



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

RONILDO DEIVIDY COSTA DA SILVA

O ÉDIPO E O PARRICÍDIO NA CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE: UM
ESTUDO PSICANALÍTICO SOBRE O PODER E A MELANCOLIA

BELÉM
2012



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
FACULDADE DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

RONILDO DEIVIDY COSTA DA SILVA

O ÉDIPO E O PARRICÍDIO NA CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE: UM
ESTUDO PSICANALÍTICO SOBRE O PODER E A MELANCOLIA

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do grau de Mestre em Psicologia
pelo Programa de Pós-Graduação em
Psicologia da Universidade Federal do Pará.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ana Cleide Guedes
Moreira

BELÉM
2012

RONILDO DEIVIDY COSTA DA SILVA

O ÉDIPO E O PARRICÍDIO NA CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE: UM
ESTUDO PSICANALÍTICO SOBRE O PODER E A MELANCOLIA

Banca Examinadora

Prof^ª. Dr^ª Marise Rocha Morbach - UFPA

Prof. Dr. Paulo Roberto Ceccarelli- PUC/MG

Prof^ª. Dr^a. Ana Cleide Guedes Moreira (Orientadora) - UFPA

BELÉM
2012



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



DECLARAÇÃO

Declaro para os devidos fins que **RONILDO DEIVIDY COSTA DA SILVA**, matrícula nº. 201018970015, concluiu o Mestrado em Psicologia no Programa de Pós-Graduação da UFPA em 07/05/2012, obtendo o conceito **EXCELENTE**, com **DISTINÇÃO** e indicação para publicação científica. O referido discente está aguardando a expedição do Diploma de conclusão.

Belém/PA, 10 de maio de 2012.

Profa. Dra. Flávia Cristina S. Lemos
Programa de Pós-Graduação
em Psicologia - Coordenadora

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

Silva, Ronildo Deividly Costa da

O Édipo e o parricídio na constituição da subjetividade: um estudo psicanalítico sobre o poder e a melancolia / Ronildo Deividly Costa da Silva ; orientadora, Ana Cleide Guedes Moreira, - 2012.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Belém, 2012.

1. Psicanálise. 2. Édipo, Complexo de. 3. Parricídio. 4. Melancolia. 5. Poder. I. Título.

CDD - 22. ed. 150.1952

AGRADECIMENTOS

Aos deuses da minha pré-história pessoal, *seu* Pedro Paulo e *dona* Iza, com quem aprendo mais do que posso expressar com palavras. Por me mostrar desde cedo que o *sentir* também é parte fundamental do *conhecer* e, sobretudo, pela fé que tem em mim e naquilo que faço até mesmo quando eu a perco.

Ao tio Ribamar, importante figura masculina que com sua sabedoria e simplicidade me ensina mais do que pode imaginar.

Às minhas irmãs, Rosa e Rayza com as quais aprendo diariamente que apenas laços de sangue não são suficientes para constituir uma *fraternidade* sendo a amizade fundamental; ao meu cunhado pelas ricas conversas ao longo dos anos; aos meus primos pela *tolerância* à minha estranheza e aos meus sobrinhos por transformarem o nosso tempo juntos em momentos descontraídos e agradáveis.

Minha mais sincera gratidão à minha orientadora, eterna mestra e amiga Prof^ª. Dr^ª. Ana Cleide Guedes Moreira, incansável lutadora que, mesmo com as doloridas perdas sofridas nessa atroz guerra entre a melancolia e o poder, me ensina com a radicalidade de seu exemplo diário que devemos *sobreviver com vida*.

Ao Leirson Azevedo, historiador marxista e amigo de infância, com o qual compartilho a esperança de uma nova humanidade e que, com seu exemplo ético cotidiano, sempre esteve presente em minhas reflexões sobre os limites e as possibilidades da política.

À Ramaiana Freire Cardinali, amiga desde o início da graduação, que contribuiu de maneira indescritível durante todo o processo de escrita deste trabalho, com sua amizade, com nossas longas conversas sobre a psicanálise e com sua generosidade em me receber em São Paulo para uma temporada de estudos.

À Prof^ª. Dr^ª. Junia de Vilhena, professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC/RJ, pela acolhida extremamente amorosa que fez com que o segundo semestre de 2010 se tornasse mágico e, posteriormente, pelas valiosas contribuições feitas na ocasião da banca de qualificação do projeto de dissertação.

Ao Prof. Dr. Celso Antônio Coelho Vaz, coordenador do programa de pós-graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Pará, que muito gentilmente me recebeu em sua turma de mestrandos e fez, de maneira muito hábil, que minha condição de *estranho*, longe de se tornar um empecilho, me ajudasse a caminhar no desconhecido terreno da filosofia política.

Aos meus *companheiros de armas*, Alex Nazareno Ferreira de Miranda, Igor Francês e Alessandro Melo Bacchini: por causa do nosso tempo juntos no Rio de Janeiro notei que desde sempre estava cercado por uma família que ainda não tinha percebido que já havia escolhido. Agradeço pelas conversas, pelos silêncios, pelos desentendimentos mas, sobretudo, pelo cuidado que tínhamos uns com os outros.

Às minhas amigas *cariocas*, vizinhas e companheiras de PROCAD na PUC/RJ, Amanda Cruz, Sâmea Quebra, Patrícia Nunes e Kamily Vale pela demonstração diária de amizade e carinho e também pelas noturnas conversas etílico-filosóficas nos bares de Copacabana.

Ao Prof. Dr. Manoel Tosta Berlinck, professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica e diretor do Laboratório de Psicopatologia Fundamental da PUC/SP, pela gentileza em me aceitar como aluno durante o segundo semestre de 2011, pelo ensino extremamente rico e pelas fundamentais contribuições a este trabalho na ocasião da banca de qualificação do projeto de dissertação.

Aos integrantes do Laboratório de Psicanálise e Psicopatologia Fundamental da UFPA pelas intensas trocas acadêmicas ao longo desses anos. Especialmente à Cassandra Pamplona, Elizabeth Levy e Helena Dias que, com seus exemplos de dedicação ao estudo e rigor no trabalho conceitual, possibilitaram que me tornasse um pesquisador melhor e mais atento.

Às amigas e pesquisadoras Eliane Cristina dos Santos Azevedo, Lucia Helena da Silva Alves, Jucélia Flexa e Kátia Kós, da equipe do serviço de Psicologia do Hospital Universitário João de Barros Barreto, com quem divido, desde o início deste trabalho, as angústias e alegrias da prática de pesquisa.

Ao Prof. Dr. Paulo Roberto Ceccarelli, professor do Departamento de Psicologia da PUC/MG, pelo carinho, pelas sugestões de leitura durante todo o processo de escrita e por aceitar compor a banca de avaliação desta dissertação.

À Prof^a. Dr^a. Marise Rocha Morbach, professora do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da UFPA, pelas decisivas contribuições e por aceitar fazer parte da banca de avaliação deste trabalho.

À dona Nazaré e ao seu Antônio, exemplos de profissionalismo público e funcionários da Biblioteca Setorial do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, que quase que diariamente *aturavam* a minha presença.

Ao Ney, secretário do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPA, pelo diário bom humor e pela ajuda fundamental com minha inabilidade em relação às coisas práticas do cotidiano do mestrado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que, mediante concessão de bolsa de estudos, financiou esta pesquisa.

Dedico este trabalho à minha mãe, Iza, e à minha filha, Raynara, pelo simples motivo de suas respirações encherem o meu peito de vida.

