



PSIKANÁLISE E
MITOLOGIA GREGA

ENSAIOS

Paulo José da Costa
(Organizador)



Appris
editora



PSIKANÁLISE E
MITOLOGIA GREGA

ENSAIOS

Paulo José da Costa
(Organizador)

Appris
editora



PSIKANÁLISE E
MITOLOGIA GREGA

ENSAIOS

Paulo José da Costa
(Organizador)

Editora Appris Ltda.
1ª Edição - Copyright© 2017 dos autores
Direitos de Edição Reservados à Editora Appris Ltda.

Nenhuma parte desta obra poderá ser utilizada indevidamente, sem estar de acordo com a Lei nº 9.610/98.
Se incorreções forem encontradas, serão de exclusiva responsabilidade de seus organizadores.
Foi feito o Depósito Legal na Fundação Biblioteca Nacional, de acordo com as Leis nºs 10.994, de 14/12/2004 e 12.192, de 14/01/2010.

Catálogo na Fonte
Elaborado por: Josefina A. S. Guedes
Bibliotecária CRB 9/870

P974 Psicanálise e mitologia grega: ensaios / Paulo José da Costa
2017 (Organizador). 1. ed.- Curitiba: Appris, 2017.
215 p.; 23 cm (PSI)
Inclui bibliografias
ISBN 978-85-473-0684-7
1. Psicanálise. 2. Mitologia grega. I. Costa, Paulo José da, org. II.
Título. III. Série.

CDD 23. ed. – 150.195

Editora e Livraria Appris Ltda.
Av. Manoel Ribas, 2265 – Mercês
Curitiba/PR – CEP: 80810-002
Tel: (41) 3156-4731 | (41) 3030-4570
<http://www.editoraappris.com.br/>

The logo for Appris Editora features the word "Appris" in a large, elegant, cursive script. Below it, the word "Editora" is written in a smaller, simpler, sans-serif font.



PSIKANÁLISE E
MITOLOGIA GREGA

ENSAIOS

Paulo José da Costa
(Organizador)

Appris
Editora

Curitiba - PR
2017

FICHA TÉCNICA

EDITORIAL	Augusto V. de A. Coelho Marli Caetano Sara C. de Andrade Coelho
COMITÊ EDITORIAL	Andréa Barbosa Gouveia - USP Edmeire C. Pereira - UFPR Iraneide da Silva - UFC Jacques de Lima Ferreira - PUCPR Marilda Aparecida Behrens - UFPR
EDITORAÇÃO	Lucas Andrade Thamires Santos
ASSESSORIA EDITORIAL	Bruna Fernanda Martins
DIAGRAMAÇÃO	Thamires Santos
CAPA	Thamires Santos
REVISÃO	Camila Dias Manoel
GERÊNCIA COMERCIAL	Eliane de Andrade
GERÊNCIA DE MARKETING	Sandra Silveira
GERÊNCIA DE FINANÇAS	Selma Maria Fernandes do Valle
GERÊNCIA ADMINISTRATIVA	Diogo Barros
COMUNICAÇÃO	Carlos Eduardo Pereira Igor do Nascimento Souza
LIVRARIAS E EVENTOS	Milene Salles Estevão Misael
CONVERSÃO PARA E-PUB	Carlos Eduardo H. Pereira

COMITÊ CIENTÍFICO DA COLEÇÃO PSI

DIREÇÃO CIENTÍFICA

Junia de Vilhena

CONSULTORES

Ana Cleide Guedes Moreira (UFPA)

Betty Fuks (Univ. Veiga de Almeida)

Edson Luiz Andre de Souza (UFRGS)

Henrique Figueiredo Carneiro (UFPE)

Joana de Vilhena Novaes (PUC-Rio)

Maria Helena Zamora (PUC-Rio)

Nadja Pinheiro (UFPR)

Paulo Endo (USP)

Sergio Gouvea Franco (FAAP)

Vera Lopes Besset (UFRJ)

INTERNACIONAIS Catherine D'Esprat Pequinot (Université Denis-Diderot Paris 7)

Eduardo Santos (Univ. Coimbra)

Dra. Marta Gerez Ambertín (Universidad Católica de Santiago del Estero)

Celine Masson (Univ. de Paris VII)

ENSAIANDO ENCONTROS ENTRE PSICANÁLISE E MITOLOGIA GREGA

UMA APRESENTAÇÃO

Para estudarmos a mitologia grega, temos as fontes literárias, que sobrevivem ao longo dos séculos, e as fontes arqueológicas, que trouxeram muitas informações sobre a cultura grega. Contudo, tais fontes, por mais fundamentais que sejam, “não falam por si só, nem são tão claras quanto podem parecer”¹. Portanto, é igualmente necessário recorrermos também aos estudiosos de diferentes áreas do conhecimento que se debruçaram sobre a mitologia grega e procuraram entendê-la desde diferentes vértices, pois estabeleceram princípios interpretativos e de análise que nos permitem aprofundar nossos estudos e vislumbrar possibilidades, visando compreender o humano.

E essa busca por compreender o humano requer que nos aproximemos de diferentes modos das produções humanas, sendo uma delas os mitos, cuja riqueza simbólica os mantém presentes nas culturas de todos os tempos e não se esgota², perpetuando-se ao longo da história, como no caso específico que tratamos aqui: os mitos gregos nas versões épica e trágica. Como afirma Migliavacca, “aquilo que o mito conta é mito. Mas aquilo que o mito ensina não é mito. É realidade humana”³, acrescentando que, “apesar de sua aparência fantástica, ele toca em questões reais e até vitais”⁴.

Inúmeros são os autores de fora do âmbito psicanalítico que enfatizam a importância da construção mítica para o desenvolvimento da humanidade em seu processo civilizatório, como destacam Bachelard, Brandão, Campbell, Eliade, Grimal e Vernant⁵. No campo da Psicanálise, já em Freud é possível verificar o quanto a mitologia, e particularmente a grega, foi fonte de inspiração e de suporte para a construção de vários conceitos

fundamentais no arcabouço teórico psicanalítico. Freud destacou a riqueza simbólica dos mitos e de sua importância para compreender as vivências humanas, constituindo-se num campo de investigação do psiquismo.⁶

Embora os mitos em geral, independentemente da cultura, ou da localização geográfica, ou do período histórico em que surgiram, apresentem expressiva riqueza simbólica, como já indicamos, aqui nos deteremos na mitologia grega, ou, melhor dizendo, em alguns mitos gregos, para exercitarmos tanto a nossa busca de compreensão de aspectos humanos quanto no que se refere ao esforço de aproximação de dois campos tão distintos como a psicanálise e a mitologia.

Nessa tentativa de exercício compreensivo e de aproximação entre a psicanálise e a mitologia grega, procuramos criar condições de encontro dos elementos oriundos de cada uma delas, que partiram inicialmente de associações de ideias oriundas do contato com as fontes, estabelecendo progressivamente discussões e análises, delineando assim o curso de cada texto aqui apresentado. Ao construir esse processo, entendemos que “a escrita é um dos lugares do ensaio”⁷.

Consultando alguns dicionários da língua portuguesa, como Ferreira⁸, podemos constatar que ensaio significa experiência, exame, estudo, tentativa, treino. Já na sua forma verbal, ensaiar diz respeito a experimentar algo, pôr em prática, treinar, exercitar, e tem como sinônimos, entre outros, analisar, praticar, explicar, tentar, discorrer, discutir. E foi por essa perspectiva que nossos textos foram constituindo-se progressivamente como lugares de ensaio, até a forma final que aqui apresentamos nos capítulos a seguir.

Prof. Dr. Paulo José da Costa

Organizador

Referências

BACHELARD, Gaston. Prefácio. In: DIEL, Paul. *O simbolismo na mitologia grega*. Trad. R. Cacuro e M. M. Santos. São Paulo: Attar, 1991. p. 9-14.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1986. v. 1.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Trad. C. F. Moisés. São Paulo: Palas Athena., 1990.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. R. Fernandes. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa*. 7. ed. Curitiba: Positivo, 2008.

FREUD, Sigmund. (1907). *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1969a. v. 9, p. 17- 47. (Edição *Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*).

FREUD, Sigmund. (1908). *Escritores criativos e devaneios*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1969b. v. 9, p. 149-158. (Edição *Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*).

FREUD, Sigmund. (1913). *Totem e tabu*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 13, p. 13-194. (Edição *Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*).

FREUD, Sigmund. (1900). *A interpretação dos sonhos*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1980. v. 4 e 5. (Edição *Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*).

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. As fontes literárias e arqueológicas para o estudo da mitologia grega. *Revista Cult*, n. 3, n. p., 2010. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/as-fontes-literarias-e-arqueologicas-para-o-estudo-da-mitologia-grega/>>. Acesso em: 29 jan. 2017.

GRIMAL, Pierre. *Mitologia grega*. São Paulo: L&PM, 2009.

LARROSA, Jorge. A operação ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida. *Educação & Realidade*, v. 29, n. 1, p. 27-43, 2004. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/25417/14743>>. Acesso em: 29 jan. 2017.

MODESTO, Ana Lúcia. A banalização da vida em Dr. Fausto ou o mal segundo Thomas Mann. *Caminhos*, v. 5, n. 2, p. 461-478, 2007. Disponível em: <<http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/article/view/425/352>>. Acesso em: 29 jan. 2017.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. O universo dos mitos e a compreensão psicanalítica do ser e estar no mundo. *Mudanças*, v. 6, n. 10, p. 139-150, 1998.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. A consciência no mito: Prometeu e Satã. *Psyche: Revista de Psicanálise*, v. 7, n. 12, p. 27-45, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. O mundo dos humanos. In: VERNANT, Jean-Pierre. *O Universo, os deuses, os homens*. Trad. R. F. Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 59-77.

SUMÁRIO

UMA CONTRIBUIÇÃO MITOLÓGICA PARA PENSAR A MUDANÇA CATASTRÓFICA NO PSIQUISMO

*Angélica Calaresi Wolff
Paulo José da Costa*

O QUE EXISTIA ANTES DOS MITOS? PSICANÁLISE E MITOLOGIA GREGA REVISITADAS

Lazslo Antonio Ávila

A RELAÇÃO FRATERNA E SEUS ASPECTOS NORMATIVOS E TRANSGRESSORES

*Nayara Caroline Milharesi
Paulo José da Costa*

DO MITO E DOS SEUS HERÓIS: O SEXUAL, A CULTURA E A PSICANÁLISE

Viviana Carola Velasco Martinez

AS DUAS FACES DE HÉRACLES: A DIMENSÃO PSICANALÍTICA DO TRÁGICO

*Danilo Pichioli da Silveira
Paulo José da Costa*

A SUBLIMAÇÃO E O TRÁGICO

*Thaís Becker de Campos
Regina Perez Christofolli Abeche*

A INQUIETANTE MEDEIA DE EURÍPIDES E O UNHEIMLICH FREUDIANO

*Camila Mangolim Berlino
Paulo José da Costa*

ÁJAX, DE SÓFOCLES: REFLEXÕES PSICANALÍTICAS SOBRE ASPECTOS DESTRUTIVOS NA PERSONALIDADE

*Guilherme Geha dos Santos
Paulo José da Costa*

MEDEIA E A RUPTURA DE LAÇOS AFETIVOS NARCÍSICOS: ALGUMAS CORRELAÇÕES PSICANALÍTICAS

Emanuely Jackeliny Pissinati Martins
Paulo José da Costa

UMA DISCUSSÃO SOBRE TRAGÉDIA GREGA, HERÓIS E PULSÕES

João Milton Walter Tavares
Paulo José da Costa

SOBRE OS AUTORES

UMA CONTRIBUIÇÃO MITOLÓGICA PARA PENSAR A MUDANÇA CATASTRÓFICA NO PSIQUISMO⁹

Angélica Calaresi Wolff

Paulo José da Costa

Introdução

W. R. Bion compreendeu que verdadeiras mudanças internas poderiam ser sentidas como violação radical das leis da lógica pessoal instituída, subvertendo a ordem do funcionamento psíquico de maneira tão turbulenta e brusca, que registraria no psiquismo o perigo e o sentimento de dor¹⁰. Partindo desta ideia, o autor cunhou a expressão 'mudança catastrófica' para explicar o processo de erupção psíquica equivalente aos grandes acontecimentos e desastres da vida que incidem sobre o psiquismo como estado de catástrofe¹¹.

A partir do trabalho clínico, algumas interrogações convidam a pensar acerca de bloqueios ao conhecimento das verdades penosas da vida, e por isso julgamos relevante estudar as contribuições que Bion apresentou a respeito das resistências que se organizam também diante das experiências de mudança e conhecimento, para compreender etapas difíceis no processo analítico. Então, propusemo-nos a investigar neste trabalho o significado do processo de mudança catastrófica e problematizar a interface desse processo psíquico com o saber mítico acerca do desenvolvimento mental. Dispusemo-nos a escutar o saber mítico expresso nas narrativas dos mitos Prometeu e Pandora, na versão de Hesíodo¹², procurando encontrar algumas matrizes invariantes e atemporais da mente humana sobre a turbulência do crescimento mental.

Partimos do pressuposto que a mentalidade grega expressa nos mitos e o saber psicanalítico comungam a concepção de que o Homem precisou buscar conhecer a si mesmo para estar no mundo de uma maneira melhor. Também conjecturamos ser possível que

as narrativas dos mitos indicados possam ser tomadas, para efeitos desta discussão, como um *continuum* que parte do primeiro desdobrando-se até o segundo, de Prometeu a Pandora. Tal continuidade, sabemos, é um artifício metafórico que adotamos como uma hipótese que permite pensar que ela possa expressar um movimento como se construísse um percurso de pensamento representando o dramático processo de conhecimento da realidade humana, encenando o dilema paradoxal e catastrófico da mente de buscar e/ou recusar a mudança.

Para Bion¹³, o pensamento mítico é entendido como um modelo no gradiente de compreensão e conhecimento do psiquismo sobre si mesmo e sobre o mundo, representando um tipo de pensamento transitivo e provisório contendo conteúdos hipotéticos e incógnitas em busca de desenvolvimento. Seguindo essa trilha, empregamos os mitos indicados como modelos para pensar sobre a mudança catastrófica no psiquismo. A atividade de pensar, na proposição bioniana, representa tanto a capacidade da mente de produzir novos pensamentos quanto à qualidade emocional de empregá-los.

A mudança catastrófica

A noção de mudança catastrófica articula em seu significado muitas das contribuições originais de Bion acerca do modelo de funcionamento mental e pode ser compreendida a partir do desenvolvimento da capacidade de pensar.

Incógnita ↔ capacidade de pensar

Segundo Bion¹⁴, a pulsão de vida é inseparável da epistemofilia, de modo que conhecer é vital para a mente. Ele examinou a função do pensar como impelido pelo motor da busca do conhecimento, para além do princípio do prazer, centrando o conflito entre a necessidade por conhecer e o medo de descobrir. Nessa compreensão, a pulsão epistemofílica exerce força sobre o psiquismo num gradiente dinâmico entre conhecer o objeto externo

e conhecer a si. Assim, a mente se desenvolve num complexo esforço para pensar as novas experiências emocionais¹⁵.

No modelo bioniano a origem primordial do aparelho de pensar se dá no contato com a realidade sentida como misteriosa, enigmática e incognoscível, isto é, a realidade apresenta a incógnita como uma tarefa para a gênese do pensamento e traz mobilidade psíquica. A partir dela, funda-se o processo infinito de desenvolvimento e expansão do universo mental. O autor aprofundou-se no exame de que a capacidade de pensar acerca da realidade penosa da vida humana está imbricada no processo de crescimento mental¹⁶.

Nessa perspectiva, Bion¹⁷ ressaltava que um funcionamento mental que experimenta a realidade como uma ameaça ao seu ordenamento psíquico onipotente ataca não só o pensamento e o objeto, bem como ataca o próprio aparelho de pensar. Desse modo, o autor¹⁸ propôs que o psiquismo pode corroer, pela ação da inveja, as próprias bases do desenvolvimento mental. Evita sofrer o contato não só com os objetos, mas com a realidade que se apresenta a partir do contato com estes, faz a mente ser rudimentar, hospedando partículas protometais sem representação; constrói um aparelho de pensar deficitário tanto para reger o contato com a realidade externa quanto para examinar as próprias tensões do mundo interno¹⁹.

Segundo Bion²⁰, o espaço mental é incognoscível. Por isso empregou modelos de relação entre continente e conteúdo para figurar o funcionamento psíquico, elegendo os pensamentos como produto possível da qualidade dessa relação. Na metáfora bioniana utilizada para investigar a gênese e a evolução do pensamento, os estados mentais podem estabelecer entre si uma relação dinâmica de cópula criativa e/ou união estéril dentro do aparelho mental²¹.

A ideia nova transportando uma incógnita

O pensamento, para constituir-se como tal, veicula uma ideia ou um sentido novo, incognoscível, que pela natureza desconhecida e original abriga, junto com o sentido, a coexistência de potência criativa e potência destrutiva. A capacidade de pensar a incógnita possibilita aprender com a experiência e conhecer-se²². Assim, uma ideia nova busca um espaço mental para ocupar, mas seu *status* estrangeiro impele uma reorganização das ideias já conhecidas pela mente. É justamente o tipo de reorganização realizada que determinará o desenvolvimento da ideia nova, ou irá combatê-la, por expulsão ou por reclusão, mantendo o *status* conhecido²³.

Nesse sentido, Bion²⁴ explicou que um conteúdo fica à procura de um continente que o consiga pensar e comunicá-lo. O crescimento mental só acontece se a ausência do indizível for suportada e não permitir que um conhecimento falso ocupe esse lugar. A expressão indizível vincula-se à ideia de que a realidade é em si muito mais do que é possível representar na mente. Nesse contexto, talvez fosse possível pensar a mudança catastrófica como uma metáfora de negociação da mente para pensar o impensável. Para Bion²⁵, o conhecimento da realidade intrapsíquica se dá somente a partir do encontro com as experiências indizíveis, que contidas pela mente se expressam de diferentes modos, inclusive na arte, nos mitos e, por vezes, na ciência. O inominável também procura se expressar nos sonhos dos homens de todos os tempos.

A ideia nova e a incógnita tumultuando o psiquismo

O processo de mudança catastrófica é um estado de tensão entre o continente mental e a ideia nova, apresentando para a realidade psíquica a possibilidade de vitalidade e crescimento mental, embora experimentado como risco às fronteiras da sanidade. Bion²⁶ explicitou que a mudança catastrófica é composta tanto por forças psicóticas que rechaçam as transformações

criativas quanto por forças criativas que buscam por transformações e desenvolvimento.

No seu modelo de mente, Bion²⁷ concebeu a mudança catastrófica como uma crise, que pode ser contida transformando o conteúdo e a personalidade, pode ser comprimida deformando o conteúdo e obstruindo a personalidade, e pode ser incontida fazendo transbordar os conteúdos da personalidade. Assim, o processo de mudança catastrófica não pode deixar de ser entendido sob o vértice das transformações dos conteúdos de pensamento e dos conteúdos no espaço mental. A mudança psíquica é o resultado da qualidade dos produtos metabolizados pelas transformações.

Bion²⁸ afirmou ainda que o processo de mudança catastrófica corresponde a um estado psíquico eruptivo, que pode emergir a partir da própria experiência analítica. Representa desorganização e ameaça de aniquilamento mental, em que a subversão da ordem, a violência e a invariância seriam características que iriam compor o processo de mudança sentida como catástrofe.

O autor investigou que, na dimensão do aparelho de pensar, a apreensão do que era até então desconhecido é possivelmente sentida como a subversão do ordenamento psíquico, o que pode desencadear uma reação de violência, aliciada pelos objetos internos ostensivos à mudança²⁹. Sob esse ponto de vista, aludindo sobre o componente violento da mudança, Bion insistiu sobre a força psíquica necessária para confrontar as “forças assassinas”³⁰ do antipensamento, e, embora tal estado eruptivo represente um risco, constitui-se em uma realidade “inseparável do crescimento mental”³¹.

Entende-se que Bion³², por referir-se à mudança catastrófica como um trabalho de transformação mental a serviço do desenvolvimento, apresente-a como uma “esperança de uma [possível] nova ordem para o caos”³³. Nesse sentido, embora o

processo de mudança catastrófica seja, em parte, repudiado, ele também apresenta uma possibilidade de renovação do arranjo mental existente. Lisondo³⁴ e Granel et al.³⁵ conjecturaram a respeito da esperança como um artifício necessário para a tolerância à frustração na construção e desenvolvimento da mente.

Segundo Meltzer, a mudança catastrófica seria “o protótipo da angústia no modelo bioniano de mente, e podemos ver que a angústia catastrófica esconde-se por trás de todas as angústias menores”³⁶. Com linguagem mítica, pode-se metaforizar que essa angústia seria o Caos, como espaço vazio primordial, que preenche e separa o Éter e a Terra, e de onde brota o universo, inclusive o das angústias. Sob esse prisma, a natureza, a história dos homens, o corpo biológico e a mente humana perpetuam-se entre momentos de estabilidade e momentos de caos³⁷.

Correlacionando com a compreensão bioniana de que o processo de mudança catastrófica não inspira um sentido único e progressivo, Gampel comentou que, mesmo que cada centelha de mudança convide a mente a ignorar ou falsear, é o medo do caos a mola propulsora de criação tanto na realidade intrapsíquica quanto no mundo da ciência; e pensar a mudança catastrófica como uma metamorfose mental está em conceber que “a essência de todo começo é uma mutação”³⁸.

Segundo Rezende³⁹, o vértice inovador focalizado por Bion foi como a mente experimenta emocionalmente a incógnita sobre se haverá reorganização posterior e como vive a incerteza de suportar o estado caótico da mudança catastrófica. Nesse contexto, em uma versão mítica da personalidade, pode-se pensar que o enigma da Esfinge seria: “quem desce tão fundo terá a possibilidade de voltar?”⁴⁰ Ainda conforme o mesmo autor, o termo *cata-strofe* constitui-se numa herança dos gregos advinda do contexto do teatro, quando representava para o público o anúncio de mudança de cena na narrativa, isto é, significando uma nova estrofe. A

expressão comporta, desde então, um sentido de que o que vem adiante é visto como diferente, original, e, às vezes, trágico. Conforme Dias, a expressão catástrofe também denota, para o grego, “revolução, fim lastimoso, desgraça”⁴¹. Para o latim, “mudança de fortuna (boa ou má), desenlace, desfecho (no término de um poema ou de uma composição teatral)”⁴².

A noção de cesura parece entrecruzar a de mudança catastrófica. Seria possível conjecturar que o processo de mudança catastrófica contempla também a experiência de cesura, como um lugar de trânsito entre um pensamento conhecido para outro desconhecido, ou entre um funcionamento mental para outro funcionamento novo⁴³. Pressupõe-se que o autor compreendeu que o lugar da incógnita é uma cesura, de onde nasce o pensamento. Entretanto, enquanto Sor e Gazzano ressaltaram que “‘cesura’ não é sinônimo de ‘mudança catastrófica’”⁴⁴, Lisondo, definiu a cesura como a “matriz da mudança catastrófica”⁴⁵.

A partir de Bion⁴⁶, também compreendemos que a mudança catastrófica pode ser apreendida como uma vivência de tumulto emocional decorrido do encontro tempestivo entre o conteúdo de uma ideia nova, incognoscível, e o continente mental. Ou, em outra versão, como o encontro violento de um conteúdo incognoscível com outros cognoscíveis, organizados defensivamente, experimentando como catástrofe a mudança no continente mental. À primeira vista, recorre na mente que teria sido melhor evitar o encontro, mas já que a experiência de encontro eruptivo se realizou, então parece ser necessário pensar “como tornar proveitoso um mau negócio”⁴⁷, isto é, como transformar uma realidade penosa em suportável e até compensatória. Bion⁴⁸ discutiu ainda que a incógnita, como conteúdo desorganizado e desorganizador, é, ao mesmo tempo, fonte de descoberta. Baseando-se na busca psicanalítica de amor às verdades, incitou a conhecer a experiência

emocional de turbulência psíquica, ao invés de mascarar ou inibi-la⁴⁹.

É possível compreender a mudança catastrófica como uma “mudança de vértice”⁵⁰ de percepção ou na acuidade da percepção de um objeto, o que possibilita dar outra representação ao que estava inscrito psiquicamente⁵¹, como um processo que intensifica a aproximação com a realidade psíquica e permite a aquisição de uma nova bagagem simbólica⁵². Mas a criação de um novo estado é consequência da interação criativa com a catástrofe⁵³.

Mudança catastrófica e crescimento mental

A mudança catastrófica seria como uma engrenagem que impõe movimento no curso do crescimento mental⁵⁴, com possibilidades infinitas, porque surge a partir do desconhecido, seguindo em direção ao desconhecido, num caminho infundável de transformações⁵⁵. Desse modo, podemos arguir que uma mudança catastrófica engatilha-se na mente diante da possibilidade de descortinar o enredo da existência humana e suas cesuras⁵⁶, isto é, um estado de caos psíquico pode emergir quanto às incertezas da realidade e sobre a natureza obscura da origem, do percurso e do destino humano.

O crescimento mental, por apresentar um estado psíquico inédito e incognoscível, tal como um novo nascimento, pode ser sentido em versão oposta à de possibilidade de desenvolvimento, como estado de regressão e insanidade. Bion⁵⁷ discute que a mente teme e resiste à dor do crescimento psíquico porque experimenta a experiência de nascimento em contiguidade com a experiência de morte. Para ele não existiria nascimento separado do dramático processo de morte do estado antigo das coisas. Com veemência problematizou: “será possível que exista algum crescimento sem resistência?”⁵⁸.

O autor argumentou sobre a necessidade fundamental de discriminar o aprender a partir da experiência, que modifica aquele que aprende, e o aprender sobre a experiência, que apenas acumula e registra saberes⁵⁹. Em outras palavras, saber sobre corresponderia a um conhecimento parcial da realidade, destituído de emoção, podendo articular mecanismos de defesa obstrutivos à possibilidade de conhecer a realidade, tais como a onisciência, a onipotência e a prepotência⁶⁰. Conhecer, por sua vez, implica aprender com a experiência emocional, atribuindo às emoções a sede do crescimento mental. Nas palavras de Meltzer⁶¹, o processo de mudança catastrófica representaria de fato essa possibilidade de transformar algo sabido em emocionalmente conhecido.

Em vista desse exame, conforme Bion⁶², é a violência das defesas psicoticamente organizadas que inibe a confrontação com as verdades penosas. Segundo ele, artimanhas psicóticas empregadas para negar ou distorcer a realidade não são exclusivas de quadros clinicamente patológicos. Nesse sentido, os mecanismos de defesa são variações no grau de falsificação da realidade, determinados pela acuidade mental no exame de contato com as experiências na vida⁶³. Considerando o grau de falsificação que a personalidade opera diante da realidade, o autor preocupou-se em discriminar a “capacidade de existir” da “qualidade da existência”⁶⁴.

Conhecer o universo psíquico e a realidade material pode ser muitas vezes uma experiência tão desprazerosa e insuportável que a mente arqueia de maneira a falsear a percepção, seja onipotentemente ignorando, seja evadindo-se do contato, ou ainda idealizando. Assim sendo, seria possível formular que o estado mental comprimido, temeroso ou inerte, leva a um exame psíquico míope ou estrábico⁶⁵, que cega parcialmente à apreensão da realidade. Ataca a vinculação entre a emoção e o sentido atribuído pela capacidade de pensar⁶⁶, ataca a mente e a própria

experiência. Distorcer um vértice desconhecido de percepção da realidade em um embargo de sentido conhecido, num propósito defensivo de preferir confirmar compreensões enferrujadas a evitar dor mental, foi descrito por Bion⁶⁷ como reversão de perspectiva onde a mente não comporta a fluidez da visão binocular⁶⁸; ao contrário, inverte, absolutiza ou estreita o vértice de sentido e a possibilidade de compreensão, favorecendo a imobilidade mental, opondo-se ao processo de mudança catastrófica.

Bion⁶⁹ sustentou que uma dor suportada e transformada excita a mente em sua expansão de conhecimento, pois a mudança catastrófica exige que a mente seja capaz de tolerar as dores de crescimento⁷⁰. A capacidade de pensar torna a frustração capaz de ser suportada, de modo que, em uma experiência penosa, “a tolerância à dor de reconhecer sua existência continuada, estando isso condicionado à capacidade de permanecer curioso acerca do significado do fenômeno ao reconhecer que esse pode não ter significado”⁷¹, pode organizar o viver. Embora a tendência a falsear a realidade seja comum à natureza humana, o resultado da privação da verdade é a inanição psíquica⁷².

De Prometeu a Pandora: um percurso para pensar a mudança catastrófica no psiquismo

O mito grego de Prometeu representou um marco de civilização e humanização, constituindo-se de relevância cultural para a história de constituição da subjetividade do homem ocidental⁷³.

Segundo a narrativa de Hesíodo⁷⁴, o titã Prometeu desafiou Zeus, em favor dos homens, ao opor-se à ordem divina de deixar a raça humana sucumbir até a extinção. Prometeu roubou o fogo de Zeus e o entregou aos mortais. Zeus então enviou um castigo: a mulher Pandora, como um presente para Epimeteu, irmão de Prometeu. Quando abriu o jarro que portava, essa mulher revelou aos homens os dramas profundos da existência: a velhice, as

doenças, a consciência da mortalidade, a inveja, a loucura, os vícios, as dores, as paixões, o suor, a geração de filhos, o trabalho... E curiosamente, conta o mito, restou ao fundo desse mesmo jarro a expectativa, ou a esperança, segundo algumas traduções. Lafer⁷⁵ prioriza o emprego do termo expectativa porque este corresponderia melhor ao sentido ambíguo de espera, implicado na expressão original *Elpís*.

Assim, o percurso mítico de Prometeu a Pandora conta que o conhecer e transformar-se é uma experiência sofrida para os homens, pois confronta a humanidade com a consciência ambivalente acerca não só das condições de sobrevivência, como com a qualidade da existência humana⁷⁶. No vértice de análise deste estudo, a narrativa hesiódica abordaria a consciência de que, além do instinto para existir, o homem precisa conhecer para desenvolver melhores condições de vida. Mas que esse mesmo conhecimento também repercute em mudanças e exige a capacidade de lidar com os sofrimentos da vida.

No referido enredo mítico, os homens estavam vulneráveis à extinção e, podemos dizer, viviam em estado de deterioração psíquica. Percebiam o mundo de maneira estreita e obnubilada. Desconheciam a realidade da velhice, da morte, dos sofrimentos e prazeres humanos. Aos deuses cabia a posse da capacidade de pensar, discernir e escolher. Os homens, sem a posse do fogo, poderiam ilustrar o estado de cegueira mental do psiquismo como limitadora da realidade externa e interna. Propomos pensar que a qualidade de vínculo estabelecida, entre Zeus e o estado inerte dos homens diante da realidade, metaforiza a parte primitiva da personalidade, funcionando resistente à dor mental apresentada pela mudança catastrófica, representando tanto a manifestação da arrogância e moralidade quanto o automatismo psíquico⁷⁷. O funcionamento de interdição mental estabelecido pelos deuses aos homens pode servir para compreender as manobras psicóticas, discutidas por Bion⁷⁸, empregadas por parte da mente para

sucumbir o homem ao seu destino e cegá-lo da responsabilidade sobre sua existência.

Prometeu opõe-se ao funcionamento engessado e servil da parte dos homens para com o pensamento instituído pelos deuses. No esforço de Prometeu de mobilizar-se para superar o estado limitado de vida dos humanos, sobrepondo a força da mudança à restrição ou à morte psíquica dos homens, figura, na perspectiva deste estudo, a noção de mudança catastrófica. A narrativa de Prometeu com seu desdobramento na história de Pandora poderia ilustrar o processo de transformação no modelo de mente organizado. O fogo pode ser concebido como metáfora da ideia nova. Por meio da sua função titânica de portar e conter o fogo, como uma ideia incognoscível, Prometeu anunciaria a possibilidade de crescimento mental para a humanidade, mesmo sob o risco da catástrofe e da loucura. Subverte a ordem do mundo mítico estabelecida entre os deuses e os mortais e transporta a violência contida na energia do fogo, conservando a invariância desse elemento divino dentro da condição de existência dos homens.

O fogo da vida, como energia mental, faz transitar de um estado conhecido para um estado desconhecido da mente; uma realidade obscura torna-se percebida e processa elementos indigestos para a mente em conteúdos nutritivos. Nesse sentido, o fogo também seria fonte de vida para a humanidade, por apresentar um fecho de luz na escuridão da consciência humana acerca da realidade⁷⁹. Por meio do fogo, Prometeu tirou os homens da inércia psíquica e revelou a condição efêmera, vulnerável, limitada da vida como verdade de ser humano. 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.

Se essa narrativa mítica de Prometeu a Pandora é proposta como modelo para pensar a mudança catastrófica, a força da experiência de cesura pode ser figurada ainda pela fissura na relação entre o estado antigo e o estado novo entre os deuses e os

homens, bem como pelo espaço que separa o pensamento entre o antes e o depois do surgimento do jarro de Pandora. Propusemos conjecturar que o nascimento psíquico do homem, como apresentada na versão grega, acontece a partir da mudança vivenciada como catastrófica, pela desordem no mundo dos deuses (o conhecido instituído) e pelo contato com a condição inexorável sobre o mundo dos homens (a realidade incognoscível). O fogo é uma energia potencialmente perigosa, volátil, entre a transformação e a destruição. Esse elemento, assim compreendido, parece aproximar-se das ideias sobre o termo catástrofe, tal como empregou Bion, para tratar o paradoxo de crescimento e de colapso contido na experiência de mudança pelo psiquismo.

A história mítica de Prometeu a Pandora demarcaria, então, o modelo de compreensão de parte da mente para a qual o poder potente de conhecer dos homens é diferente do poder onipotente de prever e controlar dos deuses. Seria possível pensar neste material que, por meio do par de Prometeu com Pandora, a humanidade pôde transformar um saber retido pelos deuses em emocionalmente conhecido pelos homens. Com o fogo, os homens não controlam absolutamente a realidade e nem alcançam a imortalidade, mas passam a conhecer a intensidade de ser mortal. No mesmo sentido, o conhecimento construído pela mudança psíquica oferece tão somente a transformação da condição humana diante da realidade. Assim, tal como do mito de Prometeu à revelação dos conteúdos do jarro de Pandora estariam para a evolução da humanidade, o processo de mudança catastrófica estaria para o crescimento mental. A mudança catastrófica passa a ser compreendida como propulsora da evolução de ser humano, regida a partir da experiência emocional de renúncia do controle onipotente, onisciente e prepotente da vida psíquica. Isso torna o homem livre e responsável pela condição de sua existência e lhe impõe a possibilidade ilimitada de conhecer e crescer.

O jarro-contidente de Pandora tem em seu interior conteúdos misteriosos para a raça humana. Ele gesta, contém e pare

realidades na mente dos homens; talvez por isso são unívoca e reversamente percebidas, no mito, como males. A concepção de roubo e castigo presente no enredo também foi apresentada de forma destrutiva, contando uma versão unívoca e, aqui, na presente análise, reversamente percebida. Acredita-se que a mente comunica, por meio da versão mítica, o trabalho no psiquismo, do pensamento embrionário buscando conhecer a verdade do mundo dos homens, ao passo em que se defende da dor mental eliciada pelas mudanças, restringindo a percepção para um vértice moral da realidade e obstruindo o vértice científico e epistemofílico. Ainda que pela via do castigo, os deuses confrontaram a humanidade com a dependência de que, para existir, precisam conhecer. O anúncio das verdades é concebido como distribuição dos males, sob a égide no funcionamento mental da crença primitiva de que o que não é percebido não existe, ou é onipotentemente anulado. Seria possível conjecturar que, tal como na mudança catastrófica, essa cena mítica ilustra os ataques invejosos da mente contra as próprias percepções.

Essa narrativa mítica versa ainda sobre o poder e a violência como forças que colocam em marcha a própria mudança. São forças que caracterizam não somente Zeus, mas também Prometeu. Apreende-se assim que Prometeu foi, paradoxalmente, compassivo aos homens e arrogante para com os deuses, o que permite pensar sobre a violência contida em sua atitude de transgressão, subversão da ordem e mudança da realidade. A partir dessa expressão figurativa, clarifica-se que a mudança catastrófica no psiquismo, vivida com magnitude emocional, acontece pelo encontro turbulento entre a violência da defesa e a violência da transformação. Nessa direção de análise, da mesma forma que Bion⁸⁰ questionou sobre se existe nascimento sem morte, é possível duvidar sobre se no psiquismo há a possibilidade de ocorrer mudança sem transgressão, catastroficamente sentida.

É interessante destacar que, além dos conteúdos revelados como males, Pandora também apresentou à humanidade a

expectação⁸¹. Em vista do controle onipotente, a expectativa constitui-se num atributo dispensável aos deuses. Já no mundo dos humanos, ela surge com sentido ambíguo, que denotaria a espera, tão boa quanto má. Aludiria, ao mesmo tempo, dor da dúvida anunciada, como também presume confiança em um porvir transformador e bom. Entendemos o termo expectativa a partir do sentido correlacionado com a capacidade de tolerar incertezas, destacado por Bion como necessária ao processo de conhecimento emocional, aproximando a noção de expectativa da “experiência de oscilação entre ‘paciência’ e ‘segurança’”, concernida por Bion⁸² como imbricada no caminho turbulento das transformações.

Assim, a narrativa mítica de Prometeu a Pandora serviria de metáfora para entender o trânsito de vários níveis de pensamentos sobre a mudança psíquica dentro da realidade da mente, no duro trabalho pelo crescimento, privilegiando a perspectiva de transformação, mais do que a perspectiva de reconciliação.

Considerações finais

Na perspectiva deste artigo, os mitos representariam modelos para compreender as experiências emocionais, pois tais narrativas míticas, por expressarem dramas humanos e conteúdos incognoscíveis universais, serviriam como fontes férteis de inspirações/perguntas e conhecimentos/modelos para a psicanálise. O conhecimento psicanalítico sempre buscou investigar acerca do sofrimento humano, e neste estudo abordamos que a realidade incognoscível é sofrida para a mente humana por apresentar cesuras e incitar transformações, não existindo atalhos para a experiência de crescimento mental que evite turbulências e que desvie do caminho de mudanças.

Partindo dessa compreensão, discutimos o entendimento de que, por meio da linguagem mítica, o psiquismo procura uma forma de expressar o conflito entre o medo do colapso em face das verdades penosas e dos desejos de conhecer e crescer. Os mitos do paraíso,

de Édipo, da Torre de Babel, do cemitério de Ur, para Bion⁸³, e o de Prometeu e de Pandora, na hipótese deste estudo, parecem contar que, para a parte da mente resistente à mudança, a curiosidade representa um crime e merece cegueira, confusão e castigo.

Assim, este trabalho, inspirado no modelo de mente bioniano, discutiu a necessidade de conhecer as verdades penosas da vida, inferindo que essa concepção pode ser pensada por meio do saber mítico. Pretendeu-se cogitar que, no modelo de pensamento presente na mítica de Prometeu a Pandora, prevaleceu aos ditames psicóticos e opressivos a centelha evolutiva dos homens, e apresentou a crença no desenvolvimento da própria mente humana. E pensando na clínica psicanalítica, destaca-se a necessidade de estarmos atentos à proposta sorrateira que por vezes se apresenta na experiência do par analítico de evitar a mudança catastrófica, suscitando a importância de se examinar sobre a qualidade das transformações que esse par constrói entre as mentes, durante as sessões e no percurso da análise: se está para conhecer ou enterrar, para pensar, parasitar ou esterilizar.

É um convite a pensar se está prevalecendo (intrapsiquicamente, na mente, e intersiquicamente, no consultório) uma qualidade de relação necessária para produzir um crescimento mútuo e um estado mental fértil de conhecimento. Ou, se estamos, ora onipotentemente impondo desejos de crescimento e ora cegos de resistências. Nesse sentido, esse estudo também permitiu aludir sobre as figuras da mitologia como modelos para pensar a função do analista e do par analítico. Concebendo que o trabalho clínico não evita o sofrimento e nem protege da realidade, os personagens de Prometeu e Pandora parecem oferecer figurabilidade ao estado de mente necessário na atividade analítica, conforme frisou Bion⁸⁴: para ser capaz de conter emoções incipientes, dispersas e desconhecidas que surgem na sala de análise, até ser capaz de nomear e transformar em ideias novas é necessário transitar por turbulências psíquicas vivenciadas no campo analítico e suportar, na

mente, a incerteza de desastre mental até que se veja maturar os primeiros passos do crescimento.

Por fim, conhecer as vicissitudes do processo de mudança catastrófica, clinicamente aponta o desafio do par analítico, em SER capaz de compadecer e transgredir (às barricadas psicóticas), para suportar os momentos da análise sentidos como catástrofes, organizando as fantasias de destroços e transformando em elementos para construção de novos sentidos.

Referências

- BION, Wilfred Ruprecht. (1966). Mudança catastrófica. *Jornal de Psicanálise*, v. 6, n. 17, p. 18-26, 1971.
- BION, Wilfred Ruprecht. (1970). *Atenção e Interpretação*. Trad. C. H. P. Affonso. Rio de Janeiro: Imago, 1973a.
- BION, Wilfred Ruprecht. (1963). A grade. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 7, n. 1, p. 103-129, 1973b.
- BION, Wilfred Ruprecht. Como tornar proveitoso um mau negócio. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 13, n. 4, p. 467-478, 1979.
- BION, Wilfred Ruprecht. (1977). Cesura. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 15, n. 2, p. 123-136, 1981.
- BION, Wilfred Ruprecht. (1977). Turbulência emocional. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 21, n. 1, p. f121-141, 1987.
- BION, Wilfred Ruprecht. (1957). Diferenciação entre a personalidade psicótica e a personalidade não-psicótica. In: SPILLIUS, Elizabeth Bott. (Ed.). *Melanie Klein Hoje: desenvolvimentos da teoria e da técnica*. v. 1. Tradução de B. H. Mandelbaum, Rio de Janeiro: Imago, 1991a. p. 69-86.
- BION, Wilfred Ruprecht. (1962). *O aprender com a experiência*. Trad. P. D. Corrêa. Rio de Janeiro: Imago, 1991b.
- BION, Wilfred Ruprecht. (1965). *Transformações: do aprendizado ao crescimento*. 2. ed. Trad. P. C. Sandler. Rio de Janeiro: Imago, 2004a.
- BION, Wilfred Ruprecht. (1963). *Elementos de Psicanálise*. 2. ed. Trad. J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2004b.
- BRIA, Pietro; LOMBARDI, Riccardo. The logic of turmoil: Some epistemological and clinical considerations on emotional experience and the infinite. *International Journal of Psychoanalysis*, v. 89, n. 4, p. 709-726, 2008.
- CHARLES, Marilyn. Falling man: encounters with catastrophic change. *Psychoanalytic Review*, v. 98, n. 4, p. 425-450, 2011.
- DIAS, Therezinha Gomes de Souza. *Catástrofe – mudança catastrófica – resiliência*. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE PSICANÁLISE, 44., Rio de Janeiro, 2005, p. 7-10.

Disponível em: <http://www.febrapsi.org.br/publicacoes/artigos/teresa_ipa.doc>. Acesso em: 12 fev. 2012.

GAMPEL, Yolanda. La metamorfoses del cambio. *Psicoanálisis APdeBA*, v. 20, n. 1, p. 19-33, 1998.

GRANEL, Julio A.; HOJVAT, Marta; BELMENTO LARA, Olga; GARCIA, Caralina; OSWALD, Luis; MIRANDA, Verónica; SANCHES GRABIELLI, Carlos. Contribución de Bion para una concepción de crecimiento mental: aplicaciones clínicas. *Revista de Psicoanálisis*, v. 67, n. 1/2, p. 125-136, 2010.

GROTSTEIN, James S. Catastrophic change. In: *GALE DICTIONARY OF PSYCHOANALYSIS*, 2005. Disponível em: <<http://www.answers.com/topic/catastrophic-change>>. Acesso em: 12 fev. 2013.

HESÍODO. (8--? a. C.). *Os trabalhos e os dias*. Trad. M. C. N. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002.

LAFER, Mary de Camargo Neves. Os Mitos: comentários. In: HESÍODO. *Os Trabalhos e os dias*. 4. ed. Trad. M. C. N. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002. p. 53-74.

LISONDO, Alicia Beatriz Dorado de. Rêverie re-visitado. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 44, n. 4, p. 67-84, 2010.

LOMBARDI, Riccardo. Symmetric frenzy and catastrophic change: a consideration of primitive mental states in the wake of Bion and Matte Blanco. *International Journal of Psychoanalysis*, v. 90, n. 3, p. 529-549, 2009.

LOMBARDI, Riccardo; POLA, Marisa. The body, adolescence, and psychosis. *International Journal of Psychoanalysis*, v. 91, n. 6, p. 1419-1444, 2010.

MELTZER, Donald. *O desenvolvimento kleiniano, 3: o significado clínico da obra de Bion*. Trad. C. Bacchi. São Paulo: Escuta, 1998.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. A consciência no mito: Prometeu e Satã. *Psyche*, v. 7, n. 12, p. 27-45, 2003.

REZENDE, Antonio Muniz. Mudança catastrófica e resistência à mudança. In: REZENDE, Antonio Muniz. *A questão da verdade na investigação psicanalítica*. Campinas: Papirus, 1999. p. 179-167.

REZENDE, Antonio Muniz. Depois de Freud, Bion nos ajuda a trabalhar com o Édipo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 37, n. 2/3, p. 539-546, 2003.

SOR, Dario; GAZZANO, Maria Rosa Senet de. *Cambio Catastrofico: psicoanálisis del darse cuenta*. Buenos Aires: Kargieman, 1988.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. 2.ed. Trad. H. Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

WILLIAMS, Meg Harris. *Cumbres Borrascosas y cambio catastrófico: un punto de vista psicoanalítico*. Trad. M. Botbol; S. Grünwaldt. 2002. Disponível em: <<http://www.artlit.info/pdfs/CumbresBorrascosas.pdf>>. Acesso em: 12 fev. 2013

O QUE EXISTIA ANTES DOS MITOS? PSICANÁLISE E MITOLOGIA GREGA REVISITADAS

Lazslo Antonio Ávila

O inconsciente é essa porção mítica de nossa mente, a partir da qual brotam incessantemente a força viva que nos habita e as figurações que nascem dela. Assolados por essas pulsões misteriosas, que em contato com nossa psique geram as representações com as quais pensamos nós mesmos e pensamos o mundo, vamos vivendo uma vida incessantemente mutável, porque continuamente criada. Somos, cada um de nós, uma história. Uma história viva, em contínua transfiguração. Somos iguais ao mito.

É da seguinte forma que o grande mitólogo contemporâneo, Mircea Eliade, apresenta a relação entre a função mítica e a autorrepresentação dos homens: “O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’”⁸⁵.

Para o pensador romeno, o pensar mítico está na origem de todos os processos culturais fundamentais, seja qual for a cultura da qual se trate. O mito estaria, assim, nos próprios fundamentos de cada sociedade e, muito especialmente, nas chamadas sociedades tradicionais, em que o mito permanece uma força viva, ativa e manifesta nas incontáveis manifestações culturais, específicas para cada povo:

Os mitos descrevem as diversas e muitas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do sobrenatural) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural.⁸⁶

Nessa bela definição, vemos o significado do pensar mítico para a construção dos elementos de autorrepresentação do que é o Homem, qual o lugar que ele ocupa no Universo, qual a sua relação com a Natureza, com a Divindade, com os outros homens, e com o

mundo humano como um todo, em que o sexo, a morte e a sobrevivência são fatores capitais. O mito é, então, uma narrativa que procura desvendar as origens do que é o humano, e o motivo pelo qual ele apresenta suas características definidoras.

É bastante semelhante à concepção trazida por Durozoi e Roussel, em seu *Dicionário de Filosofia*: “Um mito é um relato fabuloso de caráter mais ou menos sagrado, que concerne a seres que personificam os agentes naturais ou as origens de uma sociedade. Nas culturas em que é ativo, o mito serve de referência justificadora ou de modelo”⁸⁷.

Mas é preciso diferenciar o mito da mitologia: “O primeiro é principalmente falado e tem funções religiosas; a segunda depende de uma narrativa escrita dos mitos, e da sua introdução no universo literário”⁸⁸. O mito, de acordo com a mesma autora, representa uma “Narrativa extraordinária relatando aventuras de deuses, semideuses ou heróis, passadas fora do tempo da história, sobre a qual, no entanto, eles influem (ex. os mitos da formação do mundo ou do destino da alma depois da morte)”⁸⁹.

Os mitos tiveram sempre importante papel na organização social, pois asseguram os vínculos comunitários, ao remeter todos os membros a uma origem em comum. A coesão grupal é fortalecida, ritos se desenvolvem e, em conjunto com as narrativas, atribuem-se os sentidos e as justificativas aos fatos e acontecimentos, tanto do mundo natural quanto do mundo social.

É essa a abordagem de Pierre Grimal, considerado um dos principais investigadores da mitologia clássica:

O mito, na Grécia, participa em todas estas naturezas. Tanto se colore de história, e serve de título de nobreza às cidades ou às famílias, como se desenvolve em epopeia ou como vem apoiar ou explicar as crenças e os ritos da religião. Não lhe é estranha nenhuma das funções que, noutros locais, reveste a lenda. Mas o mito é ainda outra coisa. [...] A palavra grega que serve para o designar aplica-se a toda a história que se conta tal como ao assunto de uma tragédia ou de uma comédia ou, ainda, a uma fábula de Esopo. O mito opõe-se ao *logos*, como a fantasia à razão, a palavra que conta à que

demonstra. *Logos* e *mythos* são as duas metades da linguagem, duas funções igualmente fundamentais da vida do espírito.⁹⁰

Mas os muitos mitos mundo afora também buscam representar aquilo que foge à ordem, que a dilacera ou a reinventa, como no mito grego de Dionísio.

Dionísio encarna, segundo a bela fórmula de Louis Gernet, a figura do Outro. Seu papel não é o de confirmar e confortar, sacralizando-a, a ordem humana e social. Dionísio põe essa ordem em questão; despedaça-a, revelando pela sua presença um outro aspecto do sagrado, não regular, estável e definido, mas estranho, inapreensível e desorientador. Único deus grego dotado de um poder de *maya*, está além de todas as formas, escapa a todas as definições, reverte todos os aspectos, sem se deixar encerrar em nenhum. Ao modo de um ilusionista, joga com as aparências, elimina as fronteiras entre o fantástico e o real. Ubíquo, não está nunca onde está, está sempre presente, ao mesmo tempo, aqui, alhures e em parte nenhuma.⁹¹

Vemos nessa vívida descrição a busca humana por representar o que ainda não está representado, o que foge da Nomeação, o que ainda não ganhou os significantes, e por isso angustia e demanda por delimitação e configuração. São nesses mitos que percebemos melhor algo da razão que levou os homens primitivos a produzir suas mitologias: era preciso compreender o mundo, entender e dominar as forças muito superiores às humanas e que podiam decretar a vida ou a extinção, a saúde ou a doença, as safras agrícolas fartas ou as carestias e a fome, as pragas e as epidemias, os fenômenos atmosféricos, geológicos ou astronômicos. Por meio dos estudos mitográficos e mitológicos, vemos a importância e o significado dessa busca por representar o desconhecido. O homem ancestral procurou representar para conhecer; representar para dominar; representar para conseguir viver num mundo sem sentido.

Uma perspectiva outra sobre os mitos

Em 2002⁹² publiquei na revista *Pulsional* um artigo com essa temática, onde explorei os mitos gregos do rei Édipo, de Narciso, de Dionísio, e os correlacionei a seus desenvolvimentos psicanalíticos, acrescentando algumas ideias sobre os “mitos psicanalíticos” da Horda Primitiva, das Pulsões e do Inconsciente.

Nesse artigo afirmei o valor da apropriação efetuada por Freud desse riquíssimo legado da tradição oral e escrita grega, que inicialmente por meio dos épicos de Homero e Hesíodo, e depois mediante as obras notáveis escritas para o Teatro, as Tragédias e Comédias de Sófocles, Ésquilo, Eurípides e Aristófanes, alcançou-nos até o presente, tendo inseminado incontáveis produções culturais do Ocidente. Seus efeitos ainda não cessaram, bem como as oportunidades para novos mergulhos e releituras nesse acervo talvez inesgotável de representações, metáforas e figuras da imaginação, que permitem dar forma aos temores, terrores e anseios que habitam os seres humanos.

Lembremos, inicialmente, a importante passagem em que Freud, no “Totem e Tabu”⁹³, discute a permanência em nós das memórias ancestrais:

O caminho percorrido pelo homem da Pré-história em seu desenvolvimento nos é conhecido pelos monumentos e utensílios que nos legou, pelos vestígios de sua arte, de sua religião e de sua concepção da vida, que chegaram até nós diretamente ou transmitidos pela tradição nas lendas, nos mitos e nos contos, e pelas sobrevivências de sua mentalidade, que podemos voltar a encontrar em nossos próprios usos e costumes. Além disso, este homem da Pré-história é ainda, em certo sentido, contemporâneo nosso.⁹⁴

Repito aqui o que formulei naquele artigo de 2002:

A vida é só um sonho, dizem os poetas. Quem valorizou mais o sonho, do que a Psicanálise? Quem pôs no sonho mais substância, mais realidade, do que o pensar analítico? Onde foi Freud buscar sua inspiração, senão no sonho e no sonho maior da Humanidade, seus mitos?⁹⁵

Joseph Campbell⁹⁶ expressa maravilhosamente essa conexão: “o sonho é uma experiência pessoal daquele profundo, escuro fundamento que dá suporte às nossas vidas conscientes, e o mito é o sonho da sociedade. O mito é o sonho público, e o sonho é o mito privado”⁹⁷.

Como afirmei em trabalho anterior,

para a Psicanálise, desde Freud, a mitologia grega tem representado o grande repositório onde podemos buscar modelos que organizam descrições teóricas, sustentam imagisticamente hipóteses, permitem articulações com os

fenômenos clínicos e asseguram constructos para a investigação metapsicológica.⁹⁸

Hoje quero dar forma a uma nova “inscrição cruzada” entre os mitos gregos e as categorias da Psicanálise. Em vez de buscar algum dos muitos mitos gregos ainda não explorados e utilizá-lo como simbolização para processos e/ou conceitos elaborados pelos autores psicanalíticos; ou pelo caminho inverso, tentar por meio das descrições teóricas da psicanálise procurar dar sentido a produções elaboradas pelos gregos de quase 3.000 anos atrás, tentaremos e tatearemos um novo caminho.

Vamos indagar sobre o que existia, na mente humana, antes da criação dos mitos. Quais processos mentais, quais pensamentos ou protopensamentos habitavam as mentes dos nossos ancestrais e os levaram a produzir os primeiros mitos em todas as culturas?

Vamos adentrar o pântano das dúvidas, o local assolado por monstros inimaginados, o território assombroso do que ainda não está representado, o domínio do pré-qualquer-coisa, do Antes, do Informe.

O que é isso? Será o Isso que Georg Groddeck⁹⁹ lutava por caracterizar, embora insistindo em que o Isso do qual se poderia falar não era o Isso propriamente, de forma muito semelhante ao Tao que Lao-Tsé descortinava em seu *Tao te king*, e que não era o verdadeiro Tao? Vejamos como Groddeck descrevia o seu Isso:

O isso do ser humano começa – já que se deve fazê-lo começar em algum lugar – com a concepção. Ele contém todas as forças que dominam a formação e a vida futura do indivíduo. A característica marcante desse ente é que ele resolve sem cérebro as tarefas mais difíceis da vida, e que o cérebro e, com ele, também o pensamento e mais o consciente e o ego, são criados por ele.¹⁰⁰

Esse Isso groddeckiano, em alemão *das Es*, representava para seu criador uma hipótese original, mas deforma nenhuma um conceito científico. Ele afirma: “E para não ser mal interpretado, devo incluir aqui uma rápida observação: por que falo de um isso, se um tal isso não existe. Isso acontece porque essa ficção, esse

produto de minha fantasia devaneadora de médico, possui um valor extraordinariamente prático”[101](#).

Era com base nessa construção imaginária que ele podia atender seus pacientes e interpretá-los, dando um caráter simbólico aos seus sintomas corporais.

Freud reconheceu sua dívida para com Groddeck, fazendo ressaltar em seu “O Ego e o Id”[102](#) que derivou o seu Id do Isso de Groddeck. Será, então, o Id freudiano, sem localização anatômica, constituído de forças e energias, e que possui um “umbigo” que conduz ao para sempre incognoscível? Será a Pulsão, essa entidade no limite entre o somático e o psíquico, essa “exigência de trabalho” que a psique deve atender, e que só se deixa reconhecer ao ganhar representações? Ou será o tal “rochedo biológico”, o “salto misterioso” que Freud tantas vezes invocou?

