejo.

Conforme sugerimos anteriormente, nesse confronto direto com o problema da diferença que o outro impõe ao analista, permanece o desafio de deixar de lado a proteção narcísica advinda da teoria. Mas, junto a ele, advém também a recomendação de um exercício bastante peculiar: aquele de colocar a si mesmo *em resposta*, o que significa nem se perder na fala do paciente e nem tampouco se embebedar demasiadamente na ordenação definida por esquemas ou condutas pré-estabelecidos. Assim, e somente assim, torna-se possível garantir um lugar para a lacuna, para uma imprevisível ruptura narrativa que, ainda que assustadora (ou precisamente por isso), pode conferir novos valores ao mal-estar, ao negativo e ao silêncio, permitindo que a vida possa readquirir a sua dimensão poética de potência criativa.

Dito de maneira distinta, trata-se de levarmos em conta o fato de que a diferença que nos é imposta pelo outro no contexto da clínica é inseparável da diferença representada pelo próprio inconsciente, dono de uma lógica e de uma temporalidade próprias que se caracterizam pela recusa em se submeterem aos ditames de um pensamento do tipo representacional onde nada é sem que esteja inserido em tramas de sentido previamente determinadas. Nessa concepção não linear, o “presente” deixa de se constituir como identidade para se tornar diferença de si e o “agora” passa a dividir sua morada com o vazio, com o irrepresentável e – tão ou mais importante – com o *instituinte*.

Com efeito, retomando o percurso que fizemos até aqui, cabe reconhecer nas passagens acima também algumas das implicações do *Unheimliche* freudiano, relativo, por sua vez, à abertura de sentido a ser deduzida da noção de pulsão de morte como potencialidade que se instala a partir do caos. Tal vivência do inquietante pode e deve remeter o analista a uma ideia de *experiência* como permanente construção e devir, experiência essa que comporte as ameaças de destruição e de luto não como um fim em si mesmas, mas como janelas para o possível. Em termos da prática clínica, isso significa nem absorver o outro e nem tampouco rechaçá-lo, mas manter diante de si um *intermezzo* entre a diferença e a indiferença, um campo virtual de proximidade que forneça o espaço mesmo da emergência dos acontecimentos e, com eles, do próprio pensamento.

## REFERÊNCIAS

CESAROTTO, O. *No olho do outro*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

FÉDIDA, P. A angústia na contratransferência ou o sinistro (a inquietante estranheza da transferência). In: FÉDIDA, P. *Clínica psicanalítica: estudos*. São Paulo: Escuta, 1988. p. 67-94.

FÉDIDA, P. O sítio do estrangeiro. In: FÉDIDA, P. *Nome, figura e memória: a linguagem na situação psicanalítica*. São Paulo: Escuta, 1991. p. 51-64.

FÉDIDA, P. O interlocutor. In: FÉDIDA, P. *O sítio do estrangeiro: a situação psicanalítica*. São Paulo: Escuta, 1996. p. 99-174.

FREUD, S. Introducción del narcisismo. In: FREUD, S. *Obras completas*. Traducción: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976a. Vol. 14, p. 65-98.

FREUD, S. Duelo y melancolía. In: FREUD, S. *Obras completas*. Traducción: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976b. Vol. 14, p. 235-255.

FREUD, S. Lo ominoso. In: FREUD, S. *Obras completas*. Traducción: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976c. Vol. 17, p. 215-251.

FREUD, S. Más allá del principio de placer. In: FREUD, S. *Obras completas*. Traducción: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976d. Vol. 18, p. 1-62.

FREUD, S. El yo y el ello. In: FREUD, S. *Obras completas*. Traducción: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976e. Vol. 19, p. 1-66.

HANNS, L. A. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HOFFMANN, E. T. A. *Los elixires del Diablo*. Madrid: Mascarón, 1983.

HOFFMANN, E. T. A. O homem da areia. In: HOFFMANN, E. T. A. *Histórias fantásticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 113-146.

KOLTAI, C. *Política e psicanálise: o estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 2000.

KRISTEVA, J. A universalidade não seria a nossa própria estranheza? In: KRISTEVA, J. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 177-202.

LACAN, J. *Le séminaire – Livre 8: le transfert*. Paris: Seuil, 1991.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MANNONI, M. O divã de Procusto. In: McDOUGALL, J. (Org.). *O divã de Procusto*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991. p. 11-21.

PONTALIS, J. B. *Perder de vista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

RANK, O. *El doble*. Buenos Aires: Ediciones Orión, 1976.

SOUZA, M. R. Teoria evolucionista e psicanálise: ressonâncias? *Pulsional – Revista de Psicanálise*. São Paulo, n.167, p. 57-65, 2003.

WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

# O FRENESI BÁQUICO E A LOUCURA PRIVADA: ARTICULAÇÕES ENTRE A PSICANÁLISE E A TRAGÉDIA *AS BACANTES*

*Data de aceite: 11/11/2022*

### **Ana Flávia Cicero Conde**

Programa de Pós-graduação em  
Psicologia, Universidade Estadual de  
Maringá  
Centro Universitário Metropolitano de  
Maringá  
Centro Universitário de Tecnologia e  
Ciências do Norte do Paraná  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3802-947X>

### **Paulo José da Costa**

Programa de Pós-graduação em  
Psicologia, Universidade Estadual de  
Maringá  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6147-7791>

Isto porque, segundo este último autor, compreender apenas a lógica da neurose não é mais suficiente para se dar conta da clínica atual, sendo necessário se abrir para a loucura privada e exercer o pensamento louco, como um trabalho clínico que se atenta à paixão e à pulsão de morte, à carga libidinal excessiva e ao indizível.

Para tanto, em nossas reflexões utilizaremos alguns elementos da mitologia grega, presentes na tragédia supracitada, correlacionando-os psicanaliticamente, pois partimos do pressuposto de que dizem respeito ao humano de todas as épocas, destacando o vértice trágico e conflituoso que nos constitui.

Segundo Migliavacca (2004), as tragédias eram apresentadas nos concursos trágicos, durante as festas atenienses que ocorriam anualmente em honra ao deus Dioniso, tendo suas bases nos mitos que por muito tempo foram veiculados pela tradição oral e só posteriormente ganharam suas versões escritas. Tais eventos assinalam a

## **INTRODUÇÃO**

No presente texto visamos produzir articulações entre o frenesi báquico, ilustrado na tragédia grega *As Bacantes* de Eurípidés (2005), e a noção de loucura privada proposta por André Green (2017), como uma possibilidade de refletir sobre a clínica psicanalítica atual na qual há a presença marcante dos casos-limite.

importância que os mitos tinham, e particularmente no que nos interessa a sua versão trágica, com um sentido para o povo que os criou (MIGLIAVACCA, 1999) e, de acordo com a autora, podem revelar a nós os questionamentos feitos acerca da vida e do mundo mental, presentes na mitologia criada, de maneira que o seu conteúdo constitui uma fonte de conhecimento sobre tais criadores, mas também a respeito da humanidade de todos os tempos, na medida em que muitas das indagações e conflitos ainda persistem em nosso íntimo. Isso é o que caracteriza a atemporalidade dos mitos e a possibilidade de nos remetermos a eles para falar sobre o humano hoje, seguindo a proposta de Migliavacca (2002).

Assim, os mitos se configuraram como um modo de o ser humano lidar com as angústias sentidas, com o desconhecido, pois eles garantiam certo ordenamento da relação deste ser com o ambiente que o cercava, o seu cosmo, permitindo que ele próprio se organizasse e reconhecesse o seu lugar nesse mundo. Ou seja, os mitos dentro do seu contexto histórico, social e cultural, dão “[...] sentido e coerência aos acontecimentos, coloca-os num plano acessível à compreensão humana” (MIGLIAVACCA, 2002, p. 252), podendo estes acontecimentos estarem relacionados às fantasias e desejos humanos mais profundos. Nesse sentido, a atemporalidade e a potencialidade dos mitos permitem que possam ser tomados como modelos tanto de comportamentos quanto de funcionamento mental, considerando-se ainda a sua função na estruturação dos processos psíquicos (MIGLIAVACCA, 2002).

As tragédias gregas, enquanto uma transformação dos mitos da tradição épica, por meio das habilidades de grandes poetas, como Ésquilo, Sófocles e Eurípides, trouxeram algo de inovador, em termos de uma nova concepção do ser humano, na qual

A ação humana é explicitamente concebida como resultante de um processo interior, de uma escolha subjetiva e, por conta disso, surge um homem consciente de si e do fato de que ele é responsável pelas consequências de suas escolhas. Nisso se destaca a descoberta de seus erros, das ações equivocadas, das sombras imprevisíveis e incontroláveis que obscurecem seu discernimento e, em consequência, levam-no a decisões desastrosas. A verdade caminha a passos rápidos e ele se verá enredado em acontecimentos que seus próprios atos desencadearam, sem que ele percebesse (MIGLIAVACCA, 2004, p. 851).

Assim, de acordo com Migliavacca (2004), nasce a consciência trágica do herói, que reconhece que se encontra em um impasse, no qual não tem saída devido à inexorabilidade do destino, mas não se autovitima e aceita a sua realidade, sem ser submisso a ela. Conforme a autora, o herói trágico é consciente e reflete acerca da sua condição, aceitando que o impasse que se apresenta em sua vida é resultado de suas escolhas e erros. Resulta disso que o homem trágico é um ser em conflito e, justamente por conta disso, “talvez



nunca uma forma literária tenha apresentado o homem a si mesmo de modo tão pungente, avassalador, claro e inevitável quanto a tragédia grega” (MIGLIAVACCA, 2004, p.852), podendo em sua riqueza ser referência ainda nos dias atuais sobre o humano, funcionando também como modelo sobre o qual podemos associar livremente, seguindo o método psicanalítico.

Para Migliavacca (2004), isso se torna possível até mesmo porque o ser humano abordado pela psicanálise é também um ser em conflito, com uma vida psíquica dividida em consciente e inconsciente, fazendo com que esse indivíduo esteja em conflito consigo mesmo e também com o mundo exterior, uma vez que, por exemplo, ele não conhece as forças que o motivam e endossam seus atos, gerando constantes contradições.

## AS BACANTES

A tragédia *As Bacantes* (Eurípides, 2005) destaca em seu título as mulheres adoradoras do deus Baco, ou Dioniso, e apresenta em seu enredo a introdução do culto a essa divindade na cidade de Tebas, onde morou sua mãe Sêmele. A tragédia também aborda o conflito que se apresenta entre a ordem social e os valores morais sustentados pelo rei Penteu e a natureza do culto dionisíaco, bem como discorre sobre as dificuldades que Dioniso enfrentou para ser reconhecido enquanto um deus nessa *polis*, até mesmo por seus familiares, como as irmãs de sua mãe, Ágave, Autônoe e Ino, por terem duvidado de que seu pai não era Zeus e sim um mortal.

No decorrer da tragédia, vemos Dioniso punir as irmãs de sua mãe por não o terem aceito como um deus, sendo obrigadas a cultuá-lo como faziam as bacantes, peregrinando pelos montes e participando de seus rituais orgiásticos. Assim como são levadas, juntamente das demais bacantes, a caçarem o rei Penteu, o filho de Ágave, como se ele fosse um animal, resultando na morte dele e na exposição pública de sua cabeça a toda a cidade pelas mãos de sua própria mãe, ressaltando o poder do frenesi inspirado por Dioniso em suas bacantes. (EURÍPIDES, 2005)

Os cultos a Dioniso incluíam rituais que envolviam o êxtase e o entusiasmo, onde os participantes podiam se embriagar do vinho, pois Baco é definido como o deus do vinho, do êxtase embriagante, do desvario, do ilusionismo e da possessão. Contudo, o êxtase e o entusiasmo não estão necessariamente ligados ao vinho, pois o frenesi dionisíaco podia ser alcançado pelos indivíduos apenas por participarem dos ritos. No caso da tragédia em questão, as bacantes são mulheres que estavam possuídas por Dioniso e refletiam a sua divindade e poder, sendo a manifestação divina do próprio deus. Eram chamadas também de mênades, palavra que retratava o estado em que se encontravam: furiosas, frenéticas, loucas, visto que se encontravam no frenesi báquico.

Migliavacca (1999) afirma que o ser humano chega aos limites de sua humanização, estando próximo da bestialidade quando é possuído por Dioniso, pois aqueles que cultuam esse deus se identificam ou confundem-se com ele, perdendo o controle sobre si e sua racionalidade, rompendo os limites impostos pelas leis humanas e divinas, que defendem a justa medida, apesar de que, quando estão nesse estado, desfrutam de um contato peculiar com o divino.

Associado fortemente à sexualidade, aos prazeres dos sentidos, Dioniso traz a liberdade e a euforia àqueles que o aceitam. Presidindo opostos, Dioniso ilude e distorce a percepção, entorpece os sentidos, confunde e desloca o homem de seu universo conhecido, tanto quando o conduz à selvagem crueldade e perdição, quanto quando o transporta ao altamente festivo, à alegria inebriante. De qualquer modo, ele perturba a ordem (MIGLIAVACCA, 1999, p. 2).

Algo de incomum que esta tragédia apresenta é o caso de não ser um herói o protagonista, como de costume, mas, sim, um deus. Migliavacca (1999) defende que, ao ter construído a tragédia dessa forma, Eurípidés ressalta que o ser humano é governado pela desrazão; e mais, precisa se entender com isso para que possa dar continuidade a sua vida. Podemos pensar que essa compreensão ressalta o elemento desconhecido (poderíamos dizer, inconsciente) que move os indivíduos, inclusive se considerarmos uma fala de Tíresias, em dado momento da peça, mencionando que nenhuma daquelas mulheres que se encontravam tomadas pelo frenesi báquico fariam algo que não fosse de sua natureza ou temperamento; ou seja, que não correspondesse aos seus desejos mais íntimos e profundos.

## **O FRENESI BÁQUICO: RELAÇÕES COM O PROCESSO PRIMÁRIO, O PRINCÍPIO DO PRAZER, AS PULSÕES E A HÝBRIS**

De acordo com Kallas (2010), nos diálogos da tragédia em questão é sempre presente uma tensão “[...] entre o saber, comandado pela razão, e a evidência de uma outra realidade que escapa ao racional e que é atribuída à essência do divino, no caso, Dioniso” (p. 73). Nessa tensão, ficam contrapostos Penteu e Tíresias, de um lado, representando a razão e o saber advindos das leis sociais e do estado; e de outro, Dioniso, que evidencia a alteração da consciência que faz atingir o êxtase, ou frenesi, refletindo a presença da divindade.