RESUMO

A presente dissertação trata de uma articulação teórica entre o tema do poder e da melancolia. Tal articulação é proposta em duas perspectivas: a primeira se situa ao nível da interpretação freudiana da cultura e toma como eixofundamental a discussão sobre o parricídio, sobretudo nos chamados textos “sociológicos” de Freud; a segunda se circunscreve no âmbito da clínica e toma a noção de complexo de Édipo como operador conceitual desta articulação. Para tal pretendemos analisar a construção da moderna noção de poder e como, em seu processo de construção, ela se expressa necessariamente enquanto “coisa exterior” que ocasionalmente mantém correlação com um processo de subjetivação; posteriormente, nos deteremos nas reflexões de Arendt e Foucault que, a nosso ver, se afastam dessa concepção tradicional sobre o poder na medida em que apontam para uma maior fluidez desse conceito problematizando, assim, a relação de imanência entre poder e Estado. Em seguida, desenvolveremos brevemente a questão do diálogo entre poder e psicanálise na tentativa de circunscrever melhor uma dimensão ainda pouco estudada – o poder como uma categoria psíquica. O que nos propomos fazer é analisar, na medida do possível, como se dá o processo de instauração da lei do pai que funda a civilização e relacioná-la com a questão do poder. Para tal, nos valeremos dos textos em que Freud analisa de um ponto de vista metapsicológico esta confluência entre a lei primordial, o pacto civilizatório decorrente desta lei e o poder, destacando sempre a figura do pai como responsável pela consistência e legitimidade deste “acordo cultural”. Por meio da análise do conceito de complexo de Édipo nos textos de Freud, procurou-se fundamentar que essa dimensão conflitiva que se expressa contra o poder do pai no interior do complexo pode ser apreendida como fundamentalmente humana justamente porque se coloca no cerne da constituição do ego; então, nesse sentido, a possibilidade desta revolta se relaciona com as duas perspectivas de análise que nos propusemos: o assassinato do pai da horda primitiva e do pai da pré-história pessoal. Desse modo, é devido à existência de um pai morto tanto na gênese da civilização quanto na origem do indivíduo singular que podemos falar de uma noção de poder na psicanálise já que é a lembrança deste poder outrora vencido que expressa-se na forma do mal-estar. Por fim, tentou-se mostrar como o modo de constituição melancólico é, sobretudo, a expressão mais radical dessa dimensão essencialmente conflitiva do humano: através das auto-recriminações e da perda do sentimento-de-si são reveladas, de maneira inversa, as aporias do poder na melancolia.

Palavras-chave: Parricídio, Complexo de Édipo, Melancolia, Poder.

Sumário

Introdução	12
Capítulo 1 – A questão do poder enquanto exterioridade constituída	16
1.1 –A emergência do Estado ou a unidade encarnada do poder.....	21
1.2 – Desdobramentos outros: Hannah Arendt e Michael Foucault.....	30
1.3 – Psicanálise e Poder: diálogo (im)possível?.....	39
Capítulo 2 – A Lei do Pai, o Pacto simbólico e o Poder	42
2.1 – Prius in terram deus facit terror.....	45
2.2 – Patria e Ambivalência: a cultura sob a égide da culpa.....	52
2.3 – Urvater e Civilização: le mort saisit le vif.....	62
Capítulo 3 – O Complexo de Édipo	70
3.1 – O complexo de Édipo nos textos de Freud.....	73
3.2 – A assimetria fundamental e o paradoxo constitutivo.....	100
3.3 – O poder como instância psíquica.....	101
Capítulo 4 – A Melancolia	104
4.1 – A concepção freudiana de melancolia.....	109
4.2 – Ambivalência, superego e culpa.....	118
Considerações Finais: As aporias do poder na melancolia	126
Referências Bibliográficas	128

A realidade é somente uma questão de percepção.

(Peter Bishop – Fringe)

INTRODUÇÃO

“*A psicanálise é um instrumento revolucionário!*”. Deparei-me com esta frase escrita em um quadro de giz no início de 2001, no primeiro semestre da graduação; lembro-me que estava com um amigo e ficamos todo o almoço conversando sobre o sentido e as implicações que essa frase e suas consequências poderiam ter para a nossa prática militante, afinal, ainda que tivéssemos lido somente o manifesto de 1848 e alguns textos do Guevara, nos considerávamos marxistas. Desde então, evidentemente, muita coisa mudou; entretanto, algo da frase e do seu impacto permaneceu ali, em permanente atrito com a ortodoxia de alguns autores marxistas, não raras vezes, percorrendo todo o curso de graduação e, de certa forma, norteando a escolha das minhas leituras: da psicologia sócio-histórica, passando pelos freudo-marxistas dos anos 1920 e 1930, até os autores frankfurteanos, eram as questões teórica referentes ao sentido que dei à frase que se colocava à prova – seu caráter radical e sua virulência crítica.

Digo que se colocava à prova porque historicamente, a psicanálise sempre foi colocada em contraposição ao que se denominava chamar de uma “crítica” da sociedade tal como o marxismo o era; ao contrário, ela figurava-se entre àquelas concepções que se disponibilizavam “naturalizar” os mais diferentes absurdos.

A recepção da psicanálise pelos marxistas não foi, grosso modo, “hospitaleira”: desde a concepção trotskista de que ela poderia figurar-se entre as “ciências materialistas” se fosse colocada como um caso particular da doutrina pavloviana dos reflexos condicionados¹ até a sua total descaracterização e, conseqüentemente, o seu banimento enquanto um saber, e sua derradeira substituição pela reflexologia pavloviana a ponto de se considerar que “(...) a psicanálise foi definitivamente derrubada, como ideologia reacionária (...). Declarou-se com alarde que ‘Pavlov destruiu o castelo de cartas de Freud’.” (ROUDINESCO, 1988, p. 53).

Pode-se notar, portanto, a partir dessa afirmação de Roudinesco, a apreensão do estatuto do freudismo até o início dos anos 1920 do século passado na URSS. Essa questão coloca um ponto extremamente importante: por ser uma teoria radicalmente crítica, a psicanálise é incompatível com o marxismo dos anos que seguem à ascensão de Stalin ao poder já que, com isso, também o marxismo é descaracterizado a tal ponto que se converte em uma ideologia estatal, em um discurso legitimador uma ideologia

¹ Sobre essa questão, ver seção 2 do capítulo 1 (p. 50 – 72) de Roudinesco, E. História da Psicanálise na França: A batalha dos cem anos. Volume 2 (1925 – 1985). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

burocrática e, não mais, como uma teoria crítica o que anulava assim o seu potencial subversivo. Sobre isso, afirma Rouanet (1989) que “(...) no mesmo movimento que exorciza o marxismo enquanto teoria crítica, exorciza a psicanálise – ideologia ‘burguesa’ – que não se enquadra, como a reflexologia, no universo estático das ciências naturais.” (ROUANET, 1989, p. 16); isso gera, como se pode imaginar, um sem fim de acusações à psicanálise que, em virtude da nova orientação filosófica da III Internacional, é definida como um “(...) ‘idealismo em sua forma mais absurda, mais grosseira’, ‘contra-senso fantástico’, ‘charlatanice’, ‘bacilo de putrefação’. É uma fantasia malsã, produto de uma pequena burguesia decadente, preocupada exclusivamente com a sexualidade.” (ROUANET, 1989, p. 16).

É importante lembrar que o interesse dos marxistas pela psicanálise se devia, nesse período dos anos 1920 e 1930, a uma questão de ordem prática: explicar como, em detrimento da pauperização de camadas mais significativas da população e assim, havendo o estabelecimento das “condições objetivas” para a luta contra o Capital, a ideologia mantinha a força necessária para impedir essa luta. Há, portanto, uma preocupação em entender os mecanismos “psicológicos” (por isso o interesse pela psicanálise) da defasagem entre o estabelecimento de condições objetivas enquanto possibilidade de uma mudança qualitativa e a apreensão dessas condições na forma de uma consciência política. Essas questões, embora de uma forma diferente e mantendo algumas especificidades, serão retomadas posteriormente por Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas, os hoje conhecidos integrantes da “Escola de Frankfurt”.