Freud assim se refere ao Inconsciente e à Pulsão:

Antes de prosseguirmos, enunciemos o fato importante, embora inconveniente, de que o atributo de ser inconsciente (*Unbewusstheit*) é apenas um dos aspectos do elemento psíquico, de modo algum bastando para caracterizá-lo. Há atos psíquicos de valor (*Dignität*) muito variável que, no entanto, concordam em possuir a característica de ser inconsciente. O inconsciente abrange, por um lado, atos que são meramente latentes, temporariamente inconscientes, mas que em nenhum outro aspecto diferem dos atos conscientes e, por outro lado, caso se tornassem conscientes, estariam propensos a sobressair num contraste mais grosseiro como o restante dos processos conscientes. Acabaríamos com todos os mal-entendidos se, doravante, ao descrevermos os vários tipos de atos psíquicos, desprezásssemos a questão de saber se são conscientes ou inconscientes, e os classificássemos e correlacionássemos apenas em função de sua relação com instintos e finalidades, de sua composição e da hierarquia dos sistemas psíquicos a que pertencem.[103](#)

Observe-se o rigor do criador da psicanálise na sua descrição do Inconsciente e, ao procurar articulá-lo ao constructo associado de Pulsão, Freud salienta:

[...] nossa suposição a respeito do Inconsciente é necessária e legítima [...] porque os dados na consciência apresentam um número muito grande de lacunas; tanto nas pessoas sadias como nas doentes ocorrem com frequência atos psíquicos que só podem ser explicados pela pressuposição de outros

atos, para os quais, não obstante, a consciência não oferece qualquer prova.¹⁰⁴

Mas, mesmo que perscrutemos em seus inúmeros trabalhos, constataremos que Freud não considerava nem o Inconsciente, nem a pulsão, e nem sequer o Corpo (o soma) como a origem da mente humana. Sua elaborada construção conceitual quanto ao aparelho psíquico o caracteriza como virtual, como instâncias em interação e conflito, energias e representações, mas não se encontra uma descrição da origem do pensamento, ou do psiquismo, a não ser na fantasia antropológica apresentada em “Totem e Tabu”¹⁰⁵.

Assim, não se trata nem do Isso e nem do Id, nem do Ego, nem da Pulsão. Se for qualquer uma dessas coisas, não será o que buscamos. Buscamos aqui o que parece ser Origem, porque veio antes de tudo, mas origem é alguma coisa, e isso não é. Buscamos esse Algo, que não é um objeto, não é uma coisa, não é um lugar, muito menos uma pessoa, não é uma força ou energia, não é uma fantasia, não é uma criação, não é inventado, não existe. E se não existe, por que insiste?

Será que esse isso é “O que será, o que será”, como Milton Nascimento e Chico Buarque cantaram? Não, porque essa é uma canção, um produto cultural, e que fala claramente do Desejo. Isso não é desejo, nem desejo do que não existe. Nem desejo de não existir. Isso é o que não é. Isso é algo anterior à criação.

Por que o homem cria? Aliás, por que Deus cria? Qual é a necessidade por trás da criação? Como o que não é poderia necessitar de algo? O Nada parece não suportar sua própria condição. Engravidada de si mesmo. Gera algo para poder mover. Por isso é Verbo – move. Do movimento vem o resultado – agora algo já é, já existe.

Diz-se que no começo era o Verbo. Verbo é ação. Assim no começo Alguém resolveu agir. E criou. Aí já não era mais nada, passava a ser. Deixa de ser o Nada, passa a ser o que é. E então, de repente, já estavam os homens no mundo. Seres pensantes,

curiosos, inquietos, aterrorizados. Pensaram e pensaram e se perguntaram: por que o que é é? Filosofaram. Mas antes criaram Mitos.

E os primeiros mitos nasceram. Mitos sobre a Origem. Mitos sobre por que nasceu tudo. Mitos que buscavam entender, explicar, compreender e principalmente que buscavam fazer falar, narrar àquela condição humana primordial – não saber. Por isso o Mistério sempre guiou os mitos e o mitar – esta palavra não existe, eu a inventei para significar o ato de criar, narrar e ouvir os mitos. Ao mitar o homem cria a sua capacidade de gerar um mundo psíquico, um mundo cultural. Inventa sua própria condição de homem, homem que gera o processo imaginativo-simbólico que é sua própria condição pensante, representacional.

Maurits Cornelis Escher (1898-1972), em um famoso desenho, produziu o par de mãos que se desenhavam a si mesmas¹⁰⁶. Mãos criadoras e mãos criadas. O homem é assim – é a sua própria ação que o cria enquanto homem. Mas é claro que antes ele foi criado. Todavia, o interessante é que sua mente parece nascer do seu próprio movimento de pensar. Pensar cria mente, mente cria pensamento. Mas não basta uma mente, um cérebro; precisa-se de vários, muitos. A mente é um produto das relações entre sujeitos. Sem relação não há mente, não há pensamento, não há ser humano como tal.

E é preciso haver história, sucessão de gerações, transmissão. Assim, o mito nasceu, sabe-se lá onde ou por que, mas com certeza havia relações. Um contou para o outro. Juntos imaginaram. Juntos produziram. Juntos fizeram nascer uma imagem, história ou desenho que passou a agir sobre eles e a levá-los a imaginar mais. A se relacionar mais. A se perguntarem mais. A precisarem de um novo quadro de representações onde mais e mais objetos e imagens nasciam, e um mundo ia sendo gerado. Um mundo que desde então podia sustentá-los. Mundo-mãe. Mundo-pai. Um mundo

para desde então poder ser considerado a sua Origem, a sua religião, o seu mito fundador.

Essa é uma mitologia sobre a origem dos mitos. Por que não poderia ser assim? A mente humana se necessita. Entenda-se. É com a mente que pensamos a mente. Somos a espécie mais improvável da natureza. O homem é um animal que não se aceita. Não aceita sua natureza porque não tem propriamente uma natureza. Tem uma constituição biológica de primata, e um estranho aparelho de pensar, com o qual, em conjunto e relação com outros humanos, inventou sua condição humana. Criou uma natureza própria, especial, distinta, mutável, uma natureza inventada. E complicada. A natureza humana é uma contranatureza. Por isso os mitos, quase todos, falam dessa estranha distância entre o homem e os bichos. Essa familiaridade e esse parentesco que, no entanto, são sempre rompidos por algum ato. Há um ato fundador. Com esse ato os homens tiveram sua Queda, perderam o paraíso da integração total com a natureza. Foram expulsos do Éden da animalidade.

Desde então somos homens; meio bichos, meio deuses. Com uma inegável constituição animal, sobejamente demonstrada pela Medicina contemporânea, temos ao mesmo tempo uma psique, mente humana que nos habilita a participar (e a criar) da Cultura. Seres culturais e não naturais, somos sempre fruto de nossas condições (culturais...). A Cultura é o caldo de cultura em que se forma a Mente. Mente, pensamento, psique, Razão, tantos nomes para essa capacidade de representar, conceber, imaginar, e dirigir ações que transformam o mundo. Mundo que se faz humano e nunca mais poderá ser vivido enquanto mundo natural. Uma árvore há muito tempo não é mais árvore – é madeira, é cenário, é objeto a ser manipulado, definido, configurado, utilizado e representado como objeto da mente e da cultura.

O que não dizer dos outros homens? Percebemos aos outros como elementos da natureza? Nunca! Os outros seres humanos são habitantes irremovíveis do mundo humano. Essa prisão é

inescapável. Não há lado de fora dessa fortaleza. Uma vez humanos e aculturados, só existimos do lado de dentro da humanidade. Só podemos ser humanos, com todos os preços a pagar – e o principal é enfrentarmos a nossa própria desumanidade.

“Que seria do mundo se fôssemos humanos?”, indagava o grande poeta Fernando Pessoa¹⁰⁷. Mas não há chance de não o sermos. Somos irremediavelmente humanos. E isso implica assumirmos a pesada herança de nossa história humana – uma história feita de guerras, de perseguições, de injustiças, de horrores. Nossa história, nossa memória compartilhada, o fundo de nossas mentes. Felizmente também houve alguns atos grandiosos ou humildes, que deram dignidade e valor para os seres da nossa espécie.

“Nada do que é humano me é alheio”, gostava de repetir Freud, citando o pensador latino Terêncio (185-159 a. C.). Portanto, os gênios e os criminosos, os heróis e os infames, os generosos e os avaros, os capazes de sacrifícios e os que exploram os demais, os altruístas e os egoístas, os artistas e os incapazes, os com muito e os sem nada, os que nos causam orgulho e os que nos causam vergonha, todos são como nós, todos compõem aquilo que me compõe.

Sou feito da mesma matéria que o melhor e o pior ser humano. O que eu sou e o que faço passa a fazer parte do patrimônio comum, que é o barro com o qual os seres humanos serão feitos. O solo comum. O contexto e a matéria continuamente produzidos para que outros seres humanos se nutram e se apropriem. O homem é um vir-a-ser. Sim, mas é um vir-a-ser do que ele fizer dos outros e do que os outros fizerem dele. Assim, os mitos são em si mesmos a nossa condição humana. O homem é um mito de si mesmo. O mundo (humano) é o mito do homem.

Freud nos mostrou, com sua poderosa intuição e seu esforço elaborativo, que:

1. nossa infância é imaginada (construímos o romance familiar, com o qual representamos a nós mesmos, com uma identidade própria, derivada de uma origem

- fantasiada, que nos revela nossos desejos);
2. nosso corpo é imaginado (nossas pulsões modelam o nosso corpo-organismo, e o conformam enquanto corpo erógeno; nossas fantasias continuamente o retrabalham);
 3. nossas “pulsões são entidades míticas, magníficas em sua imprecisão”, dizia Freud¹⁰⁸;
 4. as forças que regem nosso destino são inefáveis, porém tremendamente eficazes em sua potência de materializar efeitos: Eros e Thânatos;
 5. o sexo, a sexualidade, a libido, as zonas erógenas, o desejo, a satisfação, o Falo, a castração, a repressão etc., todos são representações de processos simbólicos, e só alcançam sentido no interior do sistema conceitual que os sustentam;
 6. nossa Psique é um aparelho, sem localização anatômica, indefinível, mas configurável, com uma topologia (Id, Ego, Superego), com uma dinâmica (as forças em conflito que se digladiam em seu interior) e uma economia (as energias que nele se encontram e o modelam). Essa Metapsicologia toda é a construção imaginária produzida por Freud e vivificada por aqueles que a tomaram por “real”: virou teoria e prática profissional, e faz parte da existência de um número considerável de seres humanos. Não só faz parte: os modifica.

A Psicanálise é a Mitologia contemporânea (ou melhor, uma delas). Com esses mitos modernos, esses Édipos redivivos, esses Narcisos novamente debruçados em seus lagos fatídicos, esses Eros e Thânatos reinando e divertindo-se às nossas custas, fazemos nossas vidas de sujeitos inventados, criados e recriados (às vezes, malcriados) por nossas próprias mãos (quer dizer, por nossas mentes criativas).

Referências

ÁVILA, Lazslo Antonio. Psicanálise e mitologia grega. *Pulsional Revista de Psicanálise*, v. 14/15, n. 152/153, p. 7-18, 2002.

CAMPBELL, Joseph. (1988). *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1993.

CLÉMENT, Élisabeth. *Dicionário prático de filosofia*. São Paulo: Terramar, 1999.

DUROZOI, Gérard; ROUSSEL, André. *Dicionário de filosofia*. Trad. M. Appenzeller. Campinas-SP: Papyrus, 1999.

ELIADE, Mircea. (1964). *Mito e Realidade*. Trad. P. Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1989.

FREUD, Sigmund. (1933). *Novas conferências introdutórias à psicanálise*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 22. (Edição *Standard Brasileira* das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud).

FREUD, Sigmund. (1912). *Totem e tabu*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1995a. v. 13, p. 13-162. (Edição *Standard Brasileira* das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud).

FREUD, Sigmund. (1915). *O Inconsciente*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1995b. v. 14, p. 165-222. (Edição *Standard Brasileira* das Obras

Psicológicas Completas de Sigmund Freud).

FREUD, Sigmund. (1923). *O Ego e o id*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1995c. v. 19, p. 15-80. (Edição *Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*).

GRIMAL, Pierre. *A mitologia grega*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GRODDECK, Georg. *O Homem e seu Isso*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

PESSOA, Fernando. (1913). *Livro do Desassossego*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Campinas: Papyrus, 1992.

A RELAÇÃO FRATERNA E SEUS ASPECTOS NORMATIVOS E TRANSGRESSORES¹⁰⁹

Nayara Caroline Milharesi

Paulo José da Costa

Introdução

O interesse pela temática das relações fraternas surgiu ainda na graduação, por meio da disciplina Psicologia do Desenvolvimento, a qual despertou-nos um olhar curioso para alguns movimentos familiares em consonância com a formação do psiquismo. Esses movimentos, cotidianos em algumas famílias, diziam respeito a comentários de mães que não compreendem o motivo de seus filhos serem diferentes, bem como a afirmações de que os filhos foram educados da mesma maneira e que tudo o que fizeram para um fizeram para outro. Era comum, também, ouvir de irmãos a fala de que são muito diferentes e que não combinam em nada ou que são opostos. Essas verbalizações nos provocaram no sentido de buscar compreender o que estariam embutidas nelas e de indagar se haveria um motivo para entender o fato de muitos irmãos se tornarem opostos.

Assim nasceu a ideia de investigar se essa diferença entre os irmãos, considerada como um antagonismo, teria alguma relação com o desenvolvimento psíquico. Mas, na época, não encontramos subsídios para arquitetar uma pesquisa que pudesse investigar as facetas acerca da distinção fraterna. Então os pensamentos foram guardados, até que, após um período de amadurecimento, aconteceu o encontro com a mitologia grega, a qual promoveu um novo horizonte.

Estamos nos referindo a que, a partir das leituras de algumas tragédias gregas envolvendo a jornada do herói, foi possível identificar situações nelas contidas e transpô-las para a discussão acerca da relação fraterna, no que tange à diferença e ao antagonismo entre os irmãos, fundamentando, desse modo, nosso

problema de pesquisa, uma vez que as antigas inquietações, algumas observadas nos textos trágicos, permaneciam atuais. Essas situações que nos referimos acima, e que estão em consonância com as proposições de Versiani¹¹⁰, em síntese, revelam aspectos normativos e transgressores do herói grego, o qual, em um momento específico, faz uma opção por um desses aspectos, determinando o seu destino. A contribuição da referida autora nos auxiliou a pensar na possibilidade de que esses elementos pudessem estar envolvidos na diferença entre os irmãos.

Por conseguinte, entendendo que é consensual a presença da ambivalência na relação fraterna, pensamos inicialmente que explorar o território da rivalidade entre irmãos, almejando ir além do que já se conhece, poderia auxiliar-nos a compreender algumas lacunas desse vasto terreno tão pouco explorado pela psicanálise. Compartilhamos da contribuição de Bourdellon e Kamieniak de que “refletir hoje sobre o impacto dos ‘irmãos e irmãs’ sobre a psique e sobre seu funcionamento permite, sem dúvida, situar melhor a importância das relações fraternas e suas funções”¹¹¹. Essa reflexão nos fez pensar em uma pesquisa que levasse em conta esse impacto de um irmão para o outro, a presença física e simbólica dos irmãos, representada no psiquismo de cada um. Assim, partindo da noção de rivalidade, captamos uma modalidade específica de fratria que acabou por se tornar nosso recorte. Tal modalidade diz respeito àquelas compostas por dois filhos consanguíneos, independentemente de sexo ou gênero, que se posicionam de maneira antagônica, como se houvesse uma forma de polaridade na relação.

Kaës¹¹² menciona a experiência das primeiras rivalidades pelo seio nutridor por irmãos que dividem o mesmo espaço corporal e psíquico materno, indicando que a rivalidade fraterna está presente até mesmo antes da existência de um irmão, pois, de acordo com o autor, apenas a possibilidade de um irmão vir a nascer ocasiona o que ele chama de complexo fraterno. Como veremos ao longo deste

trabalho, o complexo fraterno não se resume a um deslocamento do complexo de Édipo, mas tem outras implicações na formação do psiquismo¹¹³.

Buscando alcançar nosso propósito, reportamo-nos a Kaës¹¹⁴ e Kehl¹¹⁵, tecendo aproximações entre conceitos por eles postulados como complexo fraterno e função fraterna; além disso, discutimos o significado do termo relação fraterna, proposto por Goldsmid e Féres-Carneiro¹¹⁶, bem como nos utilizamos de outros autores que contribuam para nossas discussões. Além disso, salientamos que procuramos nos pautar em uma perspectiva psicanalítica, em que tomamos como base de nossa investigação alguns textos que denotam particularidades relacionadas à temática em pauta, a partir dos quais se tornou possível uma leitura analítica, inspirada nas proposições de Laplanche¹¹⁷ e Mezan¹¹⁸.

Os referidos textos que tomamos como base são três tragédias gregas que narram o destino dos filhos de Édipo: *Antígona*, de Sófocles¹¹⁹, *As Fenícias*, de Eurípides¹²⁰ e *Os Sete contra Tebas*, de Ésquilo¹²¹. Nessas obras configuram-se duas duplas fraternas, às quais elegemos como nosso objeto de estudo e por meio das quais tecemos algumas reflexões sobre o que chamamos de aspectos normativos e transgressores. Enfatizamos ainda que se trata de um trabalho de articulação entre psicanálise e mitologia grega, no qual são introduzidos elementos que possibilitam a interface entre os dois saberes, evidenciando uma abertura aos textos escolhidos para pensarmos no objetivo que aqui propomos: investigar se, nas relações fraternas duais, que se caracterizam como antagônicas, é possível encontrar aspectos normativos ou transgressores que predominem na personalidade de cada um dos irmãos.

A relação fraterna

A relação fraterna é definida por Goldsmid e Féres-Carneiro¹²² como um elemento importante na constituição do sujeito e na

formação do laço social. Apesar dessa significância, as autoras apontam que o estudo sobre a fraternidade enquanto função passou a receber maior destaque apenas na passagem do século XX para o XXI. No entanto, a grande maioria das pesquisas ainda está voltada para a rivalidade e a competição, desconsiderando outros aspectos que abarcam a relação¹²³. Essa ênfase nos levou a pensar numa restrição do alcance acerca da profundidade da experiência fraterna, compartilhando o entendimento das autoras supracitadas a esse respeito. Para elas,

[...] o fato de, ao se considerar as relações entre irmãos, haver uma tendência a enfatizar mais a relação de inveja, ciúme, rivalidade, em detrimento de um possível bom relacionamento, faz com que não se dê importância ao papel que a fratria, através da função fraterna, desempenha na estruturação familiar.¹²⁴

Ao nos depararmos com o entendimento de que a fratria tem uma relevância significativa na estruturação da família, por meio da função que exerce, começamos a delimitar nossas inquietações. Dessa forma, voltamos nosso interesse ao significado da função fraterna enquanto conceito.

A referida expressão, formulada por Kehl¹²⁵, foi, segundo sua própria artífice, propositadamente assim conjugada, por dois motivos: a presença do semelhante no processo de constituição de sujeito do ser humano e o resgate do termo fraterno, que foi suprimido pelos psicanalistas, almejando, com isso, fomentar debates sobre a fratria¹²⁶. Losso¹²⁷ faz uso da mesma expressão para, também, designá-la como uma das funções estruturantes da família, uma vez que, para ele, a função fraterna possibilita modelos identificatórios entre os irmãos, diferentes dos modelos oferecidos pelos pais.

Seguindo a contribuição dos autores supracitados sobre a função fraterna, como participante do processo de tornar-se sujeito, e, portanto, tendo uma função estruturante no psiquismo, encontramos o posicionamento semelhante de Kaës¹²⁸, o qual postula o termo

complexo fraterno, mencionando-o como participante no processo da estruturação psíquica, bem como da formação da identidade. O autor fala em complexo fraterno, e não em função fraterna, pois entende que o termo “complexo”, por abarcar “um conjunto organizado de representações e de investimentos inconscientes, constituído a partir de fantasmas e de relações intersubjetivas”¹²⁹, contempla de forma mais ampla as implicações do fraterno. Segundo ele, o complexo fraterno demarca:

[...] uma organização fundamental dos desejos amorosos, narcísicos e objetais, do ódio e da agressividade face a este outro que o sujeito reconhece como irmão ou irmã; este complexo se inscreve na estrutura das relações inter-subjetivas organizadas pela representação inconsciente dos lugares correlativos que ocupam o sujeito, o irmão e a irmã, em relação ao objeto de desejo da mãe e/ou do pai.¹³⁰

Apesar da diferença nas nomenclaturas, é possível tecer uma aproximação entre a função fraterna e o complexo fraterno, pois ambos os conceitos consideram a importância do fraterno no psiquismo, em sua formação e estrutura, o reconhecimento da participação do outro, semelhante e distinto, no processo de constituição enquanto sujeito, reconhecedor de si mesmo e a não necessidade de se ter irmãos para haver tais fenômenos. Dessa forma, percebemos que, apesar de a fratria ter um papel importante na estruturação familiar¹³¹, antes disso, tem uma participação na formação do psiquismo, o que nos levou a privilegiar o olhar para a relação entre irmãos, deixando o contexto familiar para um estudo posterior.

Sobre o termo relação fraterna, Benghozi e Féres-Carneiro¹³² apresentam uma distinção importante entre o referido termo e o que chamam de laço fraterno. Para as autoras, o laço entre irmãos corresponde simplesmente ao grau de parentesco, à filiação que os demarcam como membros de uma mesma família. A relação fraterna, por sua vez, é caracterizada, pelas autoras, como uma relação de proximidade ou distanciamento, de frieza ou afetividade, de amizade ou de discórdia.

Essas alternâncias nas características apresentadas para definir a relação fraterna nos lembram certo antagonismo, que ressoa como uma possibilidade de olhar a fratria por uma lente diferente, que não exclui a rivalidade, mas que talvez amplie o alcance de compreensão dessa relação. Pensamos em uma possibilidade de ampliação no entendimento sobre a relação fraterna porque chamou-nos a atenção essa oscilação utilizada pelas autoras supracitadas em sua descrição, o que nos permitiu vislumbrar um caminho que talvez possa ir além do que se entende por rivalidade e competição nos estudos sobre irmãos.

Tecemos algumas considerações acerca da identificação dentro de um esquema de família nuclear, tendo em mente a contribuição de Losso¹³³ de que a função fraterna possibilita modelos identificatórios entre os irmãos, diferentes dos modelos oferecidos pelos pais. Nesse sentido, o conceito de identificação torna-se importante em nosso estudo não apenas por fazer alusão a um grupo familiar, mas também por oferecer uma vertente de compreensão na dinâmica que se desenvolve entre os irmãos, visto que se tornam um para o outro um modelo de identificação, diferente daqueles que os pais podem oferecer, como já afirmado anteriormente.

Todavia, dentro desse contexto das identificações, é importante que seja possível aos membros de uma fratria ter um espaço para experienciar suas vivências de forma dissociada do irmão, assim como para perceberem suas semelhanças e diferenças. Para Goldsmid e Féres-Carneiro, “a constatação da diferença entre os irmãos vai permitir que cada um se aproprie, a seu modo, do nome herdado do pai, relativizando e individualizando a ‘marca’, [...] que define cada um dos membros da fratria”¹³⁴. Dessa forma, considerando a distinção entre os irmãos e os papéis assumidos entre eles, as autoras entendem que:

O irmão, enquanto mais semelhante que os pais e por sua vez igualmente dependente desses mesmos pais, é objeto de intensos e mútuos investimentos. Essa intensidade de catexia e de relação (muitas vezes

implicando em compartilhar com os irmãos um maior espaço de tempo e um maior número de atividades do que com os pais) outorga ao irmão um papel destacado na estruturação psíquica e no processo de subjetivação. As situações vivenciadas na relação com os pais geram nos irmãos, além dos sentimentos de ódio e vivências de rivalidade e exclusão, sentimentos amorosos.¹³⁵

Além das identificações, da constatação das diferenças e dos papéis que os irmãos assumem, alguns autores destacam, como relevante na formação da personalidade, a ordem do nascimento. Goldsmid e Féres-Carneiro argumentam que a posição ocupada por um irmão na fratria não deve ser considerada um fator determinante. Para elas, “outros fatores intervirão: as expectativas dos pais em relação a ele, a forma como decodificará os mandatos paterno/materno, o modo como receberá e transformará a herança psíquica transmitida por seus pais”¹³⁶.

Relação fraterna polar e dual: mitologia grega e psicanálise

A rivalidade e a competição também são evidenciadas em algumas tragédias gregas, como aquelas que narram o destino dos filhos de Édipo: *Antígona*, de Sófocles¹³⁷, *As Fenícias*, de Eurípides¹³⁸, e *Os Sete contra Tebas*, de Ésquilo¹³⁹. A primeira encena o destino de uma das filhas de Édipo Rei e Jocasta, havendo, na narrativa, episódios nos quais podemos observar uma divergência na maneira de as irmãs se posicionarem diante da morte dos irmãos; Ismene aceitando a lei – o decreto do novo rei –, e Antígona infringindo-a, tentando sepultar o irmão que teve as honrarias fúnebres negadas. A segunda e a terceira são versões distintas, apresentadas por dois autores diferentes, sobre o desfecho dos filhos homens de Édipo, Etéocles e Polinice, tendo como apogeu o fratricídio, no qual ambos deixam o mundo dos vivos, num ataque cruzado, tamanho o conflito criado entre eles pela incompatibilidade de dividirem o trono de Tebas, após o exílio de Édipo.

O que chama a atenção nesses enredos e em tantos outros observados no contexto atual, por meio da mídia na sociedade e cultura ocidental, bem como do contexto clínico, é que além da rivalidade e competição parece haver um denominador comum que caracteriza essas histórias no que tange à fratria; uma incompatibilidade entre os irmãos na forma de ser e agir. Nas tramas resgatadas, nos parece possível aludir os personagens a dois posicionamentos específicos: um representando aquele irmão mais adaptado à sociedade, às tradições, assumindo uma postura conservadora; e outro encenando um irmão mais contestador, impulsivo, que transgredir as leis, ultrapassando limites.

No caso de Etéocles e Polinice, além da incompatibilidade e do antagonismo observado a partir da competitividade de ambos, parece haver uma inversão no posicionamento deles, não sendo possível presumir uma constância em seus papéis. Enquanto Polinice inicia com uma postura conservadora, requerendo seus direitos, termina como transgressor, sem direito a sepultura por ter tramado uma guerra sanguinolenta e exposto seus concidadãos. Etéocles, por sua vez, demonstra, no início, um ato transgressor por não cumprir o acordo da alternância do trono, mas termina como conservador por ter defendido a pátria, recebendo todas as honrarias fúnebres. Ambos, em algum momento, são normativos e, em outro, são transgressores.

Olhando para todas essas histórias, pensamos no movimento antagônico como a manifestação de certa polarização na dinâmica dos personagens irmãos, isto é, uma maneira polar, oposta de os irmãos se posicionarem e de se relacionarem entre si. No caso dos filhos homens de Édipo, apesar da inversão, o movimento oposto não deixa de existir, uma vez que a inversão de papéis acontece concomitantemente.

Dessa forma, ao encontrarmos a contribuição de Versiani¹⁴⁰ de que existe na tragédia grega, em geral, um movimento entre a “perspectiva transgressora x perspectiva reguladora”¹⁴¹, fomentou-

se uma vertente de trabalho considerando a interface entre mitologia grega e psicanálise, a fim de viabilizar uma transposição das referidas perspectivas ao estudo da relação fraterna. Esse viés foi vislumbrado ao entender que a autora relaciona a perspectiva transgressora ao fato de o herói almejar ir além de sua condição, de atravessar seu limite para realizar uma façanha, mobilizado pela não aceitação de seu destino. Já a reguladora diz respeito ao limite do humano, ou seja, uma fronteira, uma proibição a qual se deve obedecer. Nesse sentido, conjecturamos a possibilidade de haver uma perspectiva transgressora e uma perspectiva normativa na personalidade de irmãos imbricados em uma dinâmica fraterna dual que pudesse explicar a polaridade, considerando que um aspecto está ligado ao outro, uma vez que há um limite para que possa ser transgredido, ultrapassado; ou respeitado e a ele submetido.

É importante ressaltar que, na narrativa mítica, o herói apresenta aspectos transgressores e normativos, oscilando entre ambos os polos, e uma prerrogativa sempre se sobressai e determina seu destino¹⁴². Nesse sentido, ao relacionar o movimento dos heróis à dinâmica fraterna, supomos possível considerar que esse movimento pode ocorrer entre irmãos, ou seja, ambos teriam momentos transgressores e normativos. Todavia, de forma dicotômica, um dos aspectos prevaleceria no psiquismo de cada um deles.

Essa articulação pode ser respaldada pela elucidação de Migliavacca, de que “o herói grego pode ser tomado como modelo tanto para comportamentos como para o desenrolar de conflitos psíquicos”¹⁴³. Assim, os aspectos normativos e transgressores encontrados nas tragédias e nos personagens trágicos funcionariam como modelo para pensarmos e transpormos esse movimento à dinâmica fraterna dual.

Esse direcionamento aos mitos gregos como fonte de investigação é possível, pois “a mitologia grega é largamente reconhecida, por estudiosos das mais diversas áreas, como

manancial inesgotável de reflexões sobre a natureza humana”¹⁴⁴. Do mesmo modo, “é uma referência não-recente, mas antiga, que possui uma legitimidade histórica inquestionável, corroborada pela ciência contemporânea”¹⁴⁵. Ainda sobre o uso dos mitos como instrumento para pensarmos nas questões humanas, Migliavacca considera que:

[...] quando se lêem as antigas obras que restaram daquela época, pode-se observar que os gregos desenharam em seus mitos tudo o que é humano, todas as grandezas e mesquinharias do coração do homem, desde o que pode brilhar à mais fulgurante luz até o que deve ficar oculto em sombrias trevas, irrespirável e disfarçado. Desenharam, então, as oposições existentes no interior da mente e no cerne da vida do homem, que são em si mesmas insolúveis e irrevogáveis.¹⁴⁶

Os mitos, nesse sentido, oferecem uma riqueza de material, pois, além de servirem como propulsores para reflexões, permitem-nos entrar em contato com a ambivalência, gerando uma aproximação com o psiquismo humano. Entendemos que a mitologia funciona como uma ferramenta para articular as pulsões do sujeito e a cultura, e, dessa forma, abarcá-la ao estudo psicanalítico possibilita resgatar um modo de apreensão do psiquismo, assim como Freud o fez nos primórdios da psicanálise. Além disso, os mitos, da mesma forma que os sonhos, podem ser percebidos como uma manifestação do inconsciente e, assim, passíveis de interpretação¹⁴⁷, pois um mito não encena apenas um significado, podendo despertar, a cada nova leitura, um novo ângulo para ser compreendido.

De acordo com Migliavacca¹⁴⁸ a intersecção entre a mitologia e psicanálise é possível uma vez que ambas têm o mesmo objeto de estudo – o homem e sua humanidade. No mito porque “o homem se reconhece. Ele se ouve, ele se lê, ele se percebe [...]. O mito é expressão daquilo que é humano e das relações do homem com o universo”¹⁴⁹. Na psicanálise porque, em sua prática, segundo a autora, o homem é colocado diante de si mesmo o tempo todo, assim como acontece nos mitos.

Nesse sentido, a referida autora apresenta uma proposição interessante em relação à psicanálise, demarcando-a “como uma experiência de vida na qual tudo o que é humano está presente, pode se manifestar, pode ser percebido e pode-se conversar a respeito”¹⁵⁰. Essas questões também estão presentes nos mitos, por meio das ações e escolhas dos personagens que os encenam. Todavia,

[...] ao aproximar-se do mito grego, é importante ouvir o que ele tem a dizer. Nele encontram-se realizados pelos seres que o povoam, os desejos mais secretos da imaginação e da realidade humana. Realizados [...] pois no mito tudo é explícito, não há subentendimentos nem motivos inconscientes a serem interpretados ou desvendados, nas ações dos personagens [...]. Tudo é claro e facilmente apreensível desde que se deixe o mito falar em vez de sobrecarregá-lo com teorias pré-concebidas, nas quais se procure encaixá-lo para compreendê-lo.¹⁵¹

Migliavacca¹⁵² evidencia que não se pode descontextualizar o mito, ou seja, deve-se levar em conta a sociedade, o período histórico e a cultura em que eles foram produzidos.

Aspectos normativos e transgressores a partir da interface entre mitologia grega e psicanálise

Iniciando pelas irmãs, na tragédia de Ésquilo, *Os Sete contra Tebas*¹⁵³, ao conversarem sobre o sepultamento dos frateros, a dupla feminina concorda que deveria ser realizado num local de honraria, demarcando um posicionamento semelhante entre ambas. Contudo, após o decreto de Creonte proibindo as honrarias fúnebres à Polinice, por ter atacado a pátria, evidencia-se o antagonismo entre as irmãs, uma vez que Antígona promete que, mesmo sozinha, sepultaria o corpo do irmão e Ismene não questiona a decisão do tio.

Um novo diálogo é narrado entre as irmãs em *Antígona*, de Sófocles. Nessa ocasião, a personagem que empresta o nome à

tragédia comunica a Ismene sua decisão diante da imposição do rei e pergunta se receberia auxílio fraterno. Nesse diálogo, uma contraposição também aparece, demarcando um posicionamento singular de cada uma diante de algo que fora imposto não apenas a elas, mas a todos os concidadãos de Tebas. Ismene não aceita ajudar a irmã, pedindo que ela reconsidere sua decisão, pois é deveras arriscada; entretanto, Antígona, mesmo sozinha, leva seu plano adiante.

O impulso no herói trágico pode ser observado na ação de Antígona. Apesar das ponderações de sua irmã, em nenhum momento há um recuo ou um movimento de reflexão e de reavaliação diante do que esquematiza. Pelo contrário, o ímpeto é o que prevalece. Ao que parece, Antígona não está aberta a um diálogo, no sentido de dizer o que pensa, e ouvir considerações de volta, com possibilidades de transformações. Suas falas evidenciam apenas uma comunicação de sua decisão, revelando uma incapacidade de levar em consideração as consequências daquilo que profere. Antígona permanece no caminho que vai determinar seu destino trágico, sem ressalvas. Ismene também não demonstra uma abertura ao que sua irmã lhe comunica, mas seu movimento não se configura como de uma heroína trágica, visto que não se rebela, não questiona e não rompe com as convenções.

Compreendemos que o aspecto transgressor pode ser pensado pelo fato de Antígona se rebelar diante de uma lei decretada pelo rei, detentor de poder absoluto e que ninguém ousava ultrajar; lei essa que sua irmã Ismene acata com passividade, por não vislumbrar nenhuma possibilidade de descumprimento. Contudo, Amorim observa que outra lei foi obedecida, a lei ética fundada sobre a relação com seu irmão, alguém que não pode ser substituído. Para a autora, “ignorar esta lei [seria] a pior traição”¹⁵⁴.

Em que consistiria então atribuir um aspecto transgressor à conduta de Antígona, visto que uma lei foi cumprida? Consideramos que essa questão se centra como ponto nevrálgico de nossas

elucubrações, uma vez que a partir da elaboração de respostas poderemos fundamentar o que estamos considerando como transgressor para, em seguida, transportá-las à relação fraterna. Pois bem, para nós o aspecto transgressor que observamos na fratria dual não se resume ao descumprimento da lei. Esse fator acaba fazendo parte, mas não representa o todo. O significado que atribuímos a esse aspecto parte da contribuição de Versiani¹⁵⁵ no sentido de ultrapassar a fronteira, o limite de proteção, como resultado de ímpeto e de ousadia, do não conformismo em aceitar aquilo que lhe é imposto, do desejo de trilhar seu próprio destino, ainda que seja trágico.

Parece-nos que o aspecto transgressor possibilita um encontro com a verdade pessoal, deixando as convenções, as verdades ou mentiras que organizam as tradições com um menor peso, rumo ao seu verdadeiro propósito. Antígona caminha em busca de sua verdade, da verdade na qual ela acredita, desconsiderando, para tanto, as ordens superiores, bem como as consequências que seus atos podem acarretar a ela e a terceiros.

Da mesma forma, o aspecto normativo não se limita ao fato de se obedecer ou adequar à lei. Sua definição corresponde a um posicionamento que se emoldura dentro de um limite que lhe é preestabelecido, que mantém uma promessa de proteção, por meio de decisões tomadas por terceiros e que acabam sendo assumidas, internalizadas como se fossem próprias. Essa promessa de proteção pode impedir o encontro consigo mesmo, com a verdade pessoal, uma vez que ocorre um empobrecimento das possibilidades de criar. Ismene não enxerga nenhuma possibilidade de refutar a ordem do rei, chamando de loucura, de desejar algo impossível, qualquer possibilidade contrária.

Em se tratando de uma construção de pensamentos, é possível compreender que o inverso também pode ocorrer no que tange ao encontro com a verdade pessoal, isto é, dependendo do manejo atribuído aos seus aspectos transgressores, esse encontro pode

ficar obstruído em razão de uma incapacidade de metabolizar seus conteúdos emocionais, recorrendo, por exemplo, excessivamente às identificações projetivas, livrando-se daquilo que não consegue suportar e impossibilitando, por vezes, transformações. E a conduta normativa pode encontrar um espaço mental para analisar as implicações de seu posicionamento e bancar essa escolha. Parece-nos possível supor que, nesse caso, por não recorrer tanto às identificações projetivas, seus conteúdos internos ficam em sua mente tendo a possibilidade de ser digerido, decodificado, possibilitando um encontro consigo mesmo.

Tomando as duas tragédias nas quais a fratria masculina aparece – *Os Sete contra Tebas*¹⁵⁶ e *As Fenícias*¹⁵⁷ –, a relação conflituosa se torna evidente com o desfecho trágico de ambos. Contudo, há elementos anteriores que podem nos ajudar a pensar nos aspectos normativos e transgressores dessa relação. Apesar de haver algumas distinções entre as duas versões, o acordo de revezamento no poder está presente em ambas e é a partir dele que iniciamos nossa reflexão, pois consideramos que o descumprimento dele é o ponto nevrálgico que permite o desenrolar da obra, bem como das associações com os aspectos normativos e transgressores.

É possível conjecturar que os elementos normativos e transgressores possam coexistir no mundo interno dos irmãos, uma vez que ambos oscilam entre esses dois aspectos. Etéocles inicia normativo ao aceitar o acordo, mas se torna transgressor ao não cumprir o combinado, voltando a ser normativo ao defender a pátria. Polinice inicia normativo, também por aceitar o acordo, mas se torna transgressor ao planejar uma guerra contra sua pátria, voltando a ser normativo ao tentar renegociar com o irmão e termina transgressor, pois leva seu plano guerreiro adiante.

Essa oscilação de ambos, motivada por interesses particulares de cada um, modifica por completo a relação fraterna, evidenciando um conflito sem possibilidades de resolução diante dos recursos e

desejos desses irmãos. O rompimento do acordo leva a uma polarização na relação e, não havendo mais possibilidade de negociações, os irmãos se posicionam de maneira alternada em extremos, sendo ora um o normativo, ora o outro, ora um o transgressor, ora o outro. Não temos dados sobre momentos anteriores à queda paterna, mas considerando os elementos a partir da revelação das desventuras de Édipo, essa união de ambos, num momento em que o pai está enfraquecido, nos leva a pensar nas relações entre o complexo fraterno e o edípico, uma vez que há um fortalecimento da dupla de irmãos, permitindo assim rivalizar com o pai que outrora era o todo poderoso, o rei e, conseqüentemente, um rival muito forte. Antes de a disputa ocorrer entre eles, primeiro há um movimento de uma parceria vitoriosa e, somente após neutralizarem o pai, que se inaugura a possibilidade de disputa fraterna, modificando a dinâmica da fratria.

Nas duas tragédias há uma inversão quanto ao posicionamento na estrutura familiar, o que provoca no leitor mudanças significativas na maneira como compreender a ação de Etéocles quando, caçula, assume o reinado e se nega e dividir o trono, ou quando o faz sendo primogênito. O mesmo acontece com Polinice, quando, primogênito, aceita a ser o segundo no revezamento e perde a possibilidade de exercê-lo com a recusa do irmão, e quando vive esse mesmo destino sendo caçula.

Levando em conta as contribuições de Goldsmid e Féres-Carneiro¹⁵⁸ apresentadas anteriormente sobre a ordem do nascimento e pensando na referida inversão do nascimento dos filhos de Édipo, bem como na dualidade entre os aspectos normativos e transgressores, é possível considerar que não se trata de uma relação diretamente proporcional, isto é, a ordem do nascimento é um dado concreto e tem suas representações no psiquismo. Contudo, no que diz respeito aos aspectos normativos e transgressores, o espaço que cada filho ocupa na mente e nos desejos dos pais parece ter uma maior relevância do que ser o primeiro ou o segundo filho na ordem de nascimento.

Pensando nas relações fraternas duais e polares, a dupla masculina nos permite olhar no impacto que pode haver quando um irmão possa se perceber, se reconhecer no seu irmão, tão antagônico. Entendemos que, para predominar, seja o aspecto normativo, ou seja, o transgressor, na constituição psíquica de cada irmão, o aspecto oposto prevalece no outro. Esse conflito poderia ser dissipado se, na relação entre eles, for possível tolerar e digerir o fato de que a oposição de cada um reside no outro como um mecanismo projetivo, aceitando que tem elementos opostos em si mesmo e que isso não fere sua conduta e identidade. Além disso, podem conviver com as oscilações, seja individual ou da dupla, sem caracterizar a relação fraterna como um duelo, disputa ou competição, uma vez que podem representar uma ampliação no movimento de cada um, descobrindo que além de dois extremos ou de polos opostos há vértices e faces a serem experimentadas.

Considerações finais

Toda essa oscilação que podemos acompanhar, no caso da dupla masculina dos heróis trágicos, aproxima-nos da nossa pergunta de pesquisa, dando-nos subsídios para respondê-la. Consideramos ser possível transpor esse movimento para as relações fraternas duais no sentido de que os aspectos normativos e transgressores coexistem não apenas na relação, mas também em cada um dos irmãos. Em outras palavras, acreditamos ser plausível afirmar que é possível identificar na personalidade de irmãos que se posicionem em oposição um aspecto normativo e um aspecto transgressor. Asseveramos, também, que os referidos aspectos convivam na personalidade de cada um dos irmãos, mas ao configurarem suas relações como polares um dos aspectos vai ser predominante na personalidade de cada um.

A intensa oscilação verificada na dupla masculina não foi verificada no caso de Antígona e Ismene. O posicionamento antagônico de ambas assume uma configuração mais estável, o que nos permite conjecturar que o fato de encontrarmos os aspectos

normativos e transgressores de forma predominante na personalidade de irmãos não garante um padrão único no que tange à dinâmica entre eles.

Por fim, queremos deixar aqui assinalada uma última observação. Tanto na dupla Antígona e Ismene quanto na Polinice e Etéocles, vemos que o mesmo fenômeno causa vivências distintas em cada um dos personagens que compõem a dupla fraterna. Diante da morte dos irmãos e a proibição dos rituais fúnebres de Polinice, Antígona assume uma posição transgressora e Ismene se refugia com uma postura normativa. Contudo, é importante ressaltar que há sofrimento em ambos os polos, mas o que as diferencia é o modo como lidam com esse sofrimento. No caso da dupla masculina é a disputa pelo trono e pelo poder que causa um sofrimento distinto em cada um dos irmãos, despertando modos diferentes de enfrentar esse conflito, bem como oscilações entre os polos normativo e transgressor.

O fato de um mesmo fenômeno desembocar ações e vivências diferentes para cada membro de uma fratria nos desperta a possibilidade de propormos o termo experiência fraterna ao teorizar sobre cada membro de uma mesma relação fraternal. Em nossa pesquisa encontramos a expressão ‘experiência fraterna’ em duas produções independentes: uma, de Yahyaoui, afirmando que “a experiência fraternal contribui em três funções [...]: a construção da personalidade, a descarga pulsional e suporte”¹⁵⁹; a segunda é de Tsoukatou, a qual menciona que

[...] a experiência fraterna desempenha um papel fundamental na **construção da personalidade** através do processo de diferenciação dos irmãos. O lugar de cada criança dentro do sistema familiar é bem diferente: o primeiro filho é vivido como a criança do amor, o segundo por sua vez como o da desilusão e o terceiro arrisca ser o da separação.¹⁶⁰

Entretanto, o modo como as referidas autoras empregam a expressão nos parece como um sinônimo para a relação fraterna, e não como um conceito. Nossa ideia ao empregar o termo ‘experiência’ e reuni-la à terminologia fraterna se baseia no conceito

de Bion¹⁶¹ sobre experiência emocional. Zimerman comenta que o referido conceito se relaciona com “o aprender emocionalmente com a experiência das coisas”¹⁶². Partindo, então, do aprender com a experiência, a partir daquilo que toca o sujeito emocionalmente, parece-nos pertinente pensar no termo experiência fraterna como um fenômeno distinto e singular que cada membro de uma fratria vive por meio de um mesmo fato, pois cada dupla fraterna tem o prazer e o desprazer de viver a ambivalência do amor e do ódio, da rivalidade e da cumplicidade, da intimidade e do desconhecido, da oposição e da complementariedade, do normativo e do transgressor de uma maneira única, de modo a não se repetir em nenhuma outra relação.

Referências

AMORIM, Maria Cecília A. M. *A paixão de/por Antígona*, 2012. Disponível em: <http://www.escolaletrafreudiana.com.br/wpcontent/uploads/2012/06/1_paixaoDePorAntigona.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2014.

BENGHOZI, Pierre; FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. Laço fraterno e continente fraterno como sustentação do laço genealógico. In: FÉRES-CARNEIRO, Terezinha (Org.). *Casamento e família: do social à clínica*. Rio de Janeiro: Nau, 2001. p. 112-118.

BION, Wilfred Ruprecht. *O aprender com a experiência*. Trad. P. D. Correia. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

BOURDELLON, Geneviève; KAMIENIAK, Isabelle. Argument. *Revue Française de Psychanalyse*, v. 72, n. 2, p. 325-330, 2008. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-francaise-de-psychanalyse-2008-2-page-325.htm>>. Acesso em: 31 ago. 2013.

ÉSQUILO. (467 a.C.?). *Os sete contra Tebas*. Trad. D. Schüler. Porto Alegre: L & PM, 2007.

EURÍPIDES. (411 a.C.?). *As Fenícias*. In: EURÍPIDES. *Ifigênia em Áulis, As Fenícias, As Bacantes*. 5. ed. Trad. M. G. Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 107-201.

GOLDSMID, Rebeca; FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. A função fraterna e as vicissitudes de ter e ser um irmão. *Psicologia em Revista*, v. 13, n. 2, p. 293-308, 2007.

GOLDSMID, Rebeca; FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. Relação fraterna: constituição do sujeito e formação do laço social. *Psicologia USP*, v. 22, n. 4, p. 771-787, 2011.

KAËS, René. O complexo fraterno: Aspectos de sua especificidade. In: RAMOS, Magdalena (Org.). *Casal e Família como paciente*. São Paulo: Escuta, 1999. p. 179-248.

KAËS, René. Introduction: Le complexe et le lien fraternel. *Le Divan familial*, v. 10, n. 1, p. 11-17, 2003. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-le-divan-familial-2003-1-page-11.htm>>. Acesso em: 31 ago. 2013.

- KEHL, Maria Rita. Introdução. Existe a função fraterna? In: KEHL, Maria Rita. (Org.). *Função fraterna*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 31-47.
- LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas I: A angústia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LOSSO, Roberto. *Psicoanálisis de la familia: recorridos teóricos-clínicos*. Buenos Aires: Lumen, 2001.
- MARTINEZ, Viviana Carola Velasco. Mito, historicidade e inconsciente. In: TOMANIK, Eduardo Augusto; CANIATO, Angela Maria Pires; FACCI, Marilda Gonçalves Dias. (Orgs.). *A constituição do sujeito e a historicidade*. Campinas: Alínea, 2009. p. 221-247.
- MEZAN, Renato. Que significa “pesquisa” em psicanálise? In: SILVA, Maria Emília Lino. (Coord.). *Investigação e Psicanálise*. Campinas: Papirus, 1993. p. 49-89.
- MIGLIAVACCA, Eva Maria. *Mitologia grega, uma luz sobre a apreensão psicanalítica da realidade mental*. 1992. 139 f. Tese (Doutorado em Ciências) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 1992.
- MIGLIAVACCA, Eva Maria. O universo dos mitos e a compreensão psicanalítica do ser e estar no mundo. *Mudanças*, v. 6, n. 10, p. 139-150, 1998.
- MIGLIAVACCA, Eva Maria. Dupla face do mito: modelo e função. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 36, n. 2, p. 251-262, 2002.
- MIGLIAVACCA, Eva Maria. Mitos: expressão do humano. *Ide*, v. 1, n. 37, p. 70-79, 2003.
- MIGLIAVACCA, Eva Maria. A dimensão trágica do psiquismo: um ensaio. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 38, n. 4, p. 843-866, 2004.
- SÓFOCLES. (442 a.C.?). Antígona. In: SÓFOCLES. *A trilogia tebana (Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona)*. 9. ed. Trad. M. G. Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 199-258.
- TSOUKATOU, Alexandra. Lien fraternel, de la psychanalyse aux mythes et aux systèmes. *Thérapie Familiale*, v. 26, n. 1, p. 55-65, 2005. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-therapie-familiale-2005-1-page-55.htm>>. Acesso em: 31 ago. 2013.
- VERSIANI, Renata. *Mito e Psicanálise*. 2008. 95 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura, Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, UnB, Brasília, 2008.
- YAHYAOU, Abdessalem. Fratrie en chantier: relations en souffrance et force du lien, *Le Divan familial*, v. 10, n. 1, p. 107-122, 2003. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-le-divan-familial-2003-1-page-107.htm>>. Acesso em: 31 ago. 2013;
- ZIMERMAN, David Epelbaum. *Vocabulário contemporâneo de psicanálise*. Porto Alegre: Artmed, 2001.

DO MITO E DOS SEUS HERÓIS: O SEXUAL, A CULTURA E A PSICANÁLISE

Viviana Carola Velasco Martinez

Introdução

Este capítulo tem como objetivo discutir o mito como um dos principais conceitos epistêmicos na construção teórico-clínica da psicanálise freudiana e marcar alguns desdobramentos metodológicos para pesquisa.

Podemos considerar que a *psicomitologia* é inaugurada no final do século XIX – Freud¹⁶³ a denomina em carta a Fliess, datada de 12/12/1897, para se referir ao nosso interior psíquico – e aplicada durante a sua autoanálise e a produção de *Interpretação dos Sonhos*¹⁶⁴, quando o mito pode ser compreendido como uma expressão do inconsciente, dando à luz aos pilares da psicanálise: complexo de Édipo, castração e cena primitiva.

Mas devemos contextualizar essa produção de Freud, antes mesmo de analisá-la, e considerar alguns aspectos. Em primeiro lugar, a grandiosa descoberta arqueológica de Troia, por Heinrich Schlieman¹⁶⁵, em 1871, guiado pelo épico de Homero, a *Ilíada*, faz eco no mundo, e os olhares científicos se voltam novamente para uma grande invenção da humanidade: o mito. Porém, não se trata de tomar o mito como mera ficção, e sim no seu encontro com as origens da própria história da humanidade. Dessa maneira, não só se renova o interesse pelo estudo do mito em todos os âmbitos e níveis do conhecimento e da cultura, mas a sagacidade de Freud o leva a tomá-lo como fonte de inspiração e de sabedoria ancestral na produção de dramáticas mas belas metáforas da alma humana. Seus discípulos, Jung, Rank, Abraham e Ferenczi, o seguirão nessa empreitada, considerando que o mito e os seus heróis falavam do inconsciente.

Na mesma época, entre 1871 e 1875, outra descoberta, também importante, indicará que não foi Homero o primeiro a inaugurar a escrita, com seus épicos, mas que o encontro do homem com as forças que o dominam e desconhece o levaram há muito mais tempo à invenção da mitologia registrada em tábuas de argila. Trata-se da descoberta e decifração do primeiro relato escrito, *A Epopeia de Gilgamesh*¹⁶⁶, encontrado entre os restos da Biblioteca de Assurbanipal (668 a.C.), na antiga Mesopotâmia, pelo arqueólogo inglês George Smith.¹⁶⁷ Essa descoberta, um canto épico datado de 2230-2200 a.C., relata a vida e os problemas existenciais do rei de Uruk, no seu encontro com o divino, com a dor e com a morte. A surpreendente semelhança do relato de um dilúvio com o relato do Antigo Testamento incentivará, novamente, a pesquisa dos mitos bíblicos e a sua historicidade, o que também repercutirá na psicanálise.

Devemos mencionar, ainda, os trabalhos, a partir de 1817, de escavação, recuperação e estudo dos monumentos do Antigo Egito, como as Grandes Pirâmides, assim como a descoberta da tumba de Tutancâmon e dos seus tesouros, em 1922, e outras tantas.

Isso explica em parte a paixão de Freud pelos mitos e suas representações, sobretudo escultóricas, pois ao longo da sua vida chegou a reunir uma coleção valiosa, de mais de duas mil peças, de arte grega, egípcia, assíria, romana e oriental, atualmente expostas no Museu Freud, em Londres¹⁶⁸. Isso sem contar com a sua declarada apreciação das esculturas judaico-cristãs, o Moisés, a quem dedica um dos seus últimos trabalhos¹⁶⁹.

O segundo aspecto contextualizador diz respeito ao próprio Freud, à sua natureza e, podemos dizer, ao seu próprio inconsciente, pois curiosamente começa a comprar objetos de arte, logo após a morte do seu pai, em 1896. Talvez, por isso, diga a Jung¹⁷⁰ precisar ter sempre um objeto para amar. E, ainda, mais importante, será também após a morte do pai que Freud formulará a

sua teoria do complexo de Édipo, fazendo do mito encenado por Sófocles¹⁷¹ a peça-chave para desvendar os desejos e os conflitos humanos. Por outro lado, o mito – detendo-nos na mitologia grega –, além de uma metáfora do inconsciente compondo a própria episteme psicanalítica, será um meio de universalização da psicanálise, como propõe Lepastier¹⁷², pois Freud não queria que fosse identificada exclusivamente com a tradição judaica, sobretudo em tempos sombrios em que o antissemitismo tomava corpo na Europa.

Em outros termos, não é somente porque a mitologia grega pode exprimir as produções do inconsciente, que Freud recorreu a ela, mas porque, mais na sua época do que hoje, ela lhe permitiu o acesso a uma comunidade de cultura e lhe permitiu realizar, em condições não desprovidas de ambivalência, a sua vingança pelas humilhações suportadas por seu pai.¹⁷³

Contudo, e talvez o mais importante, a universalização proposta por Freud a partir da especificidade do mito grego – não podemos esquecer que ele tem todo um contexto religioso, mítico e político dentro da Antiguidade Clássica – será alcançada quando da particularidade do mito de Édipo, e da própria particularidade de Freud, ele se identifica com o herói. Na carta 71, ele dirá que todos fomos, “um dia, em germe ou na fantasia, exatamente um Édipo”¹⁷⁴. Isto é, a singularidade, segundo Ramos¹⁷⁵, implica sua generalização, pois se trata de fenômenos psíquicos humanos que se manifestam independentemente da época e do lugar. O autor propõe a possibilidade de traçar um *continuum* entre a singularidade e a generalidade de um fenômeno psíquico, pois toda trama particular diz respeito às posições do sujeito diante da sua história, diante da cultura, mas também, digamos por nossa conta, diante do que é humano. Não é por acaso que Freud¹⁷⁶ fará derivar do mito grego a ideia de romance familiar do neurótico. A relação entre a neurose obsessiva e a cultura é bem ilustrativa, principalmente se mantemos o mito como uma manifestação da religiosidade dos povos. A neurose, diz Freud¹⁷⁷, é como uma religiosidade

individual, enquanto que a religião é uma neurose obsessiva universal.

Porém, essa incursão pela mitologia levou a algumas críticas, em torno da perda da especificidade que o mito sofreria nas mãos da psicanálise. Delcourt¹⁷⁸, por exemplo, realiza um importante estudo sobre Édipo, intitulado *OEdipe ou la légende du conquérant*, com o expresso objetivo de dar *cuique suum*, ou seja, mostrar que Édipo, como todo herói, é um conquistador e, em último caso, deve seus feitos mais à magia e ao mito e menos à psicanálise. Para realizar esse importante trabalho, Delcourt realizou dois estudos prévios: *Stérilités mystérieuses & naissances maléfiques dans l'antiquité classique*¹⁷⁹ e *Légendes et cultes de héros en Grèce*¹⁸⁰. Contudo, o mais curioso é verificar que, apesar do esforço da autora em desvencilhar o mito e Édipo da psicanálise, na reedição de *OEdipe ou la légende du conquérant*¹⁸¹ – dois anos após a morte da autora –, o texto foi publicado por uma coleção de psicanálise, *Confluents psychanalytiques*, e está precedido por um escrito de Conrad Stein denominado *OEdipe Roi selon Freud*¹⁸².

Por outro lado, a mesma inquietação surge nos estudos atuais dos historiadores, também franceses, Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, que, na tentativa de restituir o lugar de Édipo no mito (e suas diferentes versões) e o mito na história, publicam *OEdipe et ses mythes*¹⁸³, cujo primeiro capítulo traz o elucidativo título *OEdipe sans complexe*. A crítica dos autores dirige-se, principalmente, à ideia psicanalítica de Anzieu¹⁸⁴ de fazer de Édipo o protótipo do herói, eliminando a especificidade e a riqueza de cada herói grego. Isso coloca um problema de difícil solução. O discurso e a prática psicanalítica freudiana erguem grande parte de sua construção teórica em torno do complexo de Édipo, além da castração e da cena primária, dissemos. Dessa maneira temos que, de um ponto de vista muito específico, o da psicanálise, concordar com Anzieu, ao final de contas todo mito do herói faz referência a conflitos

triangulares, edípicos. “Atrevo-me a dizer – [diz Freud] – que se a psicanálise não pudesse se vangloriar de outro logro que ter descoberto o complexo de Édipo reprimido, só isso teria o mérito suficiente para que seja classificada entre as novas aquisições valiosas da humanidade”¹⁸⁵.