Numa perspectiva psicanalítica, a autora acima citada afirma que a razão, aqui figurada por Penteu e Tíresias, poderia ser relacionada ao processo secundário, ao princípio da realidade e ao Eu consciente. Em contraponto, podemos dizer, então, que o frenesi, ou êxtase báquico, promovido por Dioniso, corresponderia ao processo primário, ao princípio do prazer, ao movimento pulsional e, transpondo essa perspectiva à figura do herói trágico,

se aproximaria à *hýbris*, uma vez que ela diz sobre a transgressão dos limites impostos ao herói e à aproximação com a condição divina.

O processo primário e o processo secundário do funcionamento mental foram discutidos por Freud desde o “Projeto para uma psicologia científica” (1996e), e com mais ênfase no capítulo VII de *A interpretação de sonhos* (1996a), indicando a existência de leis diferentes no funcionamento psíquico, de forma que o primeiro caracteriza, sob o ponto de vista tópico, o sistema inconsciente, e sob o ponto de vista econômico-dinâmico, a energia livre que escoia sem barreiras de uma representação para outra, não significando uma ausência de sentido, mas um deslizar de sentido, que visa reinvestir as representações ligadas às vivências de satisfação que constituem o desejo, fazendo isso pelo caminho mais curto possível. Nessa perspectiva, está relacionado à energia livre e ao princípio do prazer, tendo como objetivo alcançar a satisfação em detrimento do desprazer, o qual procura evitar buscando a redução da quantidade de excitação que, justamente, gera o desprazer.

O princípio do prazer não considera a realidade, pois ela demonstra também o que não é agradável, não sendo conveniente a este princípio que preza pelo prazer. Assim, este princípio não se restringe às satisfações no real, pois para ele não importa qual seja a realidade, uma vez que pertence ao campo da fantasia e do inconsciente (Freud, 1996b). Podemos ilustrar a aproximação entre o frenesi báquico e esse princípio a partir do discurso de *Ágave a seu pai*, após matar seu próprio filho com a ajuda de suas irmãs e as demais bacantes, pensando que ele fosse um filhote de leão, no qual desconsidera a realidade e diz sobre a satisfação promovida por seu ato.

Podes sentir, meu pai, o orgulho incomparável  
de haver gerado as filhas mais destemerosas  
que em qualquer tempo algum mortal pôde engendrar.  
Sim, esta é a verdade quanto a todas nós,  
porém de mim ainda mais, pois desprezei  
fusos e lançadeiras só para aspirar  
a feitos muito altos, dedicada à caça  
com minhas próprias mãos às feras da floresta.  
E está visível em meus braços esta prova,  
que trago aqui, de uma coragem singular,  
para ser vista nas muralhas da cidade.  
Recebe em tuas mãos este troféu, meu pai!  
Orgulha-te de meu feito nesta caçada  
e chama teus amigos todos para a festa,

pois és feliz – sim, é o mais feliz dos pais! –  
porque nossa proeza foi maravilhosa  
(EURÍPIDES, 2005, vv. 1607-1622).

Também podemos ilustrar tal frenesi quando Penteu, já dominado por Dioniso, mas sem se dar conta, deseja ver o que fazem as mônades nas montanhas e, para isso, aceita vestir-se de mulher e ser guiado pelo próprio deus que até então abominava; ele que era o rei da cidade, muito respeitado por todos e totalmente contrário a tudo o que fosse relacionado essa divindade. Penteu até chega a dizer a Dioniso, em relação à arrumação de suas vestes femininas, o seguinte:

Agora erguê-la-ei como convém; penteia-me  
mais a teu gosto, pois estou em tuas mãos.”  
(EURÍPIDES, 2005, vv. 1219-1220).

Podemos correlacionar também o modelo presente no frenesi báquico com a dinâmica das pulsões, visto que estas tendem sempre à descarga, para eliminar a tensão criada, necessitando de um objeto para tanto e podendo se dar de formas diferentes a depender se correspondem à pulsão de vida (Eros) ou à pulsão de morte (Tânatos), de acordo com a segunda teoria pulsional proposta por Freud (2010).

A pulsão de vida, ou Eros, é composta pelas pulsões sexuais e pelas pulsões de autoconservação, correspondendo tanto ao intuito de “[...] conservar as unidades vitais existentes, como a constituir, a partir destas, unidades mais globalizantes” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 414), o que diz sobre uma tendência de coesão entre as partes da substância viva e união, como a que pode ocorrer entre os indivíduos para o acasalamento, estando relacionadas, segundo Freud (1996d), à ligação.

A pulsão de morte, em oposição à de vida, está mais relacionada ao desligamento, à dissolução e à destruição das unidades vitais (FREUD, 1996d). Ela busca o retorno ao estado inorgânico; quer dizer, ao estado de repouso absoluto, no qual se tem a redução completa das tensões, sendo que podem estar voltadas tanto para o interior, produzindo a autodestruição, quanto ao exterior, onde manifestariam destrutividade e agressividade, sendo essas manifestações designadas como masoquismo ou sadismo. Contudo, na dinâmica entre ambas as categorias pulsionais, que podem estar mais ou menos fusionadas, pode-se observar a tendência em eliminar a tensão.

Ao estarem no frenesi báquico, as mônades podem dar vazão àquilo que de algum modo já faz parte de sua natureza ou temperamento, enquanto expressão de desejos íntimos, conforme comentado anteriormente, seja pela expressão da destrutividade e violência, seja pela via da sexualidade. Essa expressividade pode ilustrar, como modelo,

algumas das tendências manifestadas pelas pulsões de vida e de morte.

De acordo com Candi (2017), André Green entende a pulsão de morte principalmente como força de desinvestimento e desobjetalização, incidindo sobre o processo de ligação e podendo também afetar os alicerces organizadores do psiquismo por meio do desinvestimento da estrutura narcísica primária. Em relação a Eros, Green (2017) o relaciona com a loucura privada, pois, segundo o autor, a loucura está presente na sexualidade, e ambas coexistem no quadro mais estudado por Freud, a neurose, mesmo que ele tenha depurado a loucura da neurose, seguindo uma tendência histórica da ciência da época, assim como deu menor ênfase em sua teorização à psicose, que correspondia à loucura no sentido tradicional.

Segundo Green (2017), loucura e paixão são “dois afluentes do mesmo rio cuja fonte é *hybris*” (p. 140), sendo frutos da desrazão e das potências obscuras do homem, bem retratadas pela tragédia grega. É preciso lembrar que a *hybris* caracteriza a “[...] transgressão dos limites do homem, – o *métron* –, de que resulta uma perigosa proximidade entre o deus e o homem, e que muitas vezes – nem sempre – atrai a cólera divina” (LEITE, 2010, p. 3); ou seja, diz sobre uma desconsideração das leis divinas e dos homens, assim como sobre um excesso, desvio do padrão e paixão descomedida, o que nos lembra a loucura, pois, segundo Green (2017), há nela um elemento afetivo e passional

[...] que transforma a relação do sujeito com a realidade, elege um objeto parcial ou total, liga-se a ele mais ou menos exclusivamente, reorganiza a percepção do mundo ao seu redor, envolve-o com uma aura que o torna único ou insubstituível, captura o Eu e o aliena, constrói dele uma representação interior obsedante e superinvestida e constitui a lógica patética que justifica seu estado interior (p. 148).

Desta maneira, em todas as vicissitudes de Eros encontramos um potencial para a loucura, que pode estar presente tanto nas neuroses, enquanto estruturas primordialmente eróticas, quanto nas estruturas antieróticas, como as obsessivas, depressivas e narcísicas. E mesmo que nas neuroses seja mais difícil de identificar a loucura, visto que nela é conservada a relação com a realidade, o indivíduo apresenta um pensamento racional e as fantasias são mais limitadas, ela está presente, pois, de outro modo, os mecanismos de defesa clássicos não seriam acionados apenas por conta de um risco de conflito com o Supereu, havendo algo mais, relacionado ao risco de transparecer a loucura potencial, inerente a Eros (GREEN, 2017).

Green (2017) defende que o amor, ou Eros, comporta uma dimensão louca em todas as suas manifestações e derivados, até em suas raízes infantis, por duas razões principais: a primeira é porque levou ao extremo o raciocínio freudiano de que o amor seria como uma breve loucura; e a segunda razão segue a proposta da segunda teoria das pulsões, onde

a sexualidade e amor foram englobadas por Eros, de modo que este pode ser equivalente à própria vida.

O que se distingue da loucura, para Green (2017), é a psicose, uma vez que ela predomina apenas se no embate de Eros com as pulsões destrutivas ele saia como perdedor, com o desligamento sobrepunhando a ligação, afetando inclusive a relação com o objeto.

## **ESTADOS-LIMITE, LIMITES E TRANSGRESSÕES**

A partir do que discutimos acima, podemos colocar uma diferenciação entre a loucura inerente à Eros e a psicose, campo da destruição, desinvestimento e desobjetalização. Mas, como compreender os casos com estruturas aparentemente neuróticas e que apresentam mecanismos de defesa psicóticos?

Green (2017) utiliza o termo estados-limite para dizer sobre estes quadros clínicos que se encontram nos limites da analisabilidade e são caracterizados pela falta de estruturação e organização, tanto em relação à neurose quanto em relação à psicose, sendo que neles encontraríamos bem demarcada a loucura que vimos percorrendo acima. Segundo o autor, “quando finalmente temos acesso ao núcleo psicótico, encontramos aquilo que é preciso sem dúvida nomear de *loucura privada* do paciente” (p. 78, itálicos do autor). Seria o contato mais frequente com essa loucura que está deslocando o interesse de pesquisadores e analistas para os estados-limite, pois eles colocam um desafio para a clínica psicanalítica clássica. Mas, o que são os limites?

Inicialmente, segundo Candi (2017), Green se aproximou da noção de limite para discorrer sobre os casos que se encontravam nos limites da analisabilidade; quer dizer, que eram difíceis de serem analisados, ou que a teoria não fornecia recursos para tal. Mas, posteriormente, ele defendeu que seria rico entender o limite como um conceito. Assim, de acordo com Green (2017), o conceito de limite está relacionado à divisão dos espaços psíquicos e aos processos de transformação que ocorrem na passagem de um espaço para outro, como, por exemplo, a pele, que é o envelope cutâneo que nos envolve, mas se caracteriza como sendo descontínuo, permitindo a circulação no interior e no exterior por meio de suas portas, que são as zonas erógenas.

Trata-se de um conceito que considera as esferas espaciais (topográfica) e temporais, relacionadas aos diferentes períodos coexistentes no psiquismo, assim como as clivagens, que permitem a concomitância de julgamentos opostos. Isso implica em o limite ser compreendido como “[...] uma fronteira movediça e flutuante, tanto na normalidade quanto na patologia” (Green, 2017, p. 122), que envolve processos de transformação de energia e simbolização; ou seja, a recombinação dos elementos clivados, considerando

que a clivagem ocorre porque os limites não foram bem estabelecidos. Nesse caso, quando tal mecanismo é mobilizado, compromete-se a organização dos espaços psíquicos em uma estrutura complexa, de maneira que o aparelho psíquico fica em um “[...] estado amorfo de fusão e confusão que impossibilita a discriminação dos afetos internos e da realidade externa” (CANDI, 2017, p.16).

Os pacientes que se caracterizam pelos estados-limites transpassam os limites de uma estrutura diagnóstica definida; ou seja, não se encontram nem no campo da neurose nem da psicose propriamente, em função de sua desorganização psíquica, ou falta de organização e definição dela, de maneira que eles ficariam metaforicamente cambaleando entre os limites ou fronteiras psíquicas. Tendo isso em mente, e embora considerando que os elementos míticos identificados a seguir são de categorias mitológicas distintas, nos lembramos de que a transgressão dos limites é a essência da *hýbris* dos heróis gregos e também nos parece ser daqueles mortais que desfrutam do frenesi báquico, o que parece colocá-los em consonância, por analogia, com a loucura privada encontrada na clínica, que é característica dos estados-limites. Vejamos isso com um pouco mais de detalhes.

Embora possuam ascendência divina e predisposição para grandes feitos, o que os diferencia dos demais humanos, os heróis são mortais e, portanto, duplamente vulneráveis: são suscetíveis à morte e, devido à sua condição de proximidade aos deuses, estão sempre predispostos a caírem em desmedida, excedendo sua natureza humana. Segundo Leite (2010), por conta disso o herói é ambíguo e contraditório, o que o leva a

[...] experimentar aventuras pontuadas de glórias e falhas, de vitórias e fracassos. Após alcançar vitórias sobre-humanas e conquistas memoráveis, ele também está condenado a falhar em algum ponto. Toda a carreira do herói é ameaçada por situações limítrofes e críticas. O herói será um homem poderoso e virtuoso, mas também essencialmente voltado para o descomedimento e para a transgressão dos limites impostos aos mortais pelos deuses (p. 2).

Tais condições favorecem a emergência do processo de *hýbris*, haja vista que os heróis são dominados por excessos afetivos, paixões irracionais, excessos de raiva ou violência, que até podem por vezes ser necessários para que realizem suas façanhas, mas podem se tornar incontroláveis, levando a terríveis consequências (LEITE, 2010), transgredindo o *métron* e, também segundo Brandão (1987), os limites impostos pelos deuses aos mortais. Assim, é possível identificar na figura do herói a facilidade para entrar em estado de *hýbris*, pois ao tentar colocar em prática seus desejos, vontades e bravuras, ele está sempre oscilando entre os limites, tendendo a cair em desmedida.

No caso do frenesi báquico e na experiência fornecida pelo vinho, uma dádiva propiciada por Dioniso, se visualiza a perda do controle, visto que a entrada em êxtase e em entusiasmo dionisíaco faz aqueles que estão sob seu efeito transgredir o *métron* no contexto

da presença divina, abandonando o padrão da civilidade, através das práticas orgiásticas. Nesse sentido, perdem o contato com a realidade, como Ágave ao matar seu filho, mas também esqueçam seus problemas por meio da embriaguez, podendo festejar a alegria e as orgias nas festas dionísicas. Desta forma, eles também ultrapassam limites, mesmo que sejam aqueles impostos aos homens pelos próprios homens, sejam os determinados por outras divindades, mas ao mesmo tempo permitem a experiência do descomedimento que a proximidade com Dioniso propicia, com a chancela desta divindade.

Assim sendo, nos parece plausível conjecturar a possibilidade de uma aproximação entre a loucura privada, a *hýbris* dos heróis e as experiências do frenesi báquico possibilitadas por Dioniso, por conta de em todas essas situações haver um cambalear entre os limites. Além de que, Eros se faz presente em todas elas, mesmo que em constante conflito com manifestações agressivas e destrutivas.