Também a mim interessavam essas questões que me pareciam de fundamental importância para uma prática militante porque, além de colocar em xeque uma certa forma de ortodoxia ainda presente nos movimentos sociais, ainda apontavam para certos aspectos da organização política que quase não eram discutidos: qual a função e importância das condições subjetivas no processo de participação política? E mais, seriam as chamadas “condições objetivas” apenas o fator “determinante”, o “*leitmotiv*” da participação política?

Desestimulado com a militância que negligenciava o fator “subjetivo” na História, voltei-me para a psicologia na tentativa de apaziguar este desconforto, entretanto, quando ela não reduzia a História a um aspecto secundário, a negligenciava completamente. Restou-me o limbo; entretanto, esse período de desencontro, longe de ser entediante e improdutivo, foi muito enriquecedor porque me permitiu um prazeroso “vagar”: foi nessa época que tomei conhecimento dos frankfurteanos e da teoria crítica

que, na análise do processo histórico, tomavam a psicanálise não como uma simples influência mas, sobretudo, como uma interioridade constitutiva.

Em 2008, na ocasião do III Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental e IX Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental, em que o tema era Violência e Poder, pude enfim retomar a questão da articulação entre o conteúdo subjetivo e sua efetividade na “política”; só que agora de um modo diferente porque não mais procurava o cerne desta articulação nas diferentes psicologias, mas sim na psicanálise. Isso colocava interessantes questões: o que tem a psicanálise a ver com o poder? Mais especificamente, qual a relação que pode haver entre um modo de subjetivação psicopatológico, como é o caso da melancolia, e um fenômeno tão escorregadio do ponto de vista de uma formalização conceitual unívoca como é o que comumente chamamos *poder*? O conceito freudiano de complexo de Édipo pode ser considerado como uma matriz despótica de poder ou ampliar o alcance de uma categoria circunscrita a um campo tão específico é incorrer em um absurdo epistemológico? Dito de forma mais geral: há alguma relação de imanência necessária entre a psicanálise e o campo sociológico e histórico?

Evidentemente, o trabalho apresentado neste congresso não colocava diretamente essas questões, embora elas permanecessem em consonância direta com ele. Esta dissertação é, portanto, uma tentativa de articulação dessas questões em um âmbito diferente, um *ensaio* que se pretende um possível desdobramento daquele trabalho.

Portanto, pode-se falar em uma noção de poder na psicanálise? Ou melhor dizendo: há na psicanálise uma teoria do poder? A ideia de uma teoria sobre o poder carrega consigo, necessariamente, uma pretensão “totalizante”, isto é, se pretende como um discurso que dá conta de algo em suas inúmeras apreensões e perspectivas; a psicanálise, como se sabe, é um saber circunscrito a um campo específico de atuação que é a clínica, embora não seja necessariamente restrito a ele. Por isso, creio ser mais seguro afirmar que há na psicanálise elementos que possibilitam pensar a questão do poder a partir da ótica do “sujeito” – e poder aqui entendido como algo que dá conta de uma tensão, de um conflito ao qual só é possível se chegar mediante uma aproximação, sem nunca se poder dizer, de fato, o que ele é. É devido a essa dificuldade em apreendê-lo de uma perspectiva psicanalítica que dizemos que *o poder só é se ele puder não ser*.

Isso pressupõe que a análise do poder seja feita, por assim dizer, de forma conflitual: sempre remetendo à força que necessariamente se lhe contrapõe como forma

de defini-lo enquanto tal, ou seja, é somente por meio da tensão que ele provoca e, conseqüentemente, da força que lhe é oposta, que é possível aproximar-se dele.

No primeiro capítulo desta dissertação, nosso objetivo é analisar, primeiramente, a construção da moderna noção de poder e como, em seu processo de construção, ela se expressa necessariamente enquanto “coisa exterior” que ocasionalmente mantém relação com um processo de subjetivação correlato; posteriormente, nos deteremos nas reflexões de Arendt e Foucault que, a nosso ver, se afastam dessa concepção tradicional sobre o poder na medida em que apontam para uma maior fluidez desse conceito problematizando, assim, a relação de imanência entre poder e Estado. Em seguida, desenvolveremos brevemente a questão do diálogo entre poder e psicanálise na tentativa de circunscrever melhor uma dimensão ainda pouco estudada desse fenômeno – o poder como uma categoria psíquica.

No segundo capítulo, buscou-se discutir a interpretação freudiana de gênese da civilização por meio do assassinato do pai da horda primitiva destacando, sobretudo, a lei do pai morto – *urvater* – como fundamento do pacto simbólico que emerge da culpa e da dívida sentida pelos integrantes da horda fraterna de maneira que a sua recuperação de forma idealizada torna-se o correlato da nostalgia que se expressa na forma de um mal-estar incontornável: sentimento de culpa; nesse sentido, é somente devido ao fato de que na origem da civilização enquanto tal existe necessariamente um *pai morto* é que podemos, grosso modo, falar de uma noção de poder, isto é, um poder exterior que encontra seu correlato psíquico na nostalgia de um poder primitivo outrora vencido – o poder do pai primevo.

No terceiro capítulo, tenta-se articular esse poder primitivo ao núcleo da concepção psicanalítica de humano: o complexo de Édipo. Desse modo, a dimensão conflitiva que se expressa contra o poder do pai no interior do complexo pode ser apreendida como fundamentalmente humana justamente porque se coloca no cerne da constituição do ego, o que deixa em aberto a questão da veracidade da “vocaçãõ” humana para a rebeldia.

Enfim, no último capítulo tenta-se mostrar como o modo de constituição melancólico é, sobremaneira, a expressão mais radical dessa dimensão essencialmente conflitiva do humano: através das auto-recriminações e da perda do sentimento-de-si são reveladas, de maneira inversa, as aporias do poder na melancolia.

CAPÍTULO 1

A QUESTÃO DO PODER ENQUANTO EXTERIORIDADE CONSTITUIDA

Aconteceu de um deles levantar o véu da deusa de Saís. Pois bem, o que viu ele? Maravilha das maravilhas, viu-se a si mesmo.

(Novalis)

O que é, afinal, o poder? Ao longo da história das ideias, essa questão tem sido alvo de inúmeras formulações e debates tanto no que se refere à sua natureza quanto ao seu funcionamento enquanto materialidade histórica. Dentre essas tentativas de sua apreensão conceitual (as quais se circunscrevem ao âmbito da antropologia, da sociologia, da teoria e da filosofia política e, mais recentemente, da psicologia) pode-se dizer que há somente um aspecto constante: a sua indefinição. Por isso, não é tarefa das mais fáceis escrever sobre o poder, sobretudo pelo seu caráter onisciente e extremamente evasivo quanto a uma formalização conceitual precisa e de caráter mais geral.

A interdisciplinaridade nos estudos sobre o poder justifica-se, talvez, pela variabilidade nas formas pelas quais ele se revela e também se oculta e, não raras vezes, o encontramos em ligação com palavras como “mando e obediência”, “dominação”, “imposição”, “vontade”, “força”, entre tantos outros. Entretanto, essa pluralidade de definições, longe de ter uma valorização negativa, apenas demonstra a dificuldade que a análise do conceito de poder trás consigo, afinal, como ressalta Enriquez (2007),

É na própria ambiguidade do conceito de poder que se encontra a razão do seu uso frequente na linguagem corrente e no quadro das ciências humanas. Por isso, essa noção é um verdadeiro quadro projetivo, com significações múltiplas, senão contraditórias, conotando realidades diversas. (...) De certa forma, é um conceito que, como um véu, possibilita a comunicação, ao mesmo tempo que a mascara. (ENRIQUEZ, 2007, p. 13).