Por sua vez, a conhecida historiadora francesa Jacqueline de Romilly dedica um capítulo à psicanálise, nas conclusões do seu livro *La tragédie grecque*¹⁸⁶. A autora chama a atenção para o fato de haver um certo excesso quanto a atribuição de sentidos e intenções, por parte dos psicanalistas, para a criação dos trágicos. É verdade, diz Romilly, que o drama representado nas tragédias, inspiradas nos mitos, tratam de morte, adultério, assassinato, canibalismo, traição, incesto etc., o que realmente atinge profundamente as emoções dos espectadores. Todos esses horrores, afirma a autora, são casos limites que dão aos males colocados em cena um aspecto revoltante. Aristóteles¹⁸⁷, em *A Poética*, referia-se ao fato de tais acontecimentos ocorrerem sempre no meio de relações cujos laços de amizade, ou de parentesco, eram muito próximos; a purgação das paixões, *a catarse*, tornava-se mais efetiva quanto mais surpreendente e excepcional fossem os acontecimentos. Dessa maneira, continua Romilly, é possível compreender a repercussão da evocação de tais desgraças ou emoções, no mais profundo da sensibilidade humana. Porém, caso se admitam os conteúdos recalcados ou, de alguma maneira, a atividade sexual e suas exigências, o conflito muda de tom, e acrescentar às tragédias um novo aspecto, uma nuance, uma sombra, uma sugestão, corre-se o risco, pela atualidade distante e diferente do marco original das tragédias, de acrescentar demais.

Pensamos que, sem contrariar a psicanálise e o seu fundamento, podemos ampliar a nossa escuta, considerando também a especificidade dos mitos, para abrir novas possibilidades interpretativas, sem perder a riqueza dessa fonte incessante de pesquisa e análise. Ao final de contas, os mitos, afirma Costa¹⁸⁸,

são modelos que nos permitem pensar o funcionamento da mente, que foi precisamente o que levou à criação da própria psicanálise. Ela trata dos males que afligem a humanidade, ela trata da angústia fundante do nosso psiquismo¹⁸⁹.

Vamos para o mito grego e a sua importância na episteme freudiana.

***Érosmythóplokos* – Eros, tecelão de mitos¹⁹⁰**

Vimos que as primeiras menções ao mito, na construção da psicanálise, aparecem em 1897, em duas cartas a Fliess, a célebre carta 71, de 15/10/1897¹⁹¹, onde se refere à paixão incestuosa de Édipo, como um acontecimento universal – voltaremos a Édipo mais adiante – e a carta de 12/12/1897¹⁹², onde diz:

Você consegue imaginar o que sejam “mitos endopsíquicos”? São o último produto do meu esforço mental. A tênue percepção interna do [nosso] próprio aparelho psíquico estimula ilusões do pensamento, que, naturalmente, são projetadas para o exterior e, tipicamente, para o futuro e o além. A imortalidade, a recompensa e todo o além, tudo são reflexos de nosso [mundo] psíquico interno. *Meschugge?*¹⁹³ Psicomitologia.¹⁹⁴

Na *Interpretação dos Sonhos*¹⁹⁵ também encontramos várias menções anunciando, inclusive, futuros desdobramentos.

Nos sonhos de morte de pessoas queridas, por exemplo, refere-se à hostilidade na relação pai-filho, que a mitologia perpetua na figura de Cronos, que devorava seus filhos, e na figura de Zeus, que castra seu pai, substituindo-o, conforme uma das versões do mito^{196/197}. Nesse mesmo texto, e mais adiante, ao falar da realização dos desejos, compara o inconsciente aos Titãs sepultados, depois de dez anos de lutas, e que, de vez em quando, “produzem movimentos pelas convulsões dos seus membros”¹⁹⁸. Aqui, provavelmente Freud estava se referindo à *Teogonia*, de Hesíodo¹⁹⁹ (VIII a.C.), que relata a origem dos deuses, dos heróis e dos homens. Na mesma obra, o autor faz referência a Ulisses, de Homero. É muito interessante apontar que o mito vai ilustrar a

manifestação da pulsão, que caracteriza o lado humanizado do homem. A pulsão se expressa na forma de desejo demandando uma satisfação, o que levaria para as soluções de compromisso impostas pela defesa e ao sofrimento. Sem dúvida que, neste ponto, Freud não só já sabe dos conflitos decorrentes dos desejos incestuosos, mas da culpa.

O tema da castração do pai se repetirá em *A Interpretação dos Sonhos*²⁰⁰, como no exemplo do paciente histérico, um garoto de 14, que fantasia a imagem de uma foice num tabuleiro de xadrez e Freud a relaciona à foice utilizada por Zeus para castrar o pai. E ainda será retomado um ano mais tarde, em *Psicopatologia da Vida Cotidiana*²⁰¹, onde o autor afirma ter esquecido de uma castração acontecida uma geração anterior à de Zeus, quando foi o próprio Cronos que castrou seu pai, Urano. É interessante apontar que a ênfase dada à castração do pai mais adiante dará lugar ao assassinato do pai – aliás, é o tema central do mito científico da horda primitiva²⁰² –, e se deslocará para a castração do filho. Trata-se de um recalçamento efetuado por Freud dos seus próprios desejos, castrar e substituir o pai Jacob, por se considerar muito melhor que ele? Sabemos dos intensos conflitos que Freud tinha em relação ao pai, que o leva a supor, na sua teoria da sedução, que o seu próprio pai seria um perverso e, mais adiante, com a teoria da fantasia, seu rival. Um rival que merece a pena de morte, pois o determinismo psíquico e a ambivalência nos ensinam que a morte de um ser querido nos transforma nos autores da sua morte. Toda essa fantasmática leva às diferentes manifestações da angústia na obra de Freud, sobretudo quando pensamos não só no incestuoso, mas na ameaça de castração, ou a sua efetivação decorrente da constatação da diferença anatômica. E essa constatação da diferença anatômica e, mais adiante, a da efetividade da castração, terá importantes consequências para o destino do complexo de Édipo, em termos conceituais, bem como para a ampliação do aparelho psíquico, em termos constitucionais, com os diques

internos que se erguem, em consequência da ameaça e das angústias, e ainda como pressão exercida pelas normas civilizatórias e da internalização das interdições dando lugar ao superego.

Em *O poeta e a Fantasia*, Freud²⁰³ afirma que o Eu é o herói. Note-se que Freud está se referindo ao herói trágico, que podemos defini-lo como o homem passível de sofrimento, paixão, passividade. “Nesse sentido, quando *pathos* acontece, algo da ordem do excesso, da desmesura se põe em marcha sem que o eu possa se assenhorar desse acontecimento, a não ser como paciente, como ator”²⁰⁴.

Em 1913, em *Totem e Tabu*, Freud²⁰⁵ vai se referir ao herói das tragédias gregas e à culpa trágica²⁰⁶ pela qual deverá padecer, principalmente por ter ido contra uma grande autoridade – eis aqui novamente o confronto com o pai, tema recorrente nas encenações dionisíacas e do coro. Tragédia essa que, continua o autor, foi reavivada, na Idade Média, em torno de outra mitologia, a da Paixão de Cristo.

Em *Psicologia de Massas e Análise do Eu*, Freud²⁰⁷ afirma que o herói é aquele que matou o pai, para substituí-lo, e nos remonta aos antecedentes teogônicos, quando um filho, o mais novo, e o preferido da sua mãe, incentivado por ela mesma, assassina o pai. Contudo, e mais importante, é que, com o mito sobre o desejo parricida e incestuoso, Freud se refere à fantasmática edípica e, principalmente, às pulsões sexuais e suas metas inibidas. As suas descobertas nos ensinam que podemos desejar, mas isso não significa realizar, embora saibamos que o investimento nas fantasias, nos domínios da realidade psíquica, nos leva irremediavelmente também ao conflito, podendo deflagrar uma neurose.

Também se refere à mulher como sedutora e instigadora do crime contra o pai. Isso, mais adiante, nos textos sobre a

sexualidade feminina, Freud²⁰⁸ dará lugar à mãe como a primeira sedutora, na teoria da sedução precoce, em que o pai, da teoria da sedução, cederá seu lugar para a mãe.

Na *História de uma Neurose Infantil*, o Homem dos Lobos, Freud²⁰⁹ nos remete mais uma vez à castração do pai, Urano, levada a cabo por seu filho Crono. A beleza da mitologia grega se desdobra dessa terrível cena de castração, pois dos genitais castrados do pai, caídos nas águas do mar, ao fertilizar a espuma nasce Afrodite, a mais bela das deusas, a das paixões destrutivas. Do seu rasto, ao sair do mar, surgem Eros e Hímeros, isto é, o amor e o desejo. E, ainda, do sangue da ferida de Urano nascem as personificações da violência, do castigo, do combate, da guerra e do massacre. Com o nome de Éris, uma deusa, os gregos denominam a discórdia de todo tipo, assim como as Erínias, divindades encarregadas de não deixar esquecer e de vingar ferozmente os crimes de sangue parental²¹⁰: o que podemos condensar simplesmente em Eros e Tânatos.

É conhecida a paixão e a morte, entrelaçadas na figura de Afrodite, que aparecem em diversos mitos. Hipólito, por exemplo, filho de Teseu e da amazona Antíope, pela sua indiferença para o amor será castigado por Afrodite, que insufla uma paixão doentia por ele na sua madrasta Fedra. Rejeitada, desprezada por Hipólito, antes de se matar, Fedra deixa uma carta acusadora para Teseu, de ter sido assediada por Hipólito, o que o sentenciará à morte. A paixão incestuosa provocada pela deusa do amor aparece também numa célebre passagem do mito de Tânaís, filho da amazona Lisipe, que também ofende Afrodite porque despreza o amor, o casamento e venera a guerra. Como todo castigo terrível, da deusa do amor²¹¹, ela desperta no jovem uma paixão amorosa pela própria mãe, e, ante a ameaça do incesto, ele se joga nas águas de um rio onde morre afogado²¹².

Por outro lado, e voltando para o fato fundante que resulta do confronto, castração e morte do pai, na teogonia grega, assim como da divisão das forças divinas – o Céu para Zeus, pai dos deuses e dos homens; as águas para Posídon e o Tártaro para Hades –, podemos encontrar uma aproximação com a segunda tópica, sobretudo com o significado do Tártaro, o inferno mítico e seus três lugares: os Campos Elíseos, o Érebo e o Tártaro. Correspondem a eles as culpas e castigos infligidos segundo a intensidade ou gravidade da ação. No Tártaro permanecem os supliciados, o castigo é eterno porque imensa é a culpa. É onde os Titãs, Sísifo, Tântalo, Salmoneu e outros pagam por seus excessos²¹³, numa compulsão à repetição.

O que se pune fundamentalmente – e é disso que tratam os mitos gregos – é o excesso, a ultrapassagem do *métron* ou a medida certa ditada pelos deuses, paradoxalmente representantes da cultura. Dizemos paradoxalmente porque todos os excessos, como incesto, parricídio e canibalismo, são prerrogativas apenas deles. Quando o herói cai em erro grave, ou *hamartía*, uma vez que mergulhado na *hýbris*, ou descomedimento, estamos nos referindo em psicanálise, seja interpretativamente, seja metaforicamente, às pulsões²¹⁴, e, por isso mesmo, o herói terá decretada a sua morte trágica, tema principal das tragédias.

Assim, a *hýbris* nos leva ao tema da sexualidade, fundamento da psicanálise, e de volta a Édipo, ao mito e as suas diferentes versões. A de Sófocles foi a escolhida por Freud²¹⁵:

Sendo assim, podemos entender a força avassaladora de Oedipus Rex, apesar de todas as objeções levantadas pela razão contra a sua pressuposição do destino; e podemos entender por que os 'dramas do destino' posteriores estavam fadados a fracassar lamentavelmente. [...] Mas a lenda grega capta uma compulsão que toda pessoa reconhece porque sente sua presença dentro de si mesma. Cada pessoa da platéia foi, um dia, em germe ou na fantasia, exatamente um Édipo como esse, e cada qual recua, horrorizada, diante da realização de sonho aqui transposta para a realidade, com toda a carga de recalcamiento que separa seu estado infantil do seu estado atual.²¹⁶

Embora o pai da psicanálise faça referência constante ao complexo de Édipo, ao incesto e à castração no percurso da sua obra, não necessariamente ele menciona o nome Édipo²¹⁷. É que Édipo, feito desejo e inconsciente, já é o próprio objeto da psicanálise.

Avancemos.

Além da carta 71²¹⁸ e da *Interpretação dos Sonhos*²¹⁹, vimos Freud referir-se ao mito nos *Três Ensaios para uma Teoria da Sexualidade*²²⁰, quando afirma que o verdadeiro enigma da esfinge tebana é a origem do homem, isto é, a concepção e o seu nascimento, curiosidade sexual que despertará na criança o desejo de conhecimento, a pulsão epistemofílica. Ora, isso é muito importante, porque em torno do enigma da própria origem e da dupla filiação – não esqueçamos que Édipo foi adotado por outros pais²²¹, e, ainda, que nos mitos dos heróis sempre temos a filiação divina e a mortal – está a sexualidade sedutora do outro, do adulto e, portanto, a cena primitiva e seus desdobramentos, o que será ampliado por Laplanche²²² na sua teoria da sedução generalizada.

Édipo é o herói que, abandonado, mata o pai e casa com a mãe. Mas além dele, temos uma sucessão de heróis, com o mesmo tema da sexualidade em destaque, pelos conflitos triangulares e intergeracionais. Uma lenda tipo, afirma Rank²²³, que finaliza com a morte do genitor ou do seu representante, como parte da consagração do herói e que, por isso mesmo, estará fadado a morrer tragicamente.

Mencionemos alguns heróis no ápice das suas tragédias: Orestes mata a mãe e o amante dela, não só para vingar o pai por exigência de Apolo, mas por ele mesmo ter sido preterido; Perseu, revoltado com o assédio de um rei apaixonado pela sua mãe, mata a Medusa (figura mitológica muito primitiva e das profundezas: a mãe edipiana?) e petrifica esse rei rival; Eros, cujo amor por Psique desencadeia o furor e o ciúme destrutivo de Afrodite, a mãe; Teseu,

que amaldiçoa com a morte seu filho Hipólito, acreditando na falsa acusação de tentativa de violentar a madrasta; Hércules, submetido e castigado por Hera, esposa ciumenta do seu pai, Zeus; o próprio Zeus, vimos, quando vence Cronos e instaura uma nova ordem cósmica; Cronos que tinha castrado Urano, o seu pai, e assim sucessivamente...

Também temos na mitologia grega mulheres e deusas terríveis. No caso Dora, Freud²²⁴ a compara a Medeia e, no decorrer da análise, embora fragmentária, refere-se ao seu drama como uma vingança patológica. Esse é precisamente o motor do mito de Medeia, representado na tragédia de Eurípides (431 a.C.) e na de Sêneca (63 ou 64 d.C.), a preparação e realização de uma vingança terrível – patológica poder-se-ia dizer –, Medeia esfaqueia seus dois pequenos filhos, para punir a traição do seu amante Jasão, o pai das crianças^{225/226}. Esse é mais um exemplo da força da presença do mito na obra freudiana para pensar as diversas manifestações do sofrimento psíquico. Temos assim uma mãe sedutora, acima, e aqui uma mãe mortífera, a malvada mãe. Isso nos leva a outra concepção de Freud sobre as mulheres na vida de todo homem e a outros mitos, dos quais também se originaria a própria mitologia grega. Para isso, recorro, também, a algumas ideias de Lepastier²²⁷, no seu artigo “Análise Diferencial das Fontes Míticas no Pensamento de Freud”.

Em *O Tema da Seleção dos Três Cofrezinhas*, Freud²²⁸ se refere à morte e à impossibilidade de aceitá-la. Por meio de diversas obras da literatura, como as de Shakespeare, e da própria mitologia, temos um homem diante da necessidade de fazer uma escolha entre três mulheres, escolha que recai sempre na terceira, fria, bela, silenciosa ou inteligente e pálida mulher, isto é, diferente das outras. Essa terceira mulher, afirma o autor, é a morte, que, recusada, é transformada como uma forma de negação. Se, diz Freud, a terceira das irmãs é a morte, então elas são as Moiras, ou as Parcas, ou, ainda, as Nornas, o destino implacável. É muito interessante essa

relação que Freud estabelece, porque não só as Moiras são três irmãs, mas cada uma delas participa do destino inexorável de cada um. Cloto tece o fio da vida; Láquesis o enrola determinando quem deve morrer e quando; finalmente Átropos, chamada por Freud de ‘a inexorável’, corta o fio da vida²²⁹.

Também são três as mães na vida de todo homem, continua Freud, a mãe generosa e geradora, a mãe corruptora – a amante – e a mãe destruidora, a morte, aquela que nos acolhe no seu corpo, Mãe Terra. Também é preciso apontar, aqui, que a mãe geradora é precisamente a amante nos anos infantis, assim como a amante na vida adulta é uma espécie de representante da primeira. Trata-se de uma solução de compromisso, pautada nas identificações que levam à necessidade da renúncia incestuosa, mas que também considera a impossibilidade de renúncia de um prazer já experimentado²³⁰.

Em *Uma Recordação de Infância de Leonardo da Vinci*²³¹, outra mãe entra em cena. Referimo-nos a *Mut*, divindade egípcia com corpo feminino, cabeça de abutre e dotada de um falo, da qual outras deusas egípcias, como Ísis, Hathor, Neith, Sais, e, mais tarde Atena, a deusa grega, teriam surgido²³². As representações de Atena nos permitem traçar uma aproximação mais efetiva, a começar por aquelas do período geométrico (900 a.C. e 750 a.C.), em que a deusa é representada precisamente por um abutre e outras aves tais como a águia, a gaivota, a pomba. Já no período clássico, será a coruja um dos seus símbolos²³³. E, embora Atena não apresente um pênis, a lança e a cobra com a qual é representada são seus atributos fálicos evidentemente, assim como a sua vocação para a guerra.

De qualquer forma, temos aqui, com Leonardo, a possibilidade de pensar em vários desdobramentos temáticos e conceituais da própria psicanálise.

Em primeiro lugar, encontramos uma discussão das teorias infantis em torno da mãe fálica e a problemática da castração, constantemente reinterpretada, como também a mãe como objeto ao qual deve se renunciar.

Leonardo, para Freud²³⁴, seria, pois, aquele que na sua curiosidade sexual infantil consegue sublimar admiravelmente a pulsão e investi-la na sua produção de conhecimento e na arte. O amor dirigido para a mãe será reprimido e, numa identificação com ela, seus novos objetos de amor terão como modelo ele mesmo, o que explicaria a homossexualidade do artista, nunca consumada. Voltou para o autoerotismo, diz o autor, e os jovens a quem ama são substitutos e novas versões de si próprio e do amor da sua mãe por ele, quando criança. Isto é, encontra seus objetos de amor pela via do narcisismo²³⁵. Não precisamos dizer aqui que Freud recorre mais uma vez à sabedoria da Antiguidade Clássica para falar de Narciso²³⁶ e o amor desmedido e mortífero que sente por si próprio desprezando os outros. Embora o tema do narcisismo tivesse sido mencionado numa reunião na Sociedade Psicanalítica de Viena e por primeira vez numa nota dos “Três ensaios”²³⁷, será em 1914, na *Introdução ao narcisismo*²³⁸, que desenvolverá esse conceito com importantes implicações para pensar a psicose, como veremos ao mencionar o caso Schreber. Mas, também, o amor por si mesmo será fundamental para a constituição do psiquismo, o narcisismo primário, para que se possa, posteriormente, investir libido também nos objetos além da libido investida apenas no eu.

Mas voltemos à mãe fálica.

Lepastier²³⁹ afirma que, incontestavelmente, estamos diante de uma representação da mãe fálica²⁴⁰, e o recurso à mitologia egípcia serve para ilustrá-la.

Fiel, àquilo que ele (Freud) acredita ser um princípio de valor geral da recapitulação da filogênese na ontogênese, são precisamente as mitologias,

as mais antigas, que dão conta tanto das pulsões parciais pré-genitais como das imagos maternas, as mais arcaicas.²⁴¹

Também em *Grande é Diana de Éfesos!*²⁴², *O Estranho*²⁴³ e em *A Cabeça de Medusa*²⁴⁴, Freud refere-se ao nascimento do *homo sapiens* da Mãe-terra, onde o tema da mãe fálica e da castração se repete. Mas dessa vez entra em cena outra deusa casta, também igualmente feroz como Atena, e é Ártemis, ou Diana de Éfesos²⁴⁵. Ártemis será responsável pelo culto da castidade – um exemplo é o seu amado Hipólito –, muitas vezes efetivado num ritual iniciático com a prática da emasculação dos seus fiéis em estado de êxtase²⁴⁶.

Paradoxalmente, Ártemis é a deusa protetora dos jovens e da fertilidade, ao mesmo tempo em que se dedica à caça sangrenta. A sua representação escultórica mais conhecida é a Ártemis de Éfesos, que nos mostra uma imagem com múltiplos seios. Se pensarmos, com Freud, na equivalência entre o seio e o pênis, estamos novamente no âmbito da mãe fálica, do edípico e da castração.

Em “Totem e Tabu”²⁴⁷, Freud faz menção ao mito de Átis e a sua emasculação pela deusa Cibele, outra deusa castradora da mitologia grega.

Já o tema da decapitação de Medusa²⁴⁸, cuja cabeça ostenta Atena, a deusa virgem, lhe dá o atributo de ser a mulher inabordável, “a que repele todo desejo sexual, pois ostenta os genitais aterrorizantes da mãe”²⁴⁹. A punição é a petrificação, isto é, a morte ou o seu equivalente, a cegueira, com que Édipo se pune para não ver seus crimes. Temos nesse castigo o desejo e a repressão condensados. Mas a cegueira de Édipo, no fim da sua vida, estará compensada, de certa maneira, pelo dom da clarividência; ele é um intérprete dos desígnios divinos e é cego, mas tornou-se sábio, o que nos permite tomar a liberdade de sobrepô-lo à figura de Tirésias. A cegueira deste último será

também decorrente de um castigo, mas foi por ter observado a nudez da sua mãe e de Atena, quando se banhavam num rio. Para compensar pela sua crueldade de cegá-lo, e atendendo às súplicas da mãe do menino, Atena lhe outorga o dom da vidência.

Estamos, pois, redundantemente em torno do tema da castração, se sobrepormos a imagem da mãe à imagem da deusa com tudo o que ela representa, sobretudo o fato de ser inabordável. Mas, além disso, a visão da nudez, aliado aos acessórios fálicos da deusa, indicam que, mais do que uma cena de banho, estamos diante de uma cena primitiva, que precisa ser jogada na sombra do esquecimento, no recalçamento²⁵⁰, pois o tema da castração está na cena.

E o pai? Em *Análise da Fobia de uma Criança de Cinco Anos*, Freud²⁵¹ atenua a imagem de um pai terrível e castrador – o modelo da horda primitiva – e introduz o pai amoroso, o que precisamente ajuda Hans a lidar com a sua angústia decorrente das fantasias incestuosas e hostis. Mas o próprio Freud não perde a oportunidade de também encarnar a figura mítico-analítica de um pai terrível que, no seu único encontro com Hans, tal qual o deus Apolo, se manifesta oracularmente sobre o passado, presente e futuro “dizendo que muito antes que ele viesse ao mundo, eu sabia que nasceria um pequeno Hans que gostaria muito de sua mãe e, por isso mesmo, teria medo do seu pai”²⁵², e o comentário posterior do pequeno paciente para o pai: “escuta, é que o professor fala com Deus para assim saber tudo o que vai acontecer?”²⁵³.

Mas o lado destrutivo do pai – e aqui podemos supor que Freud retoma a terrível figura de um pai castrador, Cronos – aparece nas *Observações Psicanalíticas sobre um Caso de Paranóia*²⁵⁴, onde ele se refere ao desejo matinal de Schreber, de ser uma mulher para ser penetrada, como o prenúncio da sua loucura. Tal desejo o leva ao delírio de ter sido escolhido por deus, para ser transformado em mulher e, assim, dar lugar à nova raça humana. É em torno do seu

desejo, uma homossexualidade fantasmática que o assombra, aliada à sua passividade e esterilidade, que Freud chegará ao pai, também a partir da interpretação do mito solar, pois são os raios de deus que o penetravam impiedosamente. E o Sol com seus raios, representação do deus Apolo, são um simbolismo sublimado do pai. Essa relação do mito cósmico solar, principalmente com a figura do pai morto, continua o autor, aparece em outros casos de paranoia²⁵⁵.

Poderíamos nos estender muito mais no encontro frutífero do mito com a psicanálise, mas respeitando o “nada em excesso”, da sabedoria grega, e os limites para o tamanho deste capítulo, devo fazer mais algumas menções gerais importantes para a psicanálise. A primeira diz respeito à ideia de camadas do inconsciente que vão sendo removidas – aí está a arqueologia inspirando a técnica psicanalítica –, para encontrar o originário. E o originário sempre nos remete ao mítico, aos começos, da mesma maneira que o trabalho do analista começa pela formulação de uma escuta diagnóstica, em que a origem, a etiologia do sofrimento psíquico, pode abrir diversas vias para o tratamento. Onde o originário, ou a nossa pré-história infantil, é material de análise.

Outro aspecto importante para a psicanálise é o que podemos depreender do mítico centauro Quirão, cuja etimologia está em torno da palavra cirurgião, ou o que cura com as mãos. Filho de Crono que, metamorfoseado em cavalo, para fugir dos ciúmes de Reia, uniu-se à oceânide Fílira. Assim, nasce Quirão, metade homem, metade cavalo, e permanece com a mãe, numa gruta do monte Pélion. Foi mestre de diversos heróis, como Jasão, Aquiles, Asclépio e outros tantos. Mas, mesmo imortal, foi vítima da fatalidade. Uma flecha envenenada de Hércules, destinada ao centauro Élato, atingiu-o também. Tratou das feridas sem resultados, vivendo em grande sofrimento. Aí estava a sua capacidade de compreender seus pacientes, pois se tratava de um médico ferido. Conta o mito que, para acabar com seu sofrimento, trocou a sua imortalidade, pela mortalidade de Prometeu. Subiu ao

céu sob a forma da constelação de sagitário, carregando a sua flecha²⁵⁶.

Como a figura mítica do centauro não era desconhecida para Freud, não só pelas suas leituras, mas também pelo fato de ter, no seu acervo particular, uma pequena escultura de um centauro, com um arqueiro montado²⁵⁷, podemos então supor não ser por acaso que Freud, ferido na alma, criou a psicanálise, também por meio da sua autoanálise, como forma de tratamento. O mesmo pode-se dizer do fato de ele transformar em analistas algumas das suas pacientes histéricas, encaminhando-lhes pacientes²⁵⁸, inaugurando assim a formação a partir da análise pessoal e a supervisão provavelmente.

Por outro lado, é também na mitologia grega que Freud se inspira, numa identificação com Zeus, e escolhe como símbolo da psicanálise e como aliança do seu grupo de fiéis, uma pequena cabeça do deus, que todos mandam fixar num anel. Essa fantasia/identificação de Freud com o pai dos deuses e dos homens se completa quando a personificação de Atena recai sobre a própria psicanálise, pois Freud, igual a Zeus, vai parir uma filha, adulta, virgem e pronta para a guerra, a própria psicanálise. Mas tarde, ela estará personificada em Anna, a filha preferida de Freud, a herdeira dos domínios do pai²⁵⁹. Muitas das esculturas, exclusividade do consultório de Freud, foram transferidas para a sala de Anna²⁶⁰.

A partir de 1923, com a passagem para a segunda tópica, continua Lepastier²⁶¹, Freud vai deixar de lado a referência à mitologia clássica e vai se voltar para a tradição judaico-cristã, que representa uma outra fonte mítica importante. Isso merece alguns comentários.

Freud já fez de Édipo o complexo central de todas as neuroses, diz o autor²⁶². Não há mais necessidade de referência direta, mas o objetivo do tratamento psicanalítico implica obter a supressão do recalçamento, “tornar um pouco mais consciente, um pouco menos

inconsciente”²⁶³. Isto é, o sujeito poder se encontrar consigo mesmo e, aí implícito, o mito de Édipo, pois a sua estrutura nos remete diretamente ao conjunto do funcionamento do psiquismo infantil.

Mas por que o mito judaico-cristão? Porque ele leva em conta o progresso, ao contrário do movimento circular do mito grego, e esse é o conteúdo implícito da segunda tópica, daí o aforismo, que, segundo Lepastier²⁶⁴, recebeu inúmeras traduções: “que haja ego onde há id”²⁶⁵. Também, por constituir, continua o autor, um fundamento para a constituição da nossa identidade, no Ocidente.

Moisés e a Religião Monoteísta, diz Lepastier²⁶⁶, é a obra mais mitológica e representa uma recapitulação dos escritos anteriores de Freud²⁶⁷: “O tema do parricídio, muitas vezes tratado, é aqui retomado de maneira original. Édipo, como o pequeno Hans, no século XX, são os produtos de uma história que os atravessa”²⁶⁸.

Supondo que Moisés era egípcio, por parte de mãe, temos novamente a imagem da mãe arcaica no imaginário de Freud ligada à mitologia egípcia – o que mostraria a continuidade notável do seu trabalho. Contudo, afirma Lepastier:

Será, revelando a Lei, que Moisés marca a sua distância em relação à sua mãe e, pela mesma, outorga um novo sentido à sua filiação (escrever que, na realidade, houve dois Moisés, significa dizer que se trata de uma imagem condensada e que nos encontramos bem diante de uma lembrança-encobridora). Mais que o analista, Moisés, reformador social, fez obra de civilização entre o povo que elegeu. A sua morte está mais ligada à impossibilidade de aceitar a renúncia aos ídolos, às pulsões parciais.

Como Laio, como o pai da horda primitiva, Moisés foi morto pelos seus filhos. Mas, o gesto de Édipo se inscreve numa longa história; na horda primitiva, trata-se de fazer igual ao pai; a morte de Moisés é outra [...]. O que eles não suportaram é de ver se impondo o mesmo trajeto que Moisés soube seguir sozinho: se distanciar da mãe primitiva, reconhecer a mãe genital e o casal parental; fazer de maneira que as forças da vida se sobreponham às forças da morte.²⁶⁹

Lepastier²⁷⁰ ainda chama a atenção dos psicanalistas para o crescimento, nos nossos dias, do mal-estar na civilização, pois são numerosos os nossos contemporâneos que desejam retornar às divindades arcaicas. Devemos, afirma o autor, “retomar, por nossa conta, o trajeto de Freud, para evitar o retorno mortífero à mãe arcaica”²⁷¹.

Mãe-arcaica, mãe-fálica, mãe-infantil, mãe-terra: trata-se, pelo visto, de um denominador comum das fontes míticas da psicanálise freudiana. A mãe edipiana, enfim, da qual é preciso se afastar.

Vimos a diversidade de temas e entrelaçamentos possíveis de se fazer ao tomar a mitologia como fonte de inspiração para produzir ideias. Tal produção nos leva para o território metodológico da pesquisa em psicanálise, com o grande problema de, ao contrário da clínica, não termos o outro da transferência, o que já invalidará uma análise do próprio mito. Assim, e para finalizar este capítulo, vamos dedicar algumas palavras à pesquisa em psicanálise para além dos muros do consultório, em termos da sua especificidade do seu objeto, o método e seu alcance em termos da produção de um saber reconhecido.

Para concluir: algumas considerações metodológicas sobre a psicanálise extraclínica

Em 1919, Freud publica o texto *Sobre o Ensino da Psicanálise na Universidade*²⁷² e se refere à grande contribuição que a psicanálise pode representar para os cursos de medicina e para os homens de ciência em geral. As associações psicanalíticas, segundo Freud, existem e cumprem a sua função de formação, precisamente pela exclusão da psicanálise da universidade.

Além de se referir à contribuição da psicanálise, no ensino, para melhorar a formação do médico, no que diz respeito à importância dos fatores psíquicos nas manifestações vitais, na doença e no tratamento, Freud refere-se também à importância para outros campos do conhecimento.

Temos aí a psicanálise “aplicada”. Já a partir de 1887, nas cartas a Fliess, Freud²⁷³ a delinea ao escrever sobre as suas ideias em torno da peça de Sófocles, de Hamlet e de outros escritores. Por outro lado, nas conhecidas reuniões da Sociedade Psicológica das Quartas-feiras, tanto Freud quanto seus discípulos, discutem novas ideias a respeito da aplicação da teoria psicanalítica nos estudos literários, históricos e mitológicos. Travam-se, assim, grandes debates e críticas, principalmente com a preocupação de preservar a especificidade da psicanálise e, sobretudo, com a ambição de expandir a psicanálise como uma ciência da natureza para além da atividade médica.

Desde então, esse termo “aplicada”, para a psicanálise, provocou inúmeros argumentos de aprovação e o seu contrário. Aceito pelos ingleses – temos aí muitos trabalhos de M. Klein, por exemplo, o de 1963, intitulado “Algumas reflexões sobre a Orestéia”²⁷⁴ – mas, rejeitado pelos franceses, principalmente representados por Lacan, que sustentava enfaticamente “a psicanálise só se aplica em sentido próprio, como tratamento, e, portanto, a um sujeito que fala e que ouve”²⁷⁵. Atualmente, o lacanismo aceita a psicanálise “em expansão”.

Em 1986, cria-se, em Paris, o Collège des Hautes Etudes Psychanalytiques, cujo objetivo é o de “aprofundar e fazer progredir a pesquisa nos principais domínios explorados pela psicanálise: teoria, clínica, história, fatos culturais e sociais”²⁷⁶. E, em novembro de 1990, organiza-se o colóquio *Psychanalyse hors cure*, onde autores conhecidos, como Jean Laplanche, Gérard Bonnet, André Green, Jacques André, Luisa de Urtubey, Guy Rosolato e outros tantos, discutem o alcance da psicanálise “aplicada”, principalmente no que diz respeito a seus objetos e a sua metodologia.

O primeiro problema apontado encontra-se no próprio termo “aplicada” para a psicanálise, porque, de alguma maneira, deformaria a natureza própria do seu meio original, que é a clínica. Outro problema refere-se à proliferação de trabalhos e à

arbitrariedade com que foram tratados, principalmente em torno de suas fontes metodológicas, provocando, assim, uma espécie de cisão entre a psicanálise clássica, a do tratamento, e a psicanálise transportada ou exportada, deportada, enfim fora do consultório. Isso provocou que se fizesse da prática da primeira, a do tratamento, uma Grande Arte, porém uma arte menor a psicanálise que se dedica aos fatos culturais e sociais²⁷⁷.

O colóquio, assim, propõe romper com a ideia de uma simples aplicação, escolhendo a denominação de psicanálise “extraclínica” ou *Hors cure*, título e tema do evento, além de propor entre os temas de discussão três aspectos fundamentais: qual é a legitimidade; quais são os seus objetos e; pode-se delimitar seu método? Esses e outros problemas derivados de diversos aspectos próprios do tratamento, tais como a analisabilidade, a interpretação, a transferência, a contratransferência, a escuta e, principalmente, a ausência do analisando são também postos em questão.

São problemas que nos interessam, já que é preciso não perder de vista o presente trabalho e avançar em direção à definição dos parâmetros que legitimem os aspectos metodológicos numa pesquisa com e sobre o mito e seus heróis, isto é, personagens e acontecimentos; o *páthos*, no seu amplo sentido de afetar, dando vida aos heróis das tragédias representadas nos teatros. Então nos perguntamos: como escutar, como interpretar, como trabalhar psicanaliticamente para além da moldura clínica e, finalmente, como dar vida, eu mesma, ao homem psicanalítico a partir dos heróis e seus mitos? Aqui nos deteremos apenas na problemática da transferência.

Partamos da definição de Freud²⁷⁸: a psicanálise é um método de investigação do inconsciente e terapêutica das neuroses, além da formulação de uma teoria. Essa definição aponta para um aspecto muito peculiar da psicanálise; se, por um lado, constitui um método e técnica de intervenção terapêutica, por outro, e enquanto método de investigação do inconsciente, permite a possibilidade de

se ultrapassar os limites de um consultório, do atendimento individual, e poder analisar a produção humana, nas várias esferas. Isso significa, para Freud, que a metodologia psicanalítica se enriquece nessa exportação e, ao mesmo tempo, a metodologia e sua própria teoria vão se elaborando no processo de estudo dos fenômenos *hors cure*²⁷⁹.

A produção extraclínica freudiana, segundo Mello Neto²⁸⁰, apesar de não permitir o acontecer da regra fundamental, pois a própria moldura analítica está ausente, implica uma espécie de intuição antecipada dentro uma tríade interessante. Quando Freud trabalha psicanaliticamente com a cultura, por exemplo, também estão presentes a clínica e a sua autoanálise. Isso quer dizer, continua o autor, que há uma interioridade na posição de Freud. Ele fala sobre a cultura e o faz estando dentro dela, assim como a própria psicanálise.

É assim que em *Totem e Tabu*²⁸¹, por exemplo, continua Mello Neto²⁸², também encontramos a explicitação de uma posição marcada fundamentalmente pelo próprio desejo de Freud em relação ao pai e, ainda, em relação à cultura, dentro dela ou a partir dela. O mesmo pode-se dizer da referência a Édipo, na autoanálise, vimos, do pai morto das religiões, dos casos clínicos e do seu próprio, Jacob. Isso quer dizer que há, em todas essas situações, um sujeito do inconsciente capaz de explicitar o seu próprio desejo, por meio da sua própria análise, ou autoanálise, tomando uma posição perante o seu objeto. Isso é precisamente o que vai abrir espaço para a transferência, não a que se instala na relação com um paciente, mas a que se instala no autor consigo próprio, uma autotransferência, como aquela que inspira Freud.

Bellemin-Noël²⁸³, no seu artigo intitulado “Ler: o duo de ‘laços autotransferenciais’”, aborda o tema de uma psicanálise do texto e aponta para o risco de realizar apenas um trabalho de exegese do texto. Isso simplesmente atingiria o material pré-consciente e não

poderia ser reconhecido como análise, porque para atingir um material realmente inconsciente é preciso fazer intervir a transferência, e como pode haver transferência na análise de um texto? E a resposta de Brooks²⁸⁴ considera que, “quando, tanto um analisando, quanto um texto solicita a interpretação de um analista ou de um leitor, já se está dentro da transferência”²⁸⁵.

Trata-se um duo de atividades de ordem transferencial. Cada um cria, por seu lado, um sujeito inconsciente desse texto, que funciona como um outro na escrita e como um outro na leitura. Dessa maneira, como toda transferência se dá a partir do reencontro de dois focos de uma atividade, esta pode se declarar autotransferencial, que será o eco, em cada um de nós, da transferência originária, pela qual foi marcada a nossa infância. O autor está se referindo às ideias de Laplanche que aqui expomos, por meio da leitura de Mello Neto²⁸⁶.

Este último autor vai recorrer às ideias de Laplanche²⁸⁷, bem como de outros autores, participantes da mesa redonda mencionada, e discutir o conceito de transferência da transferência e transferência originária, acima mencionadas, para, finalmente, propor como saída do círculo solipsista um público epistemológico. Mello Neto²⁸⁸ sustenta que a definição de transferência, de Laplanche, é ampla o suficiente para considerar a sua existência por toda parte. Esse autor chama de transferência ao processo autoelaborativo em face da mensagem do outro, mensagem enigmática – por isso inconsciente – e sexualizada, dirigida originariamente do adulto para a criança. A tentativa de elaboração ou simbolização por parte da criança seria, para Laplanche, continua Mello Neto²⁸⁹, o que daria origem ao seu próprio inconsciente. Dessa maneira, a transferência, estaria na origem do psiquismo. Isso não significa que ela esteja em qualquer parte, mas haveria lugares privilegiados onde essa transferência se manifesta, porém como uma repetição da transferência originária, denominada

por Laplanche de transferência da transferência. Portanto, a transferência, na clínica, restituiria a transferência originária, entanto que a transferência extraclínica seria uma transferência em si mesma, e não apenas uma analogia conceitual da transferência do consultório.

Contudo, Mello Neto²⁹⁰ aponta para o problema da impossibilidade de uma interpretação pela ausência do interlocutor, e a resposta de Laplanche a essa questão: na interpretação da cultura ou de uma obra de arte é o próprio analista “quem trabalha, quem ‘destraduz’ e retraduz, a partir da mensagem enigmática do outro”²⁹¹. É o analista quem coloca a sua própria transferência sob análise. E, se na transferência, como foi visto, entra em jogo uma mensagem enigmática vinda do outro, esse outro seria o fato cultural, ou o texto por ele analisado. Dessa maneira, continua o autor²⁹², Laplanche sustenta que analisando o próprio *transfert*, o analista revela, também, o objeto do seu estudo. Jogo em que a ideia de autoanálise é fundamental.

Trata-se de um processo em que uma parte do sujeito trabalha sobre e com outra parte do mesmo sujeito, com o objetivo de operar uma metabolização perpétua, e nisso consiste o trabalho do inconsciente. De alguma maneira, diz o autor²⁹³, o texto materializa, mantendo as suas peculiaridades específicas, aquilo que o analista encarna durante o tratamento. Porém, o jogo identificatório do tratamento, entre o eu, o recalcado e a pessoa presente do analista, toma um rumo particular explicado pelo autor como um giro, um redemoinho, que não encontra nenhum motivo para parar – e aqui a imagem do laço – porque não há força alguma que possa deter o movimento vertiginoso do tempo que dura o júbilo da leitura. Trata-se, assim, do leitor fascinado, ignorando o que acontece com ele e submerso em sua autotransferência²⁹⁴.

Pois bem, se ao emprestar ao texto um ouvido psicanalítico aceitamos, por um lado, a ideia de um duo de laços

autotransferenciais, por outro lado, teríamos que reconhecer que essa mesma ideia está necessariamente associada à ocorrência de uma análise que, dada a sua peculiaridade, só pode ser a do próprio leitor-analista, isto é, uma autoanálise ligada, talvez, também por um laço, à do autor a ser lido.

Desta maneira, entramos num movimento de formação constante de laços autotransferenciais. Falamos de leitura-escuta psicanalítica e de autoanálise, de tal maneira que se poderia supor que o presente trabalho também demandaria do nosso leitor o mesmo tipo de laço autotransferencial, e a mesma necessidade de análise colocada por nosso texto, delineado obviamente por nossa posição, o desejo. O nosso leitor, por sua vez, poderá dizer algo a partir do nosso dizer, seu desejo a partir do nosso. Depois, talvez, um terceiro, ou tantos outros possíveis leitores-analistas... E assim sucessivamente. É o risco de se cair no que Mello Neto²⁹⁵ chama de solipsismo sem fim. Contudo, é possível sair de certa circularidade, porque tanto o analista quanto o seu objeto teriam uma transferência compartilhada ou sobreposta entre si. Será a possibilidade de generalização, que a partir da singularidade permitiria encontrar o terceiro, “como o pai a romper essa relação dual narcísica mãe-criança”²⁹⁶. Assim, simbolizando a própria transferência é dar lugar a um terceiro, um público capaz de partilhar uma verdade, de questioná-la, de reformulá-la, produzindo nesse processo conhecimento. Assim conclui o autor:

Eis, então, a função talvez a mais importante da psicanálise extraclínica: propor metáforas partilháveis e esclarecedoras do fenômeno que ela estuda a partir da análise do desejo (que é essa que faz Urtubey) e propô-las em direção ao público. [...].

Assim, é possível que, dessa maneira, seja preciso, antes de tudo, entrar no círculo transferencial e dele sair em direção ao público, mas não através simplesmente de um narcisismo que se contenta com aplausos, e sim trazendo uma episteme, ou seja, portando, a partir dessa “viagem”, um saber partilhável.²⁹⁷

Uma transcendência do narcísico, para que haja algo de objetivo, ou seja, que o objeto diga alguma coisa sobre si mesmo, e não

apenas da relação transferencial. E um campo transferencial, sobretudo guiado pela própria análise, mas que envolva uma relação transferencial também com a instituição, por exemplo, a orientação, os cursos, o presente livro, como continuidade ao já publicado por Costa²⁹⁸ e, no centro desse campo, a nossa implicação com a pesquisa, com a mitologia grega e os seus heróis.

Referências

ANÔNIMO. *A Epopéia de Gilgamesh: a busca da imortalidade*. Trad. N. P. Lima. São Paulo: Hemus, 1995.

APPIGNANESI, Lisa; FORRESTER, John. *As mulheres de Freud*. Trad. N. Castro e S. Silva. Rio de Janeiro: São Paulo, Record, 2010.

BELLEMIN-NOËL, Jean. Lire: le duo des “boucles auto-transferentielles”. *Psychanalyse à l’Université*, Paris, v. 16, n. 63, p. 179-199, 1990.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário Mítico-etimológico*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993. v. 1.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário Mítico-etimológico*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. v. 2.

BURKE, Janine. *Deuses de Freud: a coleção de arte do pai da psicanálise*. Trad. M. Pinheiro. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2010.

COSTA, Paulo José da. Mitologia grega e psicanálise: uma apresentação. In: COSTA, Paulo José da. (Org.). *Mitologia Grega e Psicanálise: reflexões*. Curitiba-PR: CRV, 2014. p. 5-6.

DEL COURT, Marie. *Stérilités mystérieuses & naissances maléfiques dans l’antiquité classique*. Paris: Droz, 1938.

DEL COURT, Marie. *Légendes et cultes de héros en Grèce*. Paris: PUF, 1942.

DEL COURT, Marie. (1944). *OEdipe ou la légende du conquérant*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

FONTES, Joaquim Brasil. *Variações sobre a lírica de Safo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1992.

FREUD, Sigmund. Carta de 12/12/1897. In: MASSON, Jeffrey Moussaieff. (Ed.). *Correspondência Completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 1986a. p. 286-287.

FREUD, Sigmund. Carta 71, de 15/10/1897. In: MASSON, Jeffrey Moussaieff. (Ed.). *Correspondência Completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 1986b. p. 271-274.

FREUD, Sigmund. (1915). *Neurose de transferência: uma síntese: o manuscrito perdido de Freud*. Trad. A. Ekstermann. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

FREUD, Sigmund. (1900). *La interpretación de los sueños*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1989a. v. 5. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (19001). *Psicopatología da vida cotidiana*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1989b. v. 6, p. 1-270. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1907). *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1989c. v. 9, p. 97-109. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1908). *El creador literario y el fantaseo*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1989d. v. 9, p. 123-135. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1909). *La novela familiar de los neuróticos*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1989e. v. 9, p. 213-220. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1939). *Moisés y la religión monoteísta*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1989f. v. 23, p. 1-132. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1940). *Esquema del psicoanálisis*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1989g. v. 23, p. 133-209. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1905). *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1990a. v. 7, p. 1-107. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1905). *Tres ensayos de teoría sexual*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1990b. v. 7, p. 109-122. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (19909). *Análisis de la fobia de un niño de cinco años (el pequeño Hans)*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1990c. v. 10, p. 1-117. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1911). *Grande es Diana Efesia!* Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1990d. v. 12, p. 366-368. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1911). *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre um caso de paranoia (Dementia pranoides) descrito autobiograficamente*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1990e. v. 12, p. 1-73. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1913). *El motivo de la elección del cofre*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1990f. v. 12, p. 303-317. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1914). *Introducción al narcisismo*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1990g. v. 14, p. 65-98. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1919). *Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?* Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1990h. v. 17, p. 165-171. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1919). *Lo ominoso*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1990i. v. 17, p. 215-251. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1990j. v. 18, p. 63-136. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1923). *Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis y teoría de la libido»*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1990k. v. 18, p. 227-254. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1931). *Sobre la sexualidad femenina*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1990l. v. 21, p. 223-244. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1940). *La cabeza de Medusa*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1990m. v. 18, p. 270-271. (Obras Completas).

- FREUD, Sigmund. (1910). *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1991a. v. 11, p. 53-127. (Obras Completas).
- FREUD, Sigmund. (1913). *Tótem e tabú*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1991b. v. 13, p. 1-162. (Obras Completas).
- FREUD, Sigmund. (1919). *De la historia de una neurosis infantil (el hombre de los lobos)*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1991c. v. 17, p. 1-111. (Obras Completas).
- GIMBUTAS, Marija. *The Gods and Goddesses in Old Europe: myths, legends, and cult images*. Berkeley: University of California Press, 1974.
- GIRARD, Pièr. La Psychanalyse hors cure. Présentation. *Psychanalyse à l'Université*, Paris, v. 16, n. 63, p. 5-8.
- GRAVES, Robert. *Les mythes grecs 2*. Paris: Fayard.
- HESÍODO. (8--? a. C.). *Théogonie: la naissance des dieux*. Trad. A. Bonnafé. Paris: Rivages, 1993.
- KLEIN, Melanie. Algumas reflexões sobre a Orestéia. In: KLEIN, Melanie. *Inveja e gratidão e outros trabalhos 1946–1963*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. v. 3, p. 313-339.
- LAPLANCHE, Jean. *Novos fundamentos para a psicanálise*. Trad. C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LEPASTIER, Samuel. Analyse différentielle des sources mythiques dans la pensée de Freud In: CLANCIER, Anne; ATHANASSIOU-POPESCO, Cléopâtre. (Eds.). *Mythes et Psychanalyse*. (Colloque de Cerisy). Paris: Arnaud Dupin & Serge Perrot Éditeurs, 1997. p. 3-10.
- MARTINEZ, Viviana Carola Velasco. *A figura do herói mitológico; entre a falta e o excesso; por uma ruptura de campo em 3 tempos; a criança e a atividade lúdica, o herói mitológico e o homem psicanalítico*. 2003. 346 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, 2003.
- MARTINEZ, Viviana Carola Velasco. Mito, historicidade e inconsciente. In: TOMANIK, Eduardo Augusto; CANIATO, Angela Maria Pires; FACCI, Marilda Gonçalves Dias. (Orgs.). *A Constituição do Sujeito e a Historicidade*. Campinas: Alínea, 2009. p. 221-247.
- MARTINEZ, Viviana Carola Velasco. Pecado, culpa e responsabilidade. In: BELO, Fábio Roberto Rodrigues; BELO, Diego; CASTILHO, Pedro; CAMARGOS, Liliane. (Orgs.). Congresso Nacional de Psicanálise, Direito e Literatura: Responsabilidade e Resposta, 3., 2011. *Anais...* Nova Lima: Faculdade de Direito Milton Campos, 2011. Disponível em: <http://conpdl.com.br/conpdl3_anais.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2016.
- MARTINS, Emanuely Jackeliny Pissinati. *As Medeias de Ontem e de Hoje: uma discussão sobre o filicídio*. 2015. 115 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, UEM, Maringá, 2015.
- MELLO NETO, G. A. Psicanálise extra-clínica: solipsismo sem fim? *Cadernos de Metodologia e Técnicas de Pesquisa*, Maringá-PR, v. 7, n. 6, p. 37-47, 1995.
- OLIVEIRA, B. L. G. (2016). *O enigmático na adoção: uma compreensão psicanalítica a partir da tragédia Édipo Rei*. 2016. 100 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2016.

- RAMOS, Gustavo Adolfo. *O ardil da criança: o pensamento adulto sobre a criança, sob um enfoque psicanalítico*. Maringá-PR: Eduem, 1994.
- RANK, Otto. (1909). *Le mythe de la naissance du héros* (suivi de la légende de Lohengrin). Paris: Payot, 1983.
- ROMILLY, Jacqueline de. *La tragédie grecque*. Paris: Quadrige/PUF, 1997.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- SCHLIEMANN, Heinrich. *Troia*. Trad. C. Baumgart. São Paulo: Ars Poetica, 1992.
- SÓFOCLES. (427? a.C.). Oedipe Roi. In: SÓFOCLES. *Esquile Sophocle*. Trad. R. Dreyfus. Paris: Gallimard, 1967.
- STEIN, Conrad. OEdipe Roi selon Freud. *Confluents psychanalytiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1981. p. V-XXVII.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *OEdipe et ses mythes*. Paris: Complexe, 1994.
- VERNANT, Jean-Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. Trad. R. d'Águilar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AS DUAS FACES DE HÉRACLES: A DIMENSÃO PSICANALÍTICA DO TRÁGICO

Danilo Pichioli da Silveira²⁹⁹

Paulo José da Costa

O desconhecido sempre pareceu uma ameaça ao ser humano. Quando colocado diante de uma situação que escapa àquilo que lhe parece familiar, é comum ao homem experimentar sentimentos de desconforto, insegurança e medo. Esse desconhecido, entretanto, não se mostra ameaçador somente ao nível individual e subjetivo. Coletivamente, os seres humanos buscaram formas de superar aquilo que ignoravam objetivando diminuir o amedrontamento que experimentavam todas as vezes que se viam diante daquilo que desconheciam. Tais tentativas de superação do desconhecido expressam-se de formas variadas ao longo da história da humanidade, variando de povo para povo, de cultura para cultura.

Os mitos podem ser incluídos numa categoria à parte dessa produção coletiva e histórica nas sociedades de diferentes épocas. Isso porque a mitologia mostra-se rica, plural e original quando pensada como manifestação humana. Destaca-se no presente trabalho a mitologia grega, pois, segundo Migliavacca³⁰⁰, os gregos foram, na antiguidade, uma civilização cujo pensamento foi único em seu tempo. A riqueza e a originalidade com a qual os gregos buscaram dar respostas aos elementos da natureza e do mundo que não conheciam ofereceu à humanidade uma herança cultural de valor inestimável, expressa por um conjunto de histórias e narrativas ao qual se dá o nome de mitologia.³⁰¹ A mitologia dos gregos antigos, portanto, é a expressão da maneira como aquele povo pode responder às questões obscuras sobre o mundo, o universo, a natureza, a subjetividade humana e tantos outros temas que posteriormente foram tomados como objetos de estudo pelas ciências. Nas palavras de Migliavacca:

[...] num tempo em que o homem ainda não tinha conhecimento científico das leis da natureza, num tempo em que, observando o mundo, sentia-se perplexo e atemorizado, nesse tempo, o homem utilizou-se de mitos como um recurso que apaziguava seus temores e o ajudava a se localizar no mundo. Então, pode-se dizer que uma das funções primordiais dos mitos é a de organizar o mundo, é a de tornar conhecido o mundo desconhecido, é a tornar familiar aquilo que é estranho. Os mitos foram usados para explicar a existência do mundo e do próprio homem no mundo. Foi uma resposta encontrada para as perguntas surgidas a partir da contemplação do universo.³⁰²

Segundo Migliavacca, “o mito é narrativa oral, a palavra [...], *mythos*, significa palavras; escutar o mito é escutar palavras que narram acontecimentos que se deram num tempo não determinável, muito anterior à época em que a escrita tornou-se disponível à literatura”³⁰³. Ainda de acordo com a autora, os mitos são de fundamental importância para a sociedade grega na antiguidade, uma vez que eram histórias de grande alcance social nas quais a subjetividade e a condição humana eram enfocadas. Migliavacca³⁰⁴ acrescenta que os mitos falam por si mesmos, uma vez que sua narrativa é explícita e luminosa. Não há nos personagens mitológicos ações encobertas ou desejos a serem realizados. Esclarece também que o mito exercia uma função na mente do homem grego na antiguidade³⁰⁵. Os mitos incluem não apenas a apreensão da realidade, mas também todas as faces da expressão daquilo que se denomina humano. Nas palavras da autora:

Os mitos gregos revelam, desde o seu início, uma extraordinária apreensão da condição humana, da relação do homem consigo mesmo, com os fenômenos que o rodeiam desde sempre e com a percepção de si. Os gregos olharam para dentro da alma e encontraram um universo que eles não esgotaram, pois na verdade é inesgotável, um universo no qual se pode entrar cada vez mais fundo, pois é um fundo sem fundo [...]³⁰⁶

Faz-se fundamental neste momento enfatizar que o presente trabalho está pautado nas ideias propostas por Migliavacca³⁰⁷, concordando com a tese de que o mito não oferece espaços para interpretações psicanalíticas ou de qualquer outra teoria, haja vista

que tal postura tenderia em desconsiderar a natureza e o contexto mental no qual os mitos foram pensados. Os mitos devem falar por si mesmos, e, para tanto, é preciso cercar-se de uma postura metodológica que evite uma espécie de psicologismo dos personagens míticos. Interpretações psicológicas, feitas sem a consideração do contexto histórico e cultural no qual os mitos foram criados, são uma forma de empobrecer o mito e retirar dele a sua importância.[308](#)

Certamente, a mitologia grega tem sido estudada por diferentes áreas do conhecimento e múltiplos enfoques teóricos. Entretanto, é preciso ressaltar que mitologia e psicanálise são áreas do saber distintas, e, por vezes, os estudiosos da psicanálise acabam por distorcer os mitos e ignorar a importância da função que eles tinham para seus criadores na antiguidade. Sendo assim, este artigo não propõe uma leitura exclusivamente psicanalítica sobre o tema, mas destaca a articulação entre mitologia e psicanálise como um encontro que evoca, acima de tudo, uma abertura à experiência estética própria da subjetividade humana. Dessa maneira, o diálogo entre mitologia e psicanálise pode tornar-se um terreno fecundo que possibilite o desenvolvimento de novas ideias e saberes sobre a subjetividade humana e tudo o que lhe é próprio.[309](#).