### **A LOUCURA PRIVADA E A CLÍNICA PSICANALÍTICA DOS ESTADOS-LIMITE: ENTRE O COMBATE À LOUCURA E A NECESSIDADE DE SE OLHAR PARA ELA**

O deus Dioniso e o que ele promove, o frenesi báquico e o uso do vinho feito nesse contexto, assim como a *hýbris*, são combatidos na tragédia *As Bacantes*, de Eurípides (2005), onde Penteu se nega a cultuar o deus recém chegado a Tebas e, sem reconhecer a sua divindade, manda capturá-lo e prendê-lo, ao invés de ouvir Cadmo, seu avô, e Tirésias, conhecido adivinho, que tentaram lembrar o rei da importância de se respeitar os deuses. Evitar a *hýbris* também é recomendado pelas leis divinas e dos homens, que regulam o que cabe ou não aos mortais, além de haver vários registros de punições que foram designadas àqueles que ousaram transgredir, como Édipo, que ficou cego e foi condenado ao exílio.

Dioniso, sendo o deus que representa a transgressão na tradição mítica grega, tinha como representante do seu oposto o deus Apolo, da justa medida e do belo, valorizado como o modelo para que o *métron* fosse mantido pela humanidade. Nietzsche (1992) aborda tal divergência em relação a esses deuses, ao analisar as diversas manifestações da arte e sua relação com a tragédia, afirmando que entre o apolíneo e o dionísico existe grande contradição, visto que o primeiro elemento está relacionado às artes plásticas, à forma e ao sonho, enquanto o segundo à arte da música, ao êxtase, ao entusiasmo e à embriaguez, motor do esforço de criação. Contudo, segundo o autor, ambas as tendências estavam presentes na tragédia, mas a partir do momento em que o segundo elemento passa a ser criticado e racionalizado, em virtude da intensificação da cultura apolínea no mundo grego clássico, ela vai perdendo sua característica principal, que correspondia ao dionísico; ou seja, de transfiguração da vontade humana e de identificação, pois dizia sobre os desejos, os prazeres e dores.



Entretanto, Nietzsche (1992) coloca o dionísíaco como a verdade e o caminho para o mais íntimo das coisas, que se materializa n’*As Bacantes* (EURÍPIDES, 2005), onde o frenesi báquico, assim como o vinho, são desejáveis, em função do frenesi promover a proximidade dos mortais com a divindade e o vinho garantir o esquecimento dos problemas, propiciando a alegria e o alívio das tensões cotidianas aos seres humanos, como podemos ver no seguinte trecho da tragédia:

[...] o filho de Semele,  
seu êmulo, que descobriu e revelou  
o leve suco produzido pelas uvas  
para curar de suas muitas amarguras  
a triste raça humana; a simples ingestão  
do néctar tirado das uvas, nos concede  
o esquecimento dos males cotidianos,  
graças à paz do sono, único remédio  
para nossos padecimentos.  
(EURÍPIDES, 2005, vv.363-370).

Seguindo esse mesmo movimento de recusa ou de combate ao elemento dionísíaco, proposto por Nietzsche (1992) no caso das tragédias, mas, por fim, reconhecimento e aceitação, a loucura privada foi algo que Freud evitou olhar durante sua teorização, o que fez com que a teoria psicanalítica não fornecesse recursos suficientemente desenvolvidos para lidar com ela. Entretanto, tal loucura apareceu nos consultórios e convocou os analistas a encará-la, por exemplo, nos casos-limites.

Segundo Green (2017), Freud tentou construir um modelo ideal de análise dos processos inconscientes, diante do sonho de um método puro de análise. Todavia, a transferência ditou os limites de tal tentativa, por meio do retorno do recalcado que se buscava excluir ao tentar transformar em consciente o que não era conhecido, mas se manifestava. Dessa perspectiva, foi necessário que Freud compreendesse que a transferência não era uma falsa conexão, ou algo que impedia o processo psicanalítico, passando a compreendê-la como algo positivo, o real motor da cura, para que continuasse a ser possível o tratamento psicanalítico, mas que de alguma forma, seu modelo ideal foi quebrado.

Em “Análise terminável, análise interminável” (FREUD, 1996c), novos obstáculos à cura são discutidos, mas modificações na técnica não são consideradas enquanto possibilidades de superar as dificuldades encontradas, como pode ser percebido pela forma como eram vistas as novas propostas de autores como Rank e Ferenczi. Tais

embates, segundo Green (2017), ainda podemos encontrar atualmente, pois haveria uma contraposição entre os freudianos e os kleinianos, ou os winicottianos, por exemplo, uma vez que autores posteriores a primeira geração de psicanalistas trouxeram novidades em relação ao enquadre, às formas e estilo de interpretação, surgindo um campo de divergências. Nas palavras do autor supracitado,

Um pouco menos de cinquenta anos após 'Análise terminável e análise interminável', a prática psicanalítica oscila entre as duas atitudes. A primeira esforça-se por manter o ideal de pureza da análise, considera que as indicações do tratamento devem ser rigorosamente avaliadas e só podem ser chamados para o divã alguns eleitos que – a expressão é verdadeira – 'merecem' o 'ouro puro' da psicanálise. Aos outros resta o recurso ao 'vil chumbo' da psicoterapia. A segunda, ao contrário, busca ampliar o campo da psicanálise, através de modificações do enquadre e do estilo interpretativo, tais remanejamentos não colocando em questão, aos olhos dos analistas, a qualidade intrinsecamente analítica do trabalho efetuado (GREEN, 2017, p. 246).

No contexto desse embate, a transferência é novamente trazida à discussão, com o questionamento de se ela existe nesses pacientes e se nesses casos ela seria analisável, ou tratável, no sentido de que mobilizaria uma atividade psíquica própria à elaboração de conflitos, o que implica em estar mais próxima daquela que se acreditava ser a estrutura ideal para o tratamento, que seria “[...] um sistema psíquico inconsciente constituído de representações acompanhadas de seu quantum de afeto moderado (o que permite falar de psiconeuroses de transferência, a libido tendo conseguido sua conversão em investimento psíquico)” (GREEN, 2017. p. 247).

Do ponto de vista de Green (2017), no campo da psicose não estaríamos próximos desse ideal, pois nele a transferência traz marcadamente a intensidade e o caráter paralisante da angústia e da depressão, apresentando ainda passagens ao ato, fragilidade da organização narcísica, pulsões que se encontram em estado selvagem e clivagens, dentre outras características. Ao se afastar do ideal do tratamento, mais próximo dos limites de ser tratável se chega, o que implica em

não existir a possibilidade de análise, pois ela não seria uma *psicanálise*, mas [...] uma *corpoanálise*, devido à não liberação das pulsões de sua ancoragem corporal, como mostram a intensidade dos afetos e as descargas através do ato ou do soma (GREEN, 2017, p. 247, *itálicos do autor*).

Então, analisamos hoje a loucura privada, sendo preciso dotar a clínica psicanalítica com os recursos necessários para trabalhar com tal demanda, devendo-se pensar reformulações e novas propostas indispensáveis ao exercício clínico, inclusive aquelas que destacam aspectos referentes ao mais além da representação, que diz sobre o campo das intensidades, fazendo um movimento que, segundo Green (2017) o próprio Freud não

recuou em fazer, devolvendo

[...] ao não consciente sua espessura, sua opacidade e sua força. Abandonando o sonho de um inconsciente formado de representações de objetos e afetos, ele deu ao Isso constituído unicamente das moções pulsionais – de onde toda ideia de conteúdo (portanto de representação) está ausente – seu poder indomável. Ao lembrarmos finalmente que a hipótese das pulsões de destruição faz do Isso o lugar de uma violência que não é mais somente erótica, só podemos lhe dar razão, pois tudo o que a experiência psicanalítica contemporânea mostra é que os casos nos limites do analisável são precisamente aqueles em que as pulsões de destruição dominam a psique e sabotam – com enorme eficácia – o trabalho analítico (GREEN, 2017, pp. 255-256).

A segunda teoria pulsional freudiana teve grande relevância nesse sentido, pois destacou o poder das pulsões de destruição e desligamento, assim como de Eros, tanto no psiquismo normal quanto no patológico, a partir do que se pode, segundo Green (2017), redescobrir e dar valor novamente à natureza intrinsecamente louca de Eros, olhar para ela para depois relançar o olhar ao modelo de base freudiano, a neurose. Os casos-limite nos auxiliam nisso, porque a partir deles, que representam um novo conjunto de bordas imprecisas segundo o autor acima indicado, é possível olhar ao mesmo tempo para as estruturas neuróticas e para as estruturas psicóticas, não excluindo o que há de loucura na neurose.

Para que o analista exerça sua prática, de acordo com Green (2017), ele precisa se exercitar no pensamento louco, aquele no qual se procura compreender as lógicas paradoxais e únicas dos pacientes que se encontram nos limites do analisável, acolher elas e tornar possível analisá-las. É se permitir conhecer uma lógica que não se restringe à neurótica, como descreveu Freud, é conhecer outras lógicas por meio da transferência e da contratransferência, se deparando com fantasias e mecanismos de defesa arcaicos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso propósito foi produzir algumas articulações entre o frenesi báquico e a noção de loucura privada, de André Green (2017), para discutir sobre a clínica atual, na qual os casos-limite estão presentes. Também destacamos como, por meio deles, podemos lançar um novo olhar para a clínica clássica freudiana, visualizando a loucura presente nela, embora não reconhecida à época, que é inerente à Eros e está presente nas variadas estruturas psíquicas onde este se manifesta, seja em maior ou menor intensidade.

A partir do olhar para o frenesi báquico visualizamos o desvario, o selvagem, a sexualidade e a embriaguez que se coadunam com a desmedida, que leva o mortal a se aproximar dos deuses, assim como a *hýbris* o faz com os heróis; mas também leva o

indivíduo aos limites de sua humanização, que faz com que ele perca o controle sobre si, transponha ou rompa limites, desconsiderando a justa medida. No frenesi báquico, a razão e a realidade não são levadas em consideração, o desvario acontece, de forma que o amor e a destruição são elevados a toda potência. Em resumo, olhar para o frenesi báquico nos ensina que precisamos olhar para a desmedida, olhar para a loucura e buscar compreender sua lógica ao invés de combatê-la ou ignorá-la.

## REFERÊNCIAS

BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1987. Vol. 3.

CANDI, E. S. Prefácio. In: GREEN, A. *A loucura privada: psicanálise de casos-limites*. São Paulo: Escuta, 2017. p. 9-20.

EURÍPIDES. As bacantes. In: EURÍPIDES. *Ifigênia em Áulis; As fenícias; As bacantes*. 5. ed. Tradução: Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 203-273.

Freud, S. Capítulo 7: A psicologia dos processos oníricos. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. Vol. 5, p. 539-644.

FREUD, S. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. Vol. 12, p. 235-246.

FREUD, S. Análise terminável e interminável. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. Vol. 23, p. 229-270.

FREUD, S. Esboço de psicanálise. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996d. Vol. 23, p.151-222.

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996e. Vol. 1, p. 341-480.

FREUD, S. Além do princípio do prazer. In: FREUD, S. *Obras completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Vol. 14, p. 120-178.

GREEN, A. *A loucura privada*. Psicanálise de casos-limites. Tradução: Martha Gambini. São Paulo: Escuta, 2017.

KALLAS, M. B. L. M. A ética trágica da psicanálise via As Bacantes, de Eurípedes. In: KALLAS, M. B. L. M. *Psicanálise e contemporaneidade: arte, literatura, poesia, humor, corpo, pânico, anorexia, bulimia*. São Paulo: Biblioteca 24horas, 2010. p. 69-78. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=g3tT70r4HtEC&pg=PA69&jpg=PA69&dq=psicanalise+as+bacantes+artigo&source=bl&ots=f\\_afPsSf\\_t&sig=ACfU3U1XaaHjH8HfoXHITir7zkqKori-UQ&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKewjVlo2OtZnmAhXzIbkGHUqFDNAQ6AEwCHoECAoQAQ#v=onepage&q=psicanalise%20as%20bacantes%20artigo&f=false](https://books.google.com.br/books?id=g3tT70r4HtEC&pg=PA69&jpg=PA69&dq=psicanalise+as+bacantes+artigo&source=bl&ots=f_afPsSf_t&sig=ACfU3U1XaaHjH8HfoXHITir7zkqKori-UQ&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKewjVlo2OtZnmAhXzIbkGHUqFDNAQ6AEwCHoECAoQAQ#v=onepage&q=psicanalise%20as%20bacantes%20artigo&f=false) Acesso em: 17 nov. 2021.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.B. *Vocabulário de psicanálise*. 4. ed. Tradução: Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEITE, I. F. S. *Criação, híbris e transgressão na mitologia heroica*. 2010. Recuperado de <https://vdocuments.pub/criacao-hybris-e-transgressao-na-mitologia-heroica.html> Acesso em: 27 nov. 2021.

MIGLIAVACCA, E. M. Jogo de opostos: uma aproximação à realidade mental através do mito de Dioniso. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 297-309, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-65641999000100015> Acesso em 22 out. 2021.

MIGLIAVACCA, E. M. Dupla face do mito: modelo e função. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 36, n. 2, p. 251-262, 2002.

MIGLIAVACCA, E.M. A dimensão trágica do psiquismo: um ensaio. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 38, n. 4, p. 843-866, 2004.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

# MEDEIA E O FILICÍDIO: COMOÇÃO E HORROR

*Data de aceite: 11/11/2022*

### **Emanuelly Jackeliny Pissinati Martins**

Programa de Pós-graduação em  
Psicologia, Universidade Estadual de  
Maringá

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4681-1637>

### **Viviana Carola Velasco Martinez**

Programa de Pós-graduação em  
Psicologia, Universidade Estadual de  
Maringá

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3141306816608544>

### **Paulo José da Costa**

Programa de Pós-graduação em  
Psicologia, Universidade Estadual de  
Maringá

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6147-7791>

e repúdio diante do seu enredo. Não é diferente nos tempos atuais, pois reações semelhantes continuam nos afetando. (BRANDÃO, 1984)

Este trabalho tem como objetivo precisamente analisar tais reações que podem ser descritas como revolta, asco, repúdio e horror diante do assassinato dos próprios filhos, perpetrado por Medeia. E as analisamos do ponto de vista do recalque e da formação reativa, como uma resposta neurótica que, pautada no processo civilizatório, prioriza a proteção dos filhos decorrente de um amor materno que se supõe ser inabalável. Contudo, não deixamos de nos identificar, no plano fantasmático, com a mulher Medeia e sua fúria assassina na realização da grande vingança pela traição e abandono de Jasão, ou, o que é o mesmo, pela terrível ameaça de perder o amor do objeto. Aliás, não é incomum que algumas mulheres separadas se desinteressem pelas suas crias, como se um filho somente tivesse valor na medida

## **INTRODUÇÃO**

A tragédia de Medeia, na versão de Eurípidés (2006), tem como um dos atos mais impactantes de seu enredo o filicídio. Quando a peça foi apresentada aos atenienses, por volta de 431 a. C, a maioria se manifestou com grandiosa comoção

em que representa o falo da mãe, mas para ostentá-lo triunfante ao homem.