Ocasionalmente, essa dificuldade produz uma certa disposição reducionista no estudo do conceito de poder já que, na tentativa de escapar dessa dicotomia

revelação/ocultamento, acaba por limitar-se a abrangência semântica do conceito com fim de torná-lo simples e operacional, isto é, acaba-se por domesticá-lo. Logo, essa tentativa de domesticação, ainda que não programada, demonstra o seu caráter radicalmente virulento e perigoso. Continua Enriquez (2007)

A disposição intelectualizante (...) tende a tirar do conceito todos os seus aspectos afetivos e dramáticos, para fazer dele apenas uma das noções chave das ciências sociais, como é o caso dos termos estrutura e conduta. Isso faz com que a realidade investigada acabe se tornando objeto de estudo reificado e manipulável, muitas vezes de fácil manipulação, pois deixa na obscuridade tudo o que nos obrigaria a questionamentos. (ENRIQUEZ, 2007, p. 17).

O perigo da reificação, nesse sentido, revela-se como uma ameaça constante na medida em que as definições operacionais do poder são tomadas apenas em sua “realidade” funcional e, não raras vezes, são completamente desvinculadas do contexto histórico-conceitual subjacente à própria definição fazendo com que esta ganhe um valor meramente aplicativo. Portanto, em virtude dessa inflação de definições sobre o poder presentes ao longo da história das ideias, optamos por estudá-lo a partir da moderna ciência política, ou seja, na forma como ele “aparece” em sua materialidade histórica concreta – sob a forma de Estado.

Evidentemente, a proposta de estudar o poder como uma *exterioridade constituída* traz consigo algumas dificuldades metodológicas, entre as quais destacamos o perigo de uma transposição de conceitos que tende a transformar a complexidade e a densidade histórico-semântica de um conceito em um termo de caráter mais vago e universal e, desse modo, destituí-lo de seu valor conceitual; outro perigo é tomar o termo “exterioridade” somente no seu sentido geral de alheamento ou de alienação e não como também a expressão de um movimento que se dirige “para fora” mas que não se perde de si nessa objetivação.

Embora essas questões, ao menos aparentemente, não se relacionem diretamente à problemática aqui levantada, elas são de fundamental importância na medida em que permitem uma melhor definição tanto do campo semântico do conceito quanto da sua objetivação histórica trabalhada neste estudo, ou seja, além de nos permitir especificar o que queremos dizer quando nos referimos a *poder*, podemos também tratar minimamente da noção de poder como exterioridade.

Primeiramente, compreender o poder como uma materialidade historicamente constituída, tomando como ponto de partida a modernidade política, não significa de modo algum negligenciar os pormenores de sua presença em épocas anteriores, mas ao contrário, significa um rigoroso esforço de não cair no mal entendido comum de tomar as ideias ou conceitos como unívocas e universais desconsiderando, de fato, as suas diferentes determinações históricas em detrimento de um núcleo unitário comum. Nesse sentido, chamando atenção para essa transposição ingênua, afirma Duso (2005)

Não é o caso da palavra “Estado”, que não é terminologicamente relacionável a *polis* ou a *civitas* ou a *respublica* ou a *regnum*: razão pela qual é impossível utilizá-la como referência a entidades políticas anteriores à era moderna (tratar-se-ia de uma evidente transposição conceitual). (...) Se a unidade da palavra é tomada como unidade do conceito, para o núcleo que o torna idêntico nas diversas declinações históricas, realiza-se, na realidade, uma operação sub-reptícia, que consiste em atribuir àquele núcleo idêntico, que também vale para experiências passadas, a estrutura que é própria do conceito moderno. (DUSO, 2005, p. 14 – 15).

Esta operação sub-reptícia de transposição conceitual cria uma espécie de “identidade” comum entre diferentes formulações teóricas que são subjacentes ao conceito estudado e, conseqüentemente, toma-se a unidade da palavra pela unidade do conceito. Nesse sentido, quando nos referimos ao *poder* estamos levando em consideração o conceito de poder como um conceito essencialmente moderno, isto é, tomando-o a partir da ruptura com a antiga tradição, que remonta, sobretudo, à Aristóteles, de que a existência da *polis* é natural e que o homem é um “animal político”. Sobre isso, afirma Duso (2005) que

De fato, a partir do surgimento da ciência política moderna acontece uma ruptura decisiva com relação ao pensamento anterior sobre a ação dos homens. A partir desse momento, a política estará centrada no problema da ordem, entendida não mais como uma ordem das coisas que é necessário compreender, pois ela não depende da vontade, senão como uma ordem a ser construída, eliminando o conflito e realizando uma paz durável. (DUSO, 2005, p. 15).

Para a realização desses objetivos – uma paz duradoura mediante a eliminação de conflitos – faz-se necessário, portanto, uma espécie de unificação do corpo político em torno da ideia de *ordem* que será o fundamento lógico da moderna noção de poder baseada na sua legitimidade; legitimidade esta que comporta a unidade do corpo político em relação ao poder: porque é racional e legítimo, já que é a expressão da vontade de todos, o poder será autorizado como *representante do sujeito coletivo* na forma de uma objetivação, ou seja, essa unidade do político será posteriormente “expressada” na forma de Estado.

Este problema da objetivação histórica da unidade do corpo político moderno aponta para outra dificuldade de cunho menos metodológico e mais filosófico: a questão do poder enquanto uma exterioridade. Menos metodológico porque a própria noção de *história conceitual* admite a objetivação da moderna noção de poder em um Estado tal como o jusnaturalismo e as teorias contratualistas demonstram e mais filosófico na medida em que a própria questão da exterioridade expressa uma dicotomia conceitual trabalhada, sobretudo, por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (1806). Evidentemente, pela extrema complexidade teórica e substancial dificuldade em se trabalhar com o texto hegeliano, faremos somente um breve exame de duas categorias que mantêm entre si uma intrínseca relação e que nos ajudarão a pensar essa objetivação do poder: são os conceitos de *Entfremdung* e de *Entäusserung*.

O termo *Entfremdung*, que em português é traduzido por *alienação*, conota o sentido de um alheamento, de um torna-se estranho a si mesmo ou de um perder-se de si em algo exterior; perda essa que é irremediável já que o indivíduo não se reconhece nesse movimento. Segundo Inwood (1997), “(...) *Entfremdung* corresponde a *entfremden* (‘alhear’), de *fremd* (‘alheio’)” enquanto que “(...) *Entäusserung* corresponde a *entäussern*, torna-se exterior ou externo (*ausser*), e significa ‘renúncia’ ou ‘despojamento’.” (INWOOD, 1997, p. 45). Também sobre essa diferença, afirma Menezes (2001) que “o indivíduo não se reconhece nessa sua exteriorização-objetivação: toma-a como um objeto estranho, e mesmo hostil. Dela não há retorno, isto é, o indivíduo não chega a refazer sua unidade, reconciliar-se com esse objeto numa identidade verdadeira”. (MENEZES, 2001, p. 29).

Já o termo *Entäusserung*, em português traduzido por *extrusão*, ressalta a ideia de uma saída de si, uma vinda para fora que também é uma objetivação mas que, entretanto, expressa a interioridade como exterioridade. Isso significa dizer que, ao contrário de *Entfremdung* que, de certa forma, acena para um empobrecimento, a noção

de *Entäusserung* comporta a ideia de uma força capaz de exteriorizar-se, ou seja, nessa objetivação o indivíduo faz um trabalho de auto-reconhecimento.