Segundo Migliavacca[310](#) e Romilly[311](#), na antiguidade clássica o mito manifestava-se em três esferas distintas: na épica, cujos expoentes são os poemas homéricos da *Ilíada* e da *Odisseia*; na lírica, poesia cantada junto à flauta e à lira; e na tragédia, expressão teatral característica das festas em homenagem a Dionísio. A distinção entre a poesia épica e o teatro trágico não é apresentada neste trabalho de forma ingênua. Tal diferenciação marca uma importante mudança na ênfase da ação feita pelos heróis em cada uma dessas expressões estéticas, e, ao focar as diferenças entre o herói épico e o herói trágico, acredita-se ser possível demonstrar neste trabalho uma dimensão psicanalítica na concepção do homem encenado na tragédia grega. Para tanto, este estudo utilizará como

recurso metodológico a figura de Héracles, um herói amplamente conhecido pelos gregos na antiguidade e que surge glorioso em textos épicos, mas tomado pela loucura na tragédia de Eurípides.

Migliavacca³¹² explica que a mitologia grega apresenta três conjuntos de seres, a saber: os deuses, caracterizados principalmente pela imortalidade; os homens comuns, que em contradição aos deuses são seres mortais; e os heróis, oriundos da relação entre uma divindade e um mortal. Os heróis, portanto, compartilham duas naturezas, a divina e a humana. São capazes de grandes feitos, mas carregam a condição de serem mortais, e estão, dessa maneira, na fronteira entre o mundo humano e o divino.

Segundo Kury³¹³, Héracles encarna o herói mais sublime de toda a constelação de heróis da mitologia grega. Conhecido na língua latina e em suas derivadas por Hércules, esse herói é amplamente exaltado pela realização de doze trabalhos de grande dificuldade. O cumprimento de tais tarefas foi possível graças à força e à sabedoria características de Héracles.

De acordo com a versão apresentada por Kury³¹⁴, Héracles é filho de Zeus, o mais poderoso deus do Olimpo e que personificava a figura de maior autoridade da terceira geração divina. Zeus possuiu Alcmena, esposa de Anfitrião, enquanto este estava fora de Tebas em guerra contra os tebeios. O pai dos deuses assumiu a aparência de Anfitrião e assim procurou Alcmena em seu leito, deixando-a grávida de Héracles. No dia seguinte, Anfitrião retornou a Tebas e também se uniu à sua esposa, gerando Íficles, irmão gêmeo de Héracles. Descendente de Perseu, Héracles foi insistentemente perseguido pela esposa de Zeus, Hera, que tomada por ciúmes procurou vários meios de destruir o herói, temendo que ele reinasse sobre Argos e toda a Hélade. Zeus vangloriou-se no Olimpo de que um filho seu, a primeira criança nascida da linhagem de Perseu, seria o herói diante do qual toda a Grécia se curvaria. Arditamente Hera ordenou à deusa dos partos, Ilítia, que atrasasse o nascimento de Héracles e, ao mesmo tempo,

adiantasse o tempo de gestação do filho de Estênelo, Euristeu, primo de Hércules e também um perseida. O plano de Hera foi fazer com que Euristeu se tornasse a primeira criança nascida, conforme a vanglória de Zeus supracitada, e assim evitar que esse lugar fosse ocupado por Hércules, como desejava Zeus.

Outro episódio amplamente narrado em diferentes versões do mito de Hércules, e apresentado aqui segundo Kury³¹⁵ e Stephanides³¹⁶, diz respeito a mais uma tentativa de Hera de findar a vida do herói. Quando Hércules contava oito meses de vida, a esposa de Zeus soltou duas serpentes no quarto dos filhos gêmeos de Alcmena, enquanto ela dormia. Íficles gritou diante das víboras, enquanto Hércules agarrou-as bravamente, estrangulando-as. Quando chegaram ao cômodo, Alcmena e Anfitrião viram as serpentes mortas nas mãos de Hércules, e nesse momento Anfitrião soube qual das crianças era o filho de Zeus. Depois disso, o pai mortal de Hércules dispensou-lhe uma educação privilegiada, introduzindo o jovem herói no estudo da leitura, escrita, literatura, canto, música, astronomia e, especialmente, no treinamento da força física.

De acordo com Kury³¹⁷, depois de adulto, Hércules livrou os tebanos do pagamento de tributos a Ergino, rei de Orcômeno. Em agradecimento, Creonte, rei de Tebas, ofereceu ao herói sua filha Mégara em casamento e a filha caçula a Íficles. Da união entre Hércules e Mégara nasceram três filhos, enquanto que do casamento de Íficles com a irmã mais nova de Mégara nasceram duas crianças.

A epopeia, ou poesia épica, é um gênero literário cuja origem remonta a declamações e cantos típicos de festas religiosas gregas. Na epopeia observam-se poemas narrativos relativamente breves, e seus principais títulos são a *Ilíada* e a *Odisseia*, atribuídos ao poeta Homero nos séculos IX e VIII a.C. respectivamente³¹⁸. Esses dois poemas homéricos são as obras mais antigas da literatura grega que chegaram integralmente até os dias de hoje, tornando-as,

consequentemente, as mais antigas da literatura ocidental. Elas narram feitos heroicos que, apesar de terem alguns elementos de sustentação históricos, não têm a preocupação de reproduzir os fatos fielmente. Nas palavras de Migliavacca:

[Na poesia épica] se encontram os mitos contados, narrados, imprimindo uma marca indelével na cultura, inscrevendo na mente do homem grego os valores, as crenças, apreensão de mundo, concepção de homem, com seus personagens, os caracteres que construía uma mentalidade da qual nós somos legatários.³¹⁹

O que tem grande valor na presente discussão é o papel que o herói assume nos poemas épicos, já que estes enfatizam ações modelares que funcionavam como padrões que regiam o comportamento na sociedade grega. De acordo com Migliavacca³²⁰, por meio de sua bravura, de sua honra e do valor que lhe seria dado após a sua morte, o herói épico se apresenta elevado ao status do sagrado. Ao ouvirem as narrativas épicas “o homem grego antigo via nos heróis os modelos dos mais altos valores humanos”³²¹. O mesmo se dá com Hércules e o valor que lhe é atribuído na epopeia. Como a mitologia grega é rica e plural, encontram-se diversas versões sobre os mesmos personagens e acontecimentos míticos. Neste trabalho, como recorte metodológico será utilizada a versão de Menelaos Stephanides³²² para a discussão da imagem de Hércules, descrito pela epopeia.

De acordo com a versão de Stephanides³²³, após casar-se com Mégara e com ela ter gerado três filhos, Hércules foi, mais uma vez, alvo da ira e dos ciúmes de Hera. Obedecendo às ordens da esposa de Zeus, a deusa do engano, Atena, lançou sobre Hércules um véu invisível que confundiu o raciocínio do herói. Tomado pela loucura e pela cegueira, Hércules vê em seus três filhos a imagem de três dragões furiosos. Acreditando que se livrava das feras, Hércules matou os próprios filhos e em seguida destruiu o palácio tebano de Creonte, seu sogro. Depois de realizadas todas essas ações, Atena retirou o véu dos olhos de Hércules, fazendo-o enxergar a verdade

do que realmente tinha se passado com ele. Creonte decretou a expulsão do herói filicida de Tebas, levando Hércules às terras do rei Téspio, que o acolheu em sua corte. Lá, Hércules recebeu uma carta de Euristeu, filho de Estênelo, com ordens para que Hércules o servisse por meio da realização de grandes trabalhos. Em dúvida, Hércules consultou o oráculo de Delfos, que confirmou ao herói que somente o cumprimento de doze grandes trabalhos poderia trazer-lhe o perdão dos deuses, pelos crimes cometidos contra seus filhos.

Ainda segundo Stephanides³²⁴, sabendo o que finalmente deveria fazer para obter o perdão divino, Hércules segue o caminho rumo à realização de seus famosos trabalhos, a serviço de seu primo Euristeu. Com a força, a inteligência e a destreza típicas de um grande herói, Hércules matou o Leão de Neméia, decapitou a Hidra de Lerna, assustou e abateu as aves do Lago Estínfalo, capturou o javali de Erimanto, perseguiu e levou para Tebas a corsa Cerinita, limpou os estábulos do rei Áugias, trouxe de Creta o furioso touro, enfrentou os cavalos de Diomedes e a fúria desse rei, recebeu de Hipólita o cinto que um dia tinha sido de Ares, o deus da guerra, enfrentou Gérion numa disputa por seu gado, tomou os pomos das Hespérides e, finalmente, desceu ao Hades para aprisionar Cérbero, o cão do submundo.

Cumpridas as doze tarefas, Hércules estava finalmente livre de sua sujeição a Euristeu. Realizou as determinações impostas pelo oráculo, obtendo o perdão pelo crime que cometera ao assassinar os próprios filhos, e, principalmente, “obteve tanta glória quanta nem mesmo o mais vigoroso rei ou o melhor estrategista conquistaram até então”³²⁵.

Os grandes feitos de Hércules na epopeia não estão resumidos nos doze trabalhos. O herói envolveu-se em tantas outras expedições que só fizeram aumentar a grandiosidade de seu nome³²⁶. Depois de tamanhos desafios e aventuras, Hércules ascendeu ao Olimpo pelas mãos de Atena e Hermes, que conduziram o herói à morada dos deuses num carro puxado por

cavalos alados. No Olimpo, Hércules foi recebido gloriosamente pelos deuses, em especial Zeus, seu pai, e Hera, com quem finalmente se reconciliou. A deusa Hebe foi dada em casamento para Hércules, que passou a habitar os palácios divinos, onde viveu feliz. Mesmo tendo partido para a morada dos deuses, Hércules “foi tão amado em sua época que seu nome permaneceu imortal, embora milhares de anos tenham se passado desde então”³²⁷.

Os relatos épicos sobre Hércules, sintetizados até aqui, devem ser suficientes para expressar a concepção de herói presente na epopeia. De acordo com Migliavaca³²⁸, na épica todas as ações estão atreladas à vontade divina, o que retira do herói a responsabilidade pelos acontecimentos que a ele se apresentam. Segundo a narrativa épica, a vida de Hércules, desde sua geração até a ascensão ao Olimpo, é regida pelo princípio do desejo dos deuses. As escolhas, as decisões, os erros e os acertos do herói lhe escapam, pois a ênfase recai sobre a influência divina na obra dos homens. As ações de Hércules, em especial sua loucura e o crime cometido contra seus filhos, não passam pelos conflitos subjetivos desse herói, já que foram os deuses os responsáveis por tamanha atrocidade. Apesar da execução dos filhos ter sido feita por Hércules, este parece ser posto como um coadjuvante na ação, relegando ao crime de filicídio um ato mais dos deuses do que do próprio herói. A imagem heroica de Hércules na epopeia ilustra os pressupostos teóricos de Migliavaca³²⁹, que atribui ao herói épico a bravura e a honra como elementos de grande valor, ao mesmo tempo em que o apresenta alienado à vontade dos deuses.

O perdão que Hércules buscará por meio da realização dos doze trabalhos não é a remissão de si mesmo, mas o perdão vindo das divindades. Trata-se mais de uma reconciliação no âmbito sagrado do que a busca pela resolução de um conflito subjetivo, do herói para consigo mesmo. A epopeia apresenta um Hércules bravo, valente e honrado, mas, ao mesmo tempo, alguém que não é consciente das escolhas que faz, pois estas são fruto da

manipulação dos deuses, e não de um processo interior e subjetivo do herói. A face épica de Hércules coloca em evidência que seu destino não lhe pertence, pois está entregue nas mãos do oráculo, e é este quem confirma a Hércules o dever de cumprir os doze trabalhos a serviço de seu primo. Até a determinação oracular, Hércules permanece em dúvida, sem saber qual caminho seguir, uma vez que essa escolha não lhe cabe, mas é atribuída à esfera divina.

Migliavacca³³⁰ explica que, quando o conflito se apresenta na narrativa épica, ele está posto entre o herói e os deuses, mas não entre o herói e si mesmo. A loucura e os crimes de Hércules lhe causam sofrimento e tristeza, mas esses sentimentos não representam uma implicação do herói com seus atos. A possibilidade de reparar seu crime é externa ao próprio herói, bem como seu estado de loucura. Para Migliavacca, “na epopeia, a experiência é atribuída à influência da força da divindade. [...]. Tudo em que o herói se envolve é, do ponto de vista dele [...] inspirado ou influenciado ou mesmo francamente sugerido por um deus. As ações [...] são orquestradas pelos deuses”³³¹.

Até aqui, foram destacados a poesia épica e os elementos da mentalidade grega, expressos por esse gênero literário. Para trazer a tragédia à presente discussão, salienta-se que Migliavacca³³² faz uma distinção estética entre a épica e a tragédia e argumenta que a tragédia surgiu no século V a. C., em um contexto histórico próprio, caracterizado pelo auge da *polis* grega, em especial Atenas. Os principais tragediógrafos – Ésquilo, Sófocles e Eurípides – transportaram para o palco os heróis já conhecidos dos gregos pela tradição oral, porém com características bastante distintas daquelas observadas na epopeia.

Estudiosos da tragédia grega, como Vernant³³³, afirmam que essa manifestação artística – cujo mérito por sua criação pertence aos gregos na antiguidade³³⁴ – trazia em si a desmedida em meio

a uma sociedade que pregava a moderação. Com origem na religiosidade, especificamente no culto ao deus Dioniso, as tragédias eram encenadas nas festas dedicadas a essa divindade. O próprio vocábulo “tragédia” traz em seu significado o “canto ao bode”, e, segundo Romilly³³⁵, esse animal pode ser identificado aos sátiros, seres intimamente vinculados ao culto dionisíaco. As encenações trágicas eram eventos que mobilizavam toda *polis* e expressavam um clamor pela desmedida própria da divindade homenageada. Nas palavras de Vernant:

Dioniso encarna não o domínio de si, a moderação, a consciência dos seus limites, mas a busca de uma loucura divina, de uma possessão extática, a nostalgia de um completo alheamento; não a estabilidade e a ordem, mas os prestígios de um tipo de magia, a evasão para um horizonte diferente; é um deus cuja figura inatingível, ainda que próxima, arrasta seus fiéis pelos caminhos da alteridade e lhes dá acesso a uma experiência religiosa quase única, um desterro radical de si mesmo.³³⁶

Articulando o pensamento de Vernant³³⁷ ao de Migliavacca³³⁸, pode-se afirmar que a tragédia grega, portanto, coloca em cena uma nova categoria de herói, significativamente distinta do herói épico. Se este é caracterizado por ocupar uma função de espelho de virtudes e modelo de comportamento a ser seguido, aquele faz emergir o conflito inerente à condição humana. O homem da tragédia, portanto, traz a marca do confronto entre o herói e seu destino, sua vulnerabilidade e sua impotência e propicia a concepção de “um homem consciente de si e do fato de que ele é responsável pelas consequências de suas escolhas”³³⁹.

Sendo assim, por meio da tragédia *Héracles*, Eurípidés traz ao palco outra face desse herói mítico, agora impregnado pelas características do trágico. Segundo Kury³⁴⁰, a peça foi representada pela primeira vez, aproximadamente, no ano de 415 a. C., mas nada se sabe sobre a premiação recebida nem sobre o concurso na qual ela foi encenada. Como parte do caminho metodológico escolhido neste trabalho, preferiu-se a tradução para o português de Cristina Rodrigues Franciscato³⁴¹.

No início da peça, Hércules está ausente de Tebas, pois se encontrava no Hades envolvido com a realização do décimo segundo trabalho, cujo objetivo estava atrelado a Cérbero, o cão de três cabeças do submundo. Aproveitando-se disso, Lico assassina Creonte, o rei de Tebas e sogro de Hércules, tomando o trono da cidade para si, e planeja tirar as vidas de Anfitrião, pai mortal de Hércules, de Mégara, esposa do herói, e dos seus três filhos. Anfitrião, Mégara e os filhos de Hércules buscam abrigo como suplicantes no altar de Zeus. Ainda no prólogo, o pai mortal de Hércules explica que o usurpador do trono tebano deseja matar os parentes do herói, pois receia que eles se vinguem no futuro. O coro, que é composto por velhos tebanos amigos de Anfitrião, lamentam a situação dos familiares de Hércules.

No primeiro episódio da tragédia de Eurípides, surge Lico que ridiculariza a figura de Hércules e adverte os suplicantes para que não tenham esperanças de serem ajudados. Apesar das respostas de Anfitrião, Lico dá ordens para que o altar, onde se encontram os suplicantes, seja cercado com lenha e incendiado. Anfitrião, porém, pede ao novo rei tebano que ele e Mégara sejam mortos antes dos filhos de Hércules, enquanto que a esposa do herói implora para que ela possa vestir de forma apropriada seus filhos para a morte. Lico concorda, e Anfitrião questiona Zeus sobre a injustiça vivida pelos familiares de Hércules, seu filho.

O primeiro estásimo é marcado pelos elogios do coro a Hércules e seus grandes feitos. Em seguida, no segundo episódio, Mégara sai do palácio com os filhos e recorda os planos de Hércules para as crianças. Anfitrião, por sua vez, despede-se do coro e reza a Zeus pedindo auxílio. É nesse momento que surge o herói, Hércules, que tenta entender o que se passava em sua terra. Segue-se, então, um diálogo entre ele, Mégara e Anfitrião, no qual pai e esposa informam a situação ao herói que, indignado, decide acabar com Lico. Hércules abraça a família e conta, triunfante, que não só teve sucesso no trabalho realizado no Hades, como ajudou Teseu a sair de lá.

Em seguida, ao longo do segundo estásimo, o coro exulta a juventude e a pessoa de Hércules por meio de cantos de vitória. No terceiro episódio, Lico, que ainda desconhece o retorno de seu rival, pergunta por Mégara e seus filhos, e nesse momento Anfitrião o convence a procurá-los dentro do palácio, onde aguarda Hércules para um acerto de contas. Chega o momento do terceiro estásimo, no qual se ouvem os lamentos de Lico ao ser vencido por Hércules, e há celebração no coro.

A presença de Íris e Lissa se faz perceber pelo coro assustando seus integrantes, e assim tem início o quarto episódio da tragédia escrita por Eurípides. As deusas contam que Lissa, a personificação da loucura, veio para enlouquecer Hércules, e quando essa divindade entra no palácio os gritos de Anfitrião são ouvidos e há lamento no coro. Entra em cena um mensageiro que descreve com detalhes trágicos que Hércules, durante um sacrifício de purificação, enlouquecera e matara Mégara e as três crianças, acreditando estar assassinando Euristeu e sua prole. Anfitrião fora poupado graças a Atena, que fizera Hércules adormecer. O coro mostra-se horrorizado com os acontecimentos narrados ao longo do quarto estásimo.

Ao despertar, no quinto episódio, o herói encontra-se nos braços de Anfitrião, que lhe explica os acontecimentos recentes. Hércules decide suicidar-se a carregar o peso dos crimes cometidos contra sua mulher e seus filhos. Surge, então, Teseu, que havia sido salvo do Hades, por Hércules. Teseu não refuta o amigo e convence-o a abandonar a intenção do suicídio e mudar-se para Atenas com ele. Antes de partir, Hércules pede a Anfitrião que sepulte Mégara e os filhos e deixa a cena, amparado pelo amigo Teseu. O coro lamenta a perda de Hércules e sai a seguir.

Pela descrição resumida da tragédia de Eurípides, espera-se evidenciar as mudanças significativas entre o Hércules descrito na epopeia e o Hércules colocado em cena na tragédia. Essas mudanças representam não apenas uma modificação no mito desse herói especificamente, mas expressam a mudança qualitativa da concepção dos heróis da poesia épica para os heróis da tragédia.

Segundo Migliavacca³⁴², o herói trágico não deixa seu destino nas mãos do oráculo, mas encara-o como se enfrentasse a si mesmo; ele não culpa as divindades por seu destino, mas responsabiliza-se por suas escolhas e paga resignadamente o preço de suas ações. Como bem explica Migliavacca, “na tragédia, a ação explícita é a do homem, não é a do deus, como na épica. O trágico inclui o efeito da escolha subjetiva do problema que o homem deve resolver sozinho”³⁴³. O herói trágico, portanto, não é um modelo a ser seguido e tampouco representa um ideal de homem. Na tragédia, o herói revela a dor humana ao próprio homem, como um espelho que reflete ao espectador seu próprio sofrimento.

Um ponto importante e central na comparação entre a narrativa épica e a trágica de Hércules é a mudança cronológica feita por Eurípides. Na epopeia os doze trabalhos representam a possibilidade do herói se redimir com os deuses, depois de ter sido tomado pela loucura e, por isso, assassinado seus três filhos. O que vemos na tragédia é que a mesma se passa quando Hércules já findou seus trabalhos, já que a peça tem início quando o herói encontra-se no Hades, cumprindo a décima segunda tarefa. Ou seja, os doze trabalhos foram realizados antes do crime de filicídio. Essa observação é crucial para a reflexão a respeito da face trágica de Hércules, pois indica que na tragédia, não há possibilidade de perdão ou reconciliação com as divindades. Não poderia haver qualquer trabalho, por mais grandioso que fosse, que pudesse aplacar a força da verdade que recai sobre Hércules: a sua própria. Defrontar-se consigo mesmo e saber que não se escapa do próprio destino, essa é a verdade apresentada na tragédia de Eurípides. Mesmo que tenha havido a interferência de uma divindade – Lissa, a mando de Hera – o herói da tragédia reconhece sua subjetividade nas ações que fez, ele é o protagonista da ação, e não os deuses. Pelo uso da imaginação podemos supor que o décimo terceiro trabalho de Hércules, e talvez o mais difícil de todos, seja assumir

conscientemente a responsabilidade de seus atos, pagando o alto preço que eles lhe cobram.

Pode-se pensar também que a possibilidade do suicídio não corresponderia, na tragédia de Hércules, à concepção daquilo que se espera da figura do herói trágico. Diferentemente de Ajax, que se lança sobre o fio da espada na tentativa de se livrar da desonra para enfrentar seu destino, em Hércules o suicídio poderia consumir a não aceitação da desgraça e uma maneira de o herói evitar seu próprio infortúnio. O suicídio diminuiria a face trágica de Hércules, pois não haveria no herói a manifestação do aspecto mais sublime do trágico: a aceitação resignada das consequências das próprias escolhas. Fechar os olhos por meio da morte seria uma forma de evitar enxergar a própria verdade manifestada na loucura e nos crimes de Hércules. Talvez aí esteja colocado o papel de Teseu, não o de confortar Hércules, mas lembrar ao herói que ele deve suportar as adversidades e sustentar o confronto consigo mesmo, em vez de escapar nos braços da morte. Por analogia, pode-se aproximar a figura de Teseu ao do analista, quando na relação transferencial este não recua de sua escuta e assim “relança ao paciente sua própria questão”³⁴⁴, favorecendo o encontro do sujeito com sua verdade inconsciente.

A força física de Hércules sempre foi um de seus atributos mais destacados e valorizados. Foi graças a ela que o herói pode realizar as façanhas narradas em várias de suas aventuras épicas. A epopeia, portanto, descreve um herói cuja força era descomunal, e que se lançava sobre seus adversários com furor e sem nenhum temor. Curiosamente, também a desgraça de Hércules está relacionada ao seu vigor físico, na tragédia de Eurípides. Quando narra o acesso de loucura do herói, o mensageiro conta como a brutalidade de Hércules foi manifestada diante dos espectadores daquela cena terrível. A descrição de Eurípides pode ser comparada a de uma fera descontrolada, tais quais aquelas que Hércules soube capturar, domar ou matar. Mas agora, é Hércules quem se comporta como uma besta furiosa que se lança contra seus familiares para

matá-los. Sua força física, outrora usada para sua glorificação, é agora um meio pelo qual seu infortúnio se manifesta.

Depois de cair no sono provocado por Atena, Hércules é amarrado como uma fera abatida, e todos temem que o animal desperte. Quando isso acontece, entretanto, e o herói descobre os trágicos acontecimentos provocados por suas próprias mãos, ele confronta-se com sua verdade, com a verdade de um destino do qual não pode escapar. Naquele instante, de nada lhe adiantavam o destemor e o vigor dos músculos, pois a luta era consigo mesmo, com a sua própria responsabilidade na realização daqueles atos horrendos. Ao se deixar conduzir por Teseu, entretanto, Hércules não é fraco. Apenas talvez tenha assumido a maior bravura e força que um herói trágico pode representar, segundo Migliavacca³⁴⁵: a força de conhecer-se a si mesmo e a valentia de reconhecer-se implicado nas próprias ações. Assim como Édipo, que, ao cegar-se no corpo, pode abrir os olhos da alma para ver claramente a si próprio³⁴⁶, Hércules é libertado das amarras que o continham, pois sua força o impele a uma batalha contra si mesmo.

No presente estudo, optou-se pelo trabalho com um texto do gênero épico e outro do trágico para destacar a mudança na ênfase dada à ação heroica em cada um deles. Apenas a tragédia de Hércules, entretanto, poderia ilustrar de forma impecável a transformação do herói. Se na primeira parte da peça Hércules surge como um herói salvador que adentra a cidade de Tebas gloriosamente para libertar o pai, a esposa e os filhos dos planos de Lico, a trama é modificada por Eurípides quando o filho de Zeus torna-se assassino dos familiares, pela via da loucura. O que faz Eurípides diante da figura aniquilada de Hércules? O mais jovem dos três grandes nomes da tragédia extrai do episódio mais macabro da vida de Hércules um elemento de beleza: o deslocamento da força bruta de Hércules para a valorização da subjetividade do herói. Eurípides enfatiza por meio da figura de Hércules que a força da alma substitui a força física do herói, que

suporta, resignadamente, sua condição de homem e rejeita o amparo da morte.

Mas este texto afinal aborda literatura, teatro, história ou psicanálise? Talvez todas essas coisas, pois antes de serem áreas específicas do conhecimento, essas disciplinas tratam do humano e de suas múltiplas formas de expressão. Essa é, segundo Migliavacca³⁴⁷, a riqueza infinita presente nos mitos, visto que eles são plurais, suas palavras não encerram uma única forma de pensamento, “pois, se aquilo que o *mito* conta é mito, aquilo que ele revela não é mito; é *realidade humana*”³⁴⁸. É justamente porque este trabalho concebe os mitos e a psicanálise como expressões da condição humana que ele situa o encontro entre a disciplina fundada por Freud e a tragédia grega, mesmo que ambas estejam separadas por vinte e quatro séculos de história. Ambos, mito e psicanálise, debruçam-se sobre as origens do sujeito, do homem e do humano. A esse respeito Migliavacca escreve:

No mito, o homem se reconhece. Ele se ouve, ele se lê, ele se percebe, ele se reconhece no mito. O mito é a expressão daquilo que é humano e das relações do homem com o universo. Então, pode-se dizer que o objeto do mito é o homem. *O homem é o objeto do mito.* [...] o objeto da Psicanálise é o homem. *O homem é o objeto da Psicanálise.* Ambos, Mitos e Psicanálise têm o mesmo objeto: o homem e sua humanidade.³⁴⁹

Sendo assim, para além de um corpo teórico que sustenta um método de investigação da mente, a disciplina fundada por Freud é uma experiência da subjetividade humana³⁵⁰. O raciocínio freudiano possibilita a compreensão de que a fundação do sujeito é sustentada nas bases conflituosas do embate pulsional, e, por essa razão, o homem psicanalítico é um ser de conflitos. Para Migliavacca³⁵¹, ao apresentar sua teoria calcada no conceito de inconsciente, a psicanálise investiga um homem em conflito consigo mesmo.

Diante da apresentação e discussão da figura do herói trágico, representado neste trabalho por Hércules, e da possibilidade de

encontro desse homem trágico com o homem psicanalítico, torna-se imperativo salientar que em ambos há a valorização da dor humana e da descoberta de si mesmo. Ao se responsabilizarem por suas próprias ações, o herói e o sujeito da psicanálise parecem perfilhar a força desconhecida das sombras do psiquismo humano. Esse encontro permite afirmar que há na tragédia grega uma dimensão psicanalítica. Certamente que não havia psicanálise na sociedade grega da antiguidade, pois talvez as condições para a descoberta freudiana só tenham sido consolidadas na Viena do século XIX. Ao estudar-se a essência da proposta trágica, entretanto, é possível reconhecer nela os elementos da fundação do sujeito estudado na psicanálise. “A noção de que o homem está acorrentado a seu destino e sabe disso é o próprio sentido do trágico grego”³⁵².

O que se espera ter demonstrado ao longo destas páginas é que “o homem trágico e o homem investigado pela psicanálise são o mesmo homem”³⁵³. Ambos trilham os (des) caminhos e as encruzilhadas que conduzem ao trágico conhecimento de si. A tragédia sustenta uma dimensão psicanalítica, porque o trágico conduz à psicanálise, ao mesmo tempo em que a teoria freudiana revela uma dimensão trágica no psiquismo³⁵⁴. Neste estudo, epopeia e tragédia são as faces de uma mesma moeda, pois ambas têm seu valor estético, enquanto produção da experiência humana. Certamente há um homem no Hércules épico como também existe um homem no Hércules trágico, mas talvez a face trágica do filho de Zeus com Alcmena apresente ao ser humano suas paixões, seus excessos e seus equívocos tal qual a psicanálise o faz diariamente no trabalho de escuta dos psicanalistas.

Referências

- EURÍPIDES. (416? a.C.). *Hércules*. Trad. C. R. Franciscato. São Paulo: Palas Athena, 2003.
- FERREIRA, Josani Campos; COSTA, Paulo José da. Um encontro com o oráculo, a esfinge e o psicanalista: algumas considerações. In COSTA, Paulo José da. (Org.). *Mitologia grega e psicanálise: reflexões*. Curitiba: CRV, 2014. p. 103-119.
- KURY, Mário da Gama. *Dicionário de mitologia grega e romana*. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. O universo dos mitos e a compreensão psicanalítica do ser e estar no mundo. *Mudanças: Psicoterapia e Estudos Psicossociais*, v. 6, n. 10, p. 139-150, 1998.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. Jogos de opostos: uma aproximação à realidade mental através do mito de Dionísio. *Psicologia USP*, v. 10, n. 1, p. 297-309, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010365641999000100015&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 20 abr. 2014.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. Dupla face do mito: modelo e função. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 36, n. 2, p. 251-262, 2002.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. Mitos: expressão do humano. *Ide*, v. 1, n. 37, p. 70-79, 2003.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. A dimensão trágica do psiquismo: um ensaio. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 38, n. 4, p. 843-866, 2004.

ROMILLY, Jacqueline. *A tragédia grega*. Brasília: UnB, 1998.

STEPHANIDES, Menelaos. *Hércules*. São Paulo: Odysseus, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. O Deus da ficção trágica. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 157-162.

A SUBLIMAÇÃO E O TRÁGICO³⁵⁵

Thaís Becker de Campos³⁵⁶

Regina Perez Christofolli Abeche

*Freud encontrou na arte a potência para interrogar o mundo. A arte é a revelação dos avessos e sombras do espírito humano, dos obscuros das paixões e, sobretudo, o compromisso com a verdade. Ela abre, portanto, uma cicatriz, revelando imagens diante de nossos olhos e nos interpelando com um: veja! Nem sempre conseguimos ver, e criamos a todo o momento estratégias para fechar nossos olhos.*³⁵⁷

Introdução

A sublimação é considerada um dos mais enigmáticos mecanismos psíquicos descritos pela psicanálise freudiana. Portanto, propomos trazer luz à sua metapsicologia, com o apoio do que a cultura pode nos oferecer para a consideração dos processos criativos: o arsenal de produção artística da humanidade. Destacamos a construção da arte trágica grega, pois esta é, inquestionavelmente, uma das mais ricas e significativas criações humanas registradas na história do Ocidente. É sabido que os mitos – particularmente os contidos nas narrativas encenadas nas tragédias – serviram, também, de fonte de inspiração e de modelo na formação de conceitos psicanalíticos. Por isso, questionamos: que relações são possíveis estabelecer entre o trabalho sublimatório e a construção da narrativa trágica grega? E ainda, em que medida a expressividade trágica pode contribuir para uma compreensão mais ampla sobre a sublimação?

Antes de iniciarmos, contudo, ressaltamos que a proposta deste texto não consiste em trazer delimitações categóricas sobre o trabalho psíquico da criação, mas abrir possibilidades de exploração do tema. Como uma expedição que se propõe a desbravar terrenos desconhecidos, ao mesmo tempo espinhosos e esplendorosos, vamos nos embrenhar nessa temática guiados por essas questões e

tendo como instrumento a teoria psicanalítica de Sigmund Freud (1856-1939), pelas ideias filosóficas de Friedrich Nietzsche (1844-1900), bem como pelos estudos sobre os mitos e tragédias de Jean-Pierre Vernant (1914-2007) e outros autores contemporâneos, como Birman³⁵⁸, Kupermann³⁵⁹ e Migliavacca³⁶⁰.

O homem trágico

O desenvolvimento das tragédias gregas não se refere apenas à invenção de uma forma de manifestação artística ou à produção de obras literárias. Mais que isso, esse fenômeno se configura como um tipo de experiência humana – portanto, válida para os estudos sobre o psiquismo. Com a criação dessa forma específica de expressão advém, também, a “criação de um ‘sujeito’, [o que] abrange a criação de uma consciência trágica, o advento de um homem trágico”³⁶¹ Perguntamo-nos então: quem é esse sujeito trágico?

Dentre suas principais características podemos destacar, como anunciado pela Migliavacca³⁶², a consciência de si, representada por meio das escolhas e do posicionamento do herói trágico. Mesmo que possamos observar nas tragédias gregas a expressão de uma importante influência dos deuses míticos, o trágico demonstra admitir e se responsabilizar pelas consequências de suas escolhas e pela realidade que lhe é imposta.

É preciso nos atentar, porém, que essa admissão não se configura como submissão; pelo contrário, o homem trágico questiona, contesta e pede auxílio aos deuses, estabelecendo assim um canal de comunicação e interação constante com as forças superiores. Portanto, embora o herói trágico acolha sua dramática realidade de não ter o domínio sobre diversas situações da própria vida, ele “preserva a condição de refletir e de pôr em evidência o estraçalhamento de seu ser, sem autocomiseração ou autopiedade”³⁶³.

Esse autoconhecimento o leva a constatar sua condição de criatura, vivendo em um mundo dominado por forças que desconhece e não controla, as quais interferem drasticamente no percurso de sua vida. Sua consciência dessa posição de subjugado lhe possibilita, paradoxalmente, um maior senso de responsabilidade por suas ações e escolhas tendo em vista a tragicidade das consequências.

Podemos identificar um exemplo disso na aclamada tragédia Édipo Rei, de Sófocles³⁶⁴. O herói, ao decifrar o enigma da esfinge – o enigma sobre a jornada humana –, avança em sua sina e adentra a cidade de Tebas, onde terá de se confrontar com suas escolhas e seu destino. Isso nos leva a pensar em um posicionamento de reconhecer e admitir a vida em sua plenitude, ciente de que “o homem jamais escapa de si mesmo”³⁶⁵. É sobre essa consciência, também, que Édipo Rei nos fala: quanto mais o herói tenta fugir de seu destino, mais se atrela a ele.

Assim, junto com as tragédias, observamos o nascimento de uma consciência trágica: “as obras dos dramaturgos atenienses exprimem e elaboram uma visão trágica, um modo novo de o homem se compreender, se situar em relação ao mundo, com os deuses, com os outros, também consigo mesmo e com seus próprios atos”³⁶⁶.

Em concordância, para Nietzsche³⁶⁷ o homem trágico refletia nas tragédias não apenas sua forma de compreender a vida, mas também de lidar com ela. Assim, as tragédias adquirem uma significação maior do que apenas a de uma manifestação artística. Significavam a maneira de o homem pensar e compreender as próprias questões, as questões humanas. Elas possuem a capacidade de expressar essa compreensão sobre a vida na medida em que capturam e expõem justamente o desconhecimento que a vida é. Não existia ainda o objetivo de dominar e controlar as forças da vida, mas sim de aceitá-las e compreendê-las. O raciocínio antropocentrista, de dominância e controle, teria surgido

posteriormente, segundo Nietzsche³⁶⁸, com o advento do pensamento socrático-platônico.

Nesse sentido, o homem trágico seria mais consciente de sua humanidade quando comparado ao homem moderno, que, opostamente, compreende a vida por meio de uma “ilimitada ilusão do otimismo”³⁶⁹; ou seja, a expressão cultural do homem moderno exprime uma negação dos aspectos incontroláveis, inapreensíveis e inevitáveis da existência humana.

Do ponto de vista psicanalítico, parece-nos, então, que o homem trágico era aquele capaz de aceitar e enfrentar a castração imposta pelo mundo. Diferente do homem contemporâneo sabia das suas limitações humanas e o quanto era vulnerável diante dos acontecimentos da vida. Neste ponto, então interrogamos: em que sentido o homem contemporâneo se relaciona com o homem trágico? Como o homem que surge com a concepção de um inconsciente lida com seu desamparo e vulnerabilidade diante da vida?

O homem psicológico

Podemos nomear este homem que se constitui a partir da consideração da existência de uma subjetividade privada de homem psicológico. Seu advento se deu na Idade Moderna e se refere a uma forma de perceber o homem considerando a existência de um mundo particular e subjetivo, que vai além do racional, em cada indivíduo³⁷⁰.

Isso não quer dizer, porém, que sentimentos e instintos fossem desconsiderados até então. Pelo contrário, como vimos com os gregos da Era Clássica, as forças humanas irracionais estiveram – e muito – presentes na vida cotidiana, além de serem expressas, desde períodos remotos, por meio de realizações literárias e artísticas. Na compreensão de Migliavacca³⁷¹, o que delimita a época do século XX como um marco para a consideração de um homem psicológico é o fato de que, a partir desse momento, o

irracional e subjetivo passam a ser objetos de observações e estudos sistemáticos³⁷².

Podemos apontar o desenvolvimento da teoria psicanalítica como um dos pilares dessa virada. Freud³⁷³, com a sistematização de uma técnica para análise dos sonhos, pode construir a ideia de realidade inconsciente e, assim, proporcionar uma transformação no modo como compreendemos o homem e suas experiências.

Recordamo-nos aqui da já célebre referência à Psicanálise como uma das três grandes afrontas ao narcisismo da humanidade. Freud³⁷⁴ refere-se ao fato de que a descoberta da existência dos aspectos inconscientes do psiquismo acabou por destituir o homem da posição de soberano de seus próprios desejos. Nesse sentido, o pai da Psicanálise se coloca ao lado de Copérnico, que depôs a Terra do centro do universo; e de Darwin, que figurou a espécie humana como nascida de um processo de evolução, como todas as outras espécies, e não mais como criação divina. Assim, o conceito de inconsciente, seguido do de repressão, enfraquece a concepção iluminista de poder e total controle de si pela racionalidade.

A problemática a respeito da inconsciência e indeterminismo da vida psíquica é levada a consequências ainda mais profundas, ao considerarmos as formulações freudianas a respeito do conceito de pulsão. A concepção de uma economia libidinal nos coloca diante de registros inapreensíveis pela escuta, os quais levam à construção de sentidos inesperados. Tendo em vista essa perspectiva, devemos considerar que o trabalho de interpretação dos conteúdos inconscientes se passa em um registro de ordem qualitativa, ou seja, posterior, em que já existe a linguagem e já foi realizada alguma simbolização³⁷⁵.

A possibilidade de pensarmos em movimentações quantitativas – sem inscrição – no psiquismo surge com a publicação de *Além do Princípio de Prazer*³⁷⁶. O conflito que era descrito, até então, como uma luta entre forças sexuais e autoconservativas passa a ser

traduzido como uma luta de forças pulsionais: nos termos de pulsão de vida e de morte – ou Eros e Thánatos.

Essas movimentações conflituosas se referem à necessidade de descarga da energia livre em busca da restauração de um estado de quietude – pulsão de morte; e a tentativa de ligar essa força à representações que impeçam a descarga total – ou adiem a morte (pulsão de vida). Por isso, os movimentos da pulsão de vida podem, também, ser entendidos como “rodeios rumo à morte”³⁷⁷.

Assim, podemos pensar que o funcionamento geral do aparelho psíquico teria como uma das principais funções a de ligar os impulsos livres que lhe chegam a inscrições e objetos. Se pensarmos que, em princípio, toda energia pulsional é livre e que necessita passar por um trabalho psíquico para se vincular, podemos conjecturar que a base do psiquismo é a pulsão de morte e que toda a organização simbólica serve a dar um destino – uma ligação – a ela e, assim, prolongar a vida. Isso parece estar de acordo com a fala de Freud, que afirma: “todo ser vivo morre por razões *internas*, retorna ao estado inorgânico, então só podemos dizer que *o objetivo de toda vida é a morte*, e, retrospectivamente, que *o inanimado existia antes que o vivente*”³⁷⁸.

Os questionamentos levantados por Freud³⁷⁹ ao final do texto de 1920 nos levam, ainda, ao entendimento de que o princípio de prazer está mais próximo da pulsão de morte, uma vez que sua principal satisfação é a descarga. Tanto no que se refere à energia livre quanto à vinculada, a eliminação das tensões promove satisfação, e ambas as formas coadunam com o princípio de prazer. Não obstante, toda essa movimentação, quando relacionada a quantidades livres, ou desligadas, promove sensações bem mais intensas do que quando vinculadas.

O trabalho de ligação – favorecido pela pulsão de vida, pelo princípio de realidade e coordenado pelo Eu – é o que, de certa forma, controla esse impulso [*Drang*] da descarga excessiva conduzida pelo princípio de prazer. Assim, as construções de

arranjos – caminhos – mais elaborados para expressão pulsional trabalham ao mesmo tempo para prolongar a vida e, de certa forma, em favor do princípio de prazer.

Mas o que tudo isso tem a ver com a sublimação? E com as tragédias gregas?

As considerações metapsicológicas se fazem necessárias a fim de nos prepararmos para refletir sobre esse problemático conceito da teoria freudiana, o processo sublimatório propriamente dito. Para adentrarmos no campo da sublimação com as tragédias, iniciaremos o pensamento de um ponto de vista mais geral, com o teatro grego, para aos poucos caminharmos rumo aos engendramentos pulsionais, mais específicos.

A sublimação e o trágico

Como sabemos, as encenações trágicas representam o início do teatro ocidental. Freud³⁸⁰ dedica um de seus artigos, exclusivamente, para pensar como o teatro pode ser um espaço de alívio do mal-estar. Com foco na relação entre o público e o artista, o pai da Psicanálise aponta a identificação entre eles como o caminho por meio do qual se torna possível o prazer em razão da ampla descarga efetuada, ou “desabafo dos afetos”³⁸¹.

A compreensão freudiana desse fenômeno que fundamentou, também, a primeira técnica terapêutica da Psicanálise procede do termo aristotélico de purgação, ou *katharsis*³⁸². A possibilidade de catarse de sentimentos como compaixão e temor representa, para o filósofo, uma das principais funções da arte trágica grega:

Essa purgação, ou alívio, é experimentada pelos indivíduos presentes na plateia. A interação entre atores e plateia é flagrante e contundente, tendo a tragédia grega um profundo significado concomitantemente religioso, psicológico, moral e social. O membro da plateia absolutamente não assiste à peça trágica, mas sim participa sensorial e emocionalmente dela, ou melhor, vive a tragédia vinculada pelos personagens³⁸³.

O teatro, assim, faz sentido na medida em que permite a troca entre os indivíduos, sendo um espaço onde todos vivenciam as emoções

colocadas em cena. A experiência catártica – ou purgação dos afetos – promovida pela encenação, deve ser compartilhada.

Para que isso ocorra, segundo Aristóteles³⁸⁴, é necessário que o herói tenha algumas características específicas, entre elas: 1- que ele não seja extremamente virtuoso ou justo, pois isso causaria indignação diante de toda desgraça que se derrama sobre sua vida, e não a mobilização dos sentimentos desejados de temor e paixão; 2- que a situação trágica tenha ocorrido em razão de um erro cometido pelo herói, e não por uma corrupção de sua própria personalidade; 3- que seja um personagem que goze de prestígio, assim como, por exemplo, era o rei Édipo.

Com essa descrição, observamos que a identificação é o que possibilita a mobilização dos afetos. Freud³⁸⁵ aponta essa relação quando destaca as tragédias gregas como as grandes obras da cultura, que nos possibilitam a identificação e reconhecimento de desejos primitivos. Ao analisar o mito de Édipo, escreve que:

Se *Oedipus Rex* comove tanto uma plateia moderna quanto fazia com uma plateia grega da época, a explicação só pode ser [...] procurada na natureza específica do material [...] seu destino comove-nos apenas porque poderia ter sido o nosso [...]. Nos mostra a realização de nossos próprios desejos infantis. Enquanto traz luz, na medida em que desvenda o passado, a culpa de Édipo, o poeta nos compele, ao mesmo tempo, a reconhecer nossa própria alma secreta, onde esses mesmos impulsos, embora suprimidos, ainda podem ser encontrados.³⁸⁶

Nota-se aqui a consonância entre Freud³⁸⁷ e Aristóteles³⁸⁸ no que diz respeito à importância da identificação no processo de criação e fruição da arte trágica grega. Em termos psicanalíticos, a identificação pode ser descrita como o “processo psicológico pelo qual um sujeito assimila um aspecto, uma propriedade, um atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo desse outro. A personalidade constitui-se e diferencia-se por uma série de identificações”³⁸⁹. Com essa definição, verificamos o quão intensa e profunda pode ser a relação do sujeito com a arte – neste caso, com a narrativa e encenação trágicas. Para além de um alívio

psíquico pela eliminação catártica, poderíamos pensá-la como uma experiência capaz de oferecer elementos para a constituição psíquica.

Para Freud³⁹⁰, o processo de identificação é o que permite e justifica o espectador sentir prazer com a encenação de atos tão violentos, cruéis e desagradáveis. De certa forma, é como se outra pessoa – o ator em cena – realizasse pelo espectador todo o trabalho, passasse por todos os riscos de reconhecer o trágico e amadurecer por meio da dor. Desse modo, para quem testemunha a encenação, o

[...] gozo tem por premissa a ilusão, seu sofrimento é mitigado pela certeza de que, em primeiro lugar, é um outro que está ali atuando e sofrendo no palco, e em segundo, trata-se apenas de um jogo teatral [...]. Nestas circunstâncias, ele pode deleitar-se como um 'grande homem', entregar-se sem temor a seus impulsos sufocados.³⁹¹

Se essa é a via que possibilita o gozo ao espectador da arte trágica, como podemos cogitar o que se passa com o poeta, ou o ator que cria a cena? A expressão e a representação de uma verdade interna não poderiam acontecer de modo tão casual, apenas como frias simulações. Seria plausível enganar a si mesmo de modo tão consciente e, ao mesmo tempo, criar as narrativas e cenas com tanta intensidade?

Diferentemente do que ocorre com o espectador, que frui pela ilusão e consciência do jogo teatral, parece-nos que o artista precisa sentir o faz-de-conta com afetos reais. Somos tentados a especular que a ilusão, nesse sentido, ocorre em um nível diferente daquele em que ocorre com o público, que a mantém, podemos dizer, no pré-consciente. O público se permite – e deseja – ser ludibriado, mas pode racionalizar o jogo do teatro a todo o momento. Para o ator, essa ilusão se daria em camadas mais profundas do psiquismo; e por que não pensar entre o Eu inconsciente e os impulsos instintuais do Id?

Aqui se faz necessário abriremos um parêntese: essa ilusão não se refere a enganar-se com o objetivo de remediar o sofrimento,

mas, inversamente, a uma forma de permitir que ele venha à tona. Assim, o desamparo humano diante das forças do mundo é, para o homem trágico, tão admissível quanto é para o homem contemporâneo inaceitável.

Freud³⁹² nos indicou três fontes principais de sofrimento do qual o ser humano não teria como abster-se: a caducidade do próprio corpo, o homem se percebe finito; as intempéries da natureza; e as relações humanas. Pertinente à inevitabilidade do sofrimento, a ideia de desamparo está presente na obra freudiana desde suas primeiras formulações. No texto *Projeto de uma Psicologia*, Freud³⁹³ aborda o desamparo como uma dependência/impotência inicial absoluta do bebê, que ao não poder saciar a exigência da pulsão apela ao outro, único capaz de atender a suas necessidades de sobrevivência, ou seja, o que cumpriria com a função materna. Já em *Inibições, Sintomas e Angústia*³⁹⁴, a ideia de desamparo vem associada ao medo da perda do amor daquele que ocupa a função de protetor. Desamparo, angústia e perigo são termos que estariam ligados entre si. Em *O Futuro de uma Ilusão*, Freud³⁹⁵ aborda o desamparo como uma condição da insuperável falta de garantias acerca da felicidade humana, que o indivíduo tem de suportar quando se livra das ilusões protetoras que criou para si mesmo. Em síntese, para Freud, o ser humano é o ser da impotência-desamparo, que precisa, necessariamente, do outro para a preservação da sua integridade individual.

Essas reflexões colocam-nos, finalmente, diante de um dos conceitos que converge quanto à constituição da vida humana entre sujeitos de tempos tão distantes um do outro: o conflito. Ambos apresentam o conflito como mola essencial, que impulsiona suas maneiras de se organizar e estar no mundo.

Devemos ter em mente, porém, uma importante diferença. A percepção de uma subjetividade individual, tal qual concebemos hoje, não era realidade para os gregos antigos. O homem trágico vivia seu conflito na coletividade, como membro da *polis*, que se

expressava principalmente em um embate entre a visão mítica e o advento do pensamento filosófico e de Estado³⁹⁶.

Já o homem moderno – o do inconsciente –, de outro modo, vive um conflito intrapsíquico entre as forças pulsionais³⁹⁷. Além disso, há o embate entre essas intensidades pulsionais e as exigências da civilização³⁹⁸; porém entendemos, a esta altura de nossas reflexões, que não se trata tanto do tipo de conflito, mas, fundamentalmente, do que se faz com ele. Nietzsche³⁹⁹ se refere à diferença na maneira de lidar com a condição de desamparo e conflito humanos quando nos diz:

O homem dionisíaco é comparável a Hamlet: ambos penetraram com olhar profundo na essência das coisas; ambos “viram” e estão desencantados da ação, porque não podem alterar em nada a essência eterna das coisas; parece-lhes ridícula ou vergonhosa a pretensão de endireitar o mundo.⁴⁰⁰

Na compreensão freudiana, os arranjos psíquicos, construídos pelo homem na civilização moderna, baseiam-se na rejeição tanto da satisfação pulsional quanto do reconhecimento das dores causadas por essa rejeição. Essa falta de consciência dos engendramentos de seu psiquismo e suas consequências é o que levaria a uma inibição do direcionamento da agressividade de seu agente do sofrimento externo (a natureza incontrollável, os relacionamentos, seu corpo – que envelhece e adocece – e a cultura) para dentro do próprio Eu. Parte do conflito, referente à relação do homem com o mundo, passa a ser um incrementador do conflito interno, transformando-se em sentimento de culpa inconsciente⁴⁰¹.

O sentimento de culpa inconsciente do homem psicológico e o senso de responsabilidade pelas escolhas do homem trágico levam às diferentes maneiras de estar no mundo e lidar com os conflitos. A responsabilidade trágica refere-se à admissão dos sofrimentos como inerentes à vida e aos questionamentos sobre o que fazer com eles. Por outro lado, a culpa inconsciente, típica do modo de funcionamento do neurótico moderno, refere-se à compreensão do sofrimento como um desvio de rota que precisa, a todo custo, ser

corrigido. Essa rejeição leva a um sentimento de desamparo diante da realidade hostil. Eis aqui alguns dos aspectos pelos quais nos aproximamos e nos distanciamos dos gregos antigos – aliás, talvez neste ponto eles possam nos mostrar algo que diga respeito, mais especificamente, à sublimação.

A relação moderna para com os aspectos trágicos da existência aponta para uma das principais saídas encontradas pelo Eu, quando se refere à rejeição: o recalçamento. Ora, para a psicanálise, onde há recalçamento não há sublimação, tendo em vista que ambos são destinos diferentes para a pulsão. Isso significa dizer que o homem moderno não sublima? De forma alguma! Podemos observar e constatar a construção de belíssimas obras artísticas e intelectuais ao longo de toda história que se têm registros até a contemporaneidade. Por outro lado, nós nos vemos inclinados a pensar que o processo de sublimação construído pelos gregos antigos não pode ser exatamente o mesmo do homem moderno. Entendem os trágicos que o redirecionamento dos excessos (dionisíacos) que atingem o psiquismo passa pela aceitação da dor e disponibilidade subjetiva para destruição e reconstrução das ligações pulsionais. Para isso, podemos notar que é necessário suportar a aproximação com *Thánatos*.

Kupperman⁴⁰² distingue duas possibilidades de leitura diferentes para o processo de sublimação: a chamada sublimação erótica, que se referiria a um processo mais próximo da criação de novos objetos, em que o princípio de realidade trabalha em função do princípio de prazer, seria mais relacionada às criações artísticas; de outro lado, destaca a ação sublimatória referente ao trabalho e interesse das ciências, a qual encaminharia para uma compreensão mais próxima dos primeiros textos freudianos, que a descrevem como a dessexualização da pulsão sexual.

Essas formas de pensar a sublimação referem-se a dois diferentes ideais culturais: um modelo mais artístico de criação de novas possibilidades de ser, e outro mais científico, que busca um

ideal de cura e de normatização dos indivíduos. A nós cabe problematizar se o modo de funcionamento psíquico moderno não tem levado os sujeitos a se organizarem, preferencialmente, de acordo com a segunda proposta de sublimação – a mais repressiva.

O modo relacionado ao ideal de cura, segundo Kupermann⁴⁰³, pode acabar por aprisionar os sujeitos num ciclo que, em excesso, pode inclusive tornar-se compulsivo. Nesse caso, é possível observar o movimento pulsional da seguinte forma: o sujeito consegue uma saída para seu trabalho alienador pela sublimação – tida como um caminho menos patológico. Este trabalho produz resultados socialmente valorizados, o que reforça ainda mais a ordem civilizatória e o trabalho alienado, que precisam de mais sublimação, e assim continua repetida e ciclicamente o processo.

Essas reflexões nos indicam a importância de certa flexibilidade e maleabilidade do Eu para o favorecimento de um trabalho sublimatório que se aproxime mais de um modelo artístico, de criação de si em novas possibilidades de ser e em que são possibilitadas novas trilhas para a satisfação pulsional. Caso contrário, ao fixar grande parte da libido em vias específicas de satisfação, como pode ocorrer na sublimação mais relacionada ao trabalho alienado, há a possibilidade de o Eu tornar-se repetitivo e imperativamente superegoico, exigindo ciclicamente a produtividade necessária ao sistema. Sem a liberdade para desfazer e refazer as ligações de modo inesperado e inédito, não há mais criação.

Faz-se presente, por meio dessas considerações, a observação de que ambas as pulsões – a de vida e a de morte – colocam-se em igual medida no processo sublimatório, pois para criar novos trilhamentos é necessário desfazer antigos. Repetidamente, esse processo de disjunção e rejunção da energia pulsional permanece até o desligamento último da vida.

Apesar de constituída por ambas as tendências, somos inclinados a compreender a sublimação como um trabalho do Eu a serviço de Eros – logo, a serviço da manutenção e do

prolongamento da vida enquanto for possível. Esse entendimento é apoiado pela concepção nietzschiana que compreende a aceitação do trágico como a maior expressão afirmativa da vida⁴⁰⁴. Entender a sublimação como essa constante construção de novas vias libidinais⁴⁰⁵ leva-nos a olhá-la como um processo que possibilita a expansão psíquica e – por que não? – a ampliação do instrumental simbólico, contribuindo, assim, para as articulações da manutenção da vida.

Não obstante, é preciso manter-nos alertas. Essas reflexões poderiam levar a um entendimento um tanto idealizado do trabalho sublimatório. Reconhecer esse processo como estando a serviço da pulsão de vida e como um meio para a expansão psíquica não significa ausência de dor. Pensar a sublimação diretamente relacionada ao princípio de prazer seria uma análise simplista, para não dizer equivocada. O princípio de prazer, que busca originariamente a descarga, e a própria sublimação, que envolve disjunções, ambos se aproximam perigosamente dos impulsos de desligamento. Cabe aqui lembrarmos a epígrafe deste artigo:

Freud encontrou na arte a potência para interrogar o mundo. A arte é a revelação dos avessos e sombras do espírito humano, dos obscuros das paixões e, sobretudo, o compromisso com a verdade. Ela abre, portanto, uma cicatriz, revelando imagens diante de nossos olhos e nos interpelando com um: veja! Nem sempre conseguimos ver, e criamos a todo o momento estratégias para fechar nossos olhos.⁴⁰⁶

O que é produzido por meio da sublimação pode, ao mesmo tempo, proporcionar-nos prazer e desconforto. Além disso, devemos destacar: a sublimação não é capaz de nos apaziguar plenamente. São novas possibilidades de ligações, mas de uma pulsão que, originariamente, impele para uma descarga, para o retorno a um estado anterior à existência da vida, o nirvana, o nada.