São nestes labirintos do desejo, e da defesa, que fazemos dialogar a tragédia grega *Medéia* (EURÍPIDES, 2006) com a teoria psicanalítica, tomando como ponte de aproximação o conceito aristotélico de catarse.

Sobre a articulação entre o mito – posto em cena nas tragédias gregas – e a psicanálise, diversos autores (BERLINCK, 1997; MIGLIAVACCA, 1992; MARTINEZ, 2003, 2017; ROMILLY, 1997) se referem não só à aproximação destes dois olhares sobre o homem do ponto de vista histórico – sobretudo no nascimento da subjetividade humana –, mas porque ambos se ocupam das paixões humanas, das inquietações da alma humana em todos os tempos. O próprio conceito de catarse, segundo Martinez (2003), adotado por Freud (BREUER; FREUD, 1996), nos *Estudos sobre a Histeria*, manteve o sentido atribuído por Aristóteles, ao se referir às tragédias gregas especificamente.

A Tragédia é a representação imitadora de uma ação séria, concreta, de certa grandeza, representada, e não narrada, por atores, com linguagem elegante, empregando um estilo diferente para cada uma das partes, e que, por meio da compaixão e o horror provoca o desencadeamento liberador de tais afetos (LESKY, 1970, apud MARTINEZ, 2003, p. 192).

É precisamente no ápice da tragédia, segundo Martinez (2003), quando o herói vai ser terrivelmente castigado, que a ideia de alívio estaria unida à satisfação dos afetos, o que para a psicanálise é algo muito familiar, pois diz respeito ao inconsciente. Aí está, pois, a nossa relação com Medeia filicida, onde a nossa identificação no triunfo – somos sempre responsáveis pelo assassinato do outro – é desfeita pelo horror.

Dediquemos algumas palavras a Eurípides para introduzir Medeia

## EURÍPEDES E SUAS OBRAS TRÁGICAS

Segundo Brandão (1984), Eurípides apresentou em Atenas suas peças teatrais de arte dramática e foi um dos mais populares e inovadores dentre os poetas trágicos, por abordar temas referentes à subjetividade humana, diferente do enfoque no divino dado por Ésquilo. O próprio Aristóteles, na sua *Poética* (2005), se refere à diferença entre Sófocles e Eurípides, no que diz respeito à concepção de homem que se destaca nas tragédias. Enquanto para Sófocles a ênfase estava no homem ideal, Eurípides coloca em cena o homem tal como ele é.

Considerado um prodigioso renovador das lendas e dos mitos, segundo Delcourt (apud MARTINEZ, 2003), o poeta reinterpreta as tradições relativas aos deuses e heróis, ao mesmo tempo em que se interroga sobre a dureza da vida. Isto o leva a dar um destaque inédito às personagens antes negligenciadas, como as mulheres e os escravos.

Segundo Martinez (2003), essa nova forma de encarar o humano, o indivíduo, a

mulher, o escravo, etc., o faz introduzir o tema do amor nas suas peças,

[...] do amor entre um homem e uma mulher, o amor capaz de consumir, de enlouquecer, de matar e de fazer morrer. [...] Assim nos diz Lesky (1970:200), “Em Eurípides, a ação desliga-se de todas as relações religiosas, são seres humanos os que a realizam e são eles que responderão por ela, embora não possam fazê-lo”. [...] E o pensamento de Brandão (1991:433): “Seja como for o que se evidencia no mito transmutado em tragédia por Eurípides é a superlativação do ‘páthos, da paixão”’. (MARTINEZ, 2003, p. 187)

Por outro lado, temos também a grande inovação em relação à introdução de motivos íntimos das personagens, das fraquezas humanas, mesmo em personagens masculinas. E, finalmente, e em idade avançada, introduziu a música nas tragédias.

Lopes (2008), por sua vez, considera Eurípides

[...] um lírico dos maiores, incomparável, nas vozes líricas da realidade. Também é, por excelência, o primeiro “psicólogo” da dramaturgia, pois é o descobridor da alma num sentido completamente novo, o inquiridor do inquieto mundo dos sentimentos e das paixões humanas. (LOPES, 2008, p. 04).

Por outro lado, Brandão (1984), o autor que introduziu as primeiras traduções das tragédias gregas no Brasil, ressalta os temas tratados por Eurípides em torno dos marginalizados, ou excluídos social e politicamente, daquele tempo. Ainda segundo o autor, devido a sua ousadia referente aos temas abordados, Eurípides enfrentou o conservadorismo e preconceito dos atenienses que assistiam as suas peças, os quais se incomodavam com a presença daqueles que não eram considerados cidadãos nos seus enredos, de forma que o público, muitas vezes, expressava escárnio e rejeição às suas produções. Temos aí Medeia, estrangeira, feiticeira, tida como bárbara e, ainda, filicida. É isso o que nos interessa.

## **A TRAGÉDIA DE MEDEIA**

Medeia, de Eurípides (2006), tem como cenário a cidade de Corinto. Um coro, formado apenas por mulheres locais, vai anunciando o conflito que, por sua vez, anuncia a tragédia. Entre as diversas personagens temos a Nutriz; o Mensageiro; Medeia, a feiticeira, neta do deus Sol; os dois pequenos filhos; um Pedagogo, responsável pelos cuidados das crianças; Jasão, ex-marido de Medeia; Creonte, rei de Corinto e Glauce, filha do rei.

Logo, desde o início, a Nutriz nos põe a par do drama: Jasão abandona Medeia para se casar com Glauce, a filha do rei de Corinto. O sofrimento de Medeia é intenso, ela odeia Jasão e a sua ambivalência em relação aos pequenos filhos se torna evidente. A Nutriz expressa seu temor em relação ao que sua senhora seria capaz de fazer e anuncia: “Ela é terrível: quem seu inimigo se tornar não trará vitória fácil.” (EURÍPIDES, 2006, p. 35).



Jasão havia sido convidado pelo rei Creonte, que já estava idoso, a se casar com a sua filha e se tornar o próximo rei. Vendo nesta situação uma grande oportunidade para realizar o seu desejo de ascender ao poder, ele, um banido por seus crimes junto com Medeia, resolve se casar com princesa. Para isso, abandona Medeia, que foi tomada de cólera, sofrimento e raiva. A Nutriz alertou aos filhos do casal para que não se deixassem ver pela mãe, pois temia que algo ruim ocorresse com eles. Em dado momento, Medeia maldisse os seus filhos, mas, ao mesmo tempo, questionou o motivo de tal ódio em relação às crianças, uma vez que as suas dores estavam relacionadas com Jasão, não com os filhos. O Coro aconselhou que ela não se deixasse consumir, pelas dores, pois a traição do ex-marido era algo comum. Porém, a Nutriz afirmou que não seria breve a fúria de Medeia. Neste momento, a heroína manifestou claramente seu desejo de destruição.

Além da condição de abandono pelo marido, a neta do deus Sol recebeu de Creonte a determinação de sair da cidade com seus filhos, o mais rápido possível, porque o rei temia a feiticeira, já bastante conhecida por seus poderes e maldades cometidas em seu passado. Supunha que ela representava uma ameaça à princesa, futura esposa de Jasão. Diante da determinação do rei, Medeia solicitou sua permanência na cidade, justificando que apenas Jasão despertava seu ódio e nada de ruim sentia pelo rei e sua filha, não havendo motivo para que temessem sua presença ali. Contudo, Creonte, não se convenceu e afirmou o seu receio sobre possíveis maldades que ela pudesse cometer, tomada pela ira. Não sendo possível persuadir o rei, suplicou por mais um dia na cidade para que se organizasse e procurasse um lugar de refúgio. O rei concedeu permissão, sob a condição de que ela não estivesse mais ali no próximo nascer do sol, ou ela e seus filhos morreriam. Apesar de ser um motivo verdadeiro, o de buscar suporte em algum outro território, fez uso do tempo concedido para arquitetar sua grande vingança contra Jasão, o rei e a princesa.

Após a imposição do rei à Medeia, Jasão foi ao encontro dela para dizer que não lhe desejava o mal e que não ambicionava sua partida, mesmo que ela proferisse palavras rudes contra ele. Diante do ex-marido, a mulher respondeu com palavras odiosas o quanto estava ferida com o abandono e o considerava despuadorado por cometer o ato vil de traição, pois ela o salvara de muitos perigos durante a sua trajetória até ali. Em nome do amor, ela matou pessoas, traiu a pátria e a própria família. O acusou de, após conseguir alcançar seus objetivos, abandona-la sem considerar os seus esforços. Jasão discordou dela, explicando que retribuiu seus favores, proporcionando-lhe a oportunidade de viver em terras gregas, conhecer as leis e a justiça. Sobre se casar com outra mulher, justificou seu ato como benéfico a ela e aos filhos, pois ao se tornar soberano lhes proporcionaria boas condições de vida e estabeleceria um grau de parentesco com aqueles que viveriam no reino. Assim, o casamento não estaria motivado pela princesa como mulher, mas por aquilo

que o matrimônio possibilitaria.

Medeia não aceitou os argumentos dele e seguiu com seus planos de vingança. Após ter seu exílio assegurado nas terras do rei Egeu – o qual jurou protegê-la e nunca expulsá-la de seu território, em troca da possibilidade de ter uma descendência com o uso dos seus recursos de feiticeira – Medeia confirmou que em breve habitaria as novas terras, mas ainda tinha atividades a serem realizadas em Corinto (arquitetar seus planos de vingança e triunfo contra aqueles que a desonraram). Então disse ao Coro:

Mandarei servo meu até Jasão  
e rogarei que venha defrontar-me;  
Ao chegar, doces ditos dir-lhe-ei:  
+ que para mim também parece bom +  
ter ele núpcias régias (pós trair-nos!) [...]  
rogarei que meus filhos permaneçam  
– não que os queira deixar em terra adversa  
onde inimigos podem agredi-los:  
é que a filha do rei, com dolo, mato!  
Vou mandá-los com dádivas nas mãos, [...]  
Se ela aceitar o enfeite e ornar o talhe,  
morrerá atrozmente – e quem tocá-la:  
com tais venenos untarei o dom! [...]  
[...] depois: massacrarei os filhos  
meus – não há quem os possa preservar.  
(EURÍPIDES, 2006, p. 103, 105).

E assim foi feito! Diante de Jasão, Medeia pediu-lhe perdão pelas palavras proferidas e pela maneira como tratou a ele e ao soberano. Alegou ter pensado que, na verdade, deveria tê-lo apoiado e gostaria de fazer uma tentativa para manter seus filhos na cidade, enviando, por meio destes, presentes à princesa para que as crianças solicitassem permissão de estadia em Corinto. Entretanto, tais presentes estavam enfeitizados. Assim, Jasão levou os filhos ao encontro da princesa.

Na sequência, surgiu o mensageiro alertando para que Medeia fugisse dali imediatamente, pois a filha do rei e seu pai haviam falecido. Tudo aconteceu, segundo ele, logo depois das crianças saírem do palácio real. Após a princesa vestir os presentes (um véu e uma coroa), correu pelos cômodos do recinto, caiu ao chão gemendo com os olhos cerrados. Para agravar a situação, a coroa começou a flamejar e todo o corpo da jovem foi tomado pelo fogo. O rei correu para socorrê-la, mas a tentativa foi em vão, pois este,

quando a tomou nos braços e deu-lhe um beijo, ao tentar levantar-se ficou preso à filha; se tentava se soltar, sua carne – que estava colada à pele da filha – se desprendia dos ossos. Assim, foi igualmente tomado pelo fogo.

Com o retorno dos filhos, Medeia, mandou-os entrar na casa e decidiu matá-los com suas próprias mãos, já que poderiam ser vítimas de mãos inimigas, haja vista que a morte deles seria inevitável quando descobrissem que o rei e sua filha faleceram por seus feitos. Mas, também, seria a sua vingança máxima contra Jasão.

Ela acariciou os filhos e declarou: “Eu sei quais males hei de perpetrar, mas a fúria é mais forte que a razão e, para os homens, traz os males máximos” (EURÍPIDES, 2006, p. 131). Assim, Medeia, mesmo amando os filhos e sofrendo com tal decisão, não hesitou:

Caras, meu ato está determinado:  
matar meus filhos e fugir daqui  
logo, e não, com demora, abandoná-los  
a assassinio de braço mais malévolo.  
Sua morte é necessária e, sendo assim,  
nós mataremos, nós que os engendramos.  
Vamos, arma-te, cor! Por que tardamos  
em obrar males tetros – mas fatais?  
Eia, meu pobre braço, toma o gládio,  
[...] toma, arroja-te ao triste umbral da vida,  
não te aviltes nem lembres que amas filhos,  
que os pariste, mas, neste breve dia  
pelo menos, olvida os filhos teus –  
e depois chora! Pois, embora os mates,  
amaste-os. Sou mulher infortunada.  
(EURÍPIDES, 2006, pp. 145,147).

Então, ouviram-se os gritos das crianças dentro da casa, que tentavam fugir da mãe. Quando Jasão apareceu à procura dos filhos, a fim de protegê-los, já era tarde, sua presença ali era inútil. O coro o notificou sobre a morte das crianças e a partida da mãe, caindo ele em desgraça pela morte de seus filhos. Eis que Medeia surgiu então nos ares, em um carro obtido de seu avô, o deus Sol, e disse a Jasão que entrar na casa seria em vão, pois não os encontraria lá, que com este feito cumprira o seu dever ao atingi-lo profundamente. Ele declarou que o ato cometido por Medeia jamais seria realizado por uma mulher grega.

Jasão alegou que Medeia também sofria pela morte dos filhos. Ela concordou, mas

revelou sofrer menos ao vê-lo triste e adicionou que, em verdade, a morte dos filhos foi provocada pela traição dele. Jasão solicitou velar os corpos dos filhos, o que Ihe é negado, pois Medeia o faria no templo da deusa Hera e depois viveria nas terras de Egeu. Coro encerra a trama.