É importante dizer, aqui, que por serem categorias dialéticas, esses conceitos se relacionam entre si em um movimento constante de oposição/afirmação sem perder a sua unidade autorreferente. Portanto, segundo Menezes (2001),

(...) devemos ter presente, antes de tudo, que *Entäusserung* e *Entfremdung* se opõe como gênero e espécie: ou seja, toda alienação é um tipo de extrusão (...) enquanto que nem toda extrusão é alienação (...) A alienação supõe uma extrusão, é gerada por ela, só que seu resultado, ou objetivação, é excessivo: escapa e se perde do sujeito que a produziu. (MENEZES, 2001, p. 29).

Embora a relação dialética entre os conceitos seja infinitamente mais rica e complexa do que foi apresentado aqui, cabe-nos, tão somente, pelos limites desse estudo, apontar essa dicotomia no que se refere ao conceito moderno de poder e sua objetivação histórica sob a forma de um Estado, ou seja, resta saber em que medida o conceito de poder é tratado como essa “coisa exterior” que não mantém relação com um processo de subjetivação presente em sua formação. Dessa forma, o diálogo com a filosofia política é extremamente necessário porque, como disciplina que discute a maneira como a sociedade deve estar organizada, aponta especialmente para os limites do moderno conceito de poder e, em certo sentido, também circunscreve as possibilidades da articulação teórica aqui proposta.

Portanto, é nosso objetivo neste capítulo analisar, primeiramente, a construção da moderna noção de poder e como, em seu processo de construção, ela se expressa necessariamente enquanto “coisa exterior” que ocasionalmente mantém relação com um processo de subjetivação correlato; posteriormente, nos deteremos nas reflexões de Arendt e Foucault que, a nosso ver, se afastam dessa concepção tradicional sobre o poder na medida em que apontam para uma maior fluidez desse conceito problematizando, assim, a relação de imanência entre poder e Estado. Em seguida, desenvolveremos brevemente a questão do diálogo entre poder e psicanálise na tentativa de circunscrever melhor uma dimensão ainda pouco estudada desse fenômeno – o poder como uma categoria psíquica.

1.1 – A emergência do Estado ou a questão da unidade encarnada do poder

Em virtude das significativas mudanças promovidas, sobretudo, pelo declínio da legalidade da Idade Média, a vida em comum parece ser dominada pela lógica do caos e do conflito o que, conseqüentemente, cria a imperativa necessidade da promoção de ordem racional que supere esse estado de coisas; esse movimento também atinge a filosofia política que “(...) não parece capaz de constituir uma orientação suficiente, pois estava baseada nos princípios da experiência por um lado e da virtude, especificamente da prudência, por outro.” (DUSO, 2005, p. 113).

É dentro desse contexto de incerteza e caos que se insere a aparição das reflexões de Maquiavel que, grosso modo, no intuito de afastar da investigação política o pensamento ético e religioso, defende a especificidade de seu próprio objeto de estudo, ou seja, a política deve ser estudada de maneira autônoma sem ser condicionada por princípios outros que não os políticos. No entanto, antes de continuar, é necessária uma ressalva: o caráter preliminar das teorizações de Maquiavel e sua relação com a emergência do Estado moderno. Preliminar porque a doutrina de Maquiavel, a qual se afirmaria somente no século seguinte, representa uma mudança qualitativa no pensamento político e estatal de então, já que expressa a passagem do poder monárquico à concepção moderna de poder. Dessa nova forma de apreender o fenômeno político e, conseqüentemente, o poder resulta, como bem afirma Duso (2005),

(...) a indicação de um *Estado* que ainda não possui características específicas da estrutura de poder unitária e abstrata, destinada a se afirmar nos séculos sucessivos, mas mantém no seu significado a referência a uma multidão que pode se governar ou que deve ser governada. (Duso, 2005, p. 38).

Essa mudança do estatuto dos estudos sobre a política que se deve, em grande parte, à ruptura com a tradição idealista de Platão, Aristóteles e Santo Tomás de Aquino em detrimento dos historiadores gregos tais como Tácito, Políbio, Tucídides e Tito Lívio (WEFFORT, 2001, p.17) possibilitou a apreensão do político tal como ele é e não como se gostaria que ele fosse – eis o princípio da *verdade efetiva das coisas*.

Nesse sentido, a questão da ordem torna-se importantíssima no pensamento de Maquiavel já que se esta não é imaterial no sentido de uma concretização da vontade divina, a emergência do Estado só será possível mediante a organização racional em que

haja imposição efetiva da violência, isto é, a organização de um Estado deve, necessariamente, passar pela conquista da estabilidade do território dominado através do exercício das armas. Sobre isso afirma Maquiavel (1513/1983) que

Convém fazer, ao se examinarem as qualidades destes principados, uma outra consideração: se um príncipe possui tanta força em seu Estado que se possa manter por si mesmo em caso de necessidade, ou se precisa do auxílio de terceiros. Para bem esclarecer esta parte, direi que julgo capazes de se manter por si os príncipes que podem, em vista de ter abundância de homens ou de dinheiro, formar um exercito forte e fazer frente a qualquer assaltante, e que também julgo terem sempre necessidade de outrem os que não podem enfrentar o inimigo em campo aberto, precisando de refugiar-se por detrás dos muros da cidade para poder defendê-la. (MAQUIAVEL, 1513/1983, p. 43).

Dessa forma, há a imperativa necessidade de defesa externa do território no intuito de garantir a sua estabilidade interna para que haja, de fato, a existência de um Estado. Entretanto, se a “paz” é conquistada através do uso da força, é necessário também que esta estabilidade seja garantida internamente para que não haja uma rebelião em armas que vá de encontro à estabilidade conquistada. A crueldade da luta pelo poder por meio da competição interna e externa expõe, de maneira exemplar, a concepção de Maquiavel da natureza humana que tende sempre a resolução dos problemas políticos pela prática da guerra. Segundo Singer (2006)

Os homens mentem, ludibriam e atacam quando estão em jogo seus próprios interesses. Desconhecem limites na luta pela vitória. Vale tudo. Daí que a violência, a crueldade e a morte são o resultado inevitável da disputa entre os homens. O único modo de parar essa guerra incessante – à qual estavam habituadas as cidades-Estado italianas da época, entre elas Florença - é o predomínio militar estável de uma das facções, ou seja, a vitória duradoura de uma delas. Não importa qual. (SINGER, 2006, p. 350).

Então, se a questão da imposição violenta da ordem é um imperativo necessário para escapar do caos e da barbárie, segundo o próprio Maquiavel (1513/1983), é necessário saber que

(...) existem duas formas de se combater: uma, pelas leis, outra, pela força. A primeira é própria dos homens; a segunda, dos animais. Como, porém, muitas vezes a primeira não seja suficiente, é preciso recorrer à segunda. Ao príncipe torna-se necessário, porém, saber empregar convenientemente o animal e o homem. (...) É que isso (ter um preceptor metade animal metade homem) significa que o príncipe sabe empregar uma e outra natureza. E uma sem a outra é a origem da instabilidade. Sendo, portanto, um príncipe obrigado a servir-se da natureza da besta, deve dela tirar as qualidades da raposa e do leão, pois este não tem defesa contra os laços, e a raposa, contra os lobos. Precisa, pois, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos. (MAQUIAVEL, 1513/1983, p. 73).

Na medida em que o Estado é imposto pela força, cabe ao príncipe, portanto, saber quando a efetivação da violência torna-se necessário para manter a ordem e eliminar a competição interna e externa ou quando a violência é dispensável; esta capacidade de agir de acordo com a necessidade – seja como leão ou como raposa – aponta, sobremaneira, para a questão da *virtú*, tão cara à Maquiavel. Embora a *virtú* seja trabalhada por Maquiavel como contraposição à *fortuna*, não nos cabe aqui uma exposição nesse sentido; nosso intuito é tão somente demonstrar, na medida do possível, que a *virtú* é o que caracteriza a estabilidade do poder conquistado e, em última instância, do próprio Estado.