A sublimação não deixa de ser apenas um dentre os possíveis destinos das pulsões⁴⁰⁷, o qual evita o recalque, mas esbarra nele. Por isso, vale dizer: essa não é a saída que salvará o homem do

desamparo, mas pode possibilitar sua expansão psíquica, seu aprimoramento e certo alívio do mal-estar.

Neste momento, lembramo-nos de Nietzsche⁴⁰⁸, que aponta a importância da conexão entre as duas forças naturais – a selvagem dionisíaca e a beleza apolínea – na criação da arte trágica grega. Afirma o filósofo alemão:

A relação complexa do espírito apolíneo com o instinto dionisíaco na tragédia deveria, pois, na realidade ser simbolizada por uma aliança fraterna destas duas divindades. Dionisos fala a língua de Apolo, mas Apolo acaba por falar a língua de Dionisos⁴⁰⁹.

Assim, a experiência possibilitada pelo trabalho psíquico da sublimação não livra o humano dos sofrimentos inerentes à vida, mas pode – e precisamos crer nisto – nos levar a novos territórios íntimos, à produção de um estilo existencial-pessoal⁴¹⁰ e a novas possibilidades de simbolização⁴¹¹.

A arte trágica grega se apresenta, de acordo com essas reflexões, como o resultado do trabalho sublimatório de um povo que deu largos passos para nosso amadurecimento psíquico. E podemos cogitar que o que foi possibilitado naquele momento histórico, com base na concepção de um desenvolvimento filogenético, permanece no homem contemporâneo. Cabe, então, questionarmos a forma como temos nos organizado coletivamente e nos constituído psiquicamente, e se conseguimos fazer um bom uso dessa herança preciosa. Deixamos essa reflexão como um questionamento ao leitor.

Ironicamente, fechamos este texto sobre a sublimação e o trágico apontando para uma expressão ainda mais refinada desse processo psíquico: o cômico⁴¹². A possibilidade de alcançar, após o reconhecimento do trágico, a graça na própria desgraça assinala para uma maleabilidade pulsional ainda mais sublime – no sentido não moral do termo. Sem a admissão do trágico não há cômico. Assim, trágico e cômico se entrelaçam em uma das mais

enigmáticas saídas – ou entradas – humanas para as exigências da vida.

Considerações finais

Este texto se configura como um recorte de um estudo de dissertação de mestrado. Logo no início de nossos estudos, deparamo-nos com o clichê da sublimação como um processo pouco estudado por Freud e cogitamos que uma de nossas principais dificuldades seria a exiguidade de referências. Isso não é verdadeiro. Toda a obra freudiana encontra-se impregnada de menções à sublimação, além de constarmos inúmeros e belíssimos estudos sobre o tema, elaborados por psicanalistas de diversas perspectivas.

Atentamos, obviamente, para sua imprecisão conceitual, mas isso não pode ser concebido como consequência de desconsideração por parte dos estudiosos em relação a esse tema. Constatamos que isso se deve, em grande parte, aos próprios engendramentos do processo. A sublimação, enquanto forma de compreender movimentações quantitativas que levam às elaborações qualitativas, como forças pulsionais que se mobilizam e implicam na organização social, não poderia nos trazer um entendimento simples e definitivo.

O ponto de convergência e de transformação que se dá, como uma via de mão dupla, entre quantidades e qualidades, entre pulsional e social e entre narcísico e objetual é ainda, com toda a certeza, um grande enigma para a psicanálise. E talvez, justamente por isso, tenha nos atraído tanto.

Do ponto de vista metapsicológico, considera-se a sublimação em três principais etapas: 1- o retorno da libido objetual ao Eu; 2- o trabalho de construção de novas vias de satisfação por meio de novas ligações e pelo redirecionamento pulsional; e 3- o reconhecimento ou valorização social. Por outro lado, observamos que, com o desenvolvimento e aumento da complexidade da teoria pulsional, Freud afasta o processo sublimatório de aspectos ligados

à moralidade, e o leva para âmago dos engendramentos econômicos do psiquismo.

No tocante ao apoio recebido pelo diálogo com os gregos antigos, compreendemos sua produção artística como também resultante de um trabalho sublimatório, que permitiu um amadurecimento psíquico, não apenas para os indivíduos viventes naquele momento histórico, mas para a humanidade como um todo. Podemos pensar que, cultural e filogeneticamente, o que foi possibilitado naquele período permanece no homem contemporâneo.

Como um dos principais aspectos que permitiram aos gregos antigos a sublimação pulsional criativa por meio da arte, vale destacar o acolhimento da condição trágica da existência humana. Entendemos essa aceitação como condição para um trabalho sublimatório criativo, expansivo e libertador.

A rejeição moderna aos aspectos trágicos da existência⁴¹³ aponta para uma busca desenfreada pela anestesia de todas as formas de dor. Vimos que a experiência possibilitada pelo trabalho psíquico da sublimação, na medida em que envolve tanto a pulsão de vida – pela construção de novas ligações – quanto a pulsão de morte – pelos rompimentos constantes –, não livra o humano dos sofrimentos inerentes à vida. Porém, apostamos que a sublimação pode ser considerada um processo fundamental na constituição psíquica, por nos levar às produções de um estilo existencial-pessoal⁴¹⁴ e a novas e constantes possibilidades de simbolização⁴¹⁵.

As implicações dessas reflexões, tanto para o campo teórico quanto para o clínico, podem ser sentidas como uma provocação sobre as formas, muitas vezes enrijecidas e simplistas, que adotamos sobre determinados conceitos, como o de sublimação, que frequentemente é resumido em uma saída libidinal mais eficiente, ou na transformação de uma meta sexual em não sexual.

Com os gregos e seus mitos pudemos aprender que a verdadeira e mais profunda apreensão de si não passa apenas por racionalizações e elaborações intelectuais, mas por experiências emocionais que levam à construção de uma verdade interior. Apesar de o trabalho psíquico da sublimação não livrar o homem do sofrimento, podemos pensá-la como um caminho para ressignificações das experiências dolorosas.

Nossa autocriação passa pela admissão do trágico. Passa pelo reconhecimento de nossa humanidade, constituída do entrelaçamento de paixões pulsionalmente dionisíacas e potencialidades sublimemente apolíneas.

Referências

ARISTÓTELES. (4--? a. C.). *Poética*. Trad. E. Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

BIRMAN, Joel. Sujeito e estilo em psicanálise. Sobre o indeterminismo da pulsão no discurso freudiano. In: MOURA, Arthur Hyppolito. *As Pulsões*. São Paulo: Escuta; Educ, 1995. p. 25-51.

FREUD, Sigmund. (1950). *Projeto de uma Psicologia*. Trad. O. F. Gabbi Jr. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

FREUD, Sigmund. (1900). *A interpretação dos sonhos (I)*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006a. v. 4, p. 195-302. (Edição *Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*).

FREUD, Sigmund. (1924). *Personagens psicopáticos no palco*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006b. v. 7, p. 289-297. (Edição *Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*).

FREUD, Sigmund. (1915). *Os instintos e seus destinos*. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. v. 12, p. 51-81. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1917). *Uma dificuldade da psicanálise*. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. v. 14, p. 240-251. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1920). *Além do princípio do prazer*. Tradução de P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. (Obras Completas, v. 14, p. 161-239).

FREUD, Sigmund. (1930). *O mal-estar na civilização*. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d. v. 18, p. 13-124. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1926). *Inibições, sintoma e angústia*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2014a. v. 17, p. 13-123. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. (1927). *O futuro de uma ilusão*. Trad. a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2014b. v. 17, p. 231-301. (Obras Completas).

KUPERMANN, Daniel. Sublimação e criação. In: KUPERMANN, Daniel. *Ousar Rir*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 63-138.

LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas III: a sublimação*. Trad. A. Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand Lefebvre. Identificação. In: LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand Lefebvre. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 226-230.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. *A dimensão trágica do psiquismo: um ensaio na perspectiva psicanalítica*. 2004. 115 f. Tese (Livre Docência) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. (1872). *A origem da tragédia*. São Paulo: Centauro, 2004.

SOUSA, Edson André de; ENDO, Paulo César. *Sigmund Freud: ciência, arte e política*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

SÓFOCLES. (427? a.C.). Édipo Rei. In: SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana*. Trad. M. G. Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 17-100.

VERNANT, Jean-Pierre. O Momento Histórico da Tragédia na Grécia: algumas condições sociais e psicológicas. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008a. p. 1-6.

VERNANT, Jean-Pierre. O sujeito trágico: historicidade e transitoriedade. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008b. p. 211-219

A INQUIETANTE MEDEIA DE EURÍPIDES E O *UNHEIMLICH* FREUDIANO

Camila Mangolim Berlino

Paulo José da Costa

Introdução

Uma obra de arte, uma poesia, um filme, uma música, um diálogo entre pessoas. Incontáveis são as produções humanas e infinito é o interesse da psicanálise pelo humano e por suas expressões. O gênero trágico grego é uma dessas produções, mas não qualquer uma. Com um estilo e uma estrutura próprios, sua criação surgiu em Atenas, final do século VI a.C., e novas criações cessaram antes do final do século IV a.C., conforme Vernant⁴¹⁶. Pode-se dizer que esse gênero foi produzido apenas pelo período de um século e influencia, até os dias atuais, distintas áreas do saber. Para a edificação da própria psicanálise, é de ciência comum que Freud encontrou em Édipo Rei, peça trágica de Sófocles, um caminho para construir seu conhecimento.

Uma produção humana tão instigante deixa a pergunta no ar: que força é esta, presente nas tragédias? Ao longo deste texto essa pergunta estará em um plano de fundo, e talvez possam surgir reflexões derivadas dela. Mas uma maneira de se aproximar dessa força é, de fato, aproximar-se dos textos trágicos. Essa experiência é riquíssima. Em consonância a isso, Migliavacca afirma que a tragédia pode ser considerada uma das mais caras produções humanas, “Não só pela sua singularidade e por ser expressão da alma de um povo, mas também pela rica profusão de associações com a experiência humana que ela propicia”⁴¹⁷.

Pode-se dizer que o humano é encontrado nas tragédias e expresso com muita intensidade. O que aparece no texto trágico é o que há de mais real. Assim, não se encontra apenas o belo, mas pode-se deparar também com o feio, com o horroroso, com o

estranho. E é nesse sentido último para onde este texto vai caminhar, para a intersecção entre um belíssimo gênero literário e horrorosos sentimentos humanos. Para esse encontro foi selecionada a peça trágica *Medeia*, de Eurípides⁴¹⁸, encenada pela primeira vez no ano de 431 a.C., aqui tomada pela tradução de Mário da Gama Kury.

O horror com o qual *Medeia* faz com que cada espectador, ou leitor, se depare é ocasionado pela própria personagem principal, uma estrangeira em meio aos gregos. Partindo dessa ideia, foi possível pensar em estranhos sentimentos humanos, que muitas vezes são renegados. Essa revelação do feio na tragédia *Medeia* pode ser pensada à luz do texto *O Estranho*, de Freud⁴¹⁹, que foi traduzido mais recentemente como *O Inquietante*⁴²⁰.

A tragédia: um pouco de história

Para iniciar este percurso, faz-se necessário compreender um pouco mais sobre o surgimento do próprio gênero trágico e o contexto no qual ele se insere. Afinal, quanto mais se conhece algo, menos estranho lhe parece. Vernant⁴²¹ fala sobre o momento histórico no qual a tragédia pôde aparecer na Grécia, e é importante conhecê-lo para que, apesar do seu caráter transcendental, ela não pareça descolada do tempo e da cultura. Embora pudesse ser escrito um trabalho todo dedicado a essa temática, aqui se propõe um sobrevoo por essa história apenas por uma questão de contextualização. A tragédia surgiu ao final do século VI a.C. e antes do final do século IV a.C. já teria se esgotado. Nasceu como um gênero literário novo, com regras e estilo próprio. Tornou-se um espetáculo especial para o povo grego, envolvendo aspectos artísticos, sociais e psicológicos. Revelava, especialmente, novas características da mentalidade do povo grego, uma espécie de responsabilização moral.

Migliavacca⁴²² destaca também a realidade histórica de Atenas do século V a.C. quando fala sobre a importância das tragédias.

Afirma que existia um brio especial naquela sociedade ocasionado pela vitória em relação aos persas que tentavam invadir a Grécia; a democracia havia sido instituída; os cidadãos possuíam direitos civis e políticos; estrangeiros eram acolhidos pela *polis*; até mesmo os escravos tinham direitos garantidos; havia um sentimento de liberdade. Os concursos trágicos nasceram nesse ambiente, nas festas dedicadas ao deus Dioniso.

De acordo com Brandão⁴²³, Dioniso é o deus da transformação, do êxtase e do entusiasmo. Por muito tempo seu culto, que era bastante intenso, não era visto com bons olhos na *polis*. Porém, no governo de Pisístrato (605-527 a.C.) havia uma tentativa de buscar igualdade entre os segmentos sociais, e, como na Grécia antiga, política e religião estavam sempre juntas, houve também uma tentativa de conciliar diferentes cultos religiosos. Assim, Dioniso ganhou quatro festas em sua honra. Nessas festas é que nasceram os concursos trágicos, herdeiros de um rito sacrificial de êxtase, ornado por coros, danças, máscaras. O autor afirma que as tragédias se afastaram, porém, de Dioniso e aproximaram-se muito mais do mito dos heróis, encontraram uma função educativa, acercando-se mais da lógica apolínea do que da dionisíaca. Isso porque nas tragédias há sempre uma medida que deveria ser seguida e, quando esta é ultrapassada pelo herói, desencadeia-se uma punição e o herói conduz-se à realização de seu destino. Trata-se de uma concordância com a lição apolínea de que existe uma medida para todas as coisas, e de que o desmedido, mais próximo de Dioniso, conduz a uma fatalidade.

Vernant⁴²⁴ fala sobre alguns elementos da encenação trágica que vale a pena serem destacados aqui. Um deles eram as máscaras usadas pelos atores da tragédia; estas teriam algo de especial. Permitiriam ao ator profissional ali em cena encarnar as figuras heroicas da mitologia grega, que já estavam, de certa forma, distantes dos gregos do século V, embora ainda vivos em sua religião. Enquanto havia um coro, uma coletividade anônima

representando os sentimentos de quem assistia às peças, a comunidade cívica; existia um indivíduo, o herói trágico representante de um tempo distinto, central à peça. Nesse ponto, o mesmo autor afirma que os atos do herói trágico são colocados de maneira a serem, de certa forma, estranhos aos cidadãos presentes na plateia. Nesse gênero, o herói não é mais exaltado por suas virtudes, mas tem em destaque as suas dificuldades. Desnudaram-se as contradições humanas.

Como relatado por Vernant⁴²⁵, existem cuidadosas pesquisas que revelam que a inspiração para cada peça do gênero trágico residia justamente no pensamento social das cidades helênicas, no nascimento do pensamento jurídico. Este era ainda muito confundido com uma moral religiosa, afinal, tratava-se de um período de transição. O homem grego encontrou na tragédia uma brilhante expressão para a contradição que se percebia vivendo, um duelo interno de forças contrárias, o homem trágico se via “coagido a fazer uma escolha definitiva, a orientar sua ação num universo de valores ambíguos onde jamais algo é estável e unívoco”⁴²⁶.

O mesmo autor afirma que o trágico se aproxima dos mitos, utiliza-se deles em suas composições, mas os questiona, transcende-os. Dessa maneira, o gênero trágico parece aproximar o povo grego de suas origens, de suas tradições, do que constituiu sua sociedade, podendo ir adiante, no sentido de algo novo, conciliando revolução e respeito pelas origens. Seria como que uma conciliação do primitivo com o sofisticado. O autor ainda continua: a questão do trágico pode começar a ser pensada quando o plano humano se diferencia suficientemente do divino, quando o homem passa a mergulhar em sua interioridade, em um debate em seu íntimo, mas ainda não é suficientemente autônomo com relação aos preceitos divinos⁴²⁷.

Embora distante no tempo, esse momento vivido pelos gregos relaciona-se profundamente com a psicanálise e com seus objetivos, embora esta tenha surgido tanto tempo depois. Não foi

por um mero acaso o encontro de Freud com a tragédia e, posteriormente, tantos trabalhos relacionados ao trágico para se compreender algo da interioridade humana. Para Migliavacca⁴²⁸, a tragédia é expressão do humano, com toda a sua intensidade e violência. Na concepção da autora, “Talvez nunca uma forma literária tenha apresentado o homem a si mesmo de modo tão pungente, avassalador, claro e inevitável quanto a tragédia grega”⁴²⁹. Mas como se caracteriza esse homem?

O homem trágico aceita a realidade que lhe é imposta, mas não é um espírito submisso. Ele aceita seu destino, consciente de que se encontra numa situação inescapável, preservando a condição de refletir e de pôr em evidência o esvaquecimento de seu ser, sem autocomiseração. Ele é vítima de seus erros de julgamento sim, mas não se autovítima.⁴³⁰

Portanto, o homem trágico é um homem consciente de si, de sua subjetividade, sendo responsável por suas escolhas, pois preserva sua capacidade de reflexão. Sem perder sua dignidade, sua grandeza reside justamente em poder assumir quem é de fato, o que tem de seu, de verdadeiro.

De uma história contada a uma história escrita

Era uma vez uma jovem moça, filha de um rei, cuja mãe pouco se conhece. Ela era treinada nas artes da feitiçaria. Assim eram todos de sua terra. Mas ela, de linhagem nobre, era poderosa, neta do próprio deus Sol. Tinha irmãos, que não pareciam tão poderosos quanto ela própria, apesar de viverem em um tempo em que os homens pareciam ser mais relevantes. Um dia, essa moça se apaixona por um jovem herói estrangeiro que chega à sua terra com um grupo de outros jovens heróis, para desafiar seu próprio pai na conquista de um tesouro sagrado. Essa jovem, como que enfeitiçada de amor, ousa contra sua própria família. Poderosa que é, diz ao jovem que pode ajudá-lo, ainda que a tarefa parecesse impossível. Mas impõe uma condição para isso. Pede em troca que o jovem se case com ela, e mais, que lhe jure fidelidade eterna, tendo como testemunha a deusa Hécate. Essa moça parecia buscar

algo de seguro, algo acautelado, curiosamente como se fosse alguém que tem poucas garantias na vida. O jovem aceita a condição, casa-se com ela, faz suas juras perante os deuses. A feiticeira o ajuda, e ele vence as exigências do pai dela. Mas precisam ir embora fugidos com o tesouro; o pai não queria deixá-lo partir. Vão embora para a terra do herói, onde existiria um trono prometido esperando por ele. No meio do caminho, porém, são perseguidos pelo irmão da jovem. Ela vê uma saída: matar o irmão, deixá-lo aos pedaços e lançar suas partes ao mar, para que seu pai precisasse recolhê-los e, assim, a deixe ir junto de seu amado. De tal modo acontece. O casal e os demais heróis, que os acompanhavam, chegam à terra do rapaz. Mas lá ele fora traído, o trono a ele devido havia sido usurpado. A jovem faz um feitiço para rejuvenescer seu sogro. Com isso, as filhas do usurpador, justo elas, pedem à feiticeira que rejuvenesça também o pai delas. Nisso, a jovem vê uma oportunidade para vingar seu marido e o faz: acaba matando o usurpador. O casal acaba por ser expulso da cidade, refugia-se em outro local, onde passam dez anos em perfeita união e têm dois filhos. Eis que um dia o jovem, não mais tão jovem assim, encanta-se pela filha do rei dessa nova cidade. Acaba por trair os juramentos que fez no passado a sua esposa perante os deuses. Abandona-a com os filhos. Ela, que moldara toda a sua vida em função desse encontro, desse amor avassalador, vê-se só, em terra estranha, que não valoriza mulheres estrangeiras, e muito menos feiticeiras, sem ter para onde ir, sem ter família a que recorrer⁴³¹.

Essa é a história de Medeia, filha de Aietes, rei da Cólquida que se casa com Jáson, líder dos Argonautas e filho de Áison, rei de Iolco. Ambos se refugiam em Corinto, onde ele se apaixona por Glauce, filha de Creonte. Agora, com os nomes anunciados, talvez eles fiquem mais conhecidos. Muitos já tiveram contato com a tragédia grega de nome Medeia, ou dela já ouviram falar. Mas é interessante pensar antes no que conta a lenda sobre a feiticeira, tentar fazer um exercício e colocá-la sob um diferente prisma.

Mesmo porque, como ensina Migliavacca⁴³², existem variadas fontes para que se conheça os mitos; estes tomavam novas formas e variavam, muitas vezes de região para região, pois eram histórias transmitidas por uma cultura oral. Não existe, portanto, uma versão única ou verdadeira de um mito. Existem aproximações; é preciso que se compreenda sua essência, mas que se considere o seu caráter, por que não dizer, fluido. Assim, com esse exercício, pode-se pensar em Medeia por diferentes pontos de vista. Na história contada neste texto, privilegiou-se a Medeia que deixa a tudo e a todos, que rompe com suas origens sem possibilidade de retorno, amparada na promessa de um jovem e bravo herói feita diante dos deuses. É contado que Medeia vive bem em uma nova terra por muitos anos. Kury⁴³³ fala de uma vida muito harmoniosa que teria durado uma década. Teria ela se distanciado também da feiticeira existente dentro dela? Isso talvez possa ser pensado, mas apenas até o momento no qual ela tem sua segurança destruída, quando o marido quebra seu juramento.

Neste ponto, então, pode-se adentrar em outra história, em sua versão trágica. Migliavacca⁴³⁴ comenta que o mito, mantendo seu caráter universal, passou a ser expresso de outras formas que não somente pela oralidade. O teatro contribuiu para isso. Nas tragédias, especialmente, o mito foi colocado em cena, com atores, cenários. As cenas, antes particularmente imaginadas a partir do que era ouvido, ganharam formas vivenciadas por outros homens, reais. Na tragédia, o homem trágico é mesmo mais próximo, é conflituoso, tem em sua realidade sofrimentos inerentes ao ser humano. “Os gregos foram os primeiros a construir um tipo de civilização que habilitou o homem a tornar-se consciente de si como um indivíduo”⁴³⁵.

A tragédia *Medeia*⁴³⁶ foi encenada pela primeira vez em Atenas, no ano de 431 a.C., deixando Eurípides em terceiro lugar no concurso trágico naquele ano. A aparente rejeição do público da

época a essa peça parece apenas revelar o quanto Eurípides foi habilidoso ao transmitir o feio e o horror presentes em *Medeia*. De acordo com Kury⁴³⁷, trata-se de uma tragédia extremamente valiosa, pois

O texto e o contexto da *Medeia* são de tal forma densos e elaborados que a tradução, como a leitura, também é uma descoberta, a cada verso, de detalhes da habilidade e arte extraordinárias de Eurípides como poeta e dramaturgo⁴³⁸.

Esta se inicia, pois, com o grande sofrimento de *Medeia* ao ser repudiada por Jáson para se casar com Glauce, por quem se apaixonara. Nas cenas iniciais se vê uma mulher extremamente ferida, caída em desespero, totalmente inconsolável e inconformada com sua situação. Jáson teria saído de casa e deixado ela e seus dois filhos. É interessante notar como *Medeia* repudia os filhos, por ver neles algo que lembrava a Jáson. Na sequência, além de desolada pelo abandono, *Medeia* é expulsa de Corinto pelo próprio rei, Creonte. Ele afirma ter essa atitude por temê-la, conhecendo-a como uma poderosa feiticeira, sabe que ela seria capaz de uma terrível vingança. Mas, ardilosa, *Medeia* que já parecia ter sua vingança traçada em seu íntimo, convence o rei a deixá-la ficar por uma noite mais, tempo que alega precisar para decidir o que fará. De fato, ela precisava definir seu destino. Encontra com Egeu e muito habilmente consegue a promessa de abrigo, um refúgio para onde ir. Pode então desenrolar seus planos funestos. *Medeia* passa de uma mulher caída e sofrida a uma criatura vil quando revela seu plano, matar não apenas a nova eleita de Jáson, mas atingi-lo no ponto em que seria o mais fraco dos homens: os filhos. Seriam o ponto fraco porque seriam eles os continuadores de uma linhagem. A feiticeira, porém, depara-se com seus sentimentos pelos filhos, titubeia, chega a dar a impressão de que desistiria, que não conseguiria levar a cabo tal atrocidade, matar os próprios filhos para atingir aquele que a traiu, que traiu seus juramentos aos deuses. Mas ela reencontra suas forças, seu ódio e coloca seu plano em prática. Chama a Jáson e finge aceitar sua condição, parece

enquadrar-se no que se esperava de uma mulher digna até mesmo de ser chamada de grega, aquela que se resigna e aceita as condições impostas pelo marido. Dissimulada, envia os filhos com presentes para a noiva de Jáson, mas se tratava de presentes envenenados. Glauce, aparentemente motivada pela cobiça dos belos e raros adornos oferecidos por Medeia, usa-os prontamente. Tão rapidamente também começa sua ruína. A descrição de Eurípides do fim de Glauce e de Creonte é detalhadamente chocante. E as crianças, que haviam retornado para casa, são agora alvos de Medeia. Em meio à dúvida, se cumpre ou não o seu destino, se convence, até mesmo dizendo a si própria que, depois de seu feito, caso ela não os matasse, outros o fariam. E ela preferiria que isso acontecesse pelas suas próprias mãos. Mata seus filhos. A amplitude de sua coragem choca qualquer leitor, ou expectador. Entra Jáson para tirar satisfações com Medeia, chega ao momento em que já não pode salvar seus filhos, tampouco enterrá-los, pois ela os carrega em sua fuga em um carro enviado por seu avô, o deus Sol⁴³⁹.

Em *Medeia*⁴⁴⁰ fica claro por que Aristóteles⁴⁴¹ tomou Eurípides como o mais trágico dos poetas. De acordo com o filósofo, é trágico aquele que comove, mas não se utilizando de uma emoção qualquer, e sim fazendo uso do que é próprio da natureza da tragédia. Ainda nesse sentido, uma bela tragédia seria aquela que, com composição complexa, poderia despertar temor ou compaixão. O ato de Medeia, de deliberadamente matar os próprios filhos, enquadra-se em um modo de produzir horror pertinente ao trágico. Afinal, de acordo com o mito, Medeia é uma feiticeira poderosa, já tendo se revelado por atos maldosos outras vezes. Ela não poderia ser diferente na tragédia, deveria mesmo continuar a ser fiel à sua natureza, estranha e má. Aristóteles⁴⁴² critica o desenlace de Medeia, sua fuga no carro enviado por seu avô, que, para ele, não advém da própria tragédia, mas de um artifício cênico. Medeia

continua fiel à sua essência, ela é neta do deus Sol, poderosa; sua saída mágica e triunfal parece fazer jus a isso.

A poderosa feiticeira renasce ainda mais reluzente na tragédia. Mas sua força, diferentemente do que dá a entender a leitura do mito, não se dá como fruto de um amor: agora ela parece ser proveniente do ódio. Jáson, primeiramente objeto de amor intenso de Medeia, converte-se com a mesma intensidade em objeto de ódio. Não é difícil compreender como isso pode ter acontecido. A questão que faz refletir e que desperta inusitados sentimentos ao leitor, ou expectador, da tragédia, é como Medeia vive esse ódio; como de posse desse sentimento (ou possuída por ele) ela se reencontra com o seu destino, com a sua verdadeira essência, compondo, de fato, uma belíssima tragédia grega.

O estranho na história

A questão do belo e do feio é delicada, pertence ao campo da Estética. De acordo com Pavan⁴⁴³, essa é a ciência que trata da questão da admirabilidade *per se*, que se dá sem a necessidade de uma explicação ou uma determinação prévia, cuja finalidade é o sentir. Assim, quando se afirma que *Medeia* é uma tragédia belíssima, é preciso que se tenha em mente a admirabilidade despertada, ainda que no texto o leitor se depare com horrores, visto que a finalidade do sentir é plenamente alcançada.

Em seu texto intitulado *O Estranho*, Freud⁴⁴⁴ fala sobre a estética. Ele a define como sendo a teoria das qualidades do sentir. Enfatiza que muito se estuda sobre o que é belo, mas pouco se fala do que é estranho, inusitado ou assustador. Chama de belo, aparentemente, sentimentos de uma ordem mais facilmente aceita. O horror enquadrara-se naquilo que é cindido e, por isso, não pode ser assumido como próprio. Assim, o inquietante poderia compor justamente um nicho de investigação para o psicanalista.

Freud⁴⁴⁵ aborda a questão do estranho, do alemão *unheimlich*, palavra com origem ambígua, cuja definição é de difícil apreensão, e

pesquisa os possíveis significados do termo. Por meio desse percurso, chega a uma interessante compreensão. A uma primeira vista, o autor chega ao sentido de algo que *não* é conhecido, *não* é familiar. O novo, então, poderia ser tomado assim como estranho? Sim. Mas nem todo novo desperta o inquietante, alerta. E Freud continua à procura do que dentro da angústia do novo poderia se destacar como estranho, ou inusitado, ao ponto de desarvorar. Nessa busca, passa por muitos sentidos da palavra, procurando também compreendê-la a partir de seu antônimo, *heimlich*. Destaca que a palavra *unheimlich* coincide em um de seus significados com o seu oposto. Assim, a palavra parece ganhar certa ambiguidade, tendo sentido: “do que é familiar, aconchegado, e do que é escondido, mantido oculto”⁴⁴⁶. Encontra nessa coincidência dos termos um significado de algo conhecido, que deveria permanecer oculto, escondido, mas apareceu.

Há um percurso que caminha do significado do termo, do conceito, para o sentimento inquietante. Freud mantém a ideia da coincidência do *unheimlich* com o seu antônimo e afirma que “o inquietante é aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar”⁴⁴⁷. Entende que houve certa vez algo intenso no mundo interno, provavelmente de um mundo interno primitivo, infantil, que foi reprimido. Trata-se de um mundo povoado por crenças animistas, de pensamentos da classe do narcisismo, de complexos infantis. Aquele algo reprimido que, ao se aproximar de alguma maneira da consciência, atenderia a essa ordem de estranho que soa tão familiar.

Destarte, de acordo com Freud⁴⁴⁸, a angústia é o remanescente do processo da repressão atuando sobre os impulsos. Em alguns casos, o angustiante é o reprimido que retorna. Trata-se do *heimlich* convertendo-se em seu oposto, o *unheimlich*. É destacado no texto que o prefixo “*un*” é a marca da repressão. O estranho era algo muito conhecido da psique, que se transformou por meio do processo de repressão.

Freud⁴⁴⁹ discorre também sobre os estranhos encontrados na ficção, sobre como existem meios mais numerosos para que estes sejam produzidos em um cenário que não seja real, e em como os autores podem conduzir ao expectador de modo a ficar mais fácil aceitar o inquietante, ou de modo que este se amplie. Em um cenário poético cabem seres espirituais poderosos, fantasmas e, de acordo com a coerência da ficção, não necessariamente soam como estranhos. A sensação inquietante requer que a trama seja conduzida de maneira que exista uma coerência dos fatos, de sentimentos e de vivências, de modo que haja identificação, até o ponto em que a realidade comum seja ultrapassada e o inusitado seja amplificado. Causa, assim, despercebidamente, uma confusão de julgamentos entre o que foi superado e o que é consciente.

No texto trágico *Medeia*, a questão do estranho é muito intensa. Primeiramente, vale à pena lembrar algo presente em Freud⁴⁵⁰, que *unheimlich* pode ser traduzido para o grego como estrangeiro. Medeia era uma mulher estrangeira em Corinto, vinda de uma terra longínqua, a Cólquida, terra de bárbaros e feiticeiros. Fora expulsa ainda de outra terra, Iolco. Medeia era estrangeira e errante.

A feiticeira deixa a terra de sua família. Deixa o pai por amor a outro homem. Mas para isso precisa usar de violência, de brutalidade. De acordo com Natahi⁴⁵¹, deixar a terra dos pais, renunciar à herança, pode ser uma maneira de tentar encontrar a si próprio, de tornar-se de fato outro. Mas esse ato não se dá sem uma estreita ligação com a violência existente na deserção da ancestralidade. Isso se passa com Medeia, em seu mito, antes do início da tragédia propriamente dita. Mas o mito é a matéria-prima das tragédias. Então é impossível pensar na personagem trágica sem levar em consideração os aspectos do mito que seriam anteriores ao que é tratado por Eurípides. Assim é a personagem Medeia, uma mulher que só pode encontrar seu próprio caminho rompendo violentamente com sua linhagem.

Depois, é expulsa de Iolco por seu ato de vingança aparentemente passional. O fato é que ela não se adéqua ao costume do novo local. Há o assassinato de um rei. Ainda que ele fosse um usurpador, há aí a condição de representante maior. E é afrontando essa outra figura masculina de importância, atacando com violência os limites, que Medeia precisa buscar outra fronteira que a contenha. Ela e o marido precisam de um novo refúgio. Não apenas Medeia, mas o casal passa a ser estrangeiro, ambos assim conectados.

Parece haver um pacto entre o casal, pois Medeia auxiliou Jáson a injuriar tais figuras de poder, que também estavam em seu caminho, e Jáson concedeu à Medeia amparo. Isso fica claro no texto trágico, no primeiro diálogo entre Medeia e Jáson. Ela cobra dele:

Eis a verdade:
hoje sou inimiga de minha família
e só para agradar-te hostilizei amigos
que deveria ser a última a ferir.⁴⁵²

Ele responde:
Por minha salvação, porém, já recebeste
como compensação mais do que deste. Explico-me:
primeiro, a terra grega em vez de um país bárbaro
passou a ser tua morada. Conheceste
as leis e podes viver segundo a justiça,
liberta do jugo da força. Os gregos todos
respeitam a tua ciência (hoje és famosa,
mas se ainda morasses nos confins da terra
quem falaria de teu nome?).⁴⁵³

Ambos se estabelecem juntos em Corinto. De acordo com Kury⁴⁵⁴, vivem lá por dez harmoniosos anos, têm juntos dois filhos. Medeia encontrou no casamento, na família que constituiu, um novo lugar para si. Aparece, ao longo da tragédia, o esforço que fazia para ser uma mulher adequada aos padrões gregos, o esforço que era para ela conter seu ímpeto. Já no início a personagem Ama narra:

Ela se esforçava ao máximo
por agradar aos habitantes da cidade
que é seu refúgio e, tanto quanto era capaz,
por sempre concordar com Jáson, seu marido.⁴⁵⁵

É possível pensar que havia algo muito forte em Medeia a ser reprimido para que pudesse se adequar, para que pudesse ser aceita. Embora aparentemente adaptada, ao romper com suas origens, Medeia precisou abafar sua força, seu poder, sua grandiosidade. Parece que algo da família de origem dela, a barbárie e a feitiçaria, precisaram ficar para trás. Todos os membros de casais, quando vão se unir e constituir uma nova família, precisam deixar para trás algo de suas famílias de origem, é o que comentam Moguillansky e Nussbaum⁴⁵⁶. Essas características bárbaras de Medeia eram tidas, perante os gregos, como muito estranhas para uma mulher. Parece que era o que não cabia, o que precisava ficar de fora. Castro⁴⁵⁷ conta que, naquela época, a Grécia era uma sociedade androcêntrica, as mulheres não tinham espaço na *polis*, eram consideradas inferiores. Deviam obediência primeiro ao pai e depois ao marido, a quem eram entregues pelo genitor, virgens e junto de um dote. O lugar dela era restrito basicamente ao cenário doméstico, algumas vezes ao religioso. A invisibilidade e o silêncio eram os atributos mais desejados da mulher. Então, mais uma vez existe algo de Medeia que não se enquadraria em uma cidade grega, mas ela se esforça em tentar viver dentro de um limite. Consegue fazê-lo enquanto o marido respeita o pacto que estabeleceram e firmado diante dos deuses. Mesmo assim, em diversos pontos da tragédia, aparece na fala da Ama a verdade sobre o caráter da feiticeira; ela seria má, terrível:

Ela é terrível, na verdade, e não espere,
a palma da vitória quem atrai seu ódio.⁴⁵⁸

Quando Jáson rompeu com o juramento feito à sua esposa, ela se vê primeiramente desamparada; parece só e desconsolada. Repensa sua primeira ruptura, aquela com a família de origem.

Estou só,
proscrita, vítima de ultrajes de um marido
que, como presa, me arrastou a terra estranha,
sem mãe e sem irmãos, sem um parente só
que recebesse a âncora por mim lançada
na ânsia de me proteger da tempestade.⁴⁵⁹

O marido rompeu com a aliança do casal e lançou Medeia e os filhos em uma situação de extremo desamparo; são eles expulsos da cidade pelo próprio rei. Dessa vez, não foi um ato imediato da heroína que provocara a expulsão, mas o conhecimento da terrível índole dela por parte do rei e o temor de que algo ruim pudesse acontecer. Parece que esse é um ponto crucial da tragédia. Como se nesse momento se confirmasse que Jáson de fato rompeu seu pacto. Então, Medeia também parece romper a parte que lhe tocava, e deixou de ser aquela nova mulher que tentava se adaptar aos padrões. Parece soltar o que estava contendo com tanto custo, e revelou seu estranho, seu ódio. Esse parece ser o momento da tragédia no qual há a guinada em direção ao inquietante, do qual falava Freud⁴⁶⁰ com relação às obras de ficção. Até então é fácil se identificar com a heroína, que, a partir de então, tem seu lado vil liberto e amplificado, provocando fortes angústias no leitor.

A essa altura o texto trágico de Eurípides faz pensar na questão do recalque. Conforme descrição presente em Roudinesco, “o recalque designa o processo que visa manter no inconsciente todas as ideias e representações ligadas às pulsões e cuja a realização, produtora de prazer, afetaria o equilíbrio do funcionamento psicológico do indivíduo, transformando-se em fonte de desprazer”⁴⁶¹. Em Medeia, aparece todo um universo instintivo que só poderia ser contido por uma grande força. Essa barreira só é erigida para ela por meio do amor. Aparentemente, esse amor foi um ideal perseguido pela heroína, que assim pôde abrir mão de tantas coisas e submeter-se a ele. Acontece que esse amor não pode se sustentar como verdadeiro, e é sua decepção e seu desamparo que a deixam à mercê de seus instintos. Há então a

liberação de um outro lado de Medeia que se encontrava represado: seu ódio.

Esbarra-se nos filhos, tomados no sentido da tragédia como o ponto fraco do pai e que, por isso, seriam as melhores presas para a sua vingança. Carril⁴⁶² afirma que, de fato, nas épocas pré-modernas, o desejo de paternidade estava ligado à questão de sangue, à continuidade da linhagem. Mesmo assim, o mais horripilante parece estar justamente nesse ponto, por se colocar o confronto entre o amor e o ódio materno. O primeiro é culturalmente aceito, muito diferente do segundo, muitas vezes cindido ou reprimido.

Em Medeia, tem-se a sensação de que a heroína é invadida por seu lado horroroso. Seus planos de vingança, a maneira artilosa como pede um dia a mais de estadia para Creonte, seu estratégico encontro com Egeu e depois sua hábil conversa com Jáson, convencendo-o a levar os filhos e seus presentes ao palácio, mostram alguém dominada pelo ódio, mas com capacidade para refletir sobre suas ações. Depois, utilizar-se dos filhos como instrumentos de vingança não foi fácil nem mesmo para Medeia.

Ai de mim! Ai de mim! Por que voltais os olhos
tão expressivamente para mim, meus filhos?
Por que estais sorrindo para mim agora
com este derradeiro olhar? Ai! Que farei?
Sinto faltar-me o ânimo, mulheres, vendo
A face radiante deles [...]. Não! Não posso!⁴⁶³

Buscando compreender a categoria do inquietante, Cereijido⁴⁶⁴ comenta que uma característica muito animal do ser humano é a violência desencadeada por uma diferença existente naquele que é suficientemente semelhante. Toma como exemplo para explicar suas ideias a história de pássaros que, ao serem capturados e depois soltos, eram bem recebidos pelos seus bandos. Mas, se seus bicos ou penas fossem pintados, ao voltar ao seu bando eram estraçalhados pelos outros. Assim, defende a ideia de que não é pura e simplesmente o estranho que desperta o ódio, mas é

necessário que haja semelhança suficiente para que isso ocorra. Isso é pertinente com as ideias de Freud⁴⁶⁵, de que há no *unheimlich*, desconhecido, algo de seu oposto, muito familiar.

Ora, essa passagem parece já trazer algum esclarecimento sobre como Medeia se torna capaz de matar seus próprios filhos. Cereijido⁴⁶⁶ afirma que o outro, que é essencial para o sujeito, que é o seu primeiro objeto de amor, é também, a partir do desencontro, o seu primeiro objeto de ódio. A partir do desencontro com Jáson, o ódio transbordou. Ódio esse que parece ter respingado nos filhos, tal qual a tinta que pintava os pássaros destroçados. Havia algo muito semelhante nos filhos, mas também havia a marca do abandono de Jáson.

Outro ponto de vista para se pensar é que, ao matar os filhos, Medeia não destrói apenas a linhagem de Jáson, mas ataca também os seus próprios descendentes. Ainda que culturalmente o portador e transmissor da linhagem fosse o homem, há nos filhos heranças da princesa feiticeira. Parece, com isso, acabar com a possibilidade de que qualquer vestígio de semelhança com ela própria se perpetue. De alguma maneira, isso soa como uma repetição da ruptura com o pai, do estilhaçamento do irmão. Ao assumir seu ódio, Medeia abraça tão intensamente sua figura de estrangeira, que parece apagar o que lhe poderia ser também semelhante.

A própria questão da repetição que não é compreendida ganha um aspecto de inquietante, de acordo com Martini e Coelho Júnior⁴⁶⁷. Haveria na repetição certo aspecto desumanizador, desintegrador. Isso porque a ideia de um controle, de um saber sobre si, é colocada à prova em face das implacáveis repetições. Freud⁴⁶⁸ discorre sobre como o retorno incessante de algo pode retirar o ar de certa arbitrariedade de algumas circunstâncias e conferir-lhe um aspecto inquietante. Existe no inconsciente psíquico uma compulsão à repetição, algo tão intenso capaz de se sobressair sobre o princípio de prazer. Essa força pode imprimir um aspecto

demoníaco a partes da psique, como conclui Freud⁴⁶⁹. E Medeia repete, demoniacamente, atacando aos seus, que já não lhe parecem tão semelhantes, mas que são semelhantes o suficiente.

Em um primeiro momento o lado do horror engolfa Medeia, mas ao final da peça a heroína parece ter aceitado esse seu lado, ela o assume enquanto sua verdadeira essência e assim faz cumprir o seu destino, com um brilhante desfecho do trágico. Cereijido⁴⁷⁰ afirma que dentro de cada indivíduo existe também um estranho estrangeiro que o habita, uma vasta área desconhecida que subsiste. “O tenebroso, o estrangeiro está dentro de nós, somos nosso estrangeiro, ao estarmos irremediavelmente divididos”⁴⁷¹.

Conclusão

Falar sobre uma tragédia não é tarefa fácil, pois exige um grande exercício no sentido de não descontextualizar o texto, nem mesmo o mito que lhe deu origem. Trata-se de um produto de outra época. Por isso, ainda que o mito, ou o texto trágico, revele um caráter universalmente humano, seria muito delicado fazer associações psíquicas diretas, do texto com a teoria psicanalítica. Desse modo, houve aqui toda uma tentativa de cuidado no tratamento do texto e do mito. É possível que, a partir dos primeiros contatos com as tragédias, depurem-se os sentimentos por ela despertados inicialmente no leitor e, partindo-se destes, possa-se fazer algumas correlações e reflexões.

Partindo do contato com *Medeia*, de Eurípides, muito se desperta a respeito do *unheimlich* de Freud, que pode ganhar a conotação de estranho, inquietante, horroroso, estrangeiro. Existe algo na figura da heroína que transita por essa dimensão todo o tempo da tragédia. Medeia, uma princesa bárbara, feiticeira, poderosa, rompe violentamente com sua família de origem para constituir seu lar. Força-se a caber na medida de uma cidade grega. Sua força parece estar subjugada. Mas isso só se faz possível na busca de um amor

fortemente idealizado. Paga um alto preço por isso, quando é trocada pelo marido por uma princesa não estrangeira, mas grega.

A priori parece sofrer, experimenta um profundo desamparo. E é atropelada por seu estranho, invadida por seu ódio, o que posteriormente é assumido como sendo parte verdadeira dela. Na medida em que o ódio deixa de ser um estrangeiro para Medeia, parece despertar no leitor, então, o seu inquietante. Aquilo que, recalcado, parece distante e horroroso, justamente por ser especialmente familiar.

Referências

ARISTÓTELES. (4--? a. C.). Poética. In: BARRIVIERA, Alessandro. *Poética de Aristóteles*: tradução e notas. 2006. 122 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, Campinas, 2006.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1987. v. 2.

BULFINCH, Thomas. (1855). *O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. 26. ed. Trad. D. Jardim. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

CASTRO, Susana de. Antígona, Medeia e Clitemnestra: mulheres poderosas? *Revista Aproximação*. n. 3, p. 120-132, 2010. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/~aproximacao>>. Acesso em: 19 out. 2014.

CEREIJIDO, Fanny Blanck. O olhar sobre o estrangeiro. *Revista Ide*. v. 47, n. 31, p. 61-65, 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0101-31062008000200010&script=sci_arttext>. Acesso em: 14 nov. 2014.

CARRIL, Elina. El deseo parental. El ayer y hoy de una construcción compleja. *Querência: Revista de Psicoanálisis*, Montevideo; n. 2, on-line, não paginado, 2001. Disponível em: <http://www.querencia.psico.edu.uy/revista_nro2/elina_carril.htm>. Acesso em: 07 nov. 2014.

EURÍPIDES. (431 a. C.). *Medéia*. Trad. M. G. Kury. 7. ed. Palas Athena: São Paulo, 2007.

FREUD, Sigmund. (1919). *O 'estranho'*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 17, p. 234-274. (Edição *Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*).

FREUD, Sigmund. (1919). *O inquietante*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 14, p. 247-283. (Obras Completas).

KURY, Mário da Gama. Introdução. In: EURÍPIDES. (431 a. C.). *Medéia*. Trad. M. G. Kury. 7. ed. Palas Athena: São Paulo, 2007. p. 11-16.

MARTINI, André de; COELHO JÚNIOR, Nelson Ernesto. Novas notas sobre “o estranho”. *Tempo Psicanalítico*, v. 42, n. 2, p. 371-402, 2010. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0101-48382010000200006&script=sci_arttext>. Acesso em: 14 nov. 2014.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. Dupla face do mito: modelo e função. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 36, n. 2, p. 251-262, 2002.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. A dimensão trágica do psiquismo: um ensaio. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 38, n. 4, p. 843-866, 2004.

MOGUILLANSKY, Rodolfo; NUSSBAUM, Sílvia. *Psicanálise Vincular: teoria e clínica*. São Paulo: Zagodoni, 2011. v. 1.

NATAHI, Okba. Dinâmica do aberto e problemática do estrangeiro. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. 10, n. 2, p. 159-170, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982007000200001>. Acesso em: 14 nov. 2014.

PAVAN, José Antonio. *O método psicanalítico e a semiótica de Peirce: a semiose da prática psicanalítica*. 2001. 174 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília, Universidade Estadual Paulista, Unesp, Marília, 2001.

ROUDINESCO, Elizabeth. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre. O momento histórico da tragédia na Grécia: algumas condições sociais e psicológicas. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 1-71.

ÁJAX, DE SÓFOCLES: REFLEXÕES PSICANALÍTICAS SOBRE ASPECTOS DESTRUTIVOS NA PERSONALIDADE

Guilherme Geha dos Santos

Paulo José da Costa

Introdução

O presente trabalho pretende discutir alguns pontos a respeito do desenvolvimento de aspectos destrutivos na personalidade, a partir de algumas proposições psicanalíticas e correlacionando com determinadas características do herói Ajax, da tragédia grega sofocleana, que aqui utilizaremos como metáfora a partir do que se tornou possível a construção de nossas conjecturas. Entretanto, é preciso salientar que o presente exercício correlativo, que aqui desenvolveremos, não tem por objetivo pormenorizar, ou esgotar, aspectos teóricos da psicanálise ou interpretar psicanaliticamente a obra de Sófocles. Portanto, não pretendemos a extenuação de conexões teóricas entre autores e/ou conceitos da psicanálise, mas, sobretudo, o questionamento, a reflexão, o pensar sobre alguns pontos suscitados por uma obra e suas contribuições por meio de constructos psicanalíticos.

Certamente que para a análise, ou tentativa de compreensão, dos mitos gregos há mais de um método possível, bem como diferentes formas de empreender interpretações acerca dos elementos e das histórias míticas. Contudo, para Migliavacca⁴⁷², as interpretações psicológicas sobre mitos, em geral, utilizam-se de elementos universais presentes e acabam por dizer pouco a respeito dos mitos em si. Estes, segundo a autora, tinham sua função e razões para existir e serem criados, o que é perdido em interpretações psicológicas que deixam de lado questões sociais, históricas, culturais e psicológicas do homem grego da época.

Os mitos, segundo Migliavacca⁴⁷³, são as narrativas criadas a partir de nossa parte irracional do psiquismo, e que, entre outros, contam histórias de heróis. Esses indivíduos configuram numa categoria especial por estarem acima do humano comum e abaixo do divino, mas com tentativas de ascendência à divindade.

O herói, de certa forma, retrata a experiência do sofrimento no desenvolvimento humano e sua grandeza está justamente nas condições de enfrentamento e superação das consequências de suas ações, que lhe cobram altos preços.⁴⁷⁴

Por essa condição, é possível perceber, então, uma relação entre o herói da mitologia grega, particularmente o herói trágico, e o homem psicanalítico, pois ambos, são seres em conflito, vivenciam experiências de sofrimento⁴⁷⁵.

Sob o entendimento de que o homem vive em conflito, a psicanálise,

[...] pretende ser um método de investigação que se vale sobretudo da intuição, cujo objetivo consiste em identificar, examinar, nomear e descrever, em condições apropriadas, os elementos que revelam a dinâmica interna do indivíduo, propiciando que se liberte de ciclos intermináveis de repetição de padrões de experiências do passado, que o impedem de realizar mais plenamente seu potencial. [...] O homem psicológico que a psicanálise se propõe a investigar é um ser dilacerado por contradições.⁴⁷⁶

Assim sendo, trabalharemos aqui numa perspectiva que se utiliza do mito enquanto metáfora dos conflitos que a ciência psicanalítica investiga e nomeia. “As metáforas possuem qualidades como clareza, precisão e descolamento de limites temporais. [...] [E as] narrativas mitológicas estão incluídas entre as criações humanas com valor de metáfora”⁴⁷⁷.

Considerando os pontos de vista até aqui explicitados, passaremos a expor, na sequência, alguns elementos da tragédia *Ájax*, de Sófocles⁴⁷⁸, a partir da tradução de Mário da Gama Kury, de modo a enveredar no trabalho proposto. Os dados que serão expostos não constituem o texto trágico sofocleano em sua

totalidade, mas apenas no que possibilita realizar a discussão que pretendemos sobre os aspectos destrutivos na personalidade.

Elementos do Herói Ajax

Ájax, tal como caracterizado na tragédia de Sófocles, entende sua honra destruída ao perder as armas de Aquiles, após a sua morte, para Odisseu, num concurso realizado. Tenta sua vingança para com os Atridas, Agamêmnon e Menelau, e também para com Odisseu, atacando o exército grego, antes seus amigos, à noite, enquanto estes dormiam. No entanto, a deusa Atena desvia Ájax de seu propósito, fazendo com que ataque os animais do exército, pensando se tratar dos guerreiros. O herói é então visto como inimigo e guerreiro enlouquecido, sendo ridicularizado e desonrado. Ájax recobra a consciência e entende ser o suicídio uma saída para perpetuar seu ideal heroico de busca pela honra⁴⁷⁹.

Destacamos três pontos principais, a partir do texto trágico, como elementos para subsidiar a discussão que pretendemos: a perda da honra; a procura da honra; e o suicídio.

Perda da honra: descomedimento e condição sub-humana

Na *Ilíada*, Homero⁴⁸⁰ apresenta Ájax, filho de Telamon, como o melhor dos guerreiros aqueus, depois de Aquiles, o que é corroborado por Ferreira⁴⁸¹, Hübscher⁴⁸² e Resende⁴⁸³. E seguindo essa premissa, diversos autores em suas análises destacam a grandiosidade de Ájax, salientando a sua força física⁴⁸⁴ e a sua constituição corporal⁴⁸⁵, que, somadas a outras características, tais como a coragem, a dedicação, o esforço, a teimosia e a persistência⁴⁸⁶, o tornam uma figura imponente⁴⁸⁷, tanto pela compleição encorpada quanto pelas peculiaridades do seu caráter⁴⁸⁸.

Com essa configuração, Ájax é visto como um herói notável⁴⁸⁹, glorioso e de bravura aguerrida indiscutível⁴⁹⁰, de “espírito

indomável”⁴⁹¹ e formidável capacidade de combate⁴⁹². É um combatente que se sobressai pela coragem⁴⁹³, incorporando “a radicalidade de uma ética guerreira que valoriza acima de tudo a honra pessoal”⁴⁹⁴. Embora grandioso, Ájax manifesta, às vezes, um caráter primitivo⁴⁹⁵, que se torna perceptível na eclosão da violência e da brutalidade, aspectos que também lhe são constituintes⁴⁹⁶, seja no exercício de sua heroicidade, seja no enfrentamento das vicissitudes da vida comum, como veremos em discussão posterior.

Partindo de tal posição honrada, apresentaremos a seguir os aspectos que levam o herói à perda do valor que lhe é mais precioso, a honra, em função do descomedimento e da loucura. Com isso, pretendemos demonstrar a origem e a intensidade do conflito que se instaura.

Embora fosse o melhor dos guerreiros gregos, depois de Aquiles, Ájax “tornou-se, no entanto, objecto de riso perante todo o exército grego, facto que dá origem a uma notável tensão entre um passado glorioso e um presente infame, que acarreta consigo a humilhação e a destruição de sua honra”⁴⁹⁷.

Por se ter em alta conta e com o reconhecimento por parte de seus pares até então, Ájax se sente desonrado quando perde as armas de Aquiles para Odisseu, pois a posse delas seria a consolidação da glória suprema⁴⁹⁸, por validar a sua imagem de herói, como o maior de todos⁴⁹⁹. Com isso, se volta contra o vencedor da disputa, os juízes que definiram o resultado e os chefes gregos, movido de intensa cólera e executando a sua vingança. Somente não atinge seu objetivo em função da intervenção de Atena, que desvia seu ataque ao rebanho do exército.

Entretanto, sua vingança, tal como planejou e executou, é excessiva, indicando que sua busca pela honra era exagerada e o impelia ao extremo⁵⁰⁰. Alguns autores salientam que o modo como

Ájax se posiciona e age evidenciando soberba, arrogância, egoísmo⁵⁰¹, que, somando-se à impulsividade, à confusão, à loucura, remetem a um estado de excesso⁵⁰². E é esse excesso que o conduz à cegueira diante dos fatos, à humilhação que lhe é insuportável, à vergonha e ao conseqüente aniquilamento⁵⁰³. Como resultado, segundo Fialho, “o despertar da loucura traz consigo o horror da chacina e a consciência de se ter convertido em objecto de riso”⁵⁰⁴.

O descomedimento, a intensidade do desejo assassino e de vingança, os atos realizados decorrentes de toda essa condição em que se encontra Ájax, fazem-no exceder para além da fronteira que separa o que é humano do que é bestial, adentrando à condição animal nos domínios da ferocidade⁵⁰⁵. Em outras palavras, Ájax pode ser visto como tendo se colocado numa condição sub-humana em razão de dois fatores:

[...] primeiro, ter procurado uma solução descomedida que o levou a exceder os limites da violência e o associou à destruição caótica; segundo, por o castigo de Atena ter acentuado a sua condição bestial, já que o levou a confundir animais com seres humanos, alterando-lhe a percepção da realidade.⁵⁰⁶

A arrogância, o ódio excessivo, o descomedimento e a loucura de Ájax consolidam o seu fracasso como herói honrado, expondo-se ao ridículo e tornando-se motivo de riso⁵⁰⁷. Embora o seu ressentimento pudesse ser considerado válido e suficiente para o seu desejo de vingança, ele a arquiteta e a executa de modo excessivo e com selvageria⁵⁰⁸, quebrando todos os códigos de conduta vigentes.

Procura da honra: arrogância e inflexibilidade perante as condições humanas

Para além do descomedimento, da humilhação e da destruição da honra, evidenciam-se as questões da condição humana e de sua instabilidade, as quais Ájax não aceita em função de sua arrogância,

enquanto guerreiro superior que foi nos combates aos troianos, quando inclusive afirmava que não necessitava da ajuda dos deuses.