## PURGAÇÃO E ESCOAMENTO DO EXCESSO

De acordo com Aristóteles (2005), o herói trágico não é caracterizado como unicamente bom ou mau. Portanto, é preciso não se apressar num julgamento de Medeia, embora seus feitos mobilizem isso, como foi apontado por Brandão (1984). Assim, de acordo com Oliveira (2006), ela pode ser vista como uma mulher que agiu pelo furor incontrolável, mas o que propulsionou seus atos, inclusive o filicídio, foram algumas reações emocionais mais complexas. Pode-se pensar que Medeia vingou-se movida pela *timé*, que se refere ao sentimento de honra e valorização pessoal, devendo ser defendida a qualquer custo. Associada à defesa da honra, também denota-se em seus atos a *hýbris*, um estado de manifestações excessivas, transgressivas, de desmedida, que se manifesta, entre outras coisas, com intensa violência (SILVA, 2014). Outro aspecto a se considerar é a *areté*, como o valor pessoal, a excelência, que, no caso dos heróis em geral, associa-se à sua ascendência divina que Ihe confere características superiores. Nesse sentido, podemos sustentar tais conjecturas sobre os atos da heroína, a partir da afirmação abaixo:

Dotado de *areté*, mais perto dos deuses do que dos homens, o herói está sempre numa situação limite, e a *areté*, a sua superioridade e excelência, leva-o facilmente a transgredir os limites impostos pelo *métron*, suscitando-lhe o orgulho desmedido e a insolência, a *hýbris* (BRANDÃO, 1987, p. 67).

Segundo Oliveira (2006), Medeia, por ser neta do deus Sol e filha de um rei, merecidamente deveria ser tratada com grande respeito. Além disso, por trair seus familiares e realizar seus crimes, por amor a Jasão, ele deveria Ihe ser grato e retribuir seus esforços com dedicação e honra. Mas, ao traí-la, não é isso que acontece. Desta maneira, para não perder sua *timé*, a heroína vê como única alternativa a vingança, pois “Entre os gregos, o nobre que é ferido em sua honra tem não só o direito, mas o dever de vingar-se.” (OLIVEIRA, 2006, p. 15). Por outro lado, não esqueçamos que os deuses preparam o terreno para o grande castigo de Jasão, pois ele havia cometido perjúrio, isto é, jurou fidelidade e amor eternos a Medeia, em vão. O juramento é sagrado e, por isso, Jasão sofrerá as consequências.

Para pensarmos nos impactos que os feitos de Medeia possam ter nos espectadores, precisamos considerar que, numa perspectiva aristotélica, a comoção remeteria à apreensão de algo profundo da existência humana, de modo a promover uma purgação

e escoamento das emoções excessivas, que teria como resultado a sensação de alívio, purificação e apaziguamento. Segundo Aristóteles (2005), a arte como um todo (neste caso, a tragédia), por representar ações humanas, causa um forte impacto naqueles que se deparam com a trama. Também é preciso ter em conta que os textos trágicos gregos, e particularmente a tragédia *Medéia* (EURÍPIDES, 2006), carregados de significação mítica, expressam conteúdos humanos profundos que ultrapassam o contexto histórico em que foram criados. Por essa perspectiva, é possível supor que

O desfecho desta narrativa mítica, ou seja, a morte dos filhos causada pelas mãos da própria genitora, não se restringe ao cenário mítico que acabamos de citar. [...] os mitos retratam o ser humano em sua essência e este é um dos motivos pelo qual as narrativas não se tornam ultrapassadas conforme o avanço do tempo. Sendo assim, podemos dizer que a temática do filicídio, retratada em *Medéia*, refere-se a um tema atual. (MARTINS, 2015, p. 53).

Um exemplo da atemporalidade desta temática do filicídio, tanto do ponto de vista da ocorrência quanto do seu impacto, é o caso Nardoni, ocorrido em São Paulo-SP em 2008, onde o pai e a madrasta são condenados pela morte da filha de 5 anos de idade, tendo gerado grande repercussão em todo o país (BATISTA JR., 2020; LIMA; BERTONI, n. d.). Na época, muitas pessoas, inclusive de outras cidades, foram até o local em que os acusados se encontravam para o procedimento de reconstrução do crime, xingando-os, além de outras manifestações. A indignação foi grande. Contudo, é possível conjecturar que muitos dos que se deram ao trabalho de comparecer nesse dia e em outras manifestações sobre o caso, o fizeram tanto para ver o que acontecia, quanto para, provavelmente, dar vazão a algo que lhes foi mobilizado pela situação. Nessa busca por ver e dar vazão, é preciso considerar uma possível necessidade de se produzir algum nível de descarga que, sob certa perspectiva, segundo Jablonski (1978), geraria um efeito catártico.

Para Aristóteles (2005), a tragédia grega, ao despertar sentimentos de piedade e medo, incita a catarse naqueles que a assistem, tocados pelas paixões mobilizadas pela encenação trágica. Portanto, algo é expresso e vivenciado pela mediação cênica, que leva à descarga e ao conseqüente alívio das tensões que foram geradas. O que nos leva a pensar na descarga pulsional, mediada pela ab-reação e pela catarse – dos primeiros tempos da técnica psicanalítica –, onde a purgação catártica permitiria o alívio das tensões psíquicas e o restabelecimento de um certo controle emocional que se encontrava ameaçado pelo vivido consciente e/ou inconsciente. Nesse estado de alívio, o prazer é experimentado duplamente, na descarga e no controle, segundo Miller (2001). Deste modo, o teatro, particularmente o trágico conforme abordado aqui, serviria como uma válvula de descarga de conteúdos censurados, que podem encontrar uma via de apaziguamento seguro, pois o público não se daria conta da satisfação pulsional.

Sobre a descarga, Jablonski (1978) expõe que, de acordo com um determinado modelo chamado por ele de hidráulico, há a suposição da

[...] existência de um reservatório armazenador de energia. A hostilidade – e demais emoções – se não são descarregadas, vão acumulando tensões até níveis comprometedores à sanidade do organismo. A descarga – seja pela saída adequada, seja por saídas substitutivas – diminui o nível de tensão existente. (JABLONSKI, 1978, p. 12).

Para Marco (2012), a catarse é um processo no qual o sujeito que assiste às cenas trágicas, por exemplo, está imune a qualquer consequência negativa, se levarmos em conta que a tragédia aborda e expressa conteúdos pulsionais desconhecidos pelo indivíduo que acompanha o desenrolar das cenas (MIGLIAVACCA, 2004), pois tais conteúdos humanos sofrem transformações durante a produção das obras em questão. Nesse sentido, quando o expectador aprecia o desenrolar do teatro trágico, sente como se vivenciasse as emoções dos atores, dos personagens, e não consegue reconhecer que elas, de algum modo, também fazem parte de seu mundo interno.

Freud (1986) já havia comentado sobre esse processo quando afirmou que “[...] a lenda grega capta uma compulsão que todos reconhecem, pois cada um pressente sua existência em si mesmo.” (p. 273). Mas, explica o autor que, o sujeito, ao acompanhar a cena trágica, se envolve nesse processo “[...] com toda a carga de recalçamento que separa seu estado infantil do estado atual.” (p. 273). Assim, conforme afirma Lesky (1976), nos relacionamos com o nosso próprio mundo ao sermos afetados e nos sentirmos comovidos com o enredo trágico, pois “Somente quando temos a sensação do *Nostra res agitur*, quando nos sentimos atingidos nas profundas camadas de nosso ser, é que experimentamos o trágico.” (p. 26-27), mesmo que tudo isso seja mediado pelo recalçamento, de modo que o expectador não se dê conta da satisfação pulsional mediada pela ab-reação e pela catarse.

## O PULSIONAL E O FILICÍDIO

De acordo com Freud (1996b), os processos mentais inconscientes são os processos mais antigos e primários, do ser humano. Estes são dominados pelo princípio de prazer, ou seja, buscam alcançar satisfação por meio da eliminação (alívio) da tensão, ou mesmo afastar-se de qualquer evento que possa causar desprazer. No início da vida humana, o psiquismo é governado por tal princípio; porém, diante das frustrações oriundas da ausência da satisfação imediata esperada e com o desapontamento experimentado, a criança desenvolve o processo alucinatório em busca de satisfação. A obtenção de prazer por meio das fantasias é fundamental como defesa para o ser humano, pois possibilita fazer os acordos mentais entre o desejo pulsional e o princípio de realidade. A inserção gradual

no princípio de realidade ocorre pelo recalçamento primário; nele são reprimidos conteúdos relacionados à sexualidade infantil, os quais não serão acessados pelos neuróticos, pois, caso o fossem, provocariam dor e mal-estar no sujeito. Este processo acarreta uma divisão psíquica entre o que, para o sujeito, é inconsciente e o que é consciente.

No inconsciente, o princípio de prazer governa os desejos infantis recalçados que se movimentam para tornarem-se conscientes, mas, geralmente, são barrados. O inconsciente, por sua vez, é marcado pela onipotência e pelo não reconhecimento das censuras que são impostas pela realidade, sendo uma parte do psiquismo movida pelo princípio de prazer em que o desejo impera, exigindo a satisfação pulsional imediata. Para Freud (1996b), o princípio de realidade é o regulador do funcionamento psíquico que garante a realização das satisfações de forma mais segura, ou seja, não suprime o princípio de prazer, mas negocia com ele as situações prazerosas. O princípio de realidade não constitui uma forma imediata de descarregar a tensão pulsional, retendo-a até o momento adequado.

Tendo em vista essa dinâmica dos processos psíquicos, tomamos Medeia como um modelo a partir do qual é possível pensar na expressão de um funcionamento em que a possibilidade de driblar as barreiras impostas pela realidade e atingir a realização de seus desejos sem limites acontece, o que nos leva a conjecturar, por comparação, sobre uma estrutura psíquica desprovida de diques suficientemente fortes para conter as moções pulsionais, uma vez que tudo lhe parece possível, pois nada a detém. Afinal de contas, nossa heroína trágica, sendo uma figura semidivina, dotada de poderes mágicos, conhecedora de feitiços, não podia se deter diante das leis da *pólis*, da civilização, nem mesmo em função de suas próprias dúvidas.

De modo geral, associamos psicanaliticamente o filicídio à manifestação da violência pulsional arcaica, infantil e indomável. No caso do ato dirigido aos filhos, teríamos, especificamente, as pulsões agressivas. Talvez, por isso, ocorra tão grande comoção em quem entra em contato com a ocorrência de casos de tamanha violência. A tragédia grega *Medéia* (EURÍPIDES, 2006), por apresentar esse fenômeno, conseqüentemente desperta reações, sendo o assassinato dos filhos o ponto que, em geral, mais chama a atenção do espectador. Supomos que a personagem Medeia, na mente de quem entra em contato com a trama, remeta a um sujeito violento, cruel, que externaliza cruamente seus desejos. Considerando essa suposição, é possível levantar a hipótese de que toda essa condição possa ser relacionada com as características do infantil polimórfico-perverso.

De acordo com Schaffa (2009), Medeia, em sua explosão de fúria, permite-nos supor sobre a agressividade de um sujeito que fora abandonado pelo objeto amado e se sentiu, portanto, frente a frente com a ameaça da perda do amor deste objeto. O impulso agressivo é parte constituinte de nossa humanidade, desde o momento mais incipiente de nossa

existência. O desenrolar da trama, com as ações de Medeia diante da ruptura conjugal, nos leva a pensar em alguém que necessita fazer rearranjos psíquicos que possam sustentar sua onipotência, talvez tentando dar conta da perda. Ao ser substituída por outra mulher, ela ataca Jasão usando aquilo que lhe é mais precioso: primeiramente mata a princesa e o rei, impedindo-o de atingir ao poder almejado, e depois mata os filhos, exterminando a sua descendência. E quem já desejou atingir violentamente um objeto por perder seu amor, mas não o fez por compreender as imposições e limites da realidade – e, especialmente, às exigências do Superego –, talvez se sinta ainda mais comovido com esse enredo trágico, ao reconhecer em si mesmo o desejo realizado por Medeia na trama euripídiana.

Diante da reação de Medeia ao se deparar com a partida de Jasão, podemos correlacionar o ataque aos filhos como uma tentativa de preservação narcísica diante de situações que possam ser encaradas pelo sujeito como muito ameaçadoras. Este é um mecanismo que pode ser suposto nessa trama, tendo em vista que, antes mesmo da traição de Jasão, Medeia agiu de forma muito violenta: assassinou, esquartejou o próprio irmão e espalhou as partes do corpo no mar, para evitar que o pai a alcançasse quando traiu sua pátria movida pela paixão desmedida ao herói agora odiado. O que poderíamos destacar como fator diferencial no filicídio é que o ato ocorreu como resposta a uma traição, numa forma de castigo em que Jasão fica sem a garantia de perpetuar sua descendência. Supomos que uma situação desse tipo reforçaria a onipotência narcísica, pois, usando Medeia como modelo de tal condição, mesmo vivenciando profundo sofrimento, ela não se anula, pune Jasão, consegue um lugar para passar o restante de sua vida, permanece impune, preserva sua *timé* e sua *areté*. Segundo Monteiro (2008, p. 61), “Medéia clama por vingança e diz que a mulher foge da luta por medo, mas quando seu leito é ultrajado não existe alma mais sedenta de sangue.” Jasão é, inclusive, abandonado pelos deuses, que não o ajudam em momento algum deste enredo; tudo lhe é retirado e a vingança se consuma plenamente.

Martins (2015) comenta que, embora não se possa desconsiderar a desonra sofrida por Medeia, não há como nos defrontarmos com as suas ações – seja assistindo a peça no teatro, ou na versão cinematográfica, ou ainda que seja pela leitura do texto – e não as considerarmos violentas, hediondas, brutais.

Contudo, se em certo momento ela nos gera tal sentimento negativo, em outro, ela nos desperta sentimentos de piedade, quando pensamos no quanto ela se dedicou para provar seu amor a Jasão. Esta ambiguidade de afetos nos leva para além de uma característica da tragédia grega, a uma característica do ser humano. (MARTINS, 2015, p. 53).

A própria heroína, em certos momentos da trama, expressa a ambiguidade, conforme aponta Martins (2015, p. 53):



No momento em que Medéia entra em contato com seus sentimentos de mãe, coloca-se em uma situação dual entre tais emoções e seus planos monstruosos de acabar com a vida de seus filhos, ocorrendo assim uma batalha interna revelada em seu monólogo íntimo verificado no momento em que ela se prepara para o ato filicida. Em tal situação, a personagem expressa sentimentos bons para com os filhos e hesita (mesmo que por pouco tempo) em continuar seu plano.