O utilitarismo político de Maquiavel, nesse sentido, aponta para um objetivo político: manter a conquista. Entretanto, mesmo a disponibilidade de armas e de dinheiro para manter um exército não é suficiente para a manutenção do poder, ou seja, é necessário não somente resistir aos inimigos mas também aos *golpes da sorte*; o homem de *virtú*, portanto, deve saber atrair para si e para os seus governados os favores da fortuna. Dessa forma, torna-se extremamente necessário que o príncipe, se quiser manter o seu reino, detenha as qualidades necessárias para atrair as benesses da fortuna.

Essa acepção maquiaveliana de que para que se mantenha a estabilidade do reino seja necessária a aquisição de qualidades que possibilitem ao príncipe o bom uso da força aponta para uma mudança de paradigma que funda a moderna noção de poder na medida em que este não é mais somente força bruta, embora seja na força bruta que ele se faça mais aparente. Sobre isso afirma Welffort (2001)

Dessa forma, o poder que nasce da própria natureza humana e encontra o seu fundamento na força é redefinido. Não se trata mais apenas da força bruta, da violência, mas da sabedoria no uso da força, da utilização *virtuosa* da força. O governante não é, pois, simplesmente o mais forte – já que este tem condições de conquistar mas não de se manter no poder – mas, sobretudo o que demonstra possuir *virtú*, sendo assim capaz de manter o domínio adquirido e não o amor, pelo menos o respeito dos governados. (WELFFORT, 2001, p. 22).

Se Maquiavel encontrava-se no limiar do discurso político moderno, sobretudo, pelo caráter preliminar das suas reflexões sobre a estrutura unitária do poder encarnado na forma de um Estado, a qual se consolidará nos séculos seguintes, é com Hobbes que é inaugurada uma nova forma de pensar a política, por meio do método dedutivo, que tem por objetivo garantir a paz e a ordem social. Essa questão recorrente e muito importante – a estabilidade social – ganha em Hobbes uma nova formulação porque o *estado de natureza* aponta necessariamente para a condição do homem fora da sociedade civil e, de certa maneira, trata da questão da passagem do homem do estado natural para o estado de cultura mediante um contrato.

Essa passagem, como se sabe, não pode ser apreendida mediante uma comprovação histórica dada à sua condição de “impossibilidade factual”, isto é, por ser o “período” que compreende a gênese das formações sociais, eventualmente mantém sobre si um estatuto mítico que só pode ser deduzido a partir de um “relato” das origens: origem da vida em sociedade, da vida política e, em última instância, da humanização do homem em seu processo de ascensão à cultura.

Esta questão premente nos contratualistas torna-se extremamente importante justamente por evidenciar de forma exemplar a necessidade de uma lógica do conflito presente nessa passagem da natureza à cultura. Segundo Bobbio (1986), em um sentido amplo, “(...) o Contratualismo compreende todas aquelas teorias políticas que veem a origem da sociedade e o fundamento do poder político (...) num contrato, isto é, num acordo tácito ou exposto entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político.” (BOBBIO, 1986, p. 272).

Sobre isso afirma Duso (2005) que

Se o problema é sair do estado de natureza para entrar numa situação melhor e mais racional constituída pela sociedade e pelo poder que a torna possível,

esta passagem lógica não é possível senão introduzindo o conceito de conflito, entendendo com esse termo tanto a guerra de todos contra todos de Hobbes quanto o conflito possível que se cria pela falta de autoridade e de um juiz único, como acontece em Locke e em Pufendorf. (DUSO, 2005, p. 113 – 114).

Dessa forma, a questão do *contrato* ganha em Hobbes um status de conceito fundador (na medida em que faz alusão à *política* no sentido moderno de uma teoria do poder) e, posteriormente, tornar-se uma referência comum por tratar-se de uma *reconstrução genética* do seu objeto de estudo, isto é, da sociedade civil e do poder que a fundamenta; o contrato, portanto, exprime um acordo, uma decisão racional que criará uma forma de evitar o conflito de todos contra todos mediante o estabelecimento do Estado que, nesse sentido, caracteriza-se como uma forma da vontade.

Estado como *forma da vontade* porque, em Hobbes, o estado de natureza é a condição do pacto social, mediante o contrato, do qual emerge a sociedade civil; em contraposição ao estado “pré-social” em que os homens são marcados pelo signo da *igualdade*: todos têm a possibilidade de satisfação dos seus desejos pessoais e isso os torna inimigos em potencial, ou seja, em virtude de sua condição de igualdade, as relações entre os homens permanentemente oferecem risco à satisfação pessoal de cada um e isso cria um estado de guerra de todos contra todos. Segundo Hobbes (1651/2002), é assim caracterizado este estado de guerra permanente:

Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta. (HOBBS, 1651/2002, p. 98).

Nesse sentido, para Hobbes os homens no estado de natureza são, por assim dizer, pura vontade pois não reconhecem uma limitação normativa a não ser a limitação própria da materialidade de seus corpos; em outras palavras, o que afirma Hobbes é que não há uma “lei” que regule a organização e a disposição das atividades no estado de natureza. Esta questão aponta, sobremaneira, para um problema muito importante e também paradoxal: se no estado de natureza o homem é totalmente livre porque não conhece uma limitação normativa que se lhes impeça a satisfação da vontade, este estado também é da ordem da impossibilidade porque suscita a sempre presente possibilidade da aniquilação violenta.

Segundo Hobbes (1651/2002), é somente a emergência de um Estado que pode colocar fim a este estado de guerra generalizada porque submete a todos a uma só vontade já que

A única forma de constituir um poder comum, capaz de defender a comunidade das invasões dos estrangeiros e das injúrias dos próprios comuneiros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio trabalho e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. Isso equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como representante deles próprios, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que os representa praticar ou vier a realizar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns. (HOBBS,1651/2002, p. 130).

Por isso a existência do Estado é uma condição fundamental para a vida social porque somente a existência dele pode impedir a guerra generalizada por meio do poder legitimado pela existência do contrato, isto é, o poder encarnado no Estado constituído pelo contrato “(...) não coincide com o governo de alguém, mas é poder de todo corpo político, que tem a igualdade por fundamento e por fim.” (DUSO, 2005, p. 115). Dessa forma, o que se caracteriza com a emergência do Estado em Hobbes é uma justificativa do dever de obediência, ou seja, o poder que emerge com o Estado não é ocasional e nem existe para além dos domínios humanos, é, antes, um poder *legítimo* porque representa uma relação de submissão ao corpo político que todos quiseram e, nesse sentido, uma submissão à própria vontade.

Nesse sentido, a noção de hobbesiana de *corpo político* conota um aspecto fundamentalmente novo no que se refere à concepção de poder: não há uma separação entre “sociedade” e “poder”, ou seja, primeiro, não há uma associação que forma a vida em sociedade para, posteriormente, haver a instituição de um poder político; de fato não existe essa dicotomia em Hobbes pois, para ele, *Estado e poder* são uma só coisa, estão fundidas desde a sua origem. Segundo Wellfort (2001) isso se justifica em Hobbes pois

(...) o poder do governante tem que ser *ilimitado*. Pois, se ele sofrer alguma limitação, se o governante tiver de respeitar tal ou qual obrigação (por exemplo, tiver que ser justo) - então quem irá julgar se ele está sendo ou não justo? Quem julgar terá também o poder de julgar se o príncipe continua príncipe ou não - e portanto, será, ele que julga, a autoridade suprema. Não há alternativa: ou o poder é *absoluto*, ou continuamos na condição de guerra, entre poderes que se enfrentam. (WELFFORT, 2001, p. 63).