Conforme assinalamos no item anterior, Ajax, “agressivo, irredutível na sua procura de honra, consegue levar o ideal heroico a um ponto tão extremo que se volta contra a comunidade que deveria proteger, numa atitude que põe a nu sua condição bestial”⁵⁰⁹. O ideal de eterna honra enquanto guerreiro, para Ajax, torna-se impossível diante das atitudes tomadas em seu descomedimento e conseqüente punição divina. O herói é punido por sua arrogância e aspiração ao divino, como demonstrado pelo mensageiro que, citando o adivinho Calcas, trazia a fala de Ajax:

Com a divina ajuda, pai, até um homem
sem qualquer mérito seria um vencedor.
De minha parte estou totalmente seguro
de obter a glória sem a proteção dos deuses!⁵¹⁰

Amplia-se assim o quadro de elementos sobre Ajax, mostrando que, em contraponto ao descomedimento, enquanto condição abaixo da humana e de destruição de honra, o herói, antes, agia com arrogância enquanto guerreiro, aspirando condições para além do humano. Isso pode ser explanado com o seguinte comentário de Hübscher:

Não é apenas no excesso de confiança no seu valor e força e no conseqüente desprezo pelo auxílio dos deuses que Ajax demonstra aspirar a uma autonomia divina, é também na sua inflexibilidade, na sua incapacidade de aceitar a mudança. Pois no pensamento grego, a imutabilidade é atributo primário da divindade; a mudança é condição básica da vida mortal⁵¹¹.

Portanto, além da arrogância enquanto guerreiro, Ajax age com inflexibilidade e incapacidade de aceitar as mudanças inerentes a sua condição humana. Essas características levantadas levarão ao desfecho do herói na tragédia, construído como solução para o conflito gerado pela situação entre aspectos próprios e externos a si.

Mas isso só acontece porque Ajax toma consciência de sua condição e de seus atos, alcançando o entendimento de que “não

pode estar além do homem”[512](#). sujeito à inexorabilidade das mudanças, seja dos ciclos da natureza, seja dos valores, da ordem moral e das relações humanas.[513](#) Mas, apesar dessa compreensão, o herói também reconhece sua incapacidade de suportar a perda da honra, o riso e a zombaria de seus inimigos, bem como de se adaptar a uma ordem ou condição em que a mutabilidade é um fator intrínseco[514](#).

Desse modo, se não é possível uma vida com honra, o caminho encontrado pelo herói é o de buscar uma morte que resgate a sua heroicidade. “Assim, o suicídio enquanto acto de coragem garantirá o reconhecimento da honra e a consequente perpetuação da glória”[515](#). Embora a morte o leve ao aniquilamento total, ela representa o caminho para que sua honra seja restituída. Na concepção de Bacelar, a honra do herói “é restabelecida em um processo gradativo, iniciado já no momento em que Ajax prepara a sua morte”[516](#).

O suicídio: solução para garantir a estabilidade do carácter heroico de Ajax

Conforme os aspectos que vimos apresentando, o conflito evidenciado em Ajax tem seus elementos aqui demonstrados. O guerreiro que leva o ideal heroico ao extremo perde o que tem de principal: sua honra. A arrogância e a inflexibilidade perante sua condição humana se tornam irrealizáveis, pois não há como retornar ao ponto anterior aos atos de loucura que cometeu. Assim, “A resposta de Ajax à perda de sua honra consiste numa renúncia à vida. [...]. Para o herói, esta é a única forma de resolver a situação em que se encontra”[517](#). Desse modo, nas palavras de Ajax:

Viver com honra ou perecer honradamente
é o lema para quem de fato nasceu nobre!
E basta. Ouvistes tudo que eu tinha a falar.[518](#)

Também de acordo com os pontos que discutimos anteriormente, Ajax se suicida ao não aceitar a condição humana da mutabilidade e

da impossibilidade de sua honra ser permanente. O guerreiro, como já destacado, renuncia a uma vida sem honra, a qual resgata ao perpetuá-la por meio de uma atitude corajosa, pois, pagando um alto preço, mantém o ideal heroico. Além disso, sobressaem a sua arrogância ao desvalorizar a ajuda divina e a sua inflexibilidade em face da condição humana da mutabilidade. Tais elementos, aliados aos acontecimentos que o levaram a um desejo de vingança descomedido e a um acesso de loucura por punição da deusa Atena, culminam em seu suicídio.

Segundo Rosa⁵¹⁹, “Ao homem de carácter inflexível dobrado pela fatalidade o que importa é viver bem ou morrer bem”. E no caso de Ajax só lhe resta morrer bem, que aqui é o ato corajoso do seu suicídio. Este não consolida somente o resgate da sua honra, pois, como afirma Bacelar⁵²⁰, a sua decisão decorre também da sua dificuldade, e talvez até impossibilidade, de modificar os seus valores diante da realidade mutável da vida. “E o seu modo de ser não se ajusta a viver nesta mudança”⁵²¹.

Assim, de acordo com Resende⁵²², a morte é vista por Ajax como a possibilidade de atingir seus objetivos, porque forneceria “o único meio que tem de permanecer fiel ao seu carácter e de se salvar”⁵²³, recuperando a honra e a consequente glória, bem como de assumir “o único modo de garantir a estabilidade a que o seu carácter aspira”⁵²⁴.

Partindo de uma concepção psicanalítica que se propõe a utilizar Ajax enquanto possibilidade metafórica, o que pretendemos é analisar os aspectos que, de algum modo, possam auxiliar na discussão da hipótese de que impulsos narcísicos, no indivíduo, podem utilizar de mecanismos esquizoparanoides na relação com algum objeto idealizado, e que essa relação, mantida pela arrogância, desenvolveria fortes aspectos destrutivos na personalidade – tanto para manter a relação intacta quanto em caso

de ataque a ela. Para tanto, a seguir serão expostos e correlacionados alguns elementos psicanalíticos.

Elementos da psicanálise

Narcisismo

O termo narcisismo, fundamentado na descrição clínica, designa “a conduta em que o indivíduo trata o próprio corpo como se este fosse o de um objeto sexual”⁵²⁵. Dessa forma, essa conduta se aplica à categoria das perversões. Porém, a libido narcísica pode se apresentar como um complemento ao desenvolvimento sexual do ser humano, sendo assim parte da pulsão de autoconservação, presente em todos. Esse entendimento é ilustrado por Freud⁵²⁶ com o que chama de algumas dificuldades encontradas com neuróticos, visto que seu narcisismo diminui a influência por parte do analista/psicoterapeuta.

Freud pontua o interesse em se estabelecer a ideia de um narcisismo primário de acordo com as tentativas de colocar a esquizofrenia em consonância com sua teoria da libido. Ou seja, diferentemente dos neuróticos – que apesar de se afastarem do ambiente de acordo com sua doença mantêm, mesmo que em nível de fantasia, uma relação libidinal com este –, os esquizofrênicos aparentam “retirar das pessoas e coisas do mundo externo a sua libido, sem substituí-las por outras na fantasia”⁵²⁷. Quando isso ocorre, diz-nos Freud, parece ser algo secundário, uma tentativa de cura que tenta conduzir essa libido novamente ao objeto. A questão do narcisismo secundário é ilustrada por Freud ao discorrer sobre a megalomania, comumente presente em indivíduos esquizofrênicos, quando esta indica que o indivíduo fazia investimento no ambiente, mas algo o retraiu, encaminhando tal investimento para o próprio Eu. O narcisismo gerado por essa inversão no investimento da libido é, então, secundário.

Ao avançar a discussão sobre o narcisismo, Freud⁵²⁸ questiona o que chama de arrefecimento da megalomania presente na criança. Essa megalomania seria uma das vias de acesso para estudo do narcisismo, porém Freud aponta que essa característica não está presente na maioria dos adultos. Isso é explicado, pois o adulto, ao entrar em um ambiente de responsabilidades, coloca sua megalomania à prova e, sendo assim, não consegue mantê-la intacta. Dessa forma, sem renunciar a esse conteúdo de maneira total, o adulto o investe no que Freud chama de Ideal do Eu. Assim, o “que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal”⁵²⁹.

O que pretendemos aqui é evidenciar como o narcisismo pode dar qualidade a funcionamentos mais primitivos na vida mental humana, pois as evidências são de que impulsos narcísicos conduzem a libido ao próprio Eu, mesmo que com intensidades diferentes. Freud⁵³⁰ descreve a possibilidade de os investimentos narcísicos desenvolverem quadros de esquizofrenia, megalomania, ou mesmo, quando houver maior contato com a realidade, a construção do Ideal de Eu. Com isso, utilizamos do conceito de narcisismo para evidenciar o primeiro aspecto da construção de aspectos destrutivos na personalidade, ou seja, o investimento em si, quando este é excessivo e, assim, incrementaria os ataques aos vínculos.

Obviamente que não pretendemos aqui classificar o personagem mítico como psicótico, mas relembramos que o tomamos apenas numa expressão metafórica. Nesse sentido, em *Ájax*, o ideal heroico se assemelha a um possível caminho para o narcisismo, uma vez que o que o torna um herói seriam as suas próprias habilidades e qualidades, às quais ele sempre retorna, conforme os elementos indicados anteriormente, mesmo na sua condição de arrogância e descomedimento. Mais além, o narcisismo se torna aqui coerente quando, retomando a tragédia, entendemos que o herói tem uma

luta por seu ideal em que não necessitaria da ajuda dos deuses para alcançar a honra permanente. E mais além, ainda, quando ele recusa a condição humana de mutabilidade, compondo um ideal que admitiria apenas a permanência da honra e da conseqüente glória.

Não é o ideal heroico apenas que evidenciará os fortes aspectos narcísicos que supomos presentes de modo metafórico nos elementos característicos em Ajax. É no momento da falha desse ideal, ou seja, no reconhecimento externo de que ele foi considerado inferior a Odisseu, que tornará claro, em sua personalidade evidenciada nas características presentes no relato trágico, que se mantiveram quase intactos aspectos narcísicos que foram o ponto de partida para a construção de um ideal extremo, ou seja, que teria que ser alcançado a qualquer custo.

Se os aspectos narcísicos possibilitaram a construção de um ideal extremo, a análise aqui realizada pretende agregar outros mecanismos que, podemos supor, descreveriam a construção e a execução desse ideal. Mecanismos sem os quais, investigamos aqui, o ideal de honra de Ajax não manifestaria tal destrutividade tão marcada na obra. Em outros termos, se o narcisismo possibilita o início da busca pela honra, os mecanismos esquizoparanoides esboçariam a relação entre Ajax e a honra (seu suposto objeto).

Mecanismos esquizoparanoides

Ao desenvolver o conceito de posição depressiva infantil, Melanie Klein se atentou para problemas de uma fase precedente. Por essa razão, escreveu sobre a importância de mecanismos e ansiedades mais arcaicos, de natureza paranoide e esquizoide⁵³¹. Para tanto, faz um resumo do que desenvolveu sobre fases mais arcaicas do desenvolvimento. Primeiramente, pontua que existem ansiedades, mecanismos e defesas do ego, que são de tipo psicótico, na infância. Isso, porém, não quer dizer que considere todos os bebês psicóticos, mas que se trata de uma condição própria do psiquismo no princípio da sua constituição. Para a autora,

as relações de objeto existem desde o início da vida e começam com o seio da mãe, ficando este dividido entre seio bom (gratificador) e seio mau (frustrador). Essa cisão tem por consequência a divisão entre amor e ódio e a relação com o primeiro objeto (parcial), o seio da mãe; isso ainda implica sua introjeção e projeção, processos tais que participarão da construção do ego e do superego e que preparam o terreno para o aparecimento do complexo de Édipo⁵³².

Na posição esquizoparanoides, há um impulso destrutivo no bebê, que se volta contra o objeto e se expressa em fantasias de ataques sádico-orais. Os medos persecutórios que se desenvolvem a partir desses impulsos sádico-orais do bebê, embora sejam normais nesse processo de constituição inicial do psiquismo, dependendo de inúmeros fatores e de como se processam, serão importantes também para a construção de quadros patológicos, como a paranoia e a esquizofrenia⁵³³.

Klein⁵³⁴ descreve várias defesas comuns a um ego arcaico, como a cisão de objetos e impulsos, a idealização, a negação da realidade interna e externa e abafamento das emoções, bem como as ansiedades tais como o medo de ser devorado. Quando os medos persecutórios forem muito intensos e a elaboração da posição esquizoparanoides não puder ocorrer satisfatoriamente, a elaboração da posição depressiva também fica comprometida. Isso pode fortalecer pontos de fixação e atitudes regressivas, podendo ter como consequência, também, o desenvolvimento de distúrbios maníaco-depressivos e das neuroses.

Apesar da posição depressiva ser posterior e depender da esquizo-paranoide, ela oferece mudanças centrais no desenvolvimento inicial da criança. [...] com a introjeção do objeto como um todo as relações de objeto do bebê se alteram fundamentalmente. A síntese entre os aspectos odiados e amados do objeto completo dá origem a sentimentos de luto e culpa que implicam progressos vitais na vida emocional e intelectual do bebê. Esse é também um ponto crucial para a escolha da neurose ou psicose.⁵³⁵

Os mecanismos esquizoparanoides foram trazidos aqui para descrever um funcionamento psíquico inicial, que traz consigo também relações e defesas arcaicas. Caracteriza-se a qualidade de “arcaico” na concepção dos mecanismos aqui trabalhados, pois esta confere intensidade à relação com os objetos internos e externos. Ou seja, articulando aqui com o que foi anteriormente retomado acerca do narcisismo, depreende-se que os aspectos narcísicos, que não foram elaborados, ligam-se então ao objeto por meio de mecanismos esquizoparanoides, conferindo a essa construção o caráter de funcionamento primitivo, ou arcaico.

Correlacionando as especificidades características dos mecanismos esquizoparanoides com os elementos oriundos da tragédia de *Ájax*, tomados aqui como expressão metafórica, podemos conjecturar que tais mecanismos podem ser percebidos por meio da relação do herói com o ideal heroico da honra. Ou seja, quando esse ideal assume características egóicas arcaicas, torna-se claro um aspecto da personalidade que, mesmo na vida adulta, mantém traços regressivos intensos e atuantes, no caso, típicos do funcionamento esquizoparanoides.

Como descrito por Klein⁵³⁶, os mecanismos de cisão de objetos e impulsos, idealização, negação da realidade interna e externa, abafamento das emoções, e a presença de intensa ansiedade, são conteúdos presentes nos elementos aqui trabalhados. Cabe ressaltar que, mais do que buscar aspectos dessa tragédia que coadunariam com uma interpretação psicanalítica, procuramos tão somente ilustrar um funcionamento psíquico hipotético. Não obstante, destacamos um ponto essencial que relaciona a tragédia aos elementos psicanalíticos kleinianos aqui trabalhados, sobressaindo uma monovalência, ou seja, que a honra em *Ájax* pode ser tomada como expressando figurativamente um modelo de objeto exclusivamente bom, cindido e idealizado, presente nas relações arcaicas marcadas pelos mecanismos esquizoparanoides.

Essas observações foram realizadas com o intuito de destacar um aspecto fundamental, pois, mais do que caracterizar a cisão, a idealização e a negação na relação suposta entre Ajax e seu ideal de honra, buscamos salientar a ausência do luto. Este, o qual marcaria o amadurecimento, ou seja, a passagem para a posição depressiva, não se evidencia como uma possibilidade nos elementos expressos em boa parte do texto trágico em pauta. É possível conjecturar que, diante da perda do seu ideal, não se percebem evidências de que Ajax vivencie o luto, mas que se movimenta no sentido de atacar e destruir os objetos maus, ou seja, aqueles que, no seu modo de conceber, voltaram-se contra ele e o atacaram em sua honra. Entretanto, sem sucesso na sua empreitada, ele constrói a própria destruição. Esse ponto é fundamental para descrever a importância dos mecanismos esquizoparanoides na construção hipotética, aqui realizada, sobre aspectos destrutivos da personalidade. A presença do luto marca a passagem para a posição depressiva, ou seja, para um ponto em que ocorre a integração de aspectos odiados e amados no objeto, que poderiam ser introjetados como um todo integrado. Mas isso implicaria mudança, em flexibilidade, que possibilitariam tal transformação.

Assim sendo, a ausência do luto caracteriza uma relação primitiva, arcaica, que, para se manter em funcionamento, precisa atacar a realidade interna e a externa, uma vez que a percepção integrativa delas é incompatível com a posição esquizoparanoides, pois as vivências psíquicas são polarizadas com intensa carga de ambivalência. O luto marcaria a aceitação da falha, da mutabilidade, da integração. Desse modo, a ausência do processo de luto indica, então, como, em relações predominantemente marcadas pelas características esquizoparanoides, arcaicas, abre-se a possibilidade para a destrutividade. Isso, pois, ao recusar a falha, a perda, um dos possíveis caminhos é a destruição daquilo que aponta para ela, em outros termos, para aquilo que permitiria sua detecção e consequente identificação.

Por conseguinte, se na presente construção hipotética é possível pensar que os componentes narcísicos possibilitaram o início pela busca da honra e de sua consolidação, considerando que os mecanismos esquizoparanoides deram qualidade à relação entre o herói, Ajax, e o objeto de seu desejo, a honra, parece-nos igualmente possível pensar que, com isso, ele mantém inabalada a sua crença tal como lhe parece naquilo que construiu. E para ampliar um pouco mais essa nossa construção, parece-nos que o conceito de arrogância, abordado a seguir, ajudará na presente discussão.

Arrogância

O conceito de arrogância pode ser descrito, na concepção bioniana, como

[...] um estado da mente que, juntamente com os estados de 'estupidez' e de 'curiosidade', compõe uma tríade presente nas personalidades psicóticas e que resulta de uma onipotência e de uma onisciência, compensadoras de falhas, faltas e de vazios. A arrogância é a contraparte de um sadio sentimento de orgulho, ou seja, este último foi transformado em 'arrogância' pela predominância da pulsão de morte.⁵³⁷

A arrogância, para Bion⁵³⁸, está ligada à parte psicótica da personalidade, mantendo-se então em um funcionamento no qual os mecanismos de cisão, identificação projetiva, estados confusionais e despersonalização, estão ativos. A predominância da parte psicótica da personalidade interfere na percepção da realidade interna e externa, pois o indivíduo não suporta os conteúdos conflitivos em sua realidade psíquica, atacando os vínculos que levem ao conhecimento de tais conteúdos⁵³⁹.

Dessa forma, a arrogância se liga ao aspecto do narcisismo, quando a negação à castração leva à intolerância às frustrações, que caracterizariam falhas e impotências do sujeito. O indivíduo arrogante é, então, cego às verdades, pois estas levariam ao conhecimento das impotências⁵⁴⁰. Trata-se aqui, então, de indivíduos que apresentam aspectos da personalidade que

evidenciam uma catástrofe psicológica⁵⁴¹, em que, em vez de favorecer uma abertura para novos conhecimentos sobre as realidades interna e externa, faz com que tal possibilidade seja vivenciada como ameaça, pois “atitudes arrogantes impedem a evolução do pensamento”⁵⁴².

A arrogância age, como visto, na falha, mantendo a relação marcada por aspectos narcísicos e esquizoparanoides, ou seja, protegendo essa relação dos objetos que supostamente a atacam ameaçando sua crença onipotente. Liga-se, como exposto anteriormente, ao narcisismo, por compor uma personalidade em que há negação à castração, hipoteticamente evidenciada na tragédia pela recusa à condição humana de mutabilidade, e menosprezo de Ajax pela ajuda divina. Marca-se aqui a intolerância à frustração, que pode se encaminhar para a recusa à frustração (em outros termos, a falsa percepção de impossibilidade de se frustrar), o que, na construção aqui presumida, é parte fundamental para caracterizar a destrutividade. Isso, pois, ao construir esses aspectos da personalidade por meio do narcisismo, mecanismos esquizoparanoides e arrogância, a frustração (ou possibilidade desta) marcaria a falha na realização do objetivo de alcançar a honra permanente.

Assim, a partir da tragédia de Ajax, caracteriza-se a arrogância como terceiro elemento que estruturará os aspectos destrutivos na personalidade. Ou seja, se o narcisismo dá início à construção da busca pela honra e os mecanismos esquizoparanoides mantiveram uma relação descomedida (extrema para o lado do ideal), é a arrogância que protegerá uma relação narcísica e esquizoparanoides dos objetos internos e externos que a atacam. Com isso, criar-se-ia uma estruturação que torna a falha na busca pelo ideal destrutiva. Não obstante, torna a personalidade marcada por aspectos destrutivos, uma vez que, para se manter em funcionamento, poderá (e deverá), constantemente, atacar e destruir aquilo que evidencia a falibilidade na conquista do que se busca.

Construído e constituído pelo ideal heroico de Ajax, ele tornar-se-á o herói ligado à busca incessante do que lhe caracterizaria como sendo a sua personalidade. Em outros termos, fará da busca pela honra a expressão de sua personalidade, de seu modo de viver. Ao encontrar forças maiores, com as quais não pôde se manter cego ou destruí-las, Ajax se suicida, mantendo seu ideal, ao qual não desistiria. Abdica então da vida, para permanecer em seu ideal, tornando-se, na tragédia, herói.

Conclusão

Como dito no início, propusemo-nos a construir uma discussão acerca de aspectos destrutivos na personalidade, correlacionando algumas proposições psicanalíticas e certas características do herói Ajax, da tragédia de Sófocles, em que o elemento mítico foi utilizado como metáfora, subsidiando nossas conjecturas.

O trabalho realizado versou, então, sobre como aspectos narcísicos do sujeito podem fomentar as relações esquizoparanoides com os objetos. Relações essas marcadas por mecanismos de cisão e de idealização, bem como se protegendo de confronto com a realidade por meio da arrogância. Com isso, a relação, marcadamente com características psicóticas, com objetos cindidos e idealizados, poderia encaminhar-se ao predomínio da destrutividade se algo a atacasse de maneira que o indivíduo não consiga evitar. No entanto, a destrutividade pode ser caracterizada não apenas pela possibilidade de algo acontecer, mas na maneira como os vínculos são estabelecidos e no modo como os objetos podem ser constantemente atacados e destruídos para que a relação se mantenha ativa.

Considerando as conjecturas efetuadas, os aspectos destrutivos que o herói Ajax demonstra tornam-se evidenciados em sua máxima de viver com honra ou morrer de forma honrosa, destruindo o que, ou quem, for necessário para alcançar o seu propósito. Com isso, Ajax torna-se aqui um modelo metafórico da destrutividade presente na vida mental. Ao não destruir efetivamente quem atacou o seu

ideal, ele se mata. O suicídio então caracteriza não só o reconhecimento da impossibilidade de uma vida permanentemente honrosa, mas a recusa a uma vida como esta, em que a mudança, a falta, a impotência, a tolerância à frustração são condições inerentes. Contudo, na perspectiva trágica, é o único meio possível para que Ajax resgate a sua heroicidade ao manter o ideal de honra a qualquer custo.

O narcisismo é o ponto de partida da construção acerca desse funcionamento psíquico. O investimento em si, corresponde ao “eu quero, eu posso”; ou seja, se há algo de bom, posso tê-lo. Os mecanismos esquizoparanoides respondem aqui ao que “eu quero, eu posso”, consolidando que, como suposto por meio do uso metafórico do personagem Ajax, “eu posso alcançar a honra eterna”. A arrogância protegeria a construção daquilo que pudesse ameaçá-la, seja interno ou externo, concluindo como: “eu posso alcançar a honra eterna e nada pode me impedir”. O aspecto trágico da obra e o momento marcante do suicídio completariam com: “para tanto, destruirei o que for preciso para manter o ideal, mesmo que tenha que me destruir”. Ou, em resumo, e conferindo o valor de metáfora a um funcionamento psíquico com aspectos destrutivos, o lema de Ajax é “viver com honra, ou perecer honradamente”⁵⁴³.

Referências

BACELAR, Agatha Pitombo. *A liminaridade trágica em Ajax, de Sófocles*. 2004. 113 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.

BACELAR, Agatha Pitombo. As medidas de um conceito: ocorrências de hýbris no Ajax de Sófocles. *Classica (Brasil)*; v. 19, n. 2, p. 234-244, 2006. Disponível em: <<https://revista.classica.org.br/classica/article/viewFile/117/107>>. Acesso em: 21 jul. 2016.

BARROS, Gilda Naécia Maciel de. A loucura como castigo – Ajax e Hércules. Delírio suicida, delírio homicida. *International Studies on Law and Education*, n. 12, p. 25-32. 2012. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/isle12/25-32gilda.pdf>>. Acesso em: 21 jul. 2016.

BION, Wilfred Ruprecht. On arrogance. In: BION, Wilfred Ruprecht. *Second Thoughts*. London: Karnac, 1984. p. 83-91.

FERREIRA, Luísa de Nazaré. A evocação do mundo infantil na Ilíada. *Hvmanitas*, v. 52, p. 53-76, 2000. Disponível em:

<http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas52/03_Ferreira.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2016.

FIALHO, Maria do Céu. A pedagogia pela loucura no *Ájax* de Sófocles. *Hvmanitas*, v. 47, p. 97-113, 1995. Disponível em: <<http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas47/10Fialho.pdf>>. Acesso em: 22 jul. 2016.

FREUD, Sigmund. (1914). *Introdução ao narcisismo*. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 12, p. 14-50. (Obras Completas).

HOMERO. (8--? a. C.). *Ilíada*. Trad. M. O. Mendes. Rio de Janeiro: eBooksBrasil, 2009.

HÜBSCHER, Bruno. Considerações sobre o papel de Atena no *Ajax* de Sófocles. *Phaos*, n. 11, p. 23-42, 2011. Disponível em: <<http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/phaos/article/view/2198/3547>>. Acesso em: 19 jul. 2016.

KLEIN, Melanie. (1946). Notas sobre alguns mecanismos esquizoides. In: KLEIN, Melanie. *Obras completas de Melanie Klein*. Trad. L. P. Chaves. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 3, p. 17-43.

MAGALHÃES, Nathan Matos. (2013). *Ájax: um herói desmedido*. *Filia - Jornal Informativo de História Antiga*, n. 46, p. 5-6, 2013.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. Dupla face do mito: modelo e função. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 36, n. 2, p. 251-262, 2002.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. A dimensão trágica do psiquismo: um ensaio. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 38, n. 4, p. 843-866, 2004.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. Um lugar para o sintoma na clínica psicanalítica. *Jornal de Psicanálise*, v. 43, n. 79, 133-141, 2010.

OLIVEIRA, Flávio Ribeiro de. *Aias de Sófocles: tradução e estudo*. 1994. 189 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 1994.

RESENDE, Maria Luísa de Oliveira. *Sófocles. Ajax: tradução, introdução e notas*. 2013. 217 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos) – Faculdade de Letras, Departamento de Estudos Clássicos, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2013. Disponível em: <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/10107/1/ulfl147989_tm.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2016.

RIBEIRO, Roberto Carlos. Da tragédia e do trágico: a explosão do limite humano em *Ájax*, de Sófocles, e *Calígula*, de Camus. *Revista DLCV - Língua, Linguística & Literatura*, v. 5, n. 1, p. 59-79, 2007. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/dclv/article/view/7502/4568>>. Acesso em: 20 jul. 2016.

ROSA, Roberto Sávio. Solidão, autotelia e autoquíria: culpa e trágico no *Ájax* de Sófocles. *Revista Diálogos Possíveis*, v. 13, n. 2, p. 123-134, 2014. Disponível em: <<http://www.faculdadesocial.edu.br/revistas/index.php/dialogospossiveis/article/view/235/188>>. Acesso em: 22 jul. 2016.

SALVITTI, Adriana. Investigações sobre o método de W. Bion: uma leitura de “Sobre arrogância”. *Psyche*; v. 8, n. 13, p. 13-24, 2004.

SEGAL, Charles. *Tragedy and Civilization: an interpretation of Sophocles*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

SILVA, Joicy Anne. A *Hýbris* e a arrogância: uma possível relação entre mitologia grega e psicanálise. In: COSTA, Paulo José da. (Org.). *Mitologia grega e psicanálise: reflexões*. Curitiba: CRV, 2014. p. 121-139.

SÓFOCLES. (445? a.C). *Ájax*. In: SÓFOCLES. *Prometeu acorrentado/Ésquilo. Ájax/Sófocles. Alceste/Eurípides*. Trad, Mário da Gama Kury. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009. p. 72-146.

VÁRZEAS, Marta. Amor e amizade em Sófocles. In: PEREIRA, Belmiro Fernandes; DESERTO, Jorge. (Orgs.). *Symbolon I: Amor e Amizade*. Porto, Portugal: Universidade do Porto, 2009. p. 19-29. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8334.pdf>>. Acesso em: 22 jul. 2016.

VERZTMAN, Júlio. Vergonha, honra e contemporaneidade. *Pulsional - Revista de Psicanálise*, v. 17, n. 181, p. 88-99, 2005.

ZIMERMAN, David Epelbaum. Um glossário dos termos de Bion, com um roteiro de leitura de sua obra. *Bion da teoria à prática – uma leitura didática*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2004. p. 75-103.

MEDEIA E A RUPTURA DE LAÇOS AFETIVOS NARCÍSICOS: ALGUMAS CORRELAÇÕES PSICANALÍTICAS

Emanuelly Jackeliny Pissinati Martins

Paulo José da Costa

Louco amor meu, que quando toca, fere

E quando fere vibra, mas prefere

Ferir a fenecer - e vive a esmo

Fiel à sua lei de cada instante

Desassombrado, doido, delirante

Numa paixão de tudo e de si mesmo.

(Vinícius de Moraes)

Porém, sofro menos se não ris.

(Eurípides)

Introdução

O presente trabalho aborda o mito de Medeia, particularmente na sua versão trágica, como fio condutor para o desenvolvimento de reflexões acerca da temática referente à ruptura de laços afetivos entre casais, nas relações demarcadas por um sentimento de amor do tipo perverso, casos em que os vínculos são estabelecidos com o objetivo de se estabelecer uma relação fusional. Nestes, a separação e a perda do objeto de amor são vividas como um aniquilamento do Eu, que leva o indivíduo, sentindo-se abandonado, a um estado de descontrole emocional.

Tomados pelo ódio e pelo desejo de se vingar do ex-cônjuge, tais sujeitos encontram-se em um estado de melancolia diante do desamparo provocado pelo abandono. Casos assim são apresentados na literatura psicanalítica como sendo característicos do universo feminino, embora possam ser encontrados certos homens nessas condições, como se a ruptura dos laços afetivos provocasse uma ferida narcísica em certas mulheres, fazendo com que as suas pulsões destrutivas despertem de modo implacável.

Como o mito de Medeia, especialmente na versão euripidiana, será o fio condutor de nossas discussões, vejamos inicialmente alguns dados sobre o autor, Eurípides, e na sequência os elementos contextualizadores da personagem, para então apresentarmos nossa discussão, correlacionando com pressupostos psicanalíticos.

Eurípides: um tragediógrafo inovador

Segundo Brandão⁵⁴⁴, Eurípides nasceu em 480 a.C. Ao longo de sua vida recebeu educação aprimorada, estudando filosofia e ciências. Sua estreia no teatro ocorreu em 455 a.C., com a peça *As Filhas de Pélias*. Ao todo escreveu cerca de 90 peças teatrais, das quais apenas 18 delas sobreviveram integralmente até os nossos dias, sendo *Medeia*⁵⁴⁵ uma delas, que utilizaremos aqui para as nossas discussões.

Conhecido como um dramaturgo inovador, Eurípides, em suas narrativas, abordou o cotidiano dos cidadãos gregos com ênfase nos temas que retrataram as agitações da alma humana⁵⁴⁶. O tragediógrafo intensificou a grandeza humana diante dos deuses, não ressaltando tanto a figura das divindades – como fizeram outros autores de sua época. Ele falou especialmente de pessoas comuns e, muitas vezes, marginalizadas socialmente. Dessa forma, abordou temas relativos ao universo dos camponeses, dos idosos e sobre o universo feminino, sendo este último o principal cenário retratado em *Medeia*.

Brandão⁵⁴⁷ aponta que outra característica singular das peças de Eurípides é que seus personagens são arrebatados pelo afeto e pelas paixões humanas, o que torna o enredo de suas tragédias um espaço carregado de emoções intensas e arcaicas, fazendo com que seja impossível não provocar alguma mobilização emocional nos expectadores/leitores, seja de escárnio, seja de fascínio. Por isso, em sua época, ele foi duramente criticado e rejeitado por aqueles que mantinham um pensamento conservador e

preconceituoso, sendo, ao mesmo tempo, dotado de uma popularidade enorme, mesmo após a sua morte, em 406 a.C.

Sobre o mito de Medeia

O enredo da narrativa trágica de Medeia será o fio condutor para as discussões e as considerações psicanalíticas que serão apresentadas em um tópico posterior. Para tanto, uma breve apresentação desse mito será útil e necessária para a compreensão do leitor em relação a essa tragédia escrita por Eurípides, bem como para que ocorra o entendimento da estruturação do pensamento aqui desenvolvido entre esse mito e alguns dos pressupostos psicanalíticos que trataremos.

A tragédia grega *Medeia* tem os registros de sua primeira apresentação em 431 a.C., em Atenas. A história inicia-se com a Ama narrando sobre o que a história tratará ao longo de seu desenvolvimento: Medeia é exilada de sua cidade, indo para Corinto com Jáson e seus dois filhos. A personagem sempre tentou agradar a todos na cidade de seu marido, mas acontece que Jáson desposa a filha do rei Creonte e acaba traindo Medeia e seus filhos. Com isso, a personagem se torna cercada por inimizades e sente-se profundamente traída pelo marido.

Na trama de Eurípides, Medeia cai em sofrimento, a partir do momento em que se vê abandonada. Passa a lamentar e chorar com frequência por sentir-se desprezada pelo amante, por ter traído a sua terra e a sua família em prol dele, bem como por mudar-se para Corinto. Quanto aos filhos, a personagem passa a sentir horror e insatisfação em relação a eles. Mas a Ama já adverte que Medeia é uma mulher terrível e que aqueles que despertam seu ódio não devem esperar a vitória.

Com o fato de Jáson passar a viver no palácio do rei, tanto Medeia quanto os seus filhos correm o risco de serem expulsos de Corinto, por Creonte. A Ama, ao ouvir essa possibilidade vinda do Preceptor das crianças, julga Jáson como um mau pai. O Preceptor, por sua vez, a adverte: “Qual dos mortais não é assim? Só hoje

aprendes, vendo um pai maltratar os filhos por amor, que todos se julgam melhores do que são?”⁵⁴⁸. A Ama aconselha o Preceptor dos filhos de Medeia para que os mantenha longe dela, pois teme alguma ação funesta e deseja que ao menos seja contra os inimigos, e não contra os amigos.

Medeia não deixa de chorar e de se queixar de seu destino e a todo tempo evoca aos deuses por sua morte, pois não encontra mais razões para viver. O Preceptor prevê que toda a nuvem de sofrimento pode se transformar em furor. Medeia demonstra o desejo de que os filhos pereçam com o pai, maldizendo-os. Com isso, a Ama lhe recomenda como sendo preferível aceitar sua sorte com humildade, pois o excesso nunca ajuda os homens e, pior ainda, lhes traz apenas as piores consequências.

Creonte, o rei de Corinto, procura Medeia e a bane da cidade, justificando que teme por sua filha sofrer algum dano proveniente dessa mulher furiosa, em função de ter sido abandonada, uma vez que ela é “hábil e entendida em mais de um malefício”⁵⁴⁹. Para continuar na cidade, Medeia tenta persuadir o rei dizendo que ela já foi derrotada quando o rei ofereceu a princesa de Corinto ao seu marido. Afirma também que seu ódio se vincula apenas com a figura deste. Assim a personagem suplica que possa apenas continuar na cidade e que suportaria as injustiças que lhe sobrevierem sem murmúrio.

Porém, ainda temeroso pela frieza e astúcia de Medeia, o rei lhe ordena que parta o quanto antes e a declara como sua inimiga. Medeia continuou a insistir para permanecer em Corinto e, vendo que Creonte estava irredutível em sua decisão, pediu apenas mais um dia para pensar no lugar de seu exílio. O rei concorda com a condição, mas estabelece que no próximo nascer do sol ela e seus filhos já não estejam mais naquele território.

Após essa cena, Eurípides apresenta uma revelação de Medeia ao Coro: naquele dia concedido pelo rei, três pessoas vão morrer; seu ex-marido, o rei e a princesa. A partir disso começa a pensar

nas maneiras pelas quais concretizará seu plano para que eles se arrependam do matrimônio, de terem-na exilado, e para provar diante de todos a sua coragem, além de honrar a si mesma e ao seu pai. Diz Medeia ao coro:

E neste dia
serão cadáveres três inimigos meus:
o pai, a filha e seu marido. Vem-me à mente
vários caminhos para o extermínio deles,
mas falta decidir qual tentarei primeiro,
amigas: incendiarei o lar dos noivos
ou lhes mergulharei no fígado um punhal
bem afiado, [...]
Melhor será seguir diretamente a via
que meus conhecimentos tornam mais segura:
vencê-los-ei com meus venenos. Assim seja!⁵⁵⁰

Em certo momento, Jáson dirige-se a Medeia e lhe diz que se ela houvesse aceitado as decisões dos mais fortes e se não tivesse insultado o rei, não haveria a expulsão. Ele afirma que mesmo assim não a odeia e que não quer vê-la banida, e sem recursos, com os filhos. Medeia retruca, chamando Jáson de cínico, uma vez que proporcionou a ele apoio, força e fidelidade nos momentos mais árduos. Acusa-o de que, logo que teve a oportunidade, foi deitar-se no leito da filha do rei.

Num momento de desabafo, Medeia expressa sua frustração por ter traído seu pai, sua pátria, por hostilizar amigos que jamais deveria ferir e por ter se tornado inimiga de sua própria família à espera de ser recompensada com a felicidade e o amor que Jáson lhe prometeu proporcionar. Diante desse momento, Jáson responde que, sem dúvida, Medeia lhe foi uma grande companheira e o auxiliou em momentos necessários. Entretanto, toda a ajuda foi retribuída, pois, graças a ele, Medeia saiu de um território bárbaro e pode viver na Grécia, onde teve contato com a civilização. Jáson justifica ainda que se casou com a filha do rei com o intuito de protegê-la, para que seus filhos fossem irmãos de reis e, assim, proporcionaria solidez a sua casa.

Posteriormente, Medeia se encontra com Egeu, o rei de Atenas, com quem consegue abrigo em troca da promessa de que ele teria os filhos que tanto almejava, mas que não conseguia ter. Diz a ele que em breve se mudará para sua casa, mas que antes precisaria realizar alguns de seus desígnios e desejos em Corinto. A personagem solicita um último encontro com Jáson e, premeditando sua vingança, lhe pede desculpas, alegando que estava louca por não concordar com a decisão dele. Acrescenta que, tendo refletido melhor, passou a concordar com a sua escolha sensata. Com essas palavras, Medeia mostra aceitar o exílio exigido pelo rei e suplica a Jáson para que ao menos seus filhos possam permanecer na cidade. Para conseguir essa concessão do rei, Medeia entrega aos seus filhos um véu diáfano e um diadema de ouro que seriam entregues à princesa, a fim de que esta pudesse mais facilmente convencer seu pai, o rei, a deixar as crianças ficarem em Corinto.

A filha do rei recebeu os presentes das crianças pronta e alegremente. A moça quis apanhar depressa o véu, ansiosa para usá-lo. Quase no mesmo instante em que se trajou, algo terrível ocorreu, oscilou e tremeu até se assentar em uma cadeira. Chamas assassinas flamavam em sua cabeça, e mesmo que a filha do rei se agitasse para se livrar do diadema ele não saía de sua cabeça. Quanto mais se agitava, mais se alastravam as chamas, até que a moça caiu no chão, aniquilada e desfigurada com suas carnes se descolando dos ossos enquanto o fogo ainda queimava. O pai ao ver aquela cena foi rapidamente ao encontro da filha morta envolvendo-a em seus braços, e quando tentou se levantar foi impossível, seu corpo estava inseparável do corpo da filha. Se ele tentava se levantar sua carne se soltaria dos ossos, e assim, finalmente, ele se entregou e acabou morrendo com sua filha.

Ao receber a notícia dessa morte, por intermédio do Mensageiro, Medeia declara:

[...]
sem perder tempo matarei minhas crianças
e fugirei daqui. Não quero, demorando,
oferecer meus filhos aos golpes mortíferos

de mãos ainda mais hostis. De qualquer modo
eles devem morrer e, se é inevitável,
eu mesma, que os dei à luz, os matarei.[551](#)

Em seguida diz para si mesma:

Não lembres de todo o amor
que lhes dedicas e de que lhes deste a vida!
Esquece por momentos de que são teus filhos,
e depois chora, pois lhes queres tanto bem
que vai matá-los! Ah! Como sou infeliz![552](#)

Assim, com as próprias mãos, Medeia mata seus filhos. E Jáson é avisado pelo Corifeu sobre a morte dos filhos, causada pela própria mãe. Ele grita em frente à casa de Medeia, pedindo para que ela abra a porta e o deixe ver seus filhos. Sem resposta, o personagem tenta forçar a porta para abri-la. Medeia aparece por cima da casa num carro flamejante concedido pelo deus Sol, seu avô, para protegê-la. No veículo, podem ser vistos os cadáveres dos filhos. Jáson se dirige a Medeia como uma infame, uma infanticida, afirmando que nenhuma grega seria capaz de cometer tal crime, ao que ela retruca:

Não deverias esperar, após o ultraje
contra meu leito, que fosses passar a vida
rindo de mim, tranquilo com a filha do rei;
Creonte, que te deu a filha para esposa,
não haveria de querer impunemente
expulsar-me daqui, onde cheguei contigo.
Chama-me agora, se quiseres, de leoa
e monstro; quis apenas devolver os golpes
de teu instável coração como podia.[553](#)

Mesmo estando em sofrimento, como Jáson, Medeia afirma que sofre menos quando este não está feliz. Em um jogo de culpabilização, Jáson diz que as crianças estão mortas pela fúria de uma mãe perversa, mas ela se defende dizendo que a causa da morte dos filhos foi o ato dele, ao deixá-la para ficar com a filha do rei. Assim, Medeia admite que matou seus filhos apenas para provocar o sofrimento em seu ex-marido, sem deixá-lo ver os corpos deles. Lentamente, Medeia desaparece com seu carro de fogo rumo

ao santuário de Hera, onde irá enterrá-los e depois será acolhida por Egeu, na cidade de Atenas.

Por fim, o Corifeu anuncia as palavras que encerram de maneira espetacular essa trama:

Dos píncaros do Olimpo, Zeus dirige
o curso dos eventos incontáveis
e muitas vezes os deuses nos deixam
atônitos na realização
de seus desígnios. Não se concretiza
a expectativa e vemos, afinal,
o inesperado. Assim termina o drama. [554](#)

Medeia e a ruptura dos laços amorosos

Evidencia-se ao longo de toda a narrativa da tragédia *Medeia* o impacto que teve a ruptura dos laços amorosos que uniam a personagem central e o seu marido. Tal ruptura gera um estado de profunda intensidade emocional em Medeia, a esposa abandonada, traída, que se manifesta na tristeza e na prostração sem vontade de viver, oscilando à ação planejada de vingança, de retaliação, que culmina na morte do rei, da princesa e dos próprios filhos. Nesse sentido, Lopes [555](#) apresenta sumariamente a trama de *Medeia* [556](#) da seguinte maneira:

Em todo o texto de Eurípedes, a personagem é movida pelo ódio, pelo orgulho ferido, por ter sido traída pelo homem a quem entregou sua confiança. Arrepende-se de ter traído seu pai, de ter cometido crimes por pura devoção a Jasão, que na primeira oportunidade a deixou, sem hesitar, para casar-se com a filha do rei e tornar-se cidadão entre os gregos, e não mais estrangeiro, conseguindo, assim, o respeito do povo. [557](#)

Luz [558](#) também destaca a intensidade emocional presente nessa narrativa trágica, afirmando que a tônica da peça exposta anteriormente é o ódio e a fúria de Medeia, ao se deparar com o abandono e a humilhação diante da escolha de Jáson em casar-se com a filha do rei. Na evolução da narrativa, podemos perceber o amor possessivo de Medéia dando espaço para o ódio assassino e feroz, que culminou no caso extremo de infanticídio. Tal assassinato pode ser compreendido, em seu íntimo, como um crime passional.

Na verdade, essa ação funesta foi uma solução encontrada pela personagem da tragédia para afetar de alguma forma seu ex-marido e, inclusive, garantir com que ele não tivesse seus descendentes, sendo este um aspecto de grande importância na sociedade grega da época.

Diante do sofrimento de Medeia, ocorreu-nos uma associação com a afirmativa freudiana de que

[...] o sofrimento nos ameaça a partir de três direções: (1) da degenerescência do nosso próprio corpo; (2) do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; (3) e finalmente de nossos relacionamentos com os outros homens. [559](#)

Quanto à primeira direção, é possível conjecturar que o fato de se perceber trocada por uma mulher mais jovem, no caso, a princesa, possa ter evidenciado que Medeia já não era a mesma de quando se uniu a Jáson, tendo o seu corpo se modificado com o tempo. Com relação à segunda direção, as ameaças que poderiam se originar do mundo externo podem ser identificadas na hostilidade do rei Creonte, que expulsa Medeia da cidade, bem como numa possível resistência dos cidadãos de Corinto para com uma mulher estrangeira, considerada uma bárbara, além de prováveis receios em relação aos seus poderes de feiticeira. Mas nada parece se comparar ao sofrimento oriundo da terceira direção, do relacionamento com outros homens.

Aqui cabe uma ressalva, pois o que indicamos em relação à segunda direção poderia também se enquadrar na terceira. Contudo, fizemos essa opção porque nos parece que, para Medeia, sua relação com Jáson bastava, como se não precisasse de mais ninguém, a ponto de ter traído a sua pátria e a sua família. Nessa perspectiva, não nos parece estranho supor que se o marido não a tivesse abandonado, mesmo que houvesse hostilidade por parte do rei, bem como a resistência por parte dos cidadãos de Corinto, o que viesse dessa direção certamente seria sofrimento. Mas, provavelmente, seria vivido numa outra condição, porque não existiria o mesmo vínculo amoroso. Por isso preferimos considerar

tais possibilidades como sendo mundo externo, apenas como um recurso para destacar que, em Medeia, o sofrimento poderia vir das três direções, mas da terceira, em que se pressupõe propriamente o vínculo emocional com o outro, seria de tal magnitude que suplantaria as demais, ocasionando o desfecho construído por Eurípides.

Voltando ao sofrimento oriundo da terceira direção, do relacionamento com outros homens, particularmente da relação com Jáson e sua ruptura, parece-nos relevante resgatar a afirmação de Brandão⁵⁶⁰, ao destacar o padecimento de Medeia, dizendo ser ela vítima de forças cegas e irracionais da natureza, em função da violência das paixões manifestadas. Tais forças antes indicadas, de acordo com Birraux⁵⁶¹, quando encaradas como forças pulsionais geradoras de angústia – caso não sejam representadas pelo sujeito que sofre –, podem se manifestar na forma de atos destrutivos. Parece evidenciar-se que o seu vínculo com o marido foi vivido de forma tão intensa, que, com a perda do objeto amado, alguns afetos foram despertados fortemente, a ponto de ultrapassar os limites do que se considera humanamente aceitável no contexto civilizatório.

Na concepção de Luz⁵⁶², Medeia é afetada pela pulsão de morte (Tânatos), de modo que não existe mais laço, apenas o ódio que se materializa num ato vingativo e cruel: o infanticídio. O ato de matar os filhos é uma maneira de se vingar de Jáson e, na verdade, de matá-lo, pois ao assassinar os seus filhos impede a continuidade de sua descendência, o que representava na sociedade grega da época um aspecto de grande relevância, conforme assinalado anteriormente.

Nas palavras da autora supracitada, tal configuração, oriunda da vivência ensandecida de Medeia, pode ser tomada como se ela castrasse simbolicamente seu ex-marido, com o seu proceder que culmina no infanticídio. Dessa forma, podemos conjecturar hipoteticamente que a personagem dá vazão ao seu sentimento de abandono perante a perda de uma pessoa que era significada como

parte de si, uma extensão dela mesma. Nesse ato, Medeia simboliza a sua incompletude e a própria castração, como se fizesse uso de mecanismos egoicos empobrecidos⁵⁶³.

Depaulis⁵⁶⁴ classifica como 'complexo de Medeia' os casos em que as mães usam seus filhos para atingir o ex-marido. O desejo de vingança e as pulsões destrutivas afloram nessas mulheres, quando elas se deparam com experiências de traição, de separação, predominando os sentimentos abandono e perda do amor do homem amado.

Freud⁵⁶⁵ relatou sobre o feminino e comentou que a angústia da mulher não ocorre pela perda real do objeto, mas é a perda do amor por parte do objeto que lhe causa tanto sofrimento. Isso provoca na mulher o temor de ser abandonada pelo seu parceiro e, conseqüentemente, perder o amor dele. Assim, diante dos momentos de sofrimento, a mulher castrada vivencia uma espécie de dissolução de si mesma e tenta suprir a falta pelo amor de um homem. Se o homem a abandona, significa que o amor é perdido e ela se perde, como uma espécie de devastação. Sobre isso, Granoff e Perrier⁵⁶⁶ consideram que a castração representa uma ameaça à figura feminina que almeja encontrar sua felicidade no outro.

Santos e Sartori⁵⁶⁷ comentam que o enlouquecimento amoroso é algo inerente à vida erótica feminina. A perda da razão em situações de ruptura afetiva é ainda maior quando ocorre a perda do amor, pois a mulher somente se sentiria enquanto tal quando se sente amada; ou seja, sua feminilidade depende de uma relação de parceria com um homem.

De acordo com Levy e Gomes⁵⁶⁸, a mulher pode chegar a tomar atitudes extremas quando constata que o homem não lhe ama mais – e pior ainda, quando constata que o amor desse homem é destinado a outra mulher –, alcançando, então, o excesso da transgressão ou a perversão, sendo que tais manifestações exacerbadas parecem fazer parte do universo pulsional feminino. É

possível associar esse pensamento à constatação de Neri⁵⁶⁹, ao observar que a desilusão amorosa, o ciúme e o desejo de vingança são os principais motivos dos crimes passionais.

Ainda de acordo com Levy e Gomes⁵⁷⁰, alguns sujeitos, diante da separação, experimentam a dor da ferida narcísica pela incapacidade de elaborar o luto. Surgem assim o ressentimento e o ódio fomentadores do desejo de aniquilar o outro. É possível ainda, segundo as autoras, verificar que alguns cônjuges transferem aos filhos os sentimentos de repulsa e raiva, usando esses instrumentos para provocar o sofrimento no outro progenitor, uma situação muito semelhante ao que ocorre com Medeia, já que ela agride Jáson por intermédio das crianças.

O que acontece, então, para que uma pessoa chegue ao ponto de cometer um crime diante da situação em que ocorre a ruptura dos laços afetivos? Para tentarmos compreender, é necessário refletir sobre a gama de sentimentos envolvidos em tais situações. Como já referido, a angústia ocorre pela perda do amor por parte do objeto, de acordo Freud⁵⁷¹.

Para Ferreira⁵⁷², a perda nos remete a uma característica inerente ao ser humano que é o desamparo. Ao surgir no mundo, a criança depende completamente de outra pessoa para ter suas necessidades satisfeitas. Portanto, desde o nascer, o lactante necessita dos cuidados do outro, um adulto, para ter sua existência garantida. Como propôs Laplanche⁵⁷³, esse confronto do bebê diante do mundo adulto, em que a criança recebe mensagens impregnadas de significações sexuais inconscientes, trata-se de uma situação antropológica fundamental de caráter universal, necessária a todo ser humano, pois é a ponte que o transforma em um ser pulsional.

Conforme Laplanche⁵⁷⁴, a transformação ocorreria pela passagem de uma etapa inicial marcada pelo fator biológico da constituição do humano e sua substituição por um estado inevitável

de sedução originária, proveniente da proteção e amor obtidos por meio do cuidado de um adulto. Isso acarreta para a criança um reconhecimento da onipotência do outro que executa a função materna e estabelece com ele uma relação de mãe e filho configurada, nesse momento, numa unidade inseparável. Contudo, é necessário que essa relação passe pela diferenciação e separação, o que permitirá à criança o reconhecimento de uma alteridade.

Ademais, para esse autor, é nesse processo de separação e individuação que a criança vai se deparar e lidar com a falta advinda da cisão. Em face disso, num primeiro momento, o ser humano tentará recuperar a completude perdida ao se relacionar com outras pessoas. Entretanto, a completude não será vivida como outrora e, sem sucesso, o indivíduo sofrerá sempre as marcas do desencontro, sustentando uma falta que lhe é básica e essencial enquanto humano.

Nesse sentido, para Levy e Gomes⁵⁷⁵, ao nos depararmos com indivíduos narcisicamente frágeis, podemos dizer que estes estão tomados pelo sentimento de fúria causada pela frustração perante o objeto que não se comportou conforme o esperado, pois não correspondeu aos seus desejos de completude. Pode-se conjecturar que

A fúria narcísica é uma resposta a uma ferida narcísica real ou antecipada e pode tomar a forma de uma necessidade de vingança, de reparar uma afronta, marcada por uma compulsão inexorável de perseguir esses objetivos sem dar trégua àquele identificado como o ofensor. Diante de qualquer possibilidade de conquistas obtidas pelo outro, tomado como o inimigo a quem se precisa destruir, o sujeito busca fazê-lo passar pelos mesmos sofrimento e humilhação vividos quando da separação.⁵⁷⁶

De acordo com Levy e Gomes⁵⁷⁷, o outro, não sendo reconhecido em sua alteridade, passa a ser vítima de uma tentativa de se manter um rígido controle sobre a situação, por meio de um tipo de vingança fomentada por uma agressividade bastante arcaica e desmedida. Sobre isso, Campista e Caldas⁵⁷⁸ expõem que

A paixão exacerba o sentimento inerente ao amor, conferindo ao sujeito uma ilusão de completude como efeito derradeiro da estrutura. A paixão torna o objeto imprescindível, razão pela qual a sua perda provoca no sujeito, uma tentativa desesperada de mantê-lo.⁵⁷⁹

Aquele que desperta em outrem a fúria arcaica provoca falhas em uma realidade experimentada de forma narcísica. Conforme aponta Levy⁵⁸⁰, a ofensa acontece quando a pessoa abandonada constata que o ex-cônjuge é capaz de seguir sua vida de maneira independente, sendo essa a prova da falência dos seus anseios fusionais e da incapacidade de satisfazer suas necessidades narcísicas. O sentimento de traição não precisa ser consumado pela união do ex-parceiro com outra pessoa, mas simplesmente pelo fato de este ser capaz de sobreviver fora da relação.

Sobre isso, é possível observar que a incapacidade de viver fora do antigo relacionamento, e seguir a vida adiante, caracteriza uma das situações da trama de Medeia. Esta, por ser uma feiticeira e nunca haver se resignado aos limites impostos, ao ser abandonada por Jáson – homem percebido pela personagem como uma extensão de si mesma – se depara com uma ruptura que poderíamos comparar à castração e ao sentimento de impotência do ponto de vista psicanalítico. Assim, não se conforma com o fato de que ele possa ser feliz de outra maneira, que não ao lado dela.

De acordo com Levy e Gomes⁵⁸¹, a transgressão e o descontrole emocional apontam para uma emoção exacerbada e intensa transformada em compulsão, o que remete ao desamparo primordial de um sujeito que outrora se entregou completamente a uma relação buscando evitar o desamparo. Ao se deparar com a separação teme a devastação de seu Eu pela perda do amor.

Nesse caso, de acordo com as autoras antes citadas, trata-se de um sentimento de amor do tipo perverso. Esse sentimento não ocupa a esfera do desejo, mas sim da necessidade de prolongar um tipo de relação arcaica e fusional experimentada nos primeiros momentos de vida, quando as figuras parentais eram submissas ao sujeito que se via como onipotente, já que era governado pelo

princípio de prazer. Por isso, o objeto perdido é sentido como único, e sua perda teria como consequência o aniquilamento do sujeito, já que nada seria capaz de substituí-lo.⁵⁸²

Levy e Gomes⁵⁸³ acrescentam em suas observações que o amor perverso faz com que o amante almeje se tornar a razão existencial do outro. Portanto, é um sentimento articulado com o ideal de Ego e com o psiquismo primário. Assim, o apaixonado projeta seu ideal de Ego no objeto eleito de uma maneira onipotente, como é no caso do narcisismo infantil. O amor narcísico é selvagem e tem como ideais o desejo de possuir o objeto para si, controlá-lo, negar as diferenças e viver uma ilusão de plenitude.

Tendo isso em vista, podemos supor que tais características possam ser correlacionadas com as manifestações de Medeia, a partir do relato euripídico. É possível conjecturar que ela expressaria a ideia de que Jáson atenderia aos seus desejos mais profundos e primários, na ilusão de que o amor entre eles seria pleno e eterno. Portanto, nessa perspectiva da personagem, podemos pensar que a relação de ambos apresentaria características do que na teoria psicanalítica chamaríamos de relação fusional, na qual ela teria absoluto controle sobre seu cônjuge.

Como disse Aulagnier⁵⁸⁴, o objeto do desejo para o Eu se converte numa fonte exclusiva de todo prazer e se transporta para o registro das necessidades. Nesses casos, há uma impossibilidade por parte do sujeito de se desvencilhar do objeto de sua paixão, ou seja, de redirecionar o foco de seu desejo para outro gozo.