Nesse ponto da nossa argumentação, resgatamos a afirmação de Brandão (1984, p. 70) de que “Medéia não é apenas a esposa sanguinária e vingativa, mas uma figura que personifica as forças cegas e irracionais da natureza”, sendo tais forças compartilhadas por todos os seres humanos e se expressam pelas paixões e ambiguidades presentes na nossa existência.

Tomando novamente Medeia como um modelo para tecer considerações acerca de alguns conceitos psicanalíticos, podemos ponderar um certo paralelo entre algumas características da heroína e aspectos narcísicos, especialmente se levarmos em conta os seus dons mágicos, com o que ocorre nos primeiros momentos da vida em que a criança tem a fantasia de que é ela quem controla a realidade externa. Assim, inferimos que através das características e ações de Medeia na trama, é possível que acessemos, mesmo que de modo mediado, a desejos humanos arcaicos, que ainda se movimentam no nosso inconsciente e lá se encontram rechaçados em prol da manutenção do processo civilizatório. Portanto, o contato com esta figura mítica tão intrigante e, deveras, polêmica, pode mobilizar internamente nos sujeitos o horror às suas ações filicidas. Os aspectos anais arcaicos são evidentes, pois ela manipula poções de encantamento, venenos, substâncias, ela esquarteja, ressuscita; ela pode tudo.

## COMOÇÃO E HORROR DIANTE DO FILICÍDIO

Na evolução do pensamento freudiano, encontramos que a renúncia aos prazeres sexuais polimórfico-perversos e a sua submissão ao recalçamento tem como objetivo atender aos preceitos morais da vida civilizada e comunitária. Tanto que Freud (1996g, p. 96) é enfático: “[...] a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais [...] servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar seus relacionamentos mútuos”. Assim, quando estes conteúdos suprimidos se apresentam novamente, são geradores de choque e conflito nos sujeitos, uma vez que desorganizam aquilo que um dia foi estruturado de uma forma possível para aquelas condições.

Segundo Freud (1996f), o recalque é uma força exercida ininterruptamente sobre os elementos rechaçados que desejam vir à tona. Deste modo, uma força exerce pressão sobre a outra e o embate entre ambas causa sofrimento. No processo civilizatório, a pulsão

sexual é canalizada para outras finalidades, como o trabalho e as artes, por exemplo. Para Freud (1996g), este movimento explicaria a neurose, pois todos os sujeitos sofreriam em diferentes graus pelos sacrifícios pulsionais diante da moral civilizatória.

Freud (1996e) também comenta que o Superego, formado pelo agrupamento das forças morais inibidoras, realiza a manutenção das pulsões contidas no Ego, promovendo o sentimento de culpa, caso elas se externalizem. Como uma consciência moral, esta instância vigia e pune o Ego diante da iminência do neurótico em satisfazer sua sexualidade primária. É sobre a hostilidade humana e os desejos primários que o Superego precisa agir e barrar. A partir do recalçamento, os sujeitos passam a desconhecer seus verdadeiros desejos sexuais, já que estes, ao serem reprimidos, são barrados de se manifestarem conscientemente, por serem inconciliáveis às exigências morais e do Superego.

A pulsão destrutiva vinculada à vingança nos remete aos pensamentos de Bonnet (2008), o qual afirma que, em tais casos, a agressividade se expressa em sua forma mais crua, não elaborada, que se revela diante da ausência do objeto e do sentimento de angústia insuportável. Por esta via, o sujeito se sustenta na seguinte correlação: “[...] Me fizeram isso, eu devolvo cem vezes mais, eu refaço de um jeito pior ainda” (BONNET, 2008, p. 33). Para este autor, o que se movimenta psiquicamente é a intensa frustração diante da não correspondência do que se idealizava do objeto. Desse modo, o filicídio cometido por Medeia, conforme os apontamentos do próprio autor, poderia ser pensado como uma reação diante de sua condição de abandono, numa tentativa de apagar a história com Jasão e os frutos dela.

Essa configuração nos faz lembrar que, para Freud (1996b), o ódio é um dos primeiros movimentos do infante diante do mundo externo que se apresenta como ameaçador; ou seja, as primeiras relações objetais são permeadas pela hostilidade. Contudo, a passagem por fases do desenvolvimento sexual, somando-se o que já foi apresentado em linhas anteriores, geram rearranjos entre o psiquismo e a vida social, fazendo sucumbir a maior parte desta hostilidade. Mas supomos que a encenação trágica, por sua vez, mobiliza o princípio de prazer, o qual deve ser contido, sendo um dos meios as formações reativas. Freud (1996c) aponta a formação reativa como uma reação que atua no sentido contrário ao desejo: a hostilidade é silenciada pela bondade e amor ao próximo, instigados pela moral social religiosa. A partir do recalçamento, a formação reativa pode se processar, como, por exemplo, pelo nojo, timidez, repúdio ou o moralismo que irão contrapor o desejo humano retratado pelo meio externo. Tem-se, assim, um movimento de defesa adjunto ao recalque, que promove a renúncia da pulsionalidade sexual infantil.

A repulsa pelo ato filicida de Medeia seria, portanto, uma defesa do psiquismo, mobilizada pelo recalque em prol da manutenção da organização psíquica. Ao mesmo

tempo, sente-se, inconscientemente, algum tipo de inveja da heroína, por esta satisfazer seus desejos livremente, poder experimentar algo interdito no psiquismo neurótico (internamente) e pela sociedade (externamente).

Freud (1996a) refere-se sobre a criança não apresentar o pudor, o asco e a moralidade como apresentam os adultos após passarem pelo recalçamento das moções pulsionais e pelo controle das pulsões polimórfico-perversas. É justamente este polimórfico-perverso, que associamos por comparação às ações da heroína trágica, que causa tanto espanto. Por se tratar de algo recalçado, as reações diante de seu ato se apresentam como resistências contra estes conteúdos, contra o reconhecimento de sua existência; isto que é inadmissível por seu caráter sexual infantil. Assim, deve ser distanciado do Ego e da consciência para que não nos lembremos daquilo que se encontra em nosso próprio mundo interno. Por isso, são recebidos com oposições. Dessa forma, Medeia incomoda por fazer-nos ver, como que a céu aberto, a sexualidade infantil e a satisfação das pulsões parciais recalçadas pelo neurótico.

Sobre estes atos, pensamos ser incapazes de cometê-los. Entretanto, qualquer um em seu íntimo pode, sim, realizá-los, a depender das circunstâncias que podem provocar no sujeito o contato com seu conteúdo recalçado. Num paralelo com este pensamento, Cairus (2005, p. 11) afirma que “A tragédia de Medéia lembra ao ateniense, tão ciente do que fosse tornar-se grego, que havia o risco do inverso. O grande risco de Atenas: tornar-se bárbara.” Se transpormos essa ideia para o contexto psicodinâmico, podemos constatar que todos nós, ao termos contato com a peça trágica em pauta, estaríamos, de certo modo, no lugar do cidadão grego que se defende daquilo que se apresenta como distinto; os atos cruéis da personagem nos relembram um desejo e uma possibilidade de cometer atrocidades. Em outras palavras, há sempre o risco iminente de que o Ego perca sua estabilidade e seja dominado pelas exigências inconscientes diante de uma situação insuportável, subjugando-se aos imperativos pulsionais.

É a voracidade da pulsão sanguinária e desmesurada, que desvela o trágico, no sentido do horror, por se tratar do *unheimlich* de Freud (1996d), que o apresenta como algo que parece estranho aos sujeitos, pois geralmente se trata de algo já conhecido outrora, antes do recalçamento, mas que fora recalçado e, por isso, quando este conteúdo retorna, é tratado como estranho, inquietante, e que deveria permanecer oculto. O que seria julgado como estranho, ao invés de ser algo novo, na verdade, remontaria ao que é familiar, há muito conhecido, porém recalçado. Ou seja, aquilo que faz parte dos nossos conteúdos arcaicos, não pode ser admitido como nosso. A tragédia desperta o estranho, o inquietante, no espectador, aquilo que está presente em todos e se movimenta internamente pelo que é posto em cena. Quando há a ameaça do retorno do recalçado, os conteúdos são

tratados como aberrações para que permaneçam ocultos, mesmo diante da possibilidade de reaparição.

Pelo contato com algo advindo do mundo externo, o sujeito, em sua forma de perceber e dar sentido à cena de filicídio como algo repugnante pode experimentar alguns conteúdos reprimidos. De algum modo, a libido pode se expressar e ser satisfeita, como via inconsciente de prazer e alívio, ao mesmo tempo em que os mecanismos psíquicos atuam de maneira repressora diante daquilo que se vive inconscientemente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A personagem Medeia e seus atos, que nos levam a supor a eventualidade de uma satisfação pulsional intensa e sem barreiras, provoca a comoção no público justamente em função do trabalho de recalçamento pulsional. O que a heroína faz no campo mítico, tão explicitamente, é recalçado pelo público, que sente horror pelos atos cometidos por ela, especialmente no que tange ao filicídio. O insuportável em Medeia está na apresentação e realização daquilo que em nós é da ordem da pulsionalidade polimórfica-perversa de maneira crua, não lapidada, não simbolizada.

Assim, os temas trágicos atingem de maneira profunda as emoções dos espectadores e o sentimento de horror vivenciado deve-se ao fato de serem colocados em cena os aspectos recalçados do psiquismo humano. Como Monteiro (2008, p. 60) afirma, “O grande mistério do eterno sucesso das tragédias gregas continua residindo no admirável testemunho dos conflitos e embates mais profundos da alma humana.” Esta afirmação se solidifica quando lembramos que o sentimento de abandono e de frustração diante da idealização do objeto demarcam a maioria das relações humanas, a começar pela tríade edípica com as figuras parentais e suas reedições ao longo dos relacionamentos amorosos de cada um.

O desejo de atacar os objetos que evocam frustração é vedado pelos diques internos, processos de recalçamento e ações superegóicas. O filicídio presente nessa tragédia abala toda esta organização psíquica, de modo que as reações advindas deste contato se engendram como uma tentativa de reorganização e defesa contra os conteúdos avassaladores que atravessam o psiquismo neste encontro com o estranho, algo sempre presente em todos os sujeitos. A encenação da vingança de Medeia parece-nos colocar o princípio de prazer em aberto, sem mediações que o subvertam, um dos motivos pelo qual nos horrorizamos.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. Poética. In: ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *A poética clássica*. 12. ed. Tradução: J. Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005. p. 19-52.
- BATISTA, JR. Isabella Nardoni completaria 18 anos neste sábado; mãe faz homenagem. *Veja [On-line]*, 2020. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/veja-gente/isabella-nardoni-18-anos/> Acesso em: 12 mar. 2022.
- BERLINCK, M. T. O que é psicopatologia fundamental. *Psicanálise e Universidade*, São Paulo, n. 7, p. 115-131, 1997.
- BONNET, G. *La perversion: se venger pour survivre*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- BRANDÃO, J. *Teatro grego: tragédia e comédia*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- BRANDÃO, J. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1987. Vol. 3.
- BREUER, J.; FREUD, S. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. 2.
- CAIRUS, H. Medéia e seus contrários. *Revista de Letras*, Fortaleza, v. 27, n. 1/2, p. 9-11, 2005.
- EURÍPIDES. Medéia. In: OLIVEIRA, F. R. (Trad. e Org.). *Medéia: Eurípides*. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 27-163.
- FREUD, S. Carta a Fliess, 15/10/1897. In: MASSON, J. M. (Ed.). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 271-274.
- FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. Vol. 7, p. 119-231.
- FREUD, S. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. Vol. 12, p. 107-201.
- FREUD, S. Os instintos e suas vicissitudes. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. Vol. 14, p. 117-144.
- FREUD, S. O 'estranho'. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996d. Vol. 17, p. 234-267.
- FREUD, S. O ego e o id. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996e. Vol. 19, p. 13-89.

FREUD, S. Inibições, sintomas e angústia. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996f. Vol. 20, pp. 107-201.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: J. Salomão Rio de Janeiro: Imago, 1996g. Vol. 21, pp. 81-178.

JABLONSKI, B. *Catarse da agressão: um exame crítico*. 1978. Dissertação (Mestrado em Psicologia Teórico-Experimental) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1978. Disponível em: [http://www.titosena.faed.udesc.br/Arquivos/Artigos\\_textos\\_sociologia/catarse\\_agressao.pdf](http://www.titosena.faed.udesc.br/Arquivos/Artigos_textos_sociologia/catarse_agressao.pdf) Acesso em: 17 nov. 2021.

LESKY, A. Do problema do trágico. In: LESKY, A. *A tragédia grega*. Tradução: J. Guinsburg, G. G. Souza; A. Guzik. São Paulo: Perspectiva, 1976. p. 17-45.

LIMA, C.; BERTONI, F. F. Caso Nardoni. *Canal Ciências Criminais – JusBrasil [On-line]*, (n. d.). Disponível em: <https://canalcienciascriminais.jusbrasil.com.br/artigos/328093525/caso-nardoni> Acesso em: 11 mar. 2022.

LOPES, G. S. Medéia, de Eurípedes: um olhar sobre tradição e ruptura, na tragédia grega. *Revista Urutágua*, Maringá, n. 14, p. 1-9, 2008. Disponível em: <http://www.urutagua.uem.br/014/14lopes.PDF> Acesso em: 29 abr. 2022.

MARCO, M. D. Tragédia e polis. In: MARCO, M. D. *La tragédia greca: forma, giocoscenico, technedrammatiche*. 2. ed. Roma: Carocci, 2012. p. 67-82.

MARTINEZ, V. C. V. *A figura do herói: entre a falta e o excesso*. 2003. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003.

MARTINEZ, V. C. V. Mito, historicidade e inconsciente. In: TOMANIK, E.; CANIATO, A. CANIATO; FACCI, M. G. (Orgs.). *A constituição do sujeito e a historicidade*. Campinas: Alínea, 2009, p. 221-247.

MARTINEZ, V. C. V. Dos mitos e dos seus heróis: o sexual, a cultura e a psicanálise. In: COSTA, P. J. (Org.). *Psicanálise e mitologia grega: ensaios*. Curitiba: Appris, 2017. p. 61-90.

MARTINS, E. J. P. *As Medéias de ontem e de hoje: uma discussão sobre o filicídio*. 2015. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2015. Disponível em: <http://www.ppi.uem.br/arquivos-para-links/teses-e-dissertacoes/2015/emanuely> Acesso em: 2 nov. 2021.