Então, a questão do contrato em Hobbes e a emergência do Estado como um poder ilimitado que pretende fazer frente tanto à “potência sem limites” quanto ao estado de guerra generalizada é, ainda que como suas diferenças, constantemente evocada por Rousseau, sobretudo no que se refere à questão do contrato.

Enquanto que para Hobbes o contrato estava ligado necessariamente ao “estado de natureza”, para Rousseau o contrato se dá sobre o próprio contrato na medida em que ele aponta para os seus limites e para a degradação ou eficiência do mesmo, ou seja, na tentativa de superar o estado de natureza o homem se vê obrigado a abandonar a sua existência nômade e criar “laços” territoriais: ao firmar-se em um lugar e construir a propriedade privada, conseqüentemente, origina a desigualdade. Logo, em Rousseau, a afirmação de uma territorialidade relaciona-se necessariamente com o advento da desigualdade. Sobre isso afirma o próprio Rousseau (1750/2005) que

O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: *Isto é meu*, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassínios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes “Evitai ouvir esse impostor. Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não é ninguém”. (ROUSSEAU, 1750/2005, p. 203).

Se com a propriedade privada surge a desigualdade entre os homens, decorre desse fato a iniquidade do primeiro pacto já que o permanente estado de guerra surge nesse momento na medida em que os homens, na tentativa de proteger suas propriedades, estabelecem, grosso modo, a sempre presente possibilidade de morte através da guerra; este ponto é importante porque nele reside uma diferença entre Rousseau e Hobbes já que, não é mais o estado de natureza o “responsável” pelas guerras permanentes e sim a decorrência desse primeiro pacto fundado em uma promessa de paz e segurança relacionadas à manutenção da propriedade privada. Ameaçados que estavam, “consentiram” a promoção de uma organização política que pudesse estabelecer um conjunto de regras na forma de um contrato. Nesse sentido então, afirma Rousseau (1750/2005) sobre a “justificativa” do pacto iníquo

“Unamo-nos”, disse-lhes “para resguardar os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse do que lhe pertence. Instituíamos regulamentos de justiça e de paz aos quais todos sejam obrigados a adequar-se, que não abram exceção a ninguém e reparem de certo modo os caprichos da fortuna, submetendo igualmente o poderoso e o fraco a deveres mútuos. Em suma, em vez de voltarmos nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremo que nos governe segundo leis sábias, que proteja e defenda todos os membros da associação, rechace os inimigos comuns e nos mantenha em concórdia eterna.” (ROUSSEAU, 1750/2005, p. 221).

Logo, a iniquidade é consequência do engano ao qual foram submetidos os homens na fundação do acordo, ou seja, à vantagem imediata da segurança proveniente do contrato decorreu a progressiva e irremediável perda de liberdade. Como superar este estado inicial de coisas? Em Rousseau, a resposta ainda é o contrato social. Segundo Dent (1996), *Do contrato Social* é uma obra que tem como objetivo principal averiguar

(...) de como deve ser instituída a autoridade legítima. Averigua o que torna a associação humana necessária aos homens e conclui que é a carência material e a fraqueza. Eles devem, pois, “agregar” suas forças para que possam atuar em harmonia. Mas como pode cada homem empenhar sua “força e liberdade” na causa comum sem “prejudicar os seus próprios interesses e negligenciar os cuidados que deve a si mesmo”? (DENT, 1996, p. 86).

É sobre esta questão que Rousseau mostra-se completamente consciente da permanente tensão entre a vontade geral e a vontade particular na medida em que a operação em que se substitui esta por aquela não é, de forma alguma, destituída de dor causada por uma renúncia dessa magnitude. Talvez por isso, Ciriza (2006) afirme que disso surja

(...) a fragilidade do corpo político, sujeito às tensões entre vontade geral e vontade particular, entre o soberano e o indivíduo, precisamente porque o contrato está instituído pela vontade livre dos indivíduos contratantes, ao mesmo tempo em que estes não procedem simplesmente a somar, sem mais, suas vontades particulares. (CIRIZA, 2006, p. 91).

É nesse sentido, portanto, em que se circunscreve a noção do contrato em Rousseau: investigar a sua legitimidade e, partindo disso, examinar as formas de associação necessárias para resgatar a liberdade experimentada e outrora perdida. Talvez por isso, no capítulo VI do *Contrato*, Rousseau exprima a premissa da qual parte para o exame do contrato social da seguinte forma: “Achar uma forma de sociedade que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada sócio, e pela qual, unindo-se cada um a todos, não obedeça todavia senão a si mesmo e fique tão livre como antes.” (ROUSSEAU, 1762/2000, p. 31).

O contrato então pode ser encarado como uma possibilidade de construção de um pacto social legítimo na medida em que procura estabelecer condições para que seja conquistada a liberdade civil dos homens já que a liberdade natural foi perdida. Em suma, Rousseau define a liberdade civil conquistada legitimamente pela via do contrato como expressão por excelência da condição humana e, ainda assim, ainda que esta liberdade seja uma característica essencialmente humana, ela é negada ao homem. Dessa forma, em uma célebre passagem do *Contrato*, afirma Rousseau

Renunciar à própria liberdade é renunciar a qualidade de homem, os direitos da humanidade, nossos mesmo deveres; para quem renuncia à tudo, não há compensação possível, e renuncia tal é incompatível com a natureza do homem, que rouba às suas ações toda a moralidade, quem tira a seu querer toda a liberdade. (ROUSSEAU, 1762/2000, p. 27).

A questão da liberdade é fundamental no pensamento político de Rousseau porque é através do seu exercício no interior da sociedade que o contrato adquire seu estatuto de legitimidade na medida em que esta articulação é condição fundante do processo contratual, ou seja, firmado o contrato, o povo soberano delibera segundo suas próprias leis através do único poder legítimo: a vontade geral. Para Nascimento (2006), essas seriam as condições necessárias para a realização da liberdade civil pois

(...) o povo soberano, sendo ao mesmo tempo parte ativa e passiva, isto é, agente do processo de elaboração das leis e aquele que obedece a essas mesmas leis, tem todas as condições para se constituir enquanto um ser autônomo, agindo por si mesmo. Nessas condições haveria uma conjugação perfeita entre a liberdade e a obediência. Obedecer à lei que se prescreve a si mesmo é um ato de liberdade. (NASCIMENTO, 2006, p. 196).

Dessa forma, em certa medida, Rousseau reconcilia o *pathos* e o *logos*: relacionando vontade e paixão, ele critica os autores anteriores que desconsideram a paixão como parte constituinte da vida política, operando, então uma inversão na medida em que habilita a paixão de modo a torná-la uma condição para a boa vida pois é ela, a paixão da vontade, que será meio e fim da liberdade.

1.2 – Desdobramentos outros: Hannah Arendt e Michael Foucault

Ainda que com suas substanciais diferenças e especificidades, as reflexões de Maquiavel, Hobbes e, em certa medida, Rousseau mantêm um ponto de concordância: uma necessária relação de imanência entre o poder e o Estado. Relação essa que se expressa em Maquiavel por meio do uso racional e efetivo da violência para a instituição de um Estado que possa ser governado pelo príncipe de *virtú*. Em Hobbes o Estado é o resultado da aquisição de um contrato que tem como objetivo o fim do estado de guerra generalizada gerado pelo estado de natureza, caracterizando, portanto, o poder como uma forma da vontade que encontra no Estado a sua materialização indissolúvel, ainda que, de certa maneira, leve em consideração a questão da tolerância, ou seja, quanto maior a tolerância, menor a coerção e vice-versa. E, finalmente, para Rousseau o Estado também é o resultado de uma negociação, entretanto, essa negociação por meio de um contrato é, em sua origem, iníquo porque aliena a liberdade

humana; portanto, a reflexão de Rousseau se dará no sentido de buscar alternativas para reaver a liberdade humana perdida mediante a existência do Estado.