Para Freud⁵⁸⁵, “nunca nos achamos tão indefesos contra o sofrimento como quando amamos, nunca tão desamparadamente infelizes como quando perdemos o nosso objeto amado ou o seu amor”. Segundo Muribeca⁵⁸⁶, quando ocorre a perda da pessoa amada nosso aparelho psíquico passa para um estado de vulnerabilidade em que nada mais resta fazer que elaborar o luto.

Contudo, há situações em que isso não acontece, dada a impossibilidade, por parte do sujeito, de se desvencilhar do objeto de sua paixão. Então, lida-se com a perda pela via melancólica.

Quando isso ocorre, de acordo com Muribeca⁵⁸⁷, deparamo-nos com uma paixão de caráter obsessivo. Nela o objeto de amor é desprovido de sua alteridade e singularidade e torna-se apenas um objeto ludibriado pelas teias pegajosas de um vício incontrolável. O ciúme desmedido e o pensamento onipotente que gera a sensação de se ter controle total sobre o outro são, por vezes, indescritíveis. Por esse viés, é possível conjecturar que os crimes passionais, tal qual ocorre em *Medeia*, acontecem em razão do egocentrismo desmesurado daqueles que pensam ter a posse sobre o outro.

Existe ainda uma questão a ser trabalhada sobre a temática do rompimento do relacionamento, que pode ser agregada ao raciocínio desenvolvido até aqui. Trata-se do ressentimento, provocado pela desilusão amorosa. O ressentimento é entendido por Kheh⁵⁸⁸ como uma tentativa de se anular a falta diante do outro e uma incapacidade de reconhecimento da responsabilidade pessoal na relação, fixando assim o indivíduo que foi abandonado em uma posição de vítima sofredora, o que torna quase impossível a elaboração da perda, já que se mantém preso ao passado, preso a um local que julgou ser seu, e apenas seu, e não é capaz de suportar a ideia de deixá-lo.

A impossibilidade de elaboração da perda é bem marcada nessa tragédia de Eurípides, pois em diversos momentos podemos verificar o quanto a personagem central se coloca na posição de uma pessoa que sofreu uma injustiça, ocupando uma posição de vítima das atitudes de um marido que a abandonou. Tanto que, embora ela tenha cometido o infanticídio, atribui a culpa desse ato ao ex-marido, apontando-o como único responsável por todos os eventos trágicos.

Para Freud⁵⁸⁹, diante das situações de perda pode haver dois caminhos: o luto ou a melancolia. Na personagem *Medeia*, pelo que

se evidencia na trama, o que acontece diante da perda leva-nos a supor o trajeto da melancolia, uma reação diante da perda de um objeto tomado como ideal. Essa perda não é reduzida ao campo da morte do objeto de amor, mas em qualquer tipo de situação em que esse objeto deixa de estar ao lado do sujeito. O melancólico é uma pessoa muito autocrítica, deprecia-se diante de todos e em diferentes situações se acusa como culpado. Contudo, as críticas realizadas não seriam acerca de si mesmo, mas sim sobre o objeto amado, porém deslocadas ao Ego do sujeito. É como se uma parte do Ego se voltasse contra a outra. Sem capacidade para elaborar o luto, na concepção freudiana o sujeito melancólico realiza constantes ataques a si próprio.

Sobre o menosprezo investido em si, Monteiro⁵⁹⁰ explica:

O melancólico se desmerece, independente do fato de se tem ou não valor, e não tem vergonha do seu ajuizamento - tem satisfação no desmascaramento de si mesmo como Hamlet. Mas ouvindo-se atentamente percebe-se que as recriminações dirigem-se a um objeto amado e são depois lançadas contra o Eu, isto é, uma parte do Eu contra a outra (Medéia mata os filhos). Incorpora-os em sua ambivalência – o sadismo e o desejo de ferir o objeto amado - este sadismo explica o suicídio (*der Selbstmord*).⁵⁹¹

Nesse sentido, faz-se conveniente apresentar um interessante fragmento dos pensamentos postulados por Freud acerca desse assunto:

Se o amor pelo objeto – um amor que não pode ser renunciado, embora o próprio amor o seja – se refugiar na identificação narcisista, então o ódio entra em ação nesse objeto substitutivo, dele abusando, degradando-o, fazendo-o sofrer e tirando satisfação sádica de seu sofrimento.⁵⁹²

Assim sendo, de acordo com as palavras de Freud, no estado de melancolia há a incapacidade de se elaborar o luto da perda do objeto, ou seja, não ocorre a retirada da libido do objeto perdido o que impede o sujeito melancólico de realizar novos investimentos libidinais. Aquelas pessoas acometidas por esse estado psíquico não conseguem realizar o processo de elaboração, não se desvinculam dos ex-parceiros e, por essa razão, dirigem seu ódio ao objeto, passando a obter uma satisfação sádica ao ver o outro

sofrer. Esse pensamento pode ser relacionado à fala de Medeia, quando ela afirma a Jáson que sofre com a perda dos filhos, mas sofre menos quando o vê sofrer – “sofro menos se não ris”⁵⁹³.

Nessa temática é possível remeter-se à posição depressiva kleiniana, comentada por Levy e Gomes⁵⁹⁴ a respeito do encontro amoroso. Num primeiro momento, tal encontro é conferido pela onipotência, a qual passa a ser questionada quando o objeto bom, além de outros aspectos, revela seus defeitos, seus componentes maus. Pode então surgir uma intensa ansiedade acometida pela possibilidade da perda do objeto.

Se essa ansiedade tem um grau muito elevado e o sujeito é incapaz de suportá-la, ela será negada pelo ego, juntamente com as situações que a provocam. Diante das crises, necessárias para a maturação do casal, o sujeito controlador não é capaz de superá-las e a ruptura da relação é solucionada de maneira bastante falha por uma gama de sentimentos destrutivos, tais como aqueles que foram supracitados ao longo deste trabalho.

Considerações finais

Podemos dizer que nas relações amorosas é necessário saber empreender trocas. Nunca passamos pela vida de alguém sem deixar parte de nós e sem levar algo conosco, ou, como diz a belíssima frase atribuída a Saint-Exupéry⁵⁹⁵: “Cada um que passa em nossa vida, passa sozinho, mas não vai só, nem nos deixa só; leva um pouco de nós mesmos, deixa um pouco de si mesmo”. Isso quer dizer que todo encontro imputa em cada um de nós o registro das vivências proporcionadas pelas experiências afetivas e passionais.

Portanto, não há estabilidade, como uma constante, quando se trata daquilo que envolve as paixões humanas. Aliás, não há nada que seja humano e ao mesmo tempo exato e exclusivamente verdadeiro. Na realidade, a existência é sustentada por construções

de sentido provisórias, as quais estão sujeitas a mudanças e rearranjos, a qualquer momento.

Há alguns casos em que a partida de outro não pode ser elaborada, o luto não é possível e vive-se um estado de melancolia. Entre os aspectos principais deste estudo, verificamos que certas soluções diante da ruptura dos laços afetivos entre casais são motivadas pela impossibilidade dos indivíduos em lidar com a situação do abandono e do desamparo despertadas pela separação. Diante do ciúme, do ódio e da rivalidade, a resposta pulsional que se manifesta é o ato de violência, o qual culmina, muitas vezes, numa busca pela satisfação das pulsões agressivas por parte do sujeito que perdeu seu objeto de amor e se sentiu abandonado por este.

Uma solução egoica rudimentar como esta perpassa pela noção de posse em relação ao outro que partiu. Diante da perda e da impossibilidade de realizar a elaboração do luto, as inseguranças do abandonado são colocadas em destaque e o distanciamento da pessoa dita “amada” é percebido como um risco a sua própria sobrevivência, pois é uma ameaça ao Eu, àquele que se sente desamparado. Este, ao não conseguir lidar com a perda e não ser capaz de conter suas ansiedades e frustrações, acaba por agir de maneira agressiva e vingativa com o intuito de provocar sofrimento naquele que o fez sofrer.

Tal situação não é apenas um componente que pode ser verificado na trama de Eurípides acerca de Medeia. Essa história foi utilizada apenas para realizarmos um paralelo com a temática abordada, mas situações muito semelhantes podem ser vistas na realidade nos dias atuais e ao longo de inúmeros registros no decorrer da história da humanidade.

Assim, pode-se perceber o quanto a mitologia, e particularmente pela via trágica, pode ser útil para os estudos acerca das questões humanas, por tratar de temas que jamais se tornarão obsoletos, por serem demasiadamente humanos. Pelo contrário, os relatos dos mitos pelo vértice trágico especialmente, são uma fonte para o

desenvolvimento de reflexões inesgotáveis, sendo que os pensamentos apresentados neste trabalho são apenas a pequena fatia de uma vasta gama de discussões possíveis acerca dos aspectos humanos, das pulsões e de suas vicissitudes.

Referências

ALIBERTI, Rosângela. *Rosângela Aliberti: Recanto das Letras*, 2017. Disponível em: <<http://www.rosangelaliberti.recantodasletras.com.br/visualizar.php?id=698988>>. Acesso em: 12 fev. 2017.

AULAGNIER, Piera. Observações sobre a feminilidade e suas transformações. In: CLAVREUIL, Jean. (Org.). *O desejo e a perversão*. São Paulo: Papirus, 1990. p. 67-111.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro grego: tragédia e comédia*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1984.

CAMPISTA, Valesca; CALDAS, Heloisa. Medéia: uma mulher muito além das fronteiras. In: Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental, 5., 2012, Fortaleza-CE, *Anais...*, 2012. Disponível em: <http://www.psicopatologiafundamental.org/uploads/files/v_congresso/mr_14valesca_campista_e_heloisa_caldas.pdf>. Acesso em: 04 abr. 2014.

DEPAULIS, Alain. *Le complexe de Médée. Quand une mère prive le père de ses enfants*. Leuven: DeBoeck Université, 2008.

EURÍPIDES. (431 a. C). Medéia. In: EURÍPIDES. *Medéia*; Hipólito; As Troianas. Trad. M. G. Kury. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 17-81

FERREIRA, Elen de Paula. A separação amorosa: uma abordagem psicanalítica. *Psicanálise & Barroco em Revista*; v. 8, n. 1, p. 56-97, 2010.

FREUD, S. (1915). *Luto e melancolia*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v. 14, p. 243-263. (Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud).

FREUD, S. (1925). *Inibições, sintomas e ansiedade*. Tradução sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. (Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 20, p. 79-168).

FREUD, S. (1929). *O mal-estar na civilização*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. v. 21, p. 65-147. (Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud).

KHEL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

LAPLANCHE, Jean. *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

LEVY Lidia. A vingança será maligna: um estudo sobre a alienação parental. In: FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. (Org.). *Casal e Família: conjugalidade, parentalidade e psicoterapia*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011. p. 95-106.

LEVY, Lidia; GOMES, Isabel Cristina. Os desatinos da paixão. In: Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental, 4., 2010, Curitiba. *Anais...* Curitiba: Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental, 2010. p. 70-71. Disponível em:

<http://www.psicopatologiafundamental.org/uploads/files/posteres_iv_congresso/mesas_iv_congresso/mr09-lidia-levy-e-isabel-cristina-gomes.pdf>. Acesso em: 04 abr. 2014.

LEVY, Lidia; GOMES, Isabel Cristina. Relações Amorosas: rupturas e elaborações. *Tempo Psicanalítico*, v. 43, n. 1, p. 45-57, 2011.

LOPES, Giovana dos Santos. Medéia, de Eurípedes: um olhar sobre tradição e ruptura, na tragédia grega. *Revista Urutáguia - Revista Acadêmica Multidisciplinar*; n. 14, p. 1-9, 2008. Disponível em: <<http://www.urutagua.uem.br/014/14lopes.htm>>. Acesso em: 10 mar. 2014.

LUZ, Ana Maria Oliveira da. Medéia: a feiticeira do ódio. *SIG Revista de psicanálise*. v. 2, n. 1, p. 59-66, 2013. Disponível em: <http://sig.org.br/wp-content/uploads/2016/04/Num_2_Artigo5.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2015.

MONTEIRO, Marli Piva. Trauer und melancolie. Medéia revisitada. *Cógito*, v. 9, n. 9, p. 60-63, 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-94792008000100013>. Acesso em: 11 mar. 2015.

MURIBECA, Maria das Mercês Maia. O enigma das paixões e suas vicissitudes amorosas. In: Congresso do Círculo Brasileiro de Psicanálise, 20., 2013, Belo Horizonte. *Resumos...* Belo Horizonte: Círculo Brasileiro de Psicanálise, 2013. Disponível em: <<http://www.cbp.org.br/21.pdf>>. Acesso em: 11 mar. 2014.

NERI, Heloneida. O feminino e o crime passionai. *Psicanálise & Barroco - Revista de Psicanálise*, v. 5, n. 2, p. 07-23, 2007.

SANTOS, Tânia Coelho dos; SARTORI, Ana Paula. Loucos de amor! Neuroses narcísicas, melancolia e erotomania feminina. *Tempo Psicanalítico*, v. 39, n. 1, p. 13-33, 2007.

SCHAFFA, Sandra. Medéia, o feminino. *Jornal de Psicanálise*, v. 42, n. 76, p. 51-64, 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-8352009000100004&lng=pt&lng=pt>. Acesso em: 11 maio 2014.

UMA DISCUSSÃO SOBRE TRAGÉDIA GREGA, HERÓIS E PULSÕES⁵⁹⁶

João Milton Walter Tavares

Paulo José da Costa

Introdução

O presente texto visa explorar e inter-relacionar alguns aspectos referentes às noções de tragédia grega, da figura do herói e da teoria freudiana das pulsões. De certa forma, cada um desses elementos é independente, porém existe um elo que nos permite realizar essa discussão. Tal elo são os mitos. E ao adentrarmos no universo mítico podemos encontrar as reminiscências evolutivas do psiquismo que nos permitem extrapolar cada um desses conceitos de forma a compreender como esses conteúdos estão ligados à cultura.

Assim sendo, propomo-nos neste trabalho a investigar esses elementos de modo a expandir o entendimento sobre a origem e a evolução do psiquismo presentes na teoria psicanalítica, partindo da consideração de que nosso objeto de estudo é o inconsciente, mas aqui um mais arcaico, que remete ao tempo mítico da criação cultural humana.

Uma breve contextualização

A mitologia, diz Campbell⁵⁹⁷, ensina-nos sobre os conteúdos originais das artes e da própria existência, conteúdos esses que estão por trás da simples história. Simboliza o que o homem passou no decorrer da sua existência, como os rituais de passagens, as fases, os estágios, as provações. As lições que os mitos nos trazem vão muito além das suas próprias narrativas, pois ali estão contidas as compreensões aprendidas e acumuladas nessas diferentes experiências humanas, utilizando de uma linguagem metafórica, a única na época de sua origem capaz de dar algum sentido para aqueles conteúdos vivenciados.

Para Versiani⁵⁹⁸, na narrativa mitológica encontra-se a tentativa do homem em encontrar as respostas para as mais íntimas questões humanas. A autora afirma que “o mito cria sentidos, dando uma coerência hipotética à existência. Ele organiza o aparato simbólico de uma cultura”⁵⁹⁹. O mito é uma linguagem que permite um arranjo entre questões separadas pelo paradoxo, permite que abarque dentro de um mesmo aspecto a ambiguidade e o contraditório.

Portanto, os mitos são produtos da humanidade, surgindo nas mais diversas épocas e culturas. Nesse sentido, Migliavacca⁶⁰⁰ explica que os mitos são tão antigos que nem mesmo o estudo do recurso da escrita consegue afirmar em que época se encontra o seu princípio por serem anteriores, oriundos de uma ancestralidade mítica, deslocada da fatídica linearidade da relação entre a experiência humana e o tempo. Os mitos têm caráter universal, e seu valor atemporal contempla algo que se mantém enraizado no espírito humano, pois se não fosse dessa forma já teriam sido esquecidos e abandonados. Campbell⁶⁰¹ afirma que o mito se utiliza de um campo simbólico e está ligado de forma íntima com a cultura, acrescentando que a linguagem simbólica utilizada pelos mitos traz suas verdadeiras intenções e conteúdos, indo além da sua própria narrativa.

Vidal-Naquet⁶⁰² comenta que os tragediógrafos recorrem ao arcabouço mitológico humano como fonte de inspiração para os textos trágicos. Particularmente os atenienses vislumbraram durante o século V a.C. a problematização das questões humanas retiradas desse saber mítico, depositado na cultura através dos tempos. Questões humanas tão antigas quanto a própria humanidade, fantasias e criações de um tempo imemorial que se acumularam e tomaram forma na transmissão dessas histórias da geração anterior para as seguintes. Brandão⁶⁰³ explica que os mitos são maleáveis, modificam-se conforme a experiência humana e a necessidade de

um povo compreender algo. Os gregos, ao eternizarem suas histórias, primeiramente pela narrativa oral e depois pela escrita, deram uma forma acabada para aquela versão do mito a qual recorreram como inspiração. Ao estudarmos esses textos temos acesso indireto aos seus conteúdos, pois o mito em si é vivo e inacessível. Precisamos de um recurso para tentar traduzir aquilo que nele está contido, sendo que no presente capítulo nos utilizaremos da tragédia grega como expediente.

Ao falar sobre a tragédia, na *Poética*, Aristóteles⁶⁰⁴ nos diz que ela deve seguir certo esquema, que deve caminhar no sentido da felicidade para o infortúnio, e o seu final deve ser necessariamente marcado pela infelicidade. Tal movimento, segundo o autor, ocorre por uma falha do herói, um erro que desencadeia a questão trágica da peça. O erro é o fator desencadeante para tudo o que ocorre no percurso do herói trágico. O curioso é que o próprio herói, aquele que é provido das maiores habilidades e capacidades, seja o responsável por esse erro. O que queriam os tragediógrafos ao imputar a autoria da falha trágica àquele que deveria realizar as maiores proezas?

Para responder essa questão vamos ter que seguir por três linhas argumentativas que se completam e se entrelaçam. A primeira delas é pensar sobre o início da tragédia, de que forma surgiu entre os atenienses o espetáculo trágico e como se constituiu durante o século V a.C., o século trágico. A segunda é seguir na discussão do significado do erro trágico em si, explorar o significado simbólico desse erro ser atribuído ao herói. E por fim, a partir da teoria psicanalítica que nos fornece subsídio para essa reflexão, podemos explorar aspectos da cultura, significativos para a construção da visão de homem psicanalítico.

A constituição da tragédia e a relação entre o coro e o herói

A tragédia se constitui enquanto tal, “segundo a palavra surpreendente de Walter Nestle, quando se começa a ver o mito

com o olhar do cidadão”⁶⁰⁵. Os conteúdos míticos já eram conhecidos dos atenienses, os heróis cantados nas poesias épicas gregas, nas lendas e nos contos, eram difundidos na cultura grega antes do advento da tragédia, e muitas dessas histórias já continham os elementos que foram explorados pelos tragediógrafos, como o incesto, o parricídio e o filicídio. Porém, nos mitos originais não existia um julgamento dessas ações, eram simplesmente fatos ocorridos nas narrativas.

Foi no século V a.C., nas celebrações a Dioniso, que surgiram os festivais trágicos, em que a população ateniense assistia a todas as apresentações e elegia a melhor tragédia. Segundo Vidal-Naquet⁶⁰⁶ os tragediógrafos dispunham de um grande repertório de mitos, dos quais acessaram e resgataram os heróis que viriam a protagonizar as suas tragédias. Mas iam além e modificavam o mito de forma a explorar o caráter trágico, contido naquela história. Por exemplo, Sófocles dá o tom trágico à trajetória de Édipo, fazendo o herói optar pela cegueira e pelo exílio, ao contrário da narrativa homérica em que o personagem termina os seus dias como rei de Tebas, recebendo todas as honras fúnebres quando da sua morte⁶⁰⁷. Também encontramos em Eurípides, na sua tragédia *Hércules*, fato parecido, pois no início da obra o filho de Zeus está finalizando o último dos doze trabalhos atribuídos a ele, e somente ao retornar para casa é assolado pela loucura que o faz matar sua esposa e seus filhos. Já nas narrativas míticas anteriores a essa tragédia de Eurípides, existiam versões de que os doze trabalhos realizados pelo herói foram para se purificar dos assassinatos cometidos. Essa inversão dos fatos é fator crucial para que a consolidação do elemento trágico ocorra na versão euripidiana. Vimos que é pela intervenção do autor que a tragédia se materializa. Por isso Vidal-Naquet salienta que “o mito heroico não é trágico por si só, é o poeta trágico que lhe dá esse caráter”⁶⁰⁸.

Podemos ir além e afirmar que os tragediógrafos gregos supriam uma demanda do povo grego. A popularização das tragédias no

século V a.C. não foi uma coincidência. Atenas destaca-se, vivendo um momento único da sua democracia, como afirma Migliavacca⁶⁰⁹, bem como a visão da cidade estava fortalecida em razão das vitórias nas recentes guerras contra as invasões persas e de que todo cidadão ateniense se sentia integrado com os acontecimentos da cidade. Tal contexto evidenciava a instauração de uma nova ordem quanto aos valores vigentes e, sendo assim, a figura clássica do herói se tornaria incompatível com o modo de vida da *pólis*, pois não havia espaço para um destaque puramente individual.

A tragédia coloca o herói e o coro no mesmo palco; o primeiro representando alguém de supremas capacidades e habilidades, e o segundo assumia a representação da coletividade, a expressão da cidade em si. As relações entre o herói e o coro, ocorridas na encenação, exploram as condições em que se passa a tragédia. O coro expressa suas opiniões e, muitas vezes, torce pelo sucesso do herói, mas a força motriz de uma representação trágica é oriunda do excesso do herói, e não da coletividade que o coro representa.

Em uma tragédia o elemento representante da cidade, o coro, não é quem julga os atos praticados pelo herói trágico; este é punido pelos seus próprios atos. A força motriz que o coloca em destaque diante dos demais é a mesma que engendra sua punição. Temos uma relação complexa entre herói, o coro e a plateia, em que percebemos uma incoerência entre o representante e o representado: o coro, representante da plateia, torce pelo herói; a plateia, representada pelo coro, elege a tragédia vencedora. Dizendo de outro modo, percebemos uma ambiguidade presente nessa relação. De um lado o herói é reconhecido pelos atenienses pelas suas habilidades acima dos homens, seus feitos aclamados pelos épicos amplamente conhecidos pela população. De outro lado, a população elege a melhor tragédia, e isso incorre necessariamente na queda trágica do herói.

O erro trágico

Lesky⁶¹⁰, ao abordar o erro trágico, salienta que Aristóteles, na *Poética*, não se referia a um erro moral, mas a uma falha que não tem a ver com a relação da intencionalidade dos atos do herói. Seria uma espécie de um erro isento de culpa. O autor relata que em algumas tragédias a culpa moral pode aparecer, principalmente quando se trata das obras de Ésquilo, mas a problemática da narrativa não se resolve na relação entre culpa e punição, indicando que a tragédia vai além da expiação do erro pelo herói, o que nos remete ao erro trágico apontado por Aristóteles. Durante o desenrolar da tragédia o erro trágico do herói é originado por algo intrínseco ao personagem. Pela concepção vigente, não existe a possibilidade de o herói se esquivar dos efeitos da culpa trágica que recai sobre ele, já que basta ele ser quem é e cumprir o seu destino para a falha ocorrer, com todas as consequências que lhes são pertinentes.

Tendo por base uma visão aristotélica, Hirata⁶¹¹ afirma que o erro trágico se refere a uma ação em que “o agente não sabe que seu ato é prejudicial a outro, ele age involuntariamente [...], mas a origem da causa do dano está nele”⁶¹². E seguindo essa perspectiva, a autora continua definindo o erro trágico “como um ato perigoso, cometido porque o agente não é conhecedor de alguma circunstância vital. A essência [do erro trágico] é a ignorância combinada com a ausência de intenção criminosa”⁶¹³. E no dizer de Matias⁶¹⁴, o erro trágico, ou a falta trágica,

que constitui o evento central do metabolismo trágico, de modo algum pode ser associado, em termos aristotélicos, a qualquer falha moral, e tem como a sua principal característica a ignorância que a ela está atrelada⁶¹⁵.

Ou, nas palavras de Bremer⁶¹⁶, é um ato ultrajante, ofensivo, que é executado por alguém que está inconsciente de algo essencial para a existência.

Na tragédia *Héracles*, de Eurípides⁶¹⁷, o herói é acusado de pôr em risco o *status* divino dos deuses, dadas as suas últimas

realizações. Nela encontramos, em uma fala de Íris, mensageira de Hera, as motivações para tal punição:

[...]
saiba de que natureza é a cólera de Hera por ele
e aprenda a minha. Ou os deuses de nada valerão
e grandes serão os mortais, se não for punido.⁶¹⁸

O erro trágico, cometido por Hércules, não estava ligado especificamente a nenhum dos doze trabalhos que o herói acabara de realizar, mas sim a algo intrínseco, que é a falta de limites para os seus feitos e a sua forma de vida, que afrontam a ordem divina e também a ordem de como as coisas devem ser no mundo.

Em Édipo em Colono, de Sófocles⁶¹⁹, encontramos o seguinte trecho:

ÉDIPO: Que me perguntas? Que tentas saber?
CORO: [...] o causador da morte de teu pai?
ÉDIPO: Ah! Estrangeiro! Agora estás ferindo-me
pela segunda vez, golpe após golpe!
CORO: Mataste!
ÉDIPO: Sim, matei; tenho entretanto [...]
CORO: O quê?
ÉDIPO: [...] algo para justificar-me.
CORO: Mas, como?
ÉDIPO: Digo-te; quando o matei
e massacrei agia sem saber.
Sou inocente diante da lei,
pois fiz tudo sem premeditação.⁶²⁰

A fala de Édipo mostra o que estamos afirmando. A peça em questão está situada anos depois do assassinato de Laio, pai de Édipo. Porém, é doloroso para o herói quando é interrogado sobre o fato. Percebemos que Édipo ainda é acometido pela culpa por meio da fala do coro. O herói admite tudo o que fez, mas sem premeditação, pois ignorava totalmente a condição que gerou o seu erro; todavia, a culpa pela ação ainda está presente.

Segundo Pastore⁶²¹, o herói trágico jamais se livrará da culpa. O personagem pode estar livre da intenção do erro, mas nunca estará isento da responsabilidade. No mesmo sentido,

Schopenhauer⁶²² relata que o herói em uma tragédia é punido não para a expiação de seus pecados individuais, mas ele sofre por algo ainda maior, a culpa pela própria existência.

Pastore⁶²³ afirma que, na narrativa grega, nada acontece sem a vontade dos deuses. Eles sempre participam e estão cientes das consequências dos atos do herói, e muitas vezes são os próprios deuses que atuam de forma a levá-lo a incorrer em *hýbris* para que, assim, ele chegue ao erro trágico. Mas, se por um lado os deuses pactuam com a ação na narrativa, por outro lado “nada tampouco acontece sem a participação e o engajamento do homem”⁶²⁴. Apesar de o destino ser inescapável para o herói trágico, ele tem uma participação ativa no rumo dos acontecimentos.

Mas, afinal, de que se constitui essa culpa atribuída ao herói? E como esse erro é algo essencial para a tragédia, como nos disse Aristóteles⁶²⁵, indo além da falta moral; como podemos entender o seu significado? Pastore⁶²⁶, pautando-se na perspectiva aristotélica, afirma que o sentido do trágico se faz na dualidade, pois o herói é formado por sentimentos opostos, situando-se entre a culpa e a inocência, a lucidez e a cegueira, a loucura e a sanidade, sendo composto pelo inconciliável.

Temos que o herói é inconsciente de muitos dos elementos que o fazem ser quem é, ou pelo menos, no dizer de Bremer⁶²⁷, ser alguém inconsciente de alguma situação vital, como já referido anteriormente. Porém, a ele é negada a abstenção dessa contradição que o define. Acaba impulsionado a cometer uma falha que trará consequências e que será responsabilizado e por ela se responsabilizará. Portanto, o herói trágico é guiado por caminhos desconhecidos a ele. A partir desse entendimento do herói, podemos fazer um paralelo com a visão de homem da teoria psicanalítica, pois este também é conduzido por elementos inconscientes ao próprio sujeito. Tanto o herói para a tragédia grega quanto o homem para a psicanálise são formados por elementos

inconscientes e são responsabilizados pelas ações decorrentes disso, bem como pelas quais também devem se responsabilizar.

O mito do herói

Segundo as proposições freudianas, o mito do herói está entrelaçado ao mito da horda primitiva, um projeto audacioso de Freud⁶²⁸ em investigar as origens do psiquismo. Vemos em uma carta de Freud para Ernest Jones o seguinte:

Naquela época – da redação da interpretação dos sonhos – descrevi – o desejo de matar o próprio pai, mas agora descrevi o homicídio efetivamente realizado; de qualquer maneira, é um gigantesco passo a frente – do desejo ao fato⁶²⁹.

O fato descrito por Freud⁶³⁰ no mito da horda primitiva remete ao tempo mítico de criação do psiquismo. O mito do herói é peça fundamental para a compreensão evolutiva do desenvolvimento do psiquismo na perspectiva freudiana.

O mito do herói é o trampolim que o homem mítico utilizou para sair de um estado de psicologia de massas para um funcionamento individual⁶³¹. Resumidamente podemos explicar o mito do herói da seguinte forma. Inicialmente, os homens primitivos se organizavam em horda, que continha um líder absoluto diferenciado dos demais indivíduos do grupo. Exceto o líder, todos os outros eram indiferenciados entre si. Dessa forma, na horda existiam dois tipos distintos de estruturas psíquicas, sendo o primeiro individual e exclusivo ao pai da horda. O pai é o único que podia ter plena satisfação de seus desejos; portanto, é tirânico, ciumento, agressivo e controlador. Exigia a repressão dos desejos dos demais membros da horda. Seu funcionamento psíquico era livre, não tendo nenhum tipo de privação. O segundo tipo de psicologia é o de massas, que regia os outros membros. São todos os filhos desse pai tirânico, submissos, que estavam psiquicamente ligados entre si, compartilhavam nessa horda primitiva o mesmo papel e tinham os mesmos direitos e deveres. A estes era vedada a satisfação sexual, ocorrendo uma alteração de meta e objeto da pulsão sexual, ou,

então, um acúmulo da libido. Em algum momento nesse tempo mítico, os indivíduos se rebelam contra a autoridade do pai e, nessa rebelião, o matam e o canibalizam. Esse momento mítico da história da humanidade é quando se dá o primeiro contrato social, a primeira forma de organização entre os homens que não seja pela imposição da força. Pois após a rebelião e o assassinato do pai primevo o remorso e o medo dominaram a todos em função da culpa pela morte daquela figura paterna que ocupava um papel ideal para eles, que era a idealização da força e da segurança⁶³².

O mito do herói se encaixa neste ponto da trajetória da horda primitiva, logo após o assassinato do pai primevo. Sabemos que o único indivíduo que era regido por estrutura psicológica individual era o pai, diferente do que vemos hoje, em que cada pessoa é singular. De modo geral, não somos mais regidos todos como uma massa indiferenciada. Para isso ocorrer, foi necessário que cada um dos indivíduos da horda primeva, que eram regidos por essa psicologia de grupo, migrasse para o esquema de funcionamento do pai, já que ele era o único individualizado de toda a horda. Freud⁶³³ utilizou o mito do herói para explicar como ocorreu essa migração psíquica. Foi necessário que um primeiro indivíduo se desligasse psicologicamente do grupo e assumisse, em sua fantasia, o papel do pai, a figura que era regida por um funcionamento mental individual. Para assumir esse papel, Freud⁶³⁴ comenta que esse indivíduo tomou mentalmente para si o feito do bando, isto é, em seu devaneio enfrenta e derrota a figura tirânica do pai e assume a sua posição. Vale ressaltar que, ao final desse elaborado processo psíquico, esse indivíduo passa a ser psicologicamente a figura paterna com todas as suas prerrogativas já citadas. O herói é aquele que toma para si o que só poderia ter sido feito pela horda como um todo, o assassinato do pai. De acordo com Freud⁶³⁵, esse indivíduo cria o primeiro ideal de Eu, que são as características creditadas fantasiosamente pelo indivíduo a si próprio para lhe dotar com as capacidades necessárias para o enfrentamento do pai. Esse

primeiro poeta épico tomou para si a posição narcísica que a figura do pai primordial ocupava.

Se o mito do herói é o que nos impulsiona para uma independência psíquica, para a possibilidade de um investimento narcísico, todo indivíduo tem entranhado em si a figura heroica. Condição única e necessária para herdar a independência psíquica e estar apto para compactuar do contrato social que garante, por meio da renúncia de certos desejos por parte dos envolvidos, isto é, os homens que compartilham algum tipo de comunidade, a manutenção do *status quo* que subsidia o viver em sociedade.

Uma mudança desse porte no funcionamento psíquico deixou traços e marcas na história da evolução da própria humanidade. Freud⁶³⁶ expressa que existe um processo de evolução natural de tempos em tempos na história da humanidade, responsável por mudanças perceptíveis na organização social. Segundo Tavares⁶³⁷, o mito do herói pode ser considerado um desses passos dados, que originou mudanças tão significativas que seria impossível não deixar reminiscências na produção cultural humana.

Entendemos que o mito do herói se origina do erro trágico do mito da horda primitiva. Assim como o herói grego sofre as consequências por seu erro constitucional, o homem também o faz quando migra do funcionamento psíquico de massas para o individual, isto é, quando esse homem mítico é o protagonista do mito do herói.

Nakasu⁶³⁸ explica que, em todo o texto freudiano *Totem e Tabu*⁶³⁹, a ambivalência está presente. Diversos conceitos apresentados por Freud⁶⁴⁰ são explicados por meio da ambivalência, como o próprio tabu, as proibições obsessivas em relação a eles e a forte inclinação humana de transgredir essas proibições e vivenciar os tabus. Nakasu⁶⁴¹ fala que a repressão das pulsões, fato necessário para a estruturação da cultura, relaciona-se de forma muito íntima com os tabus. Temos, portanto,

que a formação da cultura está associada com a ambivalência humana e esta, por sua vez, é caracterizada pela pulsionalidade.

O herói pulsional

Freud⁶⁴² nos diz: “A teoria dos instintos⁶⁴³ é, por assim dizer, nossa mitologia. Os instintos são seres míticos, formidáveis em sua indeterminação. Em nosso trabalho não podemos ignorá-los um só instante, mas nunca estamos certos de vê-los com precisão”⁶⁴⁴. A comparação é acertada entre a teoria das pulsões e a mitologia, pois os mitos compartilham dessas mesmas características, são indeterminados, porém são sempre presentes.

Os mitos remetem a um tempo original de criação⁶⁴⁵, um tempo perdido na ancestralidade da humanidade; não temos acesso direto ao conteúdo mítico, mas podemos entrar em contato com essa informação de forma indireta por meio da manifestação do mito na cultura, por exemplo. As pulsões compartilham dessa peculiaridade: não temos acesso a elas, conseguimos estudar as pulsões somente a partir de suas consequências, isto é, como se refletem no funcionamento psíquico, como nos diz Freud: “no trajeto da fonte à meta o instinto se torna psiquicamente operante”⁶⁴⁶. Conseguimos estudar as pulsões mediante o que elas produzem no psiquismo, assim como só podemos estudar os mitos pelo que eles produzem na cultura.

As pulsões são forças opositoras que constituem o próprio homem. Freud⁶⁴⁷ nos coloca a existência de dois tipos de pulsões: a pulsão de vida, também conhecida como *Eros*, pulsão sexual no sentido amplo do termo, que tem como característica um ímpeto agregador; e a outra, a pulsão destrutiva, que é carregada de agressividade, denominada de pulsão de morte, ou *Thânatos*. Não devemos incorrer no erro de cometer um julgamento simplista entre uma pulsão boa e outra má. As pulsões são marcadas por um paradoxo interno, são forças opostas que atuam ao mesmo tempo em um processo de fusão e defusão pulsional, não se anulam como

forças contrárias atuando em um mesmo objeto, mas se somam em suas manifestações, conforme nos diz Mezan⁶⁴⁸:

Esta interação das pulsões não deve ser, no entanto, concebida como uma simples convergência sobre o mesmo objeto [...]. É preciso que se verifique uma harmonização das finalidades pulsionais para que se possa falar em fusão: no exemplo do sadismo, o gozo do objeto e sua posse agressiva coincidem, e é por este motivo que se pode falar em fusão pulsional.

Por outro lado, a contrapartida da fusão é a dada pela defusão, que consiste na separação das pulsões anteriormente combinadas: neste caso, o predomínio é da pulsão de morte, que consegue liberar-se do jugo de Eros para realizar sua finalidade específica. A agressividade dirigida ao exterior – o que se chama comumente de ódio – tem sua gênese neste duplo movimento de fusão e defusão, o que impede considerá-la como um elemento irreduzível.⁶⁴⁹

O conflito e a ambiguidade que encontramos no homem estão nesse esquema de funcionamento. As duas pulsões, de naturezas opostas, coexistem e podem atuar conjuntamente, demarcando a presença do erotismo e da destrutividade, investidos no mesmo objeto.

Os tragediógrafos da Grécia antiga, cada um a seu modo, expressaram essa dualidade humana em suas peças. Ao emprestarem dos mitos a matéria-prima para suas tragédias, esses autores entraram em contato com o passado mítico do próprio homem. Ao representar o herói nos palcos dos festivais trágicos, colocavam ali reminiscências de conteúdos basilares da formação da cultura e do próprio psiquismo.

O herói é marcado pela ambivalência. Na tragédia, ao se aproximar daquilo que é exclusivo das divindades, o herói transgredir os limites impostos para os homens, qual está fadado. Transita em dois mundos, o humano e o divino. O primeiro de caráter normativo, predestinado aos mortais; já o segundo, transgressor, sem regras ou limites, exclusivo para os imortais. O herói, ao se aventurar por esses dois mundos, vive o paradoxo: ao mesmo tempo em que ele é obrigado a seguir as regras, tem o ímpeto de transgredi-las.

De certo modo, percebemos que a relação que o herói trágico tem com os limites impostos aos mortais pode ser tomada como se

assemelhando ao que Freud⁶⁵⁰ expõe dos homens primitivos em relação aos tabus: a inclinação para a realização do proibido.

Vernant⁶⁵¹ destaca que, em uma tragédia, o homem é o ponto central. A tragédia é um instrumento para a exposição dos fenômenos humanos e tem por objetivo a exposição daquilo que é inconciliável no indivíduo. É possível pensar, portanto, que a natureza ambígua do herói trágico se revela como uma metáfora dessa complexa trama pulsional humana. Assim sendo, podemos cunhar o termo 'herói pulsional', que carrega em si o entendimento dessa relação entre o homem pulsional e o herói trágico.

O herói pulsional é o protagonista do mito do herói descrito por Freud⁶⁵². O homem primitivo só pôde migrar para um funcionamento psíquico individual quando se tornou um transgressor das proibições. Ao tomar para si o feito do assassinato do pai realizado pela horda, coloca-se em uma posição destacada dos demais irmãos parricidas, pois, apesar de sua origem ser da massa indiferenciada de indivíduos, iguala-se psiquicamente ao pai primevo, tendo acesso às satisfações que lhe eram exclusivas. Parece-nos que a história da cultura humana, até os nossos dias, é a história da relação entre o proibido e a transgressão.

A ambivalência mítica, heroica e humana: o normativo e o transgressor

O herói trágico é naturalmente um transgressor. E a partir da dualidade insolúvel que é constituído, temos a ocorrência do comportamento transgressor do herói. Porém, para ser possível que o herói cometa a transgressão, é necessário que um limite seja dado a ele. Dessa forma, encontramos no mito as duas forças que atuam sobre o herói. Conforme Versiani⁶⁵³, a primeira delas é a perspectiva normativa do mito, aquela que limita e define as regras atuantes no personagem. A segunda, a transgressora, carregada de excessos e de desmedidas, que aponta para além do permitido,

mostra um impulso ilimitado do herói, que se aventura pelo proibido e pelo desconhecido.

A coexistência de duplos opostos, tanto no homem como nos mitos demarca uma discussão fundamental presente nas relações entre a perspectiva transgressora e a perspectiva normativa e também entre a pulsão de vida e a pulsão de morte. Versiani⁶⁵⁴ comenta que os mitos têm um importante objetivo de manutenção da civilização, pois por meio deles o homem consegue lidar com suas pulsões internas, apaziguando-as, e promovendo assim uma ordem social que impõe sacrifícios, fazendo com que o homem aceite as regras básicas da civilização. Em uma tragédia temos a presença da perspectiva normativa e da perspectiva transgressora, forças opostas que se colocam em um conflito inerente ao herói. Temos a representação do próprio homem tendo que lidar com as diversas normas civilizatórias impostas pela ordem social, que o obriga a certa adequação pulsional para com essa realidade.

Na tragédia *Héraclès* o herói cruza a fronteira do excesso contida em suas capacidades, na demasiada força e no violento desejo de vingança. O herói ganha fama entre os deuses e os mortais com a realização dos trabalhos que lhe foram impostos por Euristeu, façanhas irrealizáveis para um homem comum. Héraclès, durante a peça, é comparado a Apolo e a Zeus, o mais poderoso dos deuses, mostrando o quão superior aos homens o herói era visto pelos cidadãos. Essa breve recordação sobre os excessos do herói nos serve para alavancar a discussão acerca da ambivalência. O herói se aproxima das capacidades e prerrogativas divinas, o que pode significar, em uma compreensão psicanalítica, que ele, ao cruzar os limites impostos aos mortais, aproxima-se muito daquilo que lhe é proibido.

Vejamos alguns pressupostos psicanalíticos que nos ajudem a conjecturar acerca desse movimento do herói, sem, contudo, pretender uma interpretação propriamente dita, mas apenas estabelecer alguns pontos de discussão.

Freud⁶⁵⁵, ao falar sobre a figura paterna no complexo de Édipo, afirma que a criança toma o pai como modelo por meio de uma identificação. Mas depois de um tempo a criança percebe que o pai se torna um obstáculo entre ele e a mãe e passa a ter uma relação hostil em relação ao genitor. O autor explica que a identificação ocorrida com a figura paterna é desde o início ambivalente, ora apresentando ternura e carinho e ora dirige a ela impulsos agressivos. A partir da introjeção dessa identificação é que se formaria o ideal do Eu; e Freud acrescenta:

Já em ocasiões anteriores (“Narcisismo”, “Luto e melancolia”) fomos levados à suposição de que em nosso Eu se desenvolve uma instância que pode se separar do resto do Eu e entrar em conflito com ele. Nós a chamamos de “ideal do Eu” e lhe atribuímos funções como auto-observação, consciência moral, censura do sonho e principalmente influência na repressão.⁶⁵⁶

Se considerarmos a ambivalência presente na figura do herói, expressa nas perspectivas normativa e transgressora, principalmente naquilo que o faz ultrapassar o limite que lhe é imposto, podemos supor a existência de algo que se assemelharia à função interditora comparável àquela da figura paterna no complexo de Édipo descrito por Freud⁶⁵⁷. E continuando em nossa conjectura, essa função interditora poderia ser tomada metaforicamente como sendo representada pelo divino na mitologia grega, que sempre se manifesta quando o limite é transposto pelo herói.

Assim sendo, no mito trágico de Hércules, é possível fazer um paralelo com o dito anteriormente, em que Hera talvez pudesse ser considerada uma espécie de representação desse o papel de auto-observação do herói, semelhante ao descrito anteriormente, por Freud⁶⁵⁸. E nessa linha de raciocínio, a punição dada a ele pela deusa poderia ser tomada como uma espécie de ação repressiva que, além de puni-lo, demarca o limite que não deve ser transposto, fazendo-o recuar ao lugar que lhe é próprio, contrário ao desejado. Nesse sentido, o divino, suas capacidades e prerrogativas, representaria para o herói tudo aquilo que ele quer ser, mas também

igualmente tudo aquilo que ele não pode ser. Desse modo, no contexto da presente conjectura, Hera, que é imortal, uma deusa, e a sua atuação punitiva, poderia ser tomada como representando no herói algo que exerceria uma função semelhante ao Ideal do Eu, provocando-o à auto-observação de sua desmedida, como uma espécie de consciência moral, censurando-o.

Vidal-Naquet⁶⁵⁹, ao falar sobre a transgressão, nos diz que “Na tragédia grega, a norma só é colocada para ser transgredida, ou porque já foi transgredida”⁶⁶⁰. E se o mito, seja na versão épica ou trágica, foi criado para explicar algum fenômeno percebido pelos homens⁶⁶¹, podemos pensar a transgressão como uma das expressões do desejo, que sempre marcará a humanidade em sua dualidade, coexistindo os sentimentos opostos. E este é o sentido do trágico que marca a contradição fundamental da condição humana, mas que não exime o sujeito das consequências de suas ações⁶⁶², pois “o herói é sempre aquele que fez uma escolha pessoalmente, que se engajou em atos que correspondem ao que ele é”⁶⁶³. Mesmo que os deuses estejam envolvidos direta ou indiretamente na ação, ou que o herói esteja apenas cumprindo o seu destino, ainda assim o herói trágico assume as consequências de seus atos, consciente de sua condição.

Considerações finais

O tema central da tragédia é o próprio homem e a sua dualidade. A narrativa trágica coloca no palco um cultuado herói, conhecido pela plateia como realizador de façanhas incríveis e amplamente reconhecido pelas suas capacidades superiores. Porém, esse herói será confrontado e punido pelos seus excessos. Vidal-Naquet⁶⁶⁴ afirma que o mito só ganha o seu aspecto trágico a partir da tragédia, pois é a partir dela que é inserido o julgamento do herói, que é realizado pelo expectador da peça.

Segundo Vidal-Naquet, “é o poeta trágico que fecha o círculo que é a tragédia”⁶⁶⁵, sendo por meio dele e de suas criações que a ambivalência se torna escancarada aos olhos do expectador, e a natureza humana, complexa e paradoxal, sobrepõe-se às expectativas sociais de cumprimento das normas e dos tabus. A tragédia, com a exposição do herói pulsional, coloca em cena o trágico da existência humana, fadado a um eterno jogo de cumprir e descumprir, conter e exceder, ser e não ser.

Vernant⁶⁶⁶ destaca que a ação trágica só é possível quando já está consolidada uma natureza humana que se oponha suficientemente dos planos divinos. Somente dessa forma a peça trágica pode ser constituída e assim propõe uma questão aos próprios expectadores, pois “quando o herói é questionado diante do público, é o homem grego que, nesse século V ateniense, no e através do espetáculo trágico, descobre-se ele próprio problemático”⁶⁶⁷.

Freud⁶⁶⁸ nos diz que o espectador, ao assistir a tragédia Édipo Rei, de Sófocles, não reage ao conceito de moral que é trabalhado no texto em si, mas à mensagem inconsciente que nele é passada. O espectador percebe o Édipo em si e sente a culpa originada desse reconhecimento, mesmo que a origem desse sentimento seja desconhecida para ele.

No palco de uma tragédia grega, o homem é posto sob o holofote, expondo sua ambivalência. São descortinados os seus desejos transgressores mais intensos e secretos, e a verdade ali revelada é o que realmente importa. Quando o herói é punido, toda a plateia o acompanha em sua queda, pois todos compartilham essa culpa e se identificam com ele.

Por outro lado, sabemos que a sociedade e a cultura em si foram fundadas e são mantidas a um alto custo para o homem, devido às repressões pulsionais, necessárias para tal. Entendemos que a tragédia expõe o interjogo entre as repressões e o que é reprimido,

de forma que a plateia, ao vivenciar o que ali é representado e sentindo as consequências das transgressões, repactua os acordos sociais, solidificando ainda mais as bases culturais da sociedade. Então, a tragédia, e o processo que desencadeia naqueles que a assistem, seria uma forma de garantir o cumprimento das premissas necessárias para a manutenção dos contratos sociais estabelecidos pela cultura no desenvolvimento da humanidade.

Referências

- ARISTÓTELES (4--? a. C.). *Poética*. Trad. B. Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*: v. 1. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BREMER, Jan Maarten. *Hamartia*: tragic error in the poetics of Aristotle and in greek tragedy. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1969.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Trad. C. F. Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- ELIADE, Mircea. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ESTEVIÃO, Ivan Ramos. Retorno à querela do trieb: por uma tradução freudiana. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 19, p. 79-106, 2012.
- EURÍPIDES. (416? a.C.). *Héacles*. Trad. C. R. Franciscato. São Paulo: Palas Athena, 2003.
- FREUD, S. (1932). *Por que a guerra?* Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. v. 18, p. 417-435. (Obras Completas).
- FREUD, S. (1933). *Novas conferências introdutórias à psicanálise*. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. v. 18, p. 123-354. (Obras Completas).
- FREUD, S. (1921). *Psicologia das massas e análise do eu*. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v. 15, p. 9-100. (Obras Completas).
- FREUD, S. (1913) *Totem e tabu*. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. v. 11, p. 13-244. (Obras Completas).
- FREUD, S. (1917). *O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais*. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 13, p. 424-450. (Obras Completas).
- HIRATA, Filomena Yoshie. A *hamartía* aristotélica e a tragédia grega. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 2, n. 3, p. 83-96, 2008.
- JONES, Ernest. *Vida e obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1979.
- LESKY, Albin. (1937). *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- MATIAS, Hugo Juliano Duarte. Da *hamartía* como falta e a dimensão trágica da vida na psicanálise. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 79-94, 2012.
- MEZAN, Renato. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- MIGLIAVACCA, Eva Maria. O universo dos mitos e a compreensão do ser e estar no mundo. *Mudanças*, v. 6, n. 10, p. 139-150, 1998.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. *A dimensão trágica do psiquismo: um ensaio na perspectiva psicanalítica*. 2004. 115 f. Tese (Livre-Docência) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2004.

NAKASU, Maria Vilela Pinto. *Sublimação, pulsão de morte, supergo: o papel das teses freudianas sobre a cultura na elaboração das concepções metapsicológicas*. 2007. 250 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, UFSCar, São Carlos, 2007.

PASTORE, Jassanan Amoroso Dias. *O trágico: Schopenhauer e Freud*. 2012. 381 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. (1819). *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. S. Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

SÓFOCLES. (401? a.C.). Édipo em Colono. In: KURY, Mário da Gama. (Ed. e Trad.). *A trilogia tebana: Édipo rei, Édipo em colono, Antígona*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 101-191.

TAVARES, João Milton Walter. *Da mitologia grega à psicanálise: a função do herói*. 2016. 115 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, UEM, Maringá, 2016.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. Trad. C. Murachco. São Paulo: Edusp, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. O deus da ficção trágica. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 157-162.

VERSIANI, Renata. *Mito e psicanálise*. 2008. 95 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura, Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, UnB, Brasília, 2008.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Édipo em Atenas. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008a. p. 267-285.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Ésquilo, o passado e o presente. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008b. p. 221-239.

SOBRE OS AUTORES

Angélica Calaresi Wolff

Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá, psicóloga clínica atendendo em consultório particular, mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá; durante o mestrado foi bolsista Capes e membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Psicanálise e Desenvolvimento Humano (CNPq-UEM).

E-mail: angelica.wolff79@gmail.com

Camila Mangolim Berlino

Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá, psicóloga clínica atendendo em consultório particular, mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, professora do curso de Especialização em Psicoterapia Psicanalítica Contemporânea da Faculdade Cidade Verde e Escola de Psicoterapia Psicanalítica de Maringá, membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Psicanálise e Desenvolvimento Humano – CNPq/UEM.

E-mail: camangolim@gmail.com

Danilo Pichioli da Silveira

Graduado em História e em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá, especialista em Saúde Mental e Intervenção Psicológica pela mesma universidade. Psicanalista em formação, exerce a clínica psicanalítica em consultório particular, mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Psicanálise e Desenvolvimento Humano – CNPq/UEM.

E-mail: danilopsicanalise@gmail.com

Emanuelly Jackeliny Pissinati Martins

Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá; mestre em Psicologia pela mesma universidade, realizou estudos sobre Psychopathologie de l'enfant e Santé clinique pela Université Lumière Lyon 2 (França); doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá; atua como psicóloga em clínica particular e como psicóloga social na Prefeitura Municipal de Maringá.

E-mail: emanuely.psi@gmail.com

Guilherme Geha dos Santos

Graduado em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá, especialista em Psicoterapia Psicanalítica Contemporânea pela Escola de Psicoterapia Psicanalítica de Maringá, psicólogo da Prefeitura do Município de Mandaguari, mestrando em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá.

E-mail: guilherm_santos@hotmail.com

João Milton Walter Tavares

Graduado em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá, especialista em Gestão de Pessoas e Psicologia Organizacional pela Faculdade Cidade Verde, mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Psicanálise e Desenvolvimento Humano – CNPq/UEM.

E-mail: joao_milton@hotmail.com

Lazslo Antonio Ávila

Graduado em Psicologia pela Universidade de São Paulo, mestre em Psicologia Social e doutor em Psicologia Clínica pela Universidade de São Paulo, pós-doutor pela University of Cambridge, Reino Unido, livre docente pelo Departamento de Psiquiatria e Psicologia Médica da Faculdade de Medicina de São José do Rio Preto-SP, professor titular da Sociedade de Psicoterapias Analíticas do Estado de São Paulo, professor titular do

Núcleo de Estudos em Saúde Mental e Psicanálise das Configurações Vinculares.

E-mail: lazslo@terra.com.br

Nayara Caroline Milhares

Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá, especialista em Psicoterapia Psicanalítica Contemporânea pela Escola de Psicoterapia Psicanalítica de Maringá, mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, psicóloga clínica atendendo em consultório particular em Maringá-PR, membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Psicanálise e Desenvolvimento Humano – CNPq/UEM.

E-mail: nayaramilharesi@hotmail.com

Paulo José da Costa

Graduado em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá, mestre em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, doutor em Psicologia Clínica pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, professor adjunto da Universidade Estadual de Maringá na graduação e na pós-graduação em Psicologia, coordena o Grupo de Estudos e Pesquisas em Psicanálise e Desenvolvimento Humano, ex-editor da revista *Psicologia em Estudo*, organizador de vários livros, autor de diversos capítulos de livros e de artigos em periódicos científicos.

E-mail: pjcosta@uem.br

Regina Perez Christofolli Abeche

Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá, doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, professora da Universidade Estadual de Maringá na graduação e na pós-graduação em Psicologia, autora de vários capítulos de livros e de artigos em periódicos científicos.

E-mail: abeche@wnet.com.br

Thaís Becker de Campos

Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá, mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, psicanalista em formação na Formação Freudiana - Rio de Janeiro.

E-mail: thais.becker@gmail.com

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 na pós-graduação em Psicologia. Autora de vários capítulos de livros e de artigos em periódicos científicos.

E-mail: vcvmartinez@hotmail.com

[1](#)FUNARI, Pedro Paulo Abreu. As fontes literárias e arqueológicas para o estudo da mitologia grega. *Revista Cult*, n. 3, n. p., 2010; parágrafo 5.

[2](#)Cf. MODESTO, Ana Lúcia. A banalização da vida em Dr. Fausto ou o mal segundo Thomas Mann. *Caminhos*, v. 5, n. 2, p. 461-478, 2007.

[3](#)MIGLIAVACCA, Eva Maria. O universo dos mitos e a compreensão psicanalítica do ser e estar no mundo. *Mudanças*, v. 6, n. 10, p. 139-150, 1998, p. 147, grifos da autora.

[4](#)Idem, 2003. p. 28.

[5](#)Cf. BACHELARD, Gaston. Prefácio. In: DIEL, Paul. *O simbolismo na mitologia grega*. São Paulo: Attar, 1991. p. 9-14; BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1986, v. 1; CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990; ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012; GRIMAL, Pierre. *Mitologia grega*. São Paulo: L&PM, 2009; VERNANT, Jean-Pierre. O mundo dos humanos. In: VERNANT, Jean-Pierre. *O Universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 59-77.

[6](#)Cf. FREUD, Sigmund. *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen*. Rio de Janeiro: Imago, 1969a; FREUD, Sigmund. *Escritores criativos e devaneios*. Rio de Janeiro: Imago, 1969b; FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1974; FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

[7](#)LARROSA, Jorge. A operação ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida. *Educação & Realidade*, v. 29, n. 1, p. 27-43, 2004. p. 39.

[8](#)FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa*. 7. ed. Curitiba: Positivo, 2008.

[9](#)O presente artigo é uma versão condensada da dissertação de mestrado desenvolvida pela primeira autora e orientada pelo segundo autor. Agradecemos a Capes pela bolsa concedida.

[10](#)Cf. BION, Wilfred Ruprecht. *Atenção e Interpretação*. Rio de Janeiro: Imago, 1973a. Idem, 1987; 2004a.

[11](#)Idem, 1971; 1973b; 2004a.

[12](#)HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

[13](#)BION, Wilfred Ruprecht. *Elementos de Psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 2004b.

[14](#)Idem, 1973a; 1991b.

[15](#)Idem, 1991b; 2004a.

[16](#)Idem, 1973a; 1981; 1987.

[17](#)Idem, 1991a.

[18](#)Idem, 1973a; 1991b.

[19](#)Idem, 1991b.

[20](#)Idem, 1973a.

[21](#)Idem, 1991b.

[22](#)Idem, 1973a; 1973b; 1991b; 2004a.

[23](#)Idem, 1973a.