MIGLIAVACCA, E. M. *Mitologia grega, uma luz sobre a apreensão psicanalítica da realidade mental*. 1992. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.

MIGLIAVACCA, E. M. *A dimensão trágica do psiquismo: um ensaio na perspectiva psicanalítica*. 2004. Tese (Livre-Docência em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

MILLER, D. Orestes: mito e sonho como catarse. In: CAMPBELL, J. (Org.). *Mitos, sonhos e religião: nas artes, na filosofia e na vida contemporânea*. Tradução: A. L. Andrade; B. L. Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. p. 28-49.

MONTEIRO, M. P. Trauer und Melancolie: Medéia revisitada. *Cógito*, Salvador, n. 9), p. 60-63, 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/cogito/v9/n9a13.pdf> Acesso em: 14 jan. 2022.

OLIVEIRA, F. R. Introdução. In: OLIVEIRA, F. R. (Trad. e Org.). *Medéia: Eurípides*. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 13-25.

ROMILLY, J. *La tragédie grecque*. Paris: Quadrige/PUF, 1997.

SCHAFFA, S. Medéia, o feminino. *Jornal de Psicanálise*, São Paulo, v. 42, n. 76, p. 51-64, 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/jp/v42n76/v42n76a04.pdf> Acesso em: 29 abr. 2022.

SILVA, J. A. A hýbris e a arrogância: uma possível relação entre mitologia grega e psicanálise. In: COSTA, P. J. (Org.). *Mitologia grega e psicanálise: reflexões*. Curitiba: CRV, 2014. p. 121-139.

**ALCIONE LUCENA DE ALBERTIM** - Possui Licenciatura Plena em Letras pela Universidade Federal da Paraíba, Bacharelado em Psicologia pelo Centro Universitário de João Pessoa, PB - UNIPÊ, Especialização em Psicanálise pelo Espaço Psicanalítico - EPSI, Mestrado e Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba. É professora do Curso de Letras Clássicas da Universidade Federal da Paraíba e coordenadora do MYTHOS - Núcleo de Estudos da Mitologia Greco-Latina. E-mail: [alcionealbertim1856@gmail.com](mailto:alcionealbertim1856@gmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2199332614473916>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6047-4836>

**ANA FLÁVIA CICERO CONDE** - Psicóloga graduada pela Universidade Estadual de Maringá, especialista em Gestão de Pessoas e Psicologia Organizacional pela Faculdade Cidade Verde, mestre e doutoranda em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá. Atua como psicóloga na Prefeitura Municipal de Marialva, psicóloga clínica e docente do Centro Universitário Metropolitano de Maringá (Unifamma) e do Centro Universitário de Tecnologia e Ciências do Norte do Paraná (UniFatecie – Paranavaí-PR). E-mail: [anaflaviaconde@gmail.com](mailto:anaflaviaconde@gmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2313286688009909>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3802-947X>

**ANGÉLICA CALARESÍ WOLFF** - Psicóloga clínica de crianças, adolescentes e adultos, especialista em Saúde Mental e Intervenção Psicológica pela Universidade Estadual de Maringá, mestre em Psicologia na linha de pesquisa Psicanálise e Civilização no IPrograma de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, membro docente da Escola de Psicoterapia Psicanalítica de Maringá (EPPM), formada em Psicoterapia Psicanalítica pelo Núcleo de Psicanálise do Norte do Paraná (NPNP). E-mail: [angélica.wolff79@gmail.com](mailto:angélica.wolff79@gmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3470367181874797>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3925-2761>

**CARLOS HENRIQUE BARBOSA VIEIRA** - Carlos Vieira é psicólogo psicanalista, atua em atendimentos clínicos desde 2019. Graduado em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá (2018), com ênfase em saúde e processos clínicos. Sua área de estudo é focada na Psicanálise inglesa, sobretudo nos autores pós kleinianos como Donald Winnicott, James Grotstein, Robert Capier e Wilfred Bion. Além do interesse na área clínica, estuda psicopatologia psicanalítica, psicoterapia breve de orientação psicanalítica, diálogos entre psicanálise e arte. E-mail: [psicocarlosvieira@gmail.com](mailto:psicocarlosvieira@gmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1541583285317241>

**EMANUELLY JACKELINY PISSINATI MARTINS** - Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá, estudou Saúde Mental e Psicopatologia Infantil na Université Lumière Lyon 2 (Lyon – França), doutora em Psicologia no Programa de Pós-graduação em Psicologia na linha de pesquisa Psicanálise e Civilização, atua como psicóloga clínica em consultório particular e como psicóloga social na Prefeitura Municipal de Maringá. E-mail: [emmanuelly.psi@gmail.com](mailto:emmanuelly.psi@gmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7520228156407087>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4681-1637>

**GABRIEL CRESPO SOARES ELIAS** - Psicólogo, graduado pela Universidade Federal Fluminense, campus universitário de Rio das Ostras; mestrando no Programa de Pós-



graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense; membro-diretor da Liga Acadêmica de Saúde Mental e Psiquiatria (LiPsi), vinculada à Faculdade de Medicina da UFF, de Niterói. Desenvolve pesquisa sobre ética psicanalítica em sua articulação com a tragédia e a filosofia contemporânea. E-mail: gabrielcrespo@id.uff.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9053045000272885>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8701-9825>

**HEVELLYN CIELY DA SILVA CORRÊA** - Psicanalista, professora Adjunta da Faculdade de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará; mestre e doutora em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, com estágio de doutorado sanduíche na Université Paris VII - Paris Diderot, psicóloga graduada pela Universidade Federal do Pará. E-mail: hevellyn@ufpa.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7758199768776827>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1924-0648>

**JOÃO MILTON WALTER TAVARES** - Possui graduação e mestrado em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM) e doutorado pela Universidade de Brasília (UnB), cursando parte deste na State University of New York at Buffalo (EUA). Atualmente é docente no Centro Universitário UDF no Distrito Federal. Desenvolve pesquisa nas áreas da psicanálise em seu diálogo com a mitologia grega e com a literatura, buscando nesses campos já consagrados da subjetividade humana elementos para discutir a teoria psicanalítica e seu manejo clínico. E-mail: joamiltonwt@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7952204391446710>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0174-1041>

**LAURO BARBOSA** - Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica na Universidade Federal do Rio de Janeiro; professor assistente da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa). E-mail: laurosb@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4667814255477411>

**MARIA CRISTINA POLI** - Psicanalista, doutora em Psicologia pela Université Paris 13, professora associada do Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: mccpoli@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6834915170027805>

**MAURICIO RODRIGUES DE SOUZA** - Doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo, professor associado IV no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (Faculdade de Psicologia e Programa de Pós-Graduação em Psicologia), coordena o grupo de estudos Subjetividade, Conflito e Cultura, vinculado ao diretório de grupos de pesquisa do CNPq. E-mail alternativo: mrsouza@ufpa.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4730551301673902>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6290-000X>

**MICHELLE CINTYA BACINI** - Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá, especialista em Psicoterapia Psicodinâmica e Práticas Institucionais pelo Centro Universitário de Maringá, especialista em Psicoterapia Psicanalítica Contemporânea pela Escola de Psicoterapia Psicanalítica de Maringá. Participou dos cursos de Psicoterapia Psicanalítica do Núcleo de Psicanálise do Norte do Paraná e de Introdução a Psicanálise da Vincularidade - Dialética de família e casal, da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. E-mail: mibacini@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6658105629311902>

**PAULO JOSÉ DA COSTA** - Psicólogo clínico, doutor em Psicologia Clínica pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, mestre em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, professor do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá na linha de pesquisa Psicanálise e Civilização, coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas em Psicanálise e Desenvolvimento Humano – CNPq/UEM, autor de vários livros, capítulos de livros e artigos científicos. E-mail: [pjcosta@uem.br](mailto:pjcosta@uem.br). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9274325679573119>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6147-7791>

**VIVIANA CAROLA VELASCO MARTINEZ** - Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá, mestre em Educação pela Universidade Federal de São Carlos, doutora em Psicologia Clínica - Núcleo Psicanálise - pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, professora associada da Universidade Estadual de Maringá na graduação e no Programa de Pós-graduação em Psicologia, na linha de pesquisa Psicanálise e Civilização, autora de vários capítulos de livros e de artigos em periódicos científicos. E-mail: [vcvmartinez@hotmail.com](mailto:vcvmartinez@hotmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3141306816608544>

**A**

- Ab-reação 194, 195
- Adoecimento psíquico 12, 18
- Afetos 31, 63, 180, 183, 184, 188, 197
- Afrodite 70, 71, 75, 81, 83
- Ágave 174, 176, 181
- Ágon 111
- Agressividade 12, 16, 17, 18, 24, 60, 96, 115, 177, 196, 199
- Alegria trágica 25, 26
- Alteridade 38, 42, 44, 45, 50, 52, 59, 156, 159, 166, 168, 169
- Alucinose 3
- Amazonas 71
- Amor materno 65, 147, 148, 153, 187
- Anacronia 125, 126, 132, 140
- Antiemoção 3, 7
- Antígona 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 120, 121, 122, 124
- Aparelho de pensar 3
- Aparelho mental 13, 14, 16, 22
- Aparelho psíquico 13, 14, 16, 22, 60, 61, 134, 180
- Apolo 54, 77, 181
- Área transicional 31
- Areté 66, 69, 76, 81, 193, 197
- Argo 66, 67, 69, 72, 80, 81
- Argonautas 66, 69, 70, 71, 72, 73, 83
- Ártemis 72, 73
- Aspectos trágicos da condição humana 11
- Atemporalidade do inconsciente 132
- Atemporalidade dos mitos 173
- Ato filicida 144, 153, 198, 199
- Ato infanticida 148
- Ato trágico 141
- Automatismos psíquicos 4
- Autônoe 174

**B**

Bacantes 172, 174, 176, 181, 182, 185, 186

Baco 54, 174

Busca pelas origens 114, 115, 117, 118, 120

Busca pela verdade 2

Busca por sentido 90, 119

**C**

Cadmo 66, 71, 181

Caos 59, 60, 106, 169

Capacidade de empatia 36

Capacidade de pensar 2, 5

Caráter mítico 117, 120

Caráter trágico 102

Caráter transgressor 96

Cartas-testamento 116

Casos-limite 172, 184

Castração 39, 44, 46, 56, 82, 101, 150, 161, 165

Catarse 188, 194, 195, 203, 204

Cefiso 48, 50, 61

Ciclo odioso 116

Cinema 46, 88, 89, 90, 91, 104, 106

Cipris 75

Circe 67, 72

Civilização 18, 28, 29, 30, 45, 109, 122, 196, 203, 205, 207

Clínica psicanalítica 3, 6, 10, 19, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 141, 166, 170, 172, 179, 181, 183

Clitemnestra 69

Clivagem 144, 162, 180

Cólquida 66, 67, 69, 71, 75, 80

Comoção 187, 193, 196, 198, 201

Complexo de Édipo 11, 15, 23, 32, 86, 132, 139, 150, 151, 152, 153, 161

Compulsão à repetição 17, 52, 62, 163

Condição humana 1, 11, 13, 17, 40, 90, 91, 103

Condição trágica 23, 26, 28

- Condição transgressiva 87, 104
- Conflito 11, 13, 17, 24, 26, 34, 87, 111, 117, 173, 174, 178, 181, 189, 198, 206
- Conflito pulsional 13, 17
- Conhecimento das verdades penosas 1
- Conjugalidade 39, 42
- Consciência 6, 11, 14, 21, 23, 25, 87, 88, 92, 93, 97, 102, 103, 133, 140, 160, 162, 166, 173, 175, 199, 200
- Consciência trágica 173
- Consciente 21, 33, 35, 50, 63, 74, 132, 169, 173, 174, 175, 182, 184, 194, 196
- Constituição do aparelho psíquico 22, 134
- Constituição Psíquica 34
- Construção de sentidos 91, 109
- Corinto 66, 73, 128, 129, 130, 138, 146, 147, 189, 191
- Creonte 66, 73, 82, 110, 111, 112, 114, 127, 128, 129, 130, 139, 146, 189, 190
- Creúsa 66, 73, 79, 81
- Criatividade 86, 87, 158
- Culto dionisiaco 174
- Cultura 1, 12, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 26, 36, 82, 85, 89, 106, 108, 109, 113, 114, 147, 150, 151, 161, 181, 203, 206
- Cultura antimente 1
- Cultura contemporânea 89
- Cultura grega 85
- D**
- Delfos 127, 128, 129, 130, 138
- Demefonte 41
- Deméter 31, 32, 40, 41, 42, 43, 45, 46
- Dependência absoluta 31, 33
- Dependência relativa 31, 33
- Desamparo 11, 13, 14, 15, 19, 24, 42, 43, 67, 98, 120, 166
- Descarga pulsional 194
- Desejo 3, 4, 7, 11, 14, 15, 25, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 58, 59, 60, 61, 76, 86, 87, 96, 97, 101, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 120, 123, 144, 146, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 168, 169, 176, 188, 190, 195, 196, 197, 199, 200, 201
- Desejo transgressivo 96, 97

- Desenvolvimento emocional 31, 33, 37, 44, 46, 51, 98
- Desenvolvimento infantil 31, 33, 49, 104
- Desmedida 87, 102, 103, 180, 184, 185, 193, 197
- Destino 5, 15, 49, 62, 66, 79, 81, 85, 86, 87, 88, 91, 93, 94, 95, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 121, 129, 137, 138, 139, 140, 149, 157, 173
- Devir heroico 65, 69, 81, 83
- Diferenciação subjetiva 32, 44
- Dinâmica civilizatória 120
- Dinâmica das pulsões 177
- Dioniso 24, 25, 87, 172, 174, 175, 177, 180, 181, 186
- Dióscuros 69
- Discurso trágico 12
- Disjunção entre a mulher e a mãe 143, 148
- Dor mental 1, 2, 4, 7
- Dor psíquica 22, 26, 27, 28
- Dualismo pulsional 16, 17, 24
- Dupla mãe-bebê 32, 36, 37, 44
- E**
- Eco 48, 49, 52, 59
- Édipo 11, 14, 15, 23, 32, 66, 82, 86, 103, 107, 110, 111, 114, 120, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 150, 151, 152, 153, 161, 181
- Elementos inconscientes 103
- Elementos psicanalíticos 86, 104
- Elêusis 41
- Engrenagem suicida 1, 2, 3, 5, 7
- Enigma anacrônico 140
- Enigma da psicanálise 141
- Enigma edípico 125, 126
- Entusiasmo 48, 174, 180, 181
- Erínias 81
- Eros 7, 16, 17, 24, 25, 27, 30, 48, 49, 52, 59, 60, 61, 62, 71, 86, 177, 178, 179, 181, 184
- Erro trágico 87, 102, 103