- [24](#)Idem, 1973a.
- [25](#)Idem, 1973a; 2004a.
- [26](#)Idem, 1971; 1991a; 2004a.
- [27](#)Idem, 2004a.
- [28](#)Idem, 2004a.
- [29](#)Idem, 1991b.
- [30](#)Idem, 1973b, p. 109.
- [31](#)Idem, 1973a, p. 38.
- [32](#)Idem, 2004a.
- [33](#)MELTZER, Donald. *O desenvolvimento kleiniano, 3: o significado clínico da obra de Bion*. São Paulo: Escuta, 1998. p. 102.
- [34](#)LISONDO, Alicia Beatriz Dorado de. Rêverie re-visitado. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 44, n. 4, p. 67-84, 2010.
- [35](#)GRANEL, Julio A. et. al. Contribución de Bion para una concepción de crecimiento mental: aplicaciones clínicas. *Revista de Psicoanálisis*, v. 67, n. 1/2, p. 125-136, 2010.
- [36](#)MELTZER, op. cit., p. 153.
- [37](#)Cf. LOMBARDI, Riccardo. Symmetric frenzy and catastrophic change: a consideration of primitive mental states in the wake of Bion and Matte Blanco. *International Journal of Psychoanalysis*, v. 90, n. 3, p. 529-549, 2009; SOR, Dario; GAZZANO, Maria Rosa Senet de. *Cambio Catastrófico: psicoanálisis del darse cuenta*. Buenos Aires: Kargieman, 1988.
- [38](#)GAMPEL, Yolanda. La metamorfoses del cambio. *Psicoanálisis APdeBA*, v. 20, n. 1, p. 19-33, 1998. p. 31.
- [39](#)REZENDE, Antonio Muniz. Mudança catastrófica e resistência à mudança. In: REZENDE, Antonio Muniz. *A questão da verdade na investigação psicanalítica*. Campinas: Papirus, 1999. p. 179-167.
- [40](#)Ibidem, p. 161.
- [41](#)DIAS, Therezinha Gomes de Souza. *Catástrofe – mudança catastrófica – resiliência*. In: Congresso Internacional de Psicanálise, 44., Rio de Janeiro, 2005, p. 7-10. p. 8.
- [42](#)Ibidem, p. 8.
- [43](#)BION, Wilfred Ruprecht. Cesura. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 15, n. 2, p. 123-136, 1981.
- [44](#)SOR; GAZZANO, op. cit., p. 89.
- [45](#)LISONDO, op. cit., p. 67.
- [46](#)BION, Wilfred Ruprecht. Como tornar proveitoso um mau negócio. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 13, n. 4, p. 467-478, 1979.
- [47](#)Ibidem, p. 467.
- [48](#)Idem, 1987.
- [49](#)Idem, 1987; 2004a.
- [50](#)REZENDE, Antonio Muniz. Depois de Freud, Bion nos ajuda a trabalhar com o Édipo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 37, n. 2/3, p. 539-546, 2003. p. 541.
- [51](#)Cf. CHARLES, Marilyn. Falling man: encounters with catastrophic change. *Psychoanalytic Review*, v. 98, n. 4, p. 425-450, 2011; GROTSSTEIN, James S. Catastrophic change. In: GALE DICTIONARY OF PSYCHOANALYSIS, 2005; LOMBARDI, op. cit.; LOMBARDI, Riccardo; POLA, Marisa. The body, adolescence, and psychosis. *International Journal of Psychoanalysis*, v. 91, n. 6, p. 1419-1444, 2010; SOR; GAZZANO, op. cit.
- [52](#)WILLIAMS, Meg Harris. *Cumbres Borrascosas y cambio catastrófico: un punto de vista psicoanalítico*, 2002.
- [53](#)Cf. BRIA, Pietro; LOMBARDI, Riccardo. The logic of turmoil: Some epistemological and clinical considerations on emotional experience and the infinite. *International Journal of Psychoanalysis*, v. 89, n. 4, p. 709-726, 2008; WILLIAMS, 2002.
- [54](#)BION, 1973a.
- [55](#)Idem, 2004a.
- [56](#)BION, 1987.
- [57](#)Idem, 1981.
- [58](#)Idem, 1987, p. 123.
- [59](#)Idem, 1973a; 1991b; 2004a.
- [60](#)Idem, 2004a.
- [61](#)Meltzer, 1998.
- [62](#)BION, 1973a; 1991a.
- [63](#)BION, 1973a; 2004b.
- [64](#)Idem, 1981, p. 469.
- [65](#)Idem, 1973a.
- [66](#)Idem, 1991a.
- [67](#)Idem, 2004b.
- [68](#)Ibidem.
- [69](#)Idem, 1973a; 1991a; 2004b.
- [70](#)Idem, 1991b.
- [71](#)BION, 1991b, p. 113.
- [72](#)Idem, 1973a; 1991b; 2004a.
- [73](#)VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

- [74](#)HESÍODO. (8--? a. C.). *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- [75](#)LAFER, Mary de Camargo Neves. Os Mitos: comentários. In: HESÍODO. *Os Trabalhos e os dias*. 4a. ed. São Paulo: Iluminuras, 2002, p. 53-74.
- [76](#)MIGLIAVACCA, Eva Maria. A consciência no mito: Prometeu e Satã. *Psyche*, v. 7, n. 12, p. 27-45, 2003.
- [77](#)BION, 1973a; 1991b; 2004b.
- [78](#)Idem, 1991a; 1991b.
- [79](#)MIGLIAVACCA, op. cit.
- [80](#)BION, 1987.
- [81](#)HESÍODO, 2002.
- [82](#)BION, 1973a, p. 137.
- [83](#)BION, 1973b; 2004b.
- [84](#)BION, 1973a.
- [85](#)ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1989. p. 11.
- [86](#)Idem, p. 11.
- [87](#)DUROZOI, Gérard; ROUSSEL, André. *Dicionário de filosofia*. Campinas-SP: Papirus, 1999. p. 326.
- [88](#)CLÉMENT, Élisabeth. *Dicionário prático de filosofia*. São Paulo: Terramar, 1999. p. 257.
- [89](#)Ibidem, p. 258.
- [90](#)GRIMAL, Pierre. *A mitologia grega*. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 17.
- [91](#)VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Campinas: Papirus, 1992. p. 83-84.
- [92](#)ÁVILA, Lazslo Antonio. Psicanálise e mitologia grega. *Pulsional Revista de Psicanálise*, v. 14/15, n. 152/153, p. 7-18, 2002.
- [93](#)FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1995a.
- [94](#)Ibidem, p. 21.
- [95](#)ÁVILA, op. cit., p. 9.
- [96](#)CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1993.
- [97](#)Ibidem, p. 42.
- [98](#)ÁVILA, op. cit., p. 9.
- [99](#)GRODDECK, Georg. *O Homem e seu Isso*. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- [100](#)Ibidem, p. 189.
- [101](#)Ibidem, p. 244.
- [102](#)FREUD, Sigmund. *O Ego e o id*. Rio de Janeiro: Imago, 1995c.
- [103](#)Idem, 1995b, p. 177.
- [104](#)Ibidem, p. 172.
- [105](#)Idem, 1995a.
- [106](#)É possível ver uma reprodução desse desenho de Maurits Cornelis Escher, datado de 1948 e intitulado *Drawing Hands*, no site <http://www.mcescher.com/gallery/back-in-holland/drawing-hands/>.
- [107](#)PESSOA, Fernando. *Livro do Desassossego*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 267.
- [108](#)FREUD, Sigmund. *Novas conferências introdutórias à psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 56.
- [109](#)O presente estudo é uma versão sintética da dissertação de Mestrado intitulada *A relação fraterna e seus aspectos normativos e transgressores: uma investigação psicanalítica a partir da mitologia grega*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Universidade Estadual de Maringá. Agradecemos à Capes pela bolsa concedida.
- [110](#)VERSIANI, Renata. *Mito e Psicanálise*. 2008. 95 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura, Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, UnB, Brasília, 2008.
- [111](#)BOURDELLON, Geneviève; KAMIENIAK, Isabelle. Argument. *Revue Française de Psychanalyse*, v. 72, n. 2, p. 325-330, 2008. p. 325; tradução nossa.
- [112](#)KAËS, René. O complexo fraterno: Aspectos de sua especificidade. In: RAMOS, Magdalena (Org.). *Casal e Família como paciente*. São Paulo: Escuta, 1999. p. 179-248.
- [113](#)Ibidem.
- [114](#)Cf. Idem, 1999; KAËS, René. Introduction: Le complexe et le lien fraternel. *Le Divan familial*, v. 10, n. 1, p. 11-17, 2003.
- [115](#)KEHL, Maria Rita. Introdução. Existe a função fraterna? In: KEHL, Maria Rita. (Org.). *Função fraterna*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 31-47.
- [116](#)Cf. GOLDSMID, Rebeca; FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. A função fraterna e as vicissitudes de ter e ser um irmão. *Psicologia em Revista*, v. 13, n. 2, p. 293-308, 2007; GOLDSMID, Rebeca; FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. Relação fraterna: constituição do sujeito e formação do laço social. *Psicologia USP*, v. 22, n. 4, p. 771-787, 2011.
- [117](#)LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas I: A angústia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- [118](#)MEZAN, Renato. Que significa “pesquisa” em psicanálise? In: SILVA, Maria Emília Lino. (Coord.). *Investigação e Psicanálise*. Campinas: Papirus, 1993. p. 49-89.
- [119](#)SÓFOCLES. Antígona. In: SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. 9. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 199-258.
- [120](#)EURÍPIDES. As Fenícias. In: EURÍPIDES. *Ifigênia em Áulis, As Fenícias, As Bacantes*. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 107-201.
- [121](#)ÉSQUILO. *Os sete contra Tebas*. Porto Alegre: L & PM, 2007.
- [122](#)GOLDSMID; FÉRES-CARNEIRO, 2011.
- [123](#)Ibidem.

- [124](#)GOLDSMID; FÉRES-CARNEIRO, 2011. p. 773.
- [125](#)KEHL, op. cit.
- [126](#)Ibidem.
- [127](#)LOSSO, Roberto. *Psicoanálisis de la familia: recorridos teóricos-clínicos*. Buenos Aires: Lumen, 2001.
- [128](#)KAËS, 1999.
- [129](#)Ibidem, p. 186.
- [130](#)Ibidem, p. 186-187.
- [131](#)Cf. GOLDSMID; FÉRES-CARNEIRO, 2011; LOSSO, 2001.
- [132](#)BENGHOZI, Pierre; FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. Laço fraterno e continente fraterno como sustentação do laço genealógico. In: FÉRES-CARNEIRO, Terezinha (Org.). *Casamento e família: do social à clínica*. Rio de Janeiro: Nau, 2001, p. 112-118.
- [133](#)LOSSO, op. cit..
- [134](#)GOLDSMID; FÉRES-CARNEIRO, op. cit., p. 776-777.
- [135](#)Ibidem, p. 778-779.
- [136](#)Ibidem, p. 299.
- [137](#)SÓFOCLES. op. cit.
- [138](#)EURÍPIDES. op. cit.
- [139](#)ÉSQUILO. op. cit.
- [140](#)VERSIANI, op. cit.
- [141](#) Ibidem, p. 17.
- [142](#) Ibidem.
- [143](#)MIGLIAVACCA, Eva Maria. Dupla face do mito: modelo e função. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 36, n. 2, p. 251-262, 2002. p. 253.
- [144](#)MIGLIAVACCA, Eva Maria. *Mitologia grega, uma luz sobre a apreensão psicanalítica da realidade mental*. 1992. 139 f. Tese (Doutorado em Ciências) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 1992. p. 11.
- [145](#)Ibidem, p. 14.
- [146](#)Ibidem, p. 12.
- [147](#)MARTINEZ, Viviana Carola Velasco. Mito, historicidade e inconsciente. In: TOMANIK, Eduardo Augusto; CANIATO, Angela Maria Pires; FACCI, Marilda Gonçalves Dias. (Orgs.). *A constituição do sujeito e a historicidade*. Campinas: Alínea, 2009. p. 221-247.
- [148](#)MIGLIAVACCA, Eva Maria. O universo dos mitos e a compreensão psicanalítica do ser e estar no mundo. *Mudanças*, v. 6, n. 10, p. 139-150, 1998.
- [149](#)Ibidem, p. 146.
- [150](#)Ibidem, p. 140.
- [151](#)MIGLIAVACCA, Eva Maria. Mitos: expressão do humano. *Ide*, v. 1, n. 37, p. 70-79, 2003. p. 71.
- [152](#)Idem. A dimensão trágica do psiquismo: um ensaio. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 38, n. 4, p. 843-866, 2004.
- [153](#)ÉSQUILO. op. cit.
- [154](#)AMORIM, Maria Cecília A. M. *A paixão de/por Antígona*, 2012. p. 2.
- [155](#)VERSIANI, op. cit.
- [156](#)ÉSQUILO. op. cit.
- [157](#)EURÍPIDES. op. cit.
- [158](#)GOLDSMID; FÉRES-CARNEIRO, 2007.
- [159](#)YAHYAOU, Abdessalem. Fratrie en chantier: relations en souffrance et force du lien, *Le Divan familial*, v. 10, n. 1, p. 107-122, 2003. p. 108; tradução nossa.
- [160](#)TSOUKATOU, Alexandra. Lien fraternel, de la psychanalyse aux mythes et aux systèmes. *Thérapie Familiale*, v. 26, n. 1, p. 55-65, 2005. p. 56; tradução nossa, grifo da autora.
- [161](#)BION, Wilfred Ruprecht. *O aprender com a experiência*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- [162](#)ZIMERMANN, David Epelbaum. *Vocabulário contemporâneo de psicanálise*. Porto Alegre: Artmed, 2001. p. 135.
- [163](#)FREUD, Sigmund. Carta de 12/12/1897. In: MASSON, Jeffrey Moussaieff. (Ed.). *Correspondência Completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess* (pp. 286-287). Rio de Janeiro: Imago, 1986a. p. 286-287.
- [164](#)Idem, 1989a.
- [165](#)SCHLIEMANN, Heinrich. *Troia*. São Paulo: Ars Poetica, 1992.
- [166](#)ANÔNIMO. *A Epopéia de Gilgamesh: a busca da imortalidade*. São Paulo: Hemus, 1995.
- [167](#)SMITH, G. apud ANÔNIMO, op. cit.
- [168](#)BURKE, Janine. *Deuses de Freud: a coleção de arte do pai da psicanálise*. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2010.
- [169](#)FREUD, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta*. Buenos Aires: Amorrortu, 1989f.
- [170](#)JUNG, Carl Gustav apud BURKE, 2010, p. 10.
- [171](#)SÓFOCLES. Oedipe Roi. In: SÓFOCLES. *Esquile Sophocle*. Paris: Gallimard, 1967.
- [172](#)LEPASTIER, Samuel. Analyse différentielle des sources mythiques dans la pensée de Freud In: CLANCIER, Anne; ATHANASSIOU-POPESCO, Cléopâtre. (Eds.). *Mythes et Psychanalyse*. (Colloque de Cerisy). Paris: Arnaud Dupin & Serge Perrot Éditeurs, 1997. p. 3-10.
- [173](#)Ibidem, p. 8.

- [174](#)FREUD, Sigmund. Carta 71, de 15/10/1897. In: MASSON, Jeffrey Moussaieff. (Ed.). *Correspondência Completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 1986b. p. 271-274. p. 273.
- [175](#)RAMOS, Gustavo Adolfo. *O ardil da criança: o pensamento adulto sobre a criança, sob um enfoque psicanalítico*. Maringá-PR: Eduem, 1994.
- [176](#)FREUD, Sigmund. *La novela familiar de los neuróticos*. Buenos Aires: Amorrortu, 1989e.
- [177](#)Ibidem.
- [178](#)DELCOURT, Marie. *OEdipe ou la légende du conquérant*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- [179](#)Idem, 1938.
- [180](#)Idem, 1942.
- [181](#)Idem, 1981.
- [182](#)STEIN, Conrad. OEdipe Roi selon Freud. *Confluents psychanalytiques*, Paris: Les Belles Lettres, 1981. p. V-XXVII.
- [183](#)VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *OEdipe et ses mythes*. Paris: Editions Complexe, 1994.
- [184](#)ANZIEU, Didier. 1966 apud VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1994.
- [185](#)FREUD, Sigmund. *Esquema del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1989g. p. 192.
- [186](#)ROMILLY, Jacqueline de. *La tragédie grecque*. Paris: Quadrige/PUF, 1997.
- [187](#)ARISTÓTELES apud ROMILLY, 1997.
- [188](#)COSTA, Paulo José da. Mitologia grega e psicanálise: uma apresentação. In: COSTA, Paulo José da. (Org.). *Mitologia Grega e Psicanálise: reflexões*. Curitiba-PR: CRV, 2014. p. 5-6.
- [189](#)FREUD, Sigmund. *Neurose de transferência: uma síntese: o manuscrito perdido de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- [190](#)Retirado do poema de Safo de Lesbos, *Eros tecelão de mitos*. In: FONTES, Joaquim Brasil. *Variações sobre a lírica de Safo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1992.
- [191](#)FREUD, 1986b.
- [192](#)FREUD, 1986a.
- [193](#)Termo alemão que significa disparatado, excêntrico.
- [194](#)Idem, 1986a, p. 287.
- [195](#)Idem, 1989a.
- [196](#)O mito apresenta inúmeras versões, talvez a mais comum seja a de Zeus lutando contra o pai e os tios, os Titãs, junto com os seus irmãos salvos das entranhas de Cronos. Finalmente, os Titãs são expulsos do Céu, ficando soterrados no Tártaro. (BRANDÃO, 1997).
- [197](#)FREUD, 1989a.
- [198](#)Ibidem, p. 545.
- [199](#)HESÍODO. *Théogonie: la naissance des dieux*. Paris: Rivages, 1993.
- [200](#)FREUD, 1989a.
- [201](#)FREUD, Sigmund. *Psicopatologia da vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1989b.
- [202](#)Idem, 1991b.
- [203](#)Idem, 1989d.
- [204](#)BERLINCK, Manoel Tosta, 1997 apud MARTINEZ, Viviana Carola Velasco, Mito, historicidade e inconsciente. In: TOMANIK, Eduardo Augusto; CANIATO, Angela Maria Pires; FACCI, Marilda Gonçalves Dias. (Orgs.). *A Constituição do Sujeito e a Historicidade*. Campinas: Alínea, 2009. p. 224.
- [205](#)FREUD, 1991b.
- [206](#)“A culpa trágica, da Antiguidade Clássica, não se refere a uma culpa moral, mas seria uma espécie de consequência ordenadora do excesso – a *hýbris* – do herói, que pretende satisfazer aquilo que é prerrogativa apenas dos deuses, e isso é algo que afeta a todo o *guénos*, fazendo sobreviver a culpa, e a necessidade de castigo por todas as gerações do transgressor (MARTINEZ, 2003). Contudo, podemos supor que nessa definição de interdições, do que é do divino e do que é dos homens, está a moral, ou uma moral no sentido superegótico, do ideal” (MARTINEZ, 2011, p. 12). Duas grandes famílias míticas são exemplares, a dos Labdácidas, talvez muito bem representados por Édipo, em termos de culpa trágica, e os descendentes do terrível Tântalo, especialmente Orestes (ROMILLY apud MARTINEZ, 2003).
- [207](#)FREUD, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo*. Buenos Aires: Amorrortu, 1990j.
- [208](#)Idem, 1990l.
- [209](#)Idem, 1991c.
- [210](#)VERNANT, Jean-Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- [211](#)Vale a penas mencionar outro exemplo. Trata-se do castigo das Propéidas, filhas da Ilha de Chipre, que recusaram aceitar a divindade de Afrodite. A deusa inspirou nelas um furor erótico irrefreável, que as tornou as primeiras prostitutas. Depois, a deusa impiedosa as transformou em estátuas de pedra (BRANDÃO, 1997).
- [212](#)GRAVES, Robert. *Les mythes grecs 2*. Paris: Fayard, 1997.
- [213](#)BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário Mítico-etimológico*. v. 2. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997.
- [214](#)MARTINEZ, Viviana Carola Velasco. *A figura do herói mitológico; entre a falta e o excesso; por uma ruptura de campo em 3 tempos; a criança e a atividade lúdica, o herói mitológico e o homem psicanalítico*. 2003. 346 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, 2003.
- [215](#)FREUD, 1986b.
- [216](#)Ibidem, p. 273.

[217](#)LEPASTIER (1997) chama a atenção ao fato de Freud mencionar, ao longo da sua obra, muito mais vezes as personagens da peça Hamlet, de Shakespeare, do que Édipo.

[218](#)FREUD, 1986b.

[219](#)Idem, 1989a.

[220](#)Idem, 1990b.

[221](#)Sobre essa temática, cf. o trabalho de Oliveira.

[222](#)LAPLANCHE, Jean. *Novos fundamentos para a psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

[223](#)RANK, Otto. *Le mythe de la naissance du héros*. Paris: Payot, 1983.

[224](#)FREUD, Sigmund. *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1990a.

[225](#)MARTINEZ, 2003.

[226](#)Essa é precisamente a temática do trabalho *As Medéias de Ontem e de Hoje: uma discussão sobre o filicídio*, de Martins (2015).

[227](#)LEPASTIER, op. cit.

[228](#)FREUD, Sigmund. *El motivo de la elección del cofre*. Buenos Aires: Amorrortu, 1990f.

[229](#)BRANDÃO, 1997.

[230](#)FREUD, 1989d.

[231](#)Idem, 1991a.

[232](#)Idem, 1991b.

[233](#)GIMBUTAS, Marija. *The Gods and Goddesses in Old Europe: myths, legends, and cult images*. Berkeley: University of California Press, 1974.

[234](#)FREUD, 1991a.

[235](#)Ibidem.

[236](#)Numa nota de rodapé, dos *Três ensaios...* (1990b), incorporada por Freud em 1915, afirma ter errado ao atribuir a Nâcke a autoria da criação do termo narcisismo, em 1899, pois um ano antes Havelock Ellis já a havia adotado. Em todo caso, diz Freud, e por conta da revisão do próprio Ellis, o mérito deveria ser compartilhado.

[237](#)FREUD, 1990b.

[238](#)Idem, 1990g.

[239](#)LEPASTIER, 1997.

[240](#)Lembremos que a palavra Mut nos remete à palavra Mutter que, em alemão, significa mãe (Freud, 1913/1991b).

[241](#)LEPASTIER, 1997, p. 7.

[242](#)FREUD, Sigmund. *Grande es Diana Efesia!* Buenos Aires: Amorrortu, 1990d. (Obras Completas, v. 12, p. 366-368).

[243](#)Idem, 1990i.

[244](#)Idem, 1990m.

[245](#)Embora Freud se refira em todo o texto a Ártemis, a deusa grega, o título do artigo traz o nome romano da deusa, que é Diana. É verdade que ambas foram se fundindo em torno de uma Grande Mãe creto-micênica, afirma Brandão (1993), sendo Orestes quem teria levado o culto de Ártemis para a Itália.

[246](#)MARTINEZ, 2003.

[247](#)FREUD, 1991b.

[248](#)Idem, *La cabeza de Medusa*. Buenos Aires: Amorrortu, 1990m.

[249](#)MARTINEZ, 2009. p. 237.

[250](#)Ibidem.

[251](#)FREUD, Sigmund. *Análisis de la fobia de un niño de cinco años (el pequeño Hans)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1990c.

[252](#)Idem, apud MARTÍNEZ, 2009, p. 233.

[253](#)Idem, apud MARTÍNEZ, 2009, p. 233.

[254](#)Idem, 1990e.

[255](#)MARTINEZ, 2009.

[256](#)BRANDÃO, 1997.

[257](#)BURKE, 2010.

[258](#)APPIGNANESI, Lisa; FORRESTER, John. *As mulheres de Freud*. Rio de Janeiro: São Paulo, Record, 2010.

[259](#)MARTINEZ, 2009.

[260](#)BURKE, 2010.

[261](#)LEPASTIER, 1997.

[262](#)Ibidem.

[263](#)Ibidem, p. 9.

[264](#)Ibidem.

[265](#)“Wo Eswar, soll Ichwerden” (Neue Folge der Vorlesungszureinführung in die Psychoanalyse (1933[1932]) IN Studienausgabe, Alemanha, Fischer Verlag 1989, p. 516), que literalmente poderíamos assim traduzir: Onde (o) Isso estava, (o) Eu deve devenir. Já no francês, segundo o texto de Lepastier temos: “ Là ou était le ça, le Moi doit advenir”; “Onde estava o id, ali estará o Ego” (Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas de S. Freud, Conf. XXXI, 1997); e em espanhol: “Donde Ello era, Yo debo devenir”, (Obras Completas, Argentina, Amorrortu Editores, 1989, vol. XXII, p. 74).

[266](#)LEPASTIER, 1997.

[267](#)FREUD, 1989f.

[268](#)LEPASTIER, 1997. p. 9.

- [269](#)Ibidem, p. 10.
- [270](#)Ibidem.
- [271](#)Ibidem, p. 10.
- [272](#)FREUD, Sigmund. *Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?* Buenos Aires: Amorrortu, 1990h.
- [273](#)FREUD, 1986a; 1986b.
- [274](#)KLEIN, Melanie. Algumas reflexões sobre a Orestéia. In: KLEIN, Melanie. *Inveja e gratidão e outros trabalhos 1946–1963*. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 313-339.
- [275](#)LACAN, Jacques. apud ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*, Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 608.
- [276](#)GIRARD, Pièr. La Psychanalyse hors cure. Présentation. *Psychanalyse à l'Université*, Paris, v. 16, n. 63, p. 5-8, 1991. p. 5.
- [277](#)Ibidem.
- [278](#)FREUD, Sigmund. *Dos artículos de enciclopedia: "Psicoanálisis y teoría de la libido"*. Buenos Aires: Amorrortu, 1990k.
- [279](#)GIRARD, 1991.
- [280](#)MELLO NETO, Gustavo Adolfo. (1995). Psicanálise extra-clínica: solipsismo sem fim? *Cadernos de Metodologia e Técnicas de Pesquisa*, Maringá-PR, v. 7, n. 6, p. 37-47.
- [281](#)FREUD, 1991b.
- [282](#)MELLO NETO, 1995.
- [283](#)BELLEMIN-NOËL, Jean. Lire: le duo des "boucles auto-tranferentielles". *Psychanalyse à l'Université*, Paris, v. 16, n. 63, p. 179-199, 1990.
- [284](#)BROOKS apud BELLEMIN-NOËL, 1990.
- [285](#)Ibidem, p. 179.
- [286](#)MELLO NETO, 1995.
- [287](#)LAPLANCHE, 1992.
- [288](#)MELLO NETO, 1995.
- [289](#)Ibidem.
- [290](#)Ibidem.
- [291](#)LAPLANCHE, Jean apud MELLO NETO, 1995, p. 40.
- [292](#)MELLO NETO, 1995.
- [293](#)Ibidem.
- [294](#)Ibidem.
- [295](#)Ibidem.
- [296](#)Ibidem, p. 43.
- [297](#)Ibidem, p. 47.
- [298](#)COSTA, 2014.
- [299](#) Bolsista Capes. Agradecemos à Capes pela bolsa concedida.
- [300](#)MIGLIAVACCA, Eva Maria. Mitos: expressão do humano. *Ide*, v. 1, n. 37, p. 70-79, 2003.
- [301](#)Ibidem.
- [302](#)MIGLIAVACCA, Eva Maria. O universo dos mitos e a compreensão psicanalítica do ser e estar no mundo. *Mudanças: Psicoterapia e Estudos Psicossociais*, v. 6, n. 10, p. 139-150, 1998. p. 144.
- [303](#)MIGLIAVACCA, Eva Maria. Dupla face do mito: modelo e função. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 36, n. 2, p. 251-262, 2002. p. 252.
- [304](#)MIGLIAVACCA, 2003.
- [305](#)MIGLIAVACCA, 1998.
- [306](#)MIGLIAVACCA, 2003, p. 70-71.
- [307](#)Cf. MIGLIAVACCA, 1998; MIGLIAVACCA, Eva Maria. Jogos de opostos: uma aproximação à realidade mental através do mito de Dionísio. *Psicologia USP*, v. 10, n. 1, p. 297-309, 1999. MIGLIAVACCA, 2002; MIGLIAVACCA, 2003; MIGLIAVACCA, Eva Maria. A dimensão trágica do psiquismo: um ensaio. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 38, n. 4, p. 843-866, 2004.
- [308](#)Idem, 2003.
- [309](#)Idem, 2002; 2003; 2004.
- [310](#)Idem, 2003.
- [311](#)ROMILLY, Jacqueline. *A tragédia grega*. Brasília: UnB, 1998.
- [312](#)MIGLIAVACCA, 2003.
- [313](#)KURY, Mário da Gama. *Dicionário de mitologia grega e romana*. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- [314](#)Ibidem.
- [315](#)Ibidem.
- [316](#)STEPHANIDES, Menelaos. *Hércules*. São Paulo: Odysseus, 2000.
- [317](#)KURY, 2009.
- [318](#)MIGLIAVACCA, 2003.
- [319](#)Ibidem, p. 71.
- [320](#)Idem, 1998.
- [321](#)Idem, 2003, p. 75.
- [322](#)STEPHANIDES, 2000.
- [323](#)Ibidem.

- [324](#) *Ibidem*.
- [325](#) *Ibidem*, p. 122.
- [326](#) *Ibidem*.
- [327](#) *Ibidem*, p. 161.
- [328](#) MIGLIAVACCA, 2003.
- [329](#) *Idem*, 2002.
- [330](#) *Idem*, 2003.
- [331](#) *Ibidem*, p. 75-76.
- [332](#) *Idem*, 2002; 2004.
- [333](#) VERNANT, Jean-Pierre. O deus da ficção trágica. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 157-162.
- [334](#) ROMILLY, 1998.
- [335](#) *Ibidem*.
- [336](#) VERNANT, 2005. p. 158.
- [337](#) *Ibidem*.
- [338](#) Cf. MIGLIAVACCA, 2002; 2004.
- [339](#) *Idem*, 2004, p. 851.
- [340](#) KURY, 2009.
- [341](#) Cf. EURÍPIDES. *Hércules*. São Paulo: Palas Athena, 2003.
- [342](#) MIGLIAVACCA, 2003.
- [343](#) *Idem*, 2002. p. 256.
- [344](#) FERREIRA, Josani Campos; COSTA, Paulo José da. Um encontro com o oráculo, a esfinge e o psicanalista: algumas considerações. In COSTA, Paulo José da. (Org.). *Mitologia grega e psicanálise: reflexões*. Curitiba: CRV, 2014. p. 103-119.
- [345](#) MIGLIAVACCA, 2002; 2003.
- [346](#) *Idem*, 2004.
- [347](#) *Ibidem*, 1998.
- [348](#) *Ibidem*, 1999, p. 299; grifos da autora.
- [349](#) *Ibidem*, 1993, p. 146-147; grifos da autora.
- [350](#) *Ibidem*, 1998.
- [351](#) *Idem*, 2004.
- [352](#) *Idem*, 1998, p. 148.
- [353](#) *Idem*, 2004, p. 863.
- [354](#) *Idem*, 2004.
- [355](#) O presente texto é uma versão modificada da dissertação de Mestrado, intitulada *Sublimação e arte trágica grega: reflexões metapsicológicas*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá.
- [356](#) Bolsista Capes. Agradecemos à Capes pela bolsa concedida.
- [357](#) SOUSA, Edson André de; ENDO, Paulo César. *Sigmund Freud: ciência, arte e política*. Porto Alegre: L&PM, 2009. p. 62.
- [358](#) BIRMAN, Joel. Sujeito e estilo em psicanálise. Sobre o indeterminismo da pulsão no discurso freudiano. In: MOURA, Arthur Hyppolito. *As Pulsões*. São Paulo: Escuta, Educ, 1995. p. 25-51.
- [359](#) KUPERMANN, Daniel. Sublimação e criação. In: KUPERMANN, Daniel. *Ousar Rir*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 63-138.
- [360](#) MIGLIAVACCA, Eva Maria. *A dimensão trágica do psiquismo: um ensaio na perspectiva psicanalítica*. 2004. 115 f. Tese (Livre Docência) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2004.
- [361](#) VERNANT, Jean-Pierre. O sujeito trágico: historicidade e transitoriedade. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008b. p. 211-219. p. 214.
- [362](#) MIGLIAVACCA, 2004.
- [363](#) *Ibidem*, p. 61.
- [364](#) SÓFOCLES. Édipo Rei. In: SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 17-100.
- [365](#) MIGLIAVACCA, 2004, p. 68.
- [366](#) VERNANT, 2008b, p. 214.
- [367](#) NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A origem da tragédia*. São Paulo: Centauro, 2004.
- [368](#) *Ibidem*.
- [369](#) *Ibidem*, p. 112.
- [370](#) MIGLIAVACCA, 2004.
- [371](#) *Ibidem*.
- [372](#) *Ibidem*.
- [373](#) FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos (I)*. Rio de Janeiro: Imago, 2006a.
- [374](#) FREUD, Sigmund. *Uma dificuldade da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
- [375](#) BIRMAN, 1995.
- [376](#) FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.
- [377](#) *Ibidem*, p. 205.
- [378](#) *Ibidem*, p. 204; grifos do autor.
- [379](#) *Ibidem*.

[380](#)FREUD, Sigmund. *Personagens psicopáticos no palco*. Rio de Janeiro: Imago, 2006b.

[381](#)Ibidem, p. 292.

[382](#)ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Edipro, 2011.

[383](#)Ibidem, p. 49.

[384](#)Ibidem.

[385](#)FREUD, 2006a.

[386](#)Ibidem, p. 288.

[387](#)Cf. FREUD, Sigmund. op. cit, 2006a; FREUD, Sigmund. op. cit, 2006b.

[388](#)ARISTÓTELES, 2011

[389](#)LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand Lefebvre. Identificação. In: LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand Lefebvre. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 226-230. p. 226.

[390](#)FREUD, 2006b.

[391](#)Ibidem, p. 292.

[392](#)FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d.

[393](#)FREUD, Sigmund. *Projeto de uma Psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

[394](#)FREUD, Sigmund. *Inibições, sintoma e angústia*. Rio de Janeiro: Imago, 2014a.

[395](#)FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 2014b.

[396](#)VERNANT, Jean-Pierre. O Momento Histórico da Tragédia na Grécia: algumas condições sociais e psicológicas. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008a. p. 1-6.

[397](#)FREUD, 2010c.

[398](#)Idem, 2010d.

[399](#)NIETZSCHE, 2004.

[400](#)Ibidem, p. 52.

[401](#)FREUD, 2010d.

[402](#)KUPERMANN, 2003.

[403](#)Ibidem.

[404](#)NIETZSCHE, 2004.

[405](#)KUPERMANN, 2003.

[406](#)SOUSA; ENDO, 2009, p. 62.

[407](#)FREUD, Sigmund. *Os instintos e seus destinos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

[408](#)NIETZSCHE, 2004.

[409](#)Ibidem, p. 135.

[410](#)BIRMAN, 1995.

[411](#)LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas III: a sublimação*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

[412](#)KUPERMANN, 2003.

[413](#)NIETZSCHE, 2004.

[414](#)BIRMAN, 1995.

[415](#)LAPLANCHE, 1989.

[416](#)VERNANT, Jean-Pierre. O momento histórico da tragédia na Grécia: algumas condições sociais e psicológicas. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 1-71.

[417](#)MIGLIAVACCA, Eva Maria. A dimensão trágica do psiquismo: um ensaio. *Revista Brasileira de Psicanálise*. v. 38, n. 4, p. 843-866, 2004.

[418](#)EURÍPIDES. *Medéia*. 7. ed. Palas Athena: São Paulo, 2007.

[419](#)FREUD, Sigmund. *O 'estranho'*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

[420](#)FREUD, Sigmund. *O inquietante*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

[421](#)VERNANT, 1999.

[422](#)MIGLIAVACCA, 2004.

[423](#)BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. v. 2. Petrópolis: Vozes, 1987.

[424](#)VERNANT, 1999.

[425](#)Ibidem.

[426](#)Ibidem, p. 3.

[427](#)Ibidem.

[428](#)MIGLIAVACCA, 2004.

[429](#)Ibidem, p. 852.

[430](#)Ibidem, p. 851.

[431](#)Cf. BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. 26. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002; KURY, Mário da Gama. Introdução. In: EURÍPIDES. *Medéia*. 7. ed. Palas Athena: São Paulo, 2007. p. 11-16.

[432](#)MIGLIAVACCA, Eva Maria. Dupla face do mito: modelo e função. *Revista Brasileira de Psicanálise*. v. 36, n. 2, p. 251-262, 2002.

[433](#)KURY, 2007.

[434](#)MIGLIAVACCA, 2002.

[435](#)Ibidem, p. 255.

[436](#)EURÍPIDES, 2007.

[437](#)KURY, 2007.
[438](#)Ibidem, p. 4.
[439](#)Ibidem, 2007.
[440](#)EURÍPIDES, 2007.
[441](#)ARISTÓTELES. (4--? a. C.). Poética. In: BARRIVIERA, Alessandro. *Poética de Aristóteles: tradução e notas*. 2006. 122 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, Campinas, 2006.
[442](#)Ibidem.
[443](#)PAVAN, José Antonio. (2001). *O método psicanalítico e a semiótica de Peirce: a semiose da prática psicanalítica*. 2001. 174 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília, Universidade Estadual Paulista, Unesp, Marília, 2001.
[444](#)FREUD, 1996.
[445](#)Ibidem.
[446](#)FREUD, 2010. p. 254.
[447](#)Ibidem, p. 249.
[448](#)Ibidem.
[449](#)Ibidem.
[450](#)Ibidem.
[451](#)NATAHI, Okba. Dinâmica do aberto e problemática do estrangeiro. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. 10, n. 2, p. 159-170, 2007.
[452](#)EURÍPIDES, 2007. vv. 576-579.
[453](#)Ibidem, vv. 613-620.
[454](#)KURY, 2007.
[455](#)EURÍPIDES, 2007. vv. 15-18.
[456](#)MOGUILLANSKY, Rodolfo; NUSSBAUM, Silvia. *Psicanálise vincular: teoria e clínica*. v. 1. São Paulo: Zagodoni, 2011.
[457](#)CASTRO, Susana de. Antígona, Medeia e Clitemnestra: mulheres poderosas? *Revista Aproximação*. n. 3, p. 120-132, 2010.
[458](#)EURÍPIDES, 2007. vv. 56-57.
[459](#)Ibidem, vv. 287-292.
[460](#)FREUD, 2010.
[461](#)ROUDINESCO, Elizabeth. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 647.
[462](#)CARRIL, Elina. El deseo parental. El ayer y hoy de uma construcción compleja. *Querência: Revista de Psicoanálisis*, Montevideo; n. 2, on-line, não paginado. 2001.
[463](#)EURÍPIDES, op. cit., vv. 1183-1188.
[464](#)CEREJIDO, Fanny Blanck. O olhar sobre o estrangeiro. *Revista Ide*. v. 47, n. 31, p. 61-65, 2008.
[465](#)FREUD, 2010.
[466](#)CEREJIDO, 2008.
[467](#)MARTINI, André de; COELHO JÚNIOR, Nelson Ernesto. Novas notas sobre “o estranho”. *Tempo Psicanalítico*. v. 42, n. 2, p. 371-402, 2010.
[468](#)FREUD, 2010.
[469](#)Ibidem.
[470](#)CEREJIDO, 2008.
[471](#)Idem, p. 63.
[472](#)MIGLIAVACCA, Eva Maria. Dupla face do mito: modelo e função. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 36, n. 2, p. 251-262, 2002.
[473](#)Ibidem.
[474](#)Ibidem, p. 253.
[475](#)MIGLIAVACCA, Eva Maria. A dimensão trágica do psiquismo: um ensaio. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 38, n. 4, p. 843-866, 2004.
[476](#)Ibidem, p. 847.
[477](#)MIGLIAVACCA, Eva Maria. Um lugar para o sintoma na clínica psicanalítica. *Jornal de Psicanálise*, v. 43, n. 79, 133-141, 2010. p. 133.
[478](#)SÓFOCLES. Ajax. In: KURY. Mário da Gama. (Trad.). *Prometeu acorrentado/Ésquilo. Ajax/Sófocles. Alceste/Eurípides*. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009. p.72-146.
[479](#)Ibidem.
[480](#)HOMERO. (8--? a. C.). *Ilíada*. Rio de Janeiro: eBooksBrasil, 2009.
[481](#)FERREIRA, Luísa de Nazaré. A evocação do mundo infantil na Ilíada. *Hvmanitas*, v. 52, p. 53-76, 2000.
[482](#)HÜBSCHER, Bruno. Considerações sobre o papel de Atena no Ajax de Sófocles. *PhaoS*, n. 11, p. 23-42, 2011.
[483](#)RESENDE, Maria Luísa de Oliveira. *Sófocles. Ajax: tradução, introdução e notas*. 2013. 217 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos) – Faculdade de Letras, Departamento de Estudos Clássicos, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2013.
[484](#)BARROS, Gilda Naécia Maciel de. A loucura como castigo – Ajax e Hércules. Delírio suicida, delírio homicida. *International Studies on Law and Education*, n. 12, p. 25-32. 2012.
[485](#)HÜBSCHER, 2011.
[486](#)FERREIRA, 2000.

[487](#)RESENDE, 2013.

[488](#)Cf. FERREIRA, 2000; HÜBSCHER, 2011.

[489](#)Cf. HÜBSCHER, 2011; OLIVEIRA, Flávio Ribeiro de. *Aias de Sófocles*: tradução e estudo. 1994. 189 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 1994.

[490](#)MAGALHÃES, Nathan Matos. (2013). Ajax: um herói desmedido. *Filia - Jornal Informativo de História Antiga*, n. 46, p. 5-6, 2013.

[491](#)ROSA, Roberto Sávio. Solidão, autotelia e autoquíria: culpa e trágico no Ajax de Sófocles. *Revista Diálogos Possíveis*, v. 13, n. 2, p. 123-134, 2014., p. 130.

[492](#)Cf. HÜBSCHER, 2011; SEGAL, Charles. *Tragedy and Civilization: an interpretation of Sophocles*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

[493](#)RESENDE, 2013.

[494](#)VERZTMAN, Júlio. Vergonha, honra e contemporaneidade. *Pulsional - Revista de Psicanálise*, v. 17, n. 181, p. 88-99, 2005. p. 93.

[495](#)FERREIRA, 2000.

[496](#)Cf. HÜBSCHER, 2011; OLIVEIRA, 1994; SEGAL, 1981.

[497](#)RESENDE, 2013, p. 14.

[498](#)BARROS, 2012.

[499](#)HÜBSCHER, 2011.

[500](#)Cf. FIALHO, Maria do Céu. A pedagogia pela loucura no Ajax de Sófocles. *Hvmanitas*, v. 47, p. 97-113, 1995; RESENDE, 2013.

[501](#)Cf. HÜBSCHER, 2011; RESENDE 2013; RIBEIRO, Roberto Carlos. Da tragédia e do trágico: a explosão do limite humano em Ajax, de Sófocles, e Calígula, de Camus. *Revista DLCV - Língua, Linguística & Literatura*, v. 5, n. 1, p. 59-79, 2007.

[502](#)ROSA, 2014.

[503](#)Cf. BARROS, 2012; FIALHO, 1995; ROSA, 2014.

[504](#)FIALHO, 1995. p. 104.

[505](#)Cf. HÜBSCHER, 2011; RESENDE, 2013; SEGAL, 1981.

[506](#)RESENDE, 2013. p. 21.

[507](#)BARROS, 2012.

[508](#)FIALHO, 1995.

[509](#)RESENDE, 2013. p. 41.

[510](#)SÓFOCL ES, 2009. vs. 1043-1046.

[511](#)HÜBSCHER, 2011. p. 37.

[512](#)ROSA, 2014, p. 132.

[513](#)Cf. BACELAR, Agatha Pitombo. As medidas de um conceito: ocorrências de híbris no Ajax de Sófocles. *Classica (Brasil)*; v. 19, n. 2, p. 234-244, 2006; HÜBSCHER, 2011; VÁRZEAS, Marta. Amor e amizade em Sófocles. In: PEREIRA, Belmiro Fernandes; DESERTO, Jorge. (Orgs.). *Symbolon I: Amor e Amizade*. Porto, Portugal: Universidade do Porto, 2009. p. 19-29.

[514](#)Cf. BACELAR, 2006; VÁRZEAS, 2009.

[515](#)RESENDE, 2013. p. 31.

[516](#)BACELAR, Agatha Pitombo. *A liminaridade trágica em Ajax, de Sófocles*. 2004. 113 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, 2004. p. 83.

[517](#)RESENDE, 2013. p. 28.

[518](#)SÓFOCLES, 2009. vs. 659-661.

[519](#)ROSA, 2014, p. 133.

[520](#)BACELAR, 2006.

[521](#)FIALHO, 1995. p. 107.

[522](#)RESENDE, 2013.

[523](#)Ibidem, p. 36-37.

[524](#)Ibidem, p. 42.

[525](#)FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 14.

[526](#)Ibidem.

[527](#)Ibidem, 2010, p. 15.

[528](#)Ibidem.

[529](#)Ibidem, p. 40.

[530](#)Ibidem.

[531](#)KLEIN, Melanie. Notas sobre alguns mecanismos esquizoides. In: KLEIN, Melanie. *Obras completas de Melanie Klein*. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 17-43.

[532](#)Ibidem.

[533](#)Ibidem.

[534](#)Ibidem.

[535](#)Ibidem, p. 22.

[536](#)Ibidem.

- [537](#)ZIMERMAN, David Epelbaum. Um glossário dos termos de Bion, com um roteiro de leitura de sua obra. *Bion da teoria à prática* – uma leitura didática. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2004. p. 77.
- [538](#)BION, Wilfred Ruprecht. On arrogance. In: BION, Wilfred Ruprecht. *Second Thoughts*. London: Karnac, 1984. p. 83-91.
- [539](#)SILVA, Joicy Anne. A *Hýbris* e a arrogância: uma possível relação entre mitologia grega e psicanálise. In: COSTA, Paulo José da. (Org.). *Mitologia grega e psicanálise: reflexões*. Curitiba: CRV, 2014. p. 121-139.
- [540](#)Ibidem.
- [541](#)BION, 1984.
- [542](#)SALVITTI, Adriana. Investigações sobre o método de W. Bion: uma leitura de “Sobre arrogância”. *Psychê*; v. 8, n. 13, p. 13-24, 2004. p. 20.
- [543](#)SÓFOCLES, 2009. v. 659.
- [544](#)BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro grego: tragédia e comédia*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1984.
- [545](#)EURÍPIDES. (431 a. C.). Medéia. In: EURÍPIDES. *Medéia; Hipólito; As Troianas*. Tradução de M. G. Kury. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 17-81.
- [546](#)BRANDÃO, 1984.
- [547](#)BRANDÃO, 1984.
- [548](#)Ibidem, p. 22.
- [549](#)Ibidem, p. 30.
- [550](#)Ibidem, p. 34.
- [551](#)Ibidem, p. 69.
- [552](#)Ibidem, p. 69.
- [553](#)Ibidem, p. 74.
- [554](#)Ibidem, p. 78.
- [555](#)LOPES, Giovana dos Santos. Medéia, de Eurípedes: um olhar sobre tradição e ruptura, na tragédia grega. *Revista Urutáqua - Revista Acadêmica Multidisciplinar*; n. 14, p. 1-9, 2008.
- [556](#)Ibidem.
- [557](#)Ibidem, p. 7.
- [558](#)LUZ, Ana Maria Oliveira da. Medéia: a feiticeira do ódio. *SIG Revista de psicanálise*. v. 2, n. 1, p. 59-66, 2013.
- [559](#)FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. p. 49.
- [560](#)BRANDÃO, 1984.
- [561](#)BIRRAUX (1920) apud LUZ, 2013.
- [562](#)LUZ, 2013.
- [563](#)Ibidem.
- [564](#)DEPAULIS, Alain. *Le complexe de Médée. Quand une mère prive le père de ses enfants*. Leuven: DeBoeck Université, 2008.
- [565](#)FREUD, S. *Inibições, sintomas e ansiedade*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.
- [566](#)GRANOFF; PERRIER, 1979 apud SCHAFFA. Sandra. Medéia, o feminino. *Jornal de Psicanálise*, v. 42, n. 76, p. 51-64, 2009.
- [567](#)SANTOS, Tânia Coelho dos; SARTORI, Ana Paula. Loucos de amor! Neuroses narcísicas, melancolia e erotomania feminina. *Tempo Psicanalítico*, v. 39, n. 1, p. 13-33, 2007.
- [568](#)LEVY, Lidia; GOMES, Isabel Cristina. Os desatinos da paixão. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL, 4., 2010, Curitiba. *Anais...* Curitiba: Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental, 2010. p. 70-71.
- [569](#)NERI, Heloneida. O feminino e o crime passional. *Psicanálise & Barroco - Revista de Psicanálise*, v. 5, n. 2, p. 07-23, 2007.
- [570](#)LEVY, Lidia; GOMES, Isabel Cristina. Relações Amorosas: rupturas e elaborações. *Tempo Psicanalítico*, v. 43, n. 1, p. 45-57, 2011.
- [571](#)FREUD, 1996b.
- [572](#)FERREIRA, Elen de Paula. A separação amorosa: uma abordagem psicanalítica. *Psicanálise & Barroco em Revista*; v. 8, n. 1, p. 56-97, 2010.
- [573](#)LAPLANCHE, Jean. *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- [574](#)Ibidem.
- [575](#)LEVY; GOMES, 2011.
- [576](#)Ibidem, 2011, p. 6.
- [577](#)Ibidem.
- [578](#)CAMPISTA, Valesca; CALDAS, Heloisa. Medéia: uma mulher muito além das fronteiras. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL, 5., 2012, Fortaleza-CE, *Anais...*, 2012.
- [579](#)Ibidem, p. 5.
- [580](#)LEVY Lidia. A vingança será maligna: um estudo sobre a alienação parental. In: FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. (Org.). *Casal e Família: conjugalidade, parentalidade e psicoterapia*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011. p. 95-106.
- [581](#)LEVY; GOMES, 2011.
- [582](#)Ibidem.
- [583](#)Ibidem.
- [584](#)AULAGNIER, Piera. Observações sobre a feminilidade e suas transformações. In: CLAVREUIL, Jean. (Org.). *O desejo e a perversão*. São Paulo: Papirus, 1990. p. 67-111.
- [585](#)FREUD, 1996c. p. 90.

[586](#)MURIBECA, Maria das Mercês Maia. *O enigma das paixões e suas vicissitudes amorosas*. In: CONGRESSO DO CÍRCULO BRASILEIRO DE PSICANÁLISE, 20., 2013, Belo Horizonte. *Resumos...* Belo Horizonte: Círculo Brasileiro de Psicanálise, 2013.

[587](#)Ibidem.

[588](#)KHEL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

[589](#)FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

[590](#)MONTEIRO, Marli Piva. Trauer und melancolie. Medéia revisitada. *Cógitto*, v. 9, n. 9, p. 60-63, 2008.

[591](#)Ibidem, p. 63.

[592](#)FREUD, 1996a. p. 284.

[593](#)EURÍPIDES, 2007. p. 74.

[594](#)LEVY; GOMES, 2011.

[595](#)Embora esta frase conste na internet como sendo de Saint-Exupéry, não consta em suas principais obras (Aliberti, 2013). Mas usamos a frase assim mesmo, por nos interessar aqui o seu conteúdo.

[596](#)O presente texto é uma versão modificada de algumas discussões apresentadas na dissertação de Mestrado, intitulada *Da mitologia grega à psicanálise: a função do herói*, desenvolvida pelo primeiro autor e orientada pelo segundo autor, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá.

[597](#)CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

[598](#)VERSIANI, Renata. *Mito e psicanálise*. 2008. 95 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura, Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, UnB, Brasília, 2008.

[599](#)Ibidem, p. 85.

[600](#)MIGLIAVACCA, Eva Maria. O universo dos mitos e a compreensão do ser e estar no mundo. *Mudanças*, v. 6, n. 10, p. 139-150, 1998.

[601](#)CAMPBELL, 1990.

[602](#)VIDAL-NAQUET, Pierre. Édipo em Atenas. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008a. p. 267-285).

[603](#)BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*: v. 1. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

[604](#)ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de B. Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

[605](#)VIDAL-NAQUET, 2008a. p. 270.

[606](#)Ibidem.

[607](#)PASTORE, Jassanan Amoroso Dias. *O trágico*: Schopenhauer e Freud. 2012. 381 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 2012.

[608](#)VIDAL-NAQUET, 2008a. p. 270, 271.

[609](#)MIGLIAVACCA, Eva Maria. *A dimensão trágica do psiquismo: um ensaio na perspectiva psicanalítica*. 2004. 115 f. Tese (Livre-Docência) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2004.

[610](#)LESKY, Albin. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

[611](#)HIRATA, Filomena Yoshie. A *hamartía* aristotélica e a tragédia grega. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 2, n. 3, p. 83-96, 2008.

[612](#)Ibidem, p. 89.

[613](#)Ibidem, p. 89.

[614](#)MATIAS, Hugo Juliano Duarte. Da *hamartía* como falta e a dimensão trágica da vida na psicanálise. *Ágora* (Rio de Janeiro), v. 15, n. 1, p. 79-94, 2012.

[615](#)Ibidem, p. 87.

[616](#)BREMER, Jan Maarten. *Hamartia*: tragic error in the poetics of Aristotle and in greek tragedy. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1969.

[617](#)EURÍPIDES. *Hércules*. São Paulo: Palas Athena, 2003.

[618](#)Ibidem, p. 119.

[619](#)SÓFOCLES. Édipo em Colono. In: KURY, Mário da Gama. (Ed. e Trad.). *A trilogia tebana: Édipo rei, Édipo em colono, Antígona*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 101-191).

[620](#)Ibidem, p. 133.

[621](#)PASTORE, 2012.

[622](#)SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

[623](#)PASTORE, 2012.

[624](#)Ibidem, p. 108.

[625](#)ARISTÓTELES, 2004.

[626](#)PASTORE, 2012.

[627](#)BREMER, 1969.

[628](#)FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

[629](#)JONES, Ernest. *Vida e obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1979. p. 440.

[630](#)FREUD, 2012.

[631](#)FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

[632](#)Ibidem.

[633](#)Ibidem.

[634](#)Ibidem.

[635](#)Ibidem.

- [636](#)Idem. *Por que a guerra?* São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.
- [637](#)TAVARES, João Milton Walter. *Da mitologia grega à psicanálise: a função do herói*. 2016. 115 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, UEM, Maringá, 2016.
- [638](#)NAKASU, Maria Vilela Pinto. *Sublimação, pulsão de morte, supergo: o papel das teses freudianas sobre a cultura na elaboração das concepções metapsicológicas*. 2007. 250 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, UFSCar, São Carlos, 2007.
- [639](#)FREUD, 2012.
- [640](#)Ibidem.
- [641](#)NAKASU, 2007.
- [642](#)FREUD, Sigmund. *Novas conferências introdutórias à psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
- [643](#)Por se tratar de uma citação direta, mantivemos o termo instinto, que é utilizado por Paulo César de Souza para a tradução da palavra *trieb*. Mas no corpo do trabalho optamos pela utilização do termo pulsão. Para tal decisão nos baseamos em leituras de artigos, principalmente de Estêvão (2012) intitulado “Retorno à querela do Trieb: por uma tradução freudiana”. O autor explica que o termo pulsão é recente na língua portuguesa pois deriva do termo em francês *pulsion*, e apesar de causar um certo estranhamento inicial, já que não tem um campo semântico tão rico quanto o termo instinto, depois da familiarização passa um sentido de aquilo que pulsa e de uma pressão constante. Estêvão (2012) defende também que a utilização do termo pulsão nos remete a um Freud “... mais ‘humanista’ e culturalista que enfatiza a constituição do sujeito no bojo de uma sociedade e na relação com o outro do que na tentativa de controle de impulsos biológicos” (p. 102).
- [644](#)FREUD, 2010b. p. 241.
- [645](#)ELIADE, Mircea. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- [646](#)FREUD, 2010b. p. 243.
- [647](#)Ibidem.
- [648](#)MEZAN, Renato. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- [649](#)Ibidem, p. 26.
- [650](#)FREUD, 2012.
- [651](#)VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. São Paulo: Edusp, 2001.
- [652](#)FREUD, 2011.
- [653](#)VERSIANI, 2008.
- [654](#)Ibidem.
- [655](#)FREUD, 2011.
- [656](#)Ibidem, p. 67-68.
- [657](#)Ibidem.
- [658](#)Ibidem.
- [659](#)VIDAL-NAQUET, Pierre. Ésquilo, o passado e o presente. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008b. p. 221-239).
- [660](#)Ibidem, p. 232.
- [661](#)MIGLIAVACCA, 2004.
- [662](#)Cf. LESKY, 1996.; PASTORE, 2012.
- [663](#)VERNANT, 2001. p. 368.
- [664](#)VIDAL-NAQUET, 2008b.
- [665](#)idem, 2008a. p. 271.
- [666](#)VERNANT, Jean-Pierre. O deus da ficção trágica. In VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva. 2008. p. 157-162.
- [667](#)Ibidem, p. 161.
- [668](#)FREUD, Sigmund. *O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.