Escuta psicanalítica 156, 158  
Esfinge 82, 138, 139  
Espelho psíquico 56  
Ésquilo 5, 8, 25, 143, 173, 188  
Estado mental 4, 100  
Estados-limites 180  
Estágio do espelho 51, 53, 54, 55, 56, 63  
Estruturação do sujeito 109  
Etéocles 110  
Ética da clínica psicanalítica 23  
Ética da psicanálise 109, 110, 111, 112, 114, 121, 123, 124  
Ética trágica 10, 12, 13, 22, 27, 28, 186  
Ética trágica da psicanálise 13, 22, 186  
Eurípedes 25, 145, 152, 186, 188, 203  
Excesso 31, 69, 87, 96, 117, 145, 158, 178, 193, 203  
Experiência cinematográfica 91  
Experiência de contato emocional 3  
Experiência emocional 3, 5  
Expressões míticas contemporâneas 89  
Êxtase 24, 174, 175, 180, 181  
Êxtase báquico 175

**F**

Falhas do ambiente 33  
Fedra 75  
Feminilidade 8, 37, 42, 44, 46, 47, 123, 151, 152  
Fenômenos transicionais 33  
Figura materna 97, 98, 101  
Filicídio 144, 147, 187, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 203  
Fim trágico 92, 102, 103  
Formação do Eu 50  
Formação reativa 187, 199  
Fórmulas da sexualização 150, 151  
Frenesi báquico 172, 174, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 184, 185  
Frenesi dionisíaco 174

Frixo 66, 69  
Função do analista 156  
Função do psicanalista 167  
Função materna 33, 36, 44, 98, 151  
Função paterna 34, 35, 36, 44, 46, 95  
Funcionamento psíquico 1, 2, 176, 196  
Fundamento da clínica 158  
Fundamentos da psicanálise 12  
Fundamentos da técnica psicanalítica 11, 23

## G

Glauce 146, 189  
Gozo 53, 117, 118, 119, 121, 122, 145, 149, 155, 167, 168

## H

Hades 40, 42, 43, 45  
Hécate 67, 73  
Helena 69  
Hélio 40, 67  
Hemon 112  
Hera 52, 71, 75, 81, 83, 193  
Hércules 69, 70, 83, 105  
Hermes 68, 77  
Herói trágico 87, 88, 91, 92, 95, 96, 102, 103, 104, 173, 175, 193  
Hesíodo 5, 8, 60, 63  
Hipólito 75, 84, 153  
Histórias de captura 38, 46  
Homem contemporâneo 19, 20  
Homem psicanalítico 102  
Homem trágico 103, 173  
Homero 25  
Horror 11, 15, 79, 110, 111, 116, 119, 120, 127, 146, 147, 187, 188, 198, 200, 201  
Humanidade 6, 82, 87, 92, 96, 102, 103, 113, 173, 181, 196  
Hýbris 67, 69, 73, 77, 87, 106, 175, 176, 180, 181, 184, 186, 193, 204



**I**

- Identidade 31, 32, 38, 44, 45, 54, 82, 127, 130, 137, 138, 139, 141, 169
- Identificação projetiva 5, 99, 100, 101, 106
- Imagem especular 49, 53, 55, 59
- Imagem inconsciente do corpo 55, 56, 57, 63
- Imobilidade mental 3, 4
- Inconsciente 11, 14, 15, 21, 29, 35, 49, 50, 55, 56, 57, 60, 63, 86, 90, 97, 108, 109, 114, 120, 121, 122, 123, 125, 132, 133, 134, 136, 138, 141, 150, 156, 158, 163, 164, 166, 168, 169, 174, 175, 176, 183, 184, 188, 194, 196, 198, 201, 203
- Independência 32, 33, 45, 115
- Indivíduo 11, 12, 13, 14, 18, 20, 21, 22, 26, 27, 31, 54, 56, 61, 69, 97, 98, 101, 174, 178, 185, 188, 195
- Ino 174
- Inominável do gozo 117
- Interpretação 8, 29, 30, 35, 88, 89, 122, 123, 134, 136, 141, 154, 157, 158, 161, 176, 183
- Investimento libidinal 34, 52
- Investimento narcísico materno 34
- Investimento pulsional 38
- Ismene 110, 112

**J**

- Jasão 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 153, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 197, 199
- Jocasta 14, 46, 82, 128, 129, 130, 131, 138, 139
- John Connor 85, 86, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104

**L**

- Labdácidas 114
- Laço social 111
- Laio 14, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 137, 138, 139, 141
- Linguagem 22, 46, 53, 57, 62, 63, 90, 106, 109, 112, 121, 126, 135, 141, 165, 168, 170, 188
- Liríope 48, 49, 50, 51, 56, 61
- Loucura privada 172, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185

**M**

Mãe odiosa 145, 147

Mãe suficientemente boa 98

Mal-estar contemporâneo 12, 22

Mal-estar pós-moderno 13

Maternagem suficientemente boa 33

Maternidade 144, 145, 147, 148, 150, 151, 152

Medeia 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 197, 198, 199, 200, 201

Mênades 174, 177

Mérope 128, 129, 130, 138

Metamorfose 49

Metanira 41

Metapsicologia 21, 24, 61, 144

Método psicanalítico 174

Metonímia do desejo de falo 150

Mídias contemporâneas 89, 90

Mito 6, 32, 36, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 50, 52, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 67, 68, 73, 75, 77, 83, 85, 86, 89, 91, 106, 108, 109, 110, 114, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 153, 169, 186, 188, 189, 203, 204

Mito das origens 108, 109, 110, 114, 121, 122

Mitologia contemporânea 90

Mitologia grega 9, 11, 83, 86, 104, 106, 108, 132, 141, 172, 185, 202, 203, 204, 206

Moções pulsionais 184, 196, 200

Morte 1, 5, 6, 11, 14, 15, 16, 17, 23, 24, 27, 45, 49, 52, 58, 59, 60, 62, 66, 67, 81, 82, 96, 97, 100, 105, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 116, 117, 120, 121, 122, 124, 127, 128, 130, 143, 145, 146, 157, 161, 162, 164, 169, 172, 174, 177, 178, 180, 192, 193, 194

Mudança 2, 5, 8, 9, 16, 25, 137, 141, 146, 162

**N**

Narcisismo 32, 38, 39, 42, 43, 44, 45, 49, 50, 56, 61, 62, 86, 162, 170

Narciso 40, 41, 42, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63

Narrativas mitológicas 89, 105

Nêmesis 48, 52

Norma fálica 148, 153

## O

Objeto 3, 14, 38, 44, 49, 50, 51, 55, 60, 62, 63, 65, 89, 99, 100, 101, 117, 120, 121, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 160, 161, 162, 163, 167, 177, 178, 179, 187, 196, 197, 199, 201

Objeto causa de desejo 148, 152, 153

Objeto de desejo 117

Objetos a 144, 148, 150, 151, 152

Objetos primários 97

Obturação da castração 150

Ódio 3, 4, 15, 31, 73, 80, 98, 116, 143, 145, 146, 147, 148, 153, 161, 167, 190, 199

Ódio ao pensamento 3

Olimpo 40, 41, 43, 71

Oráculo 48, 49, 50, 66, 127, 128, 129, 130, 131, 138

Ordem do gozo 117

Orfeu 69, 71

Organização narcísica 183

Origens 17, 18, 21, 76, 108, 109, 110, 114, 115, 117, 118, 120, 121, 122

## P

Pai 11, 14, 15, 16, 23, 32, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 44, 50, 66, 67, 71, 72, 73, 78, 79, 80, 82, 93, 95, 96, 102, 111, 115, 119, 120, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 138, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 153, 161, 174, 176, 191, 194, 197

Paixões humanas 188, 189

Pandora 5, 6, 7

Panteão helênico 59

Parto subjetivo 44, 45

Pensamento trágico 17

Penteu 174, 175, 177, 181

Persecutoriedade 99

Perséfone 31, 32, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 73

Personagens femininas 143

Perspectiva trágica 13

Pólibo 128, 129, 130, 138

Polimórfico-perverso 196, 200

- Polínicos 110, 112, 113, 114
- Pólis 85, 196
- Posição depressiva 101
- Posição esquizoparanóide 101
- Posídon 71
- Pós-modernidade 10, 13, 17, 19, 20, 27, 28
- Prática analítica 126, 136
- Prática clínica 133, 151, 156, 169
- Primeiras experiências relacionais 31
- Princípio de realidade 164, 195, 196
- Princípio do nirvana 16
- Princípio do prazer 16, 52, 60, 63, 163, 175, 176, 185
- Processo analítico 44, 45, 168
- Processo civilizatório 187, 198
- Processo de emancipação psíquica 32
- Processos de identificação 120
- Processos de separação e individuação 34
- Procusto 156, 157, 167, 169, 170
- Produção de sentido 119
- Projeção 50, 51, 53, 56, 99, 100
- Prometeu 5, 6, 7, 8
- Psicanálise 1, 2, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 45, 46, 47, 61, 62, 63, 65, 68, 83, 84, 86, 88, 89, 91, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 140, 141, 144, 149, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 183, 185, 186, 188, 202, 203, 204, 205, 206, 207
- Psiquismo 2, 5, 7, 9, 20, 22, 27, 34, 35, 36, 37, 38, 52, 56, 62, 91, 97, 106, 161, 164, 178, 179, 184, 186, 195, 196, 199, 200, 201, 203
- Pulsão 6, 15, 16, 17, 20, 21, 23, 27, 49, 52, 59, 60, 62, 108, 122, 169, 172, 177, 178, 198, 199, 200
- Pulsão de morte 17, 27, 52, 59, 60, 62, 169, 172, 177, 178
- Pulsão de vida 23, 27, 49, 52, 59, 60, 177
- Purgação 193, 194

## R

- Realidade humana 2, 4

Recalcamento 86, 144, 195, 196, 198, 199, 200, 201

Recalque 165, 187, 198, 199

Recursos egóicos 31

Registro do desejo 109

Registro do gozo 117

Registro do mito 108

Registro próprio ao sujeito 114

Relação mãe e filha 32, 46

Relação mãe-filho 150

Representante do terceiro 32, 44

Repúdio 4, 187, 199

Revelação 114, 115, 117, 118, 119, 120, 127, 128, 137

Rito fúnebre 108, 109, 110, 113, 115, 121, 122

Rituais orgiásticos 174

Ritualização da morte 109, 114

Ruptura de campo 136

## S

Segredo 72, 115

Sêmele 73, 174

Sentimento inquietante 160, 164

Separação 20, 31, 32, 34, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 51, 115, 133, 144

Série simbólica do falo 144

Sexualidade genital 42

Significante 112, 113, 114, 118, 121, 150

Simbiose 32, 36, 37, 40, 41, 42, 44, 46

Simbiose patológica 36, 37, 40, 44, 46

Simbolização da morte 109

Simplégades 71, 75

Singularidade de sujeito 49

Sociedade contemporânea 90

Sociedade pós-moderna 12, 13, 18, 28

Sófocles 11, 14, 15, 25, 103, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 121, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 132, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 173, 188

Sofrimento 2, 6, 12, 13, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 27, 28, 32, 42, 43, 45, 49, 55, 97, 112, 117, 119, 145, 146, 167, 189, 190, 197, 198

Sufrimento humano 2  
 Sofrimento psíquico 12, 13, 18, 22  
 Subjetivação da morte 110  
 Subjetividade 13, 19, 36, 51, 55, 57, 59, 61, 62, 63, 89, 96, 166, 168, 188, 206  
 Sublimação 23, 108, 110, 111, 122  
 Sujeito do inconsciente 109, 114, 121, 122, 150  
 Sujeito psicanalítico 103

## T

Tebas 82, 110, 127, 128, 129, 130, 138, 139, 174, 181  
 Témis 73  
 Tempo 1, 3, 5, 6, 11, 13, 23, 26, 33, 34, 36, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 48, 49, 55, 56, 59, 60, 66, 69, 70, 75, 82, 85, 89, 92, 96, 97, 100, 103, 109, 111, 112, 113, 114, 118, 121, 123, 125, 126, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 147, 148, 150, 151, 154, 157, 159, 160, 162, 163, 168, 172, 176, 181, 184, 188, 189, 190, 194, 198, 200, 201  
 Tempo lógico 126, 132, 134, 135, 136, 141  
 Tempo mítico 109  
 Tendência transgressiva 96  
 Teoria das pulsões 21, 109, 178  
 Teoria psicanalítica 11, 17, 23, 86, 95, 108, 122, 124, 132, 143, 155, 164, 182, 188, 206  
 Tese falo-filho 150  
 Testamento 115, 116, 117, 165  
 Thanatos 7, 25, 27  
 Timé 66, 69, 76, 81, 193, 197  
 Tírésias 48, 49, 50, 69, 127, 128, 131, 139, 175, 181  
 Tragédia da vida 23, 24  
 Tragédia grega 11, 13, 14, 17, 86, 91, 94, 103, 111, 123, 144, 172, 174, 178, 188, 194, 196, 197, 203  
 Transferência 17, 133, 136, 156, 167, 168, 170, 182, 183, 184  
 Triangulação edípica 39

## U

Ulisses 67, 77

**V**

Velocino de ouro 66, 67, 70, 71, 72, 83

Vida mental 4, 5, 134, 163

Vínculo 31, 36, 46, 158

Vínculo mãe-criança 36


Vingança 5, 43, 67, 70, 75, 82, 143, 146, 147, 148, 153, 187, 190, 191, 192, 193, 197, 199, 201


Vinho 54, 174, 180, 181, 182


Violência psíquica 3

**Z**

Zeus 5, 40, 41, 42, 43, 66, 69, 71, 73, 83, 110, 138, 174

 [www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)

 [contato@atenaeditora.com.br](mailto:contato@atenaeditora.com.br)

 @atenaeditora

 [www.facebook.com/atenaeditora.com.br](http://www.facebook.com/atenaeditora.com.br)


# DO MITO GREGO À PSICANÁLISE:


RESSONÂNCIAS

  
Ano 2023





 [www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)

 [contato@atenaeditora.com.br](mailto:contato@atenaeditora.com.br)

 @atenaeditora

 [www.facebook.com/atenaeditora.com.br](http://www.facebook.com/atenaeditora.com.br)

# DO MITO GREGO À PSICANÁLISE:

RESSONÂNCIAS

  
Ano 2023