Essa ligação entre o Estado como forma materializada do poder tem uma longa tradição que remonta, somente no que se refere à modernidade política ocidental, de Maquiavel até o início do século XX. Dentre os pensadores que se detiveram nesta importante questão tão cara à filosofia política, destacaremos dois intelectuais que, a sua maneira, se distanciaram dessa relação de imanência: a alemã Hannah Arendt, principalmente, pelas suas reflexões sobre a natureza do poder e da violência e o francês Michel Foucault pela sua acepção do poder como estratégia integrada em rede.

A originalidade das reflexões de Arendt sobre o tema do poder se devem, sobretudo, à recusa da matriz moderna da qual o poder decorre em detrimento da sua dimensão de potencialidade criadora que, ao longo do tempo, foi gradativamente obliterado. Segundo Rametta (2006), Hannah Arendt

(...) recusa-se a reconhecer na *Herrschaft* moderna a forma originária do “poder”, que estaria mais bem representada pela palavra alemã *Macht*. Nesta última, de fato, emerge em primeiro plano a dimensão da potencialidade e da capacidade humana de instituir formas de vida em comum, através da comunicação discursiva e do exercício compartilhado da “virtude”. Ao contrário, no termo *Herrschaft* emerge a dimensão do *domínio* e do *senhorio* que, como havia bem sublinhado Max Weber, são inseparáveis da posse e do uso, real ou ameaçado, da violência física (*Gewalt*), mediante a qual obrigam-se os outros à obediência ao comando de um estranho. (RAMETTA, 2006, p. 46).

Vê-se, dessa maneira, em um primeiro momento, que Arendt busca fundamentar em termos semântico-conceituais a diferença entre o poder e a violência no intuito de se contrapor a essa espécie de sinonímia histórica existente entre os termos já que a violência, até então, é considerada como “(...) a mais flagrante manifestação do poder”. (ARENDR, 1994, p. 31). Entretanto, aqui é importante fazer uma ressalva: muito embora não seja nosso objetivo apresentar uma exposição sobre a questão da “reabilitação da filosofia prática” em Arendt e, conseqüentemente, a sua retomada da tradição clássica, não é possível entender a distinção arendtiana entre violência e poder se não relacioná-las brevemente com as noções de esfera pública e privada.

Na era clássica, era a desigualdade e o domínio de alguns sobre os demais que caracterizava a vida privada pois, no intuito de se proteger das vicissitudes da natureza, havia uma relação de dependência mútua em que a convivência era imposta pela própria vida. Segundo Arendt (1997), “o que distinguia a esfera familiar era que, nela, os homens viviam juntos por serem a isso compelido por suas necessidades e carências. A força compulsiva era a própria vida.” (ARENDR, 1997, p. 39). Em contrapartida, na esfera pública era necessário o domínio sobre as necessidades naturais e, com isso, o uso de meios violentos na relação com os outros homens era justificada porque liberava o cidadão da *polis* para o exercício da vida pública. Segundo a própria Arendt (1997)

A *polis* diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significa domínio, como também não significava submissão. Assim, dentro da esfera da família, a liberdade não existia, pois o chefe da família, seu dominante, só era considerado livre na medida em que tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos eram iguais (...) ser livre significava ser isento de desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governantes nem governados. (ARENDR, 1997, p.42).

Dessa forma, é estritamente necessário o afastamento da esfera privada para que se alcance a liberdade pois, na vida doméstica, não há espaço para tal na medida em que o senhor se vê forçado ao comando dos escravos e da família, não raras vezes, pelo uso de expedientes pré-políticos como a manutenção efetiva da violência e da ordem. Há, portanto, uma relação necessária de exclusão recíproca entre violência e poder no pensamento de Arendt porque onde há o poder não pode haver a violência e vice-versa de modo que a presença de um elimina irremediavelmente o outro. Sobre essa fundamental diferença, afirma Briskievicz (2009) que para Arendt

(...) há uma incompatibilidade conceitual entre poder e violência, mas permanece uma compatibilidade factual. No domínio dos fatos a distinção não é evidente. Mas para Arendt, analiticamente, onde a violência domina, o poder tende a desaparecer, onde o poder está alicerçado a violência tende a diminuir. (...) Esse fio tênue que distingue poder e violência – e a

compreensão dos dois a partir de uma refinada conceituação – é o *leitmotiv* para o ensaio *Sobre a Violência*. (BRISKIEVICZ, 2009, p. 99).

Nesse sentido, Arendt propõe, então, mediante a recusa da tradição do *Herrschaft*, uma retomada da tradição Greco-romana que fundamenta uma outra concepção de poder, não na violência nem na questão do mando/obediência, mas no consentimento e na dimensão criativa decorrente dele. Logo, para Arendt (1994),

Poder corresponde à atividade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo: pertence a um grupo e permanece em existência, apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos que “alguém está no poder”, na realidade estamos nos referindo ao fato de que ele foi empossado por certo número de pessoas para agir em seu nome. (ARENDR, 1994, p. 33).

O “agir em concerto” demarca uma questão de extrema importância para o pensamento de Arendt no que se refere ao poder: a sua dimensão constituinte. Nesse sentido, há a marca da especificidade do pensamento de Arendt pois ressaltar a dimensão criadora do poder a coloca, em certo sentido, em diametral oposição ao *espírito* do seu tempo na medida em que a questão do poder era tratada somente como poder constituído, seja na forma de estado seja na forma de nação o que, paralelamente, levou a uma concepção naturalizante do poder. Portanto, segundo Aguiar (2011), a dimensão constituinte refere-se, em Arendt, sobretudo,

(...) à dimensão de legitimidade, autoridade, significação, potência e constituição política. Para ela, o importante era a qualidade da organização da vida comum e não a mera eficácia dos aparelhos estatais. A medida dessa qualidade era a preservação da capacidade de iniciativa, de expressão e de aparição dos membros da comunidade. Mais importante do que a captura burocrático-natural das pessoas, nas malhas governamentais, era o mundo, a cultura, a vida comum que o poder é capaz de fundar. (...) Mais importante do que a determinação normativa ou jurídica dos governos e do Estado é, em Arendt, saber a base e a forma sobre a qual está assentado o apoio do povo ao poder constituído. (AGUIAR, 2011, p. 121).

Dessa forma, pode-se perceber que a natureza do poder em Arendt é bem diferente da ideia corrente que associa o poder a toda a sorte de violência. Por isso,

percorrer os caminhos traçados a partir da reflexão de Arendt é, no dizer de Quelquejeu (2001), ir de uma noção de “pouvoir-sur” à ideia de “pouvoir-en-commun”, isto é, Arendt mostra ao longo de suas reflexões uma curiosa travessia que perpassa toda a história da filosofia ocidental: *compreender* como podemos retomar o esquecido caminho de pensar sobre o estatuto de um *poder comum* e criador que, por definição, é avesso à violência em detrimento de um *poder sobre* os outros homens. Nesse sentido, afirma Quelquejeu (2001) que

La définition est claire, nette: le pouvoir n'est pas originairement un “pouvoir-sur”, il est un “pouvoir-en-commun”. A vectoutelanettetédesirable, se trouveainsimarqueel'écartqui separe lepouvoir-em-commun de ladomination. (...) Cetterelationengage à lafois une référence à la violence, commeonlevérefieavecladéfinitionwéberienne de l'Etat. Plus fondamentale, plus originaireque la relation de domination estcelle du pouvoir-en-commun. (QUELQUEJEU, 2001, p. 516-517)².

Assim, Hannah Arendt sustenta, à deriva das reflexões comuns em seu tempo, que o poder não pode, de maneira nenhuma, ser equacionado como sinônimo de violência porque um é a negação do outro porque para ela a definição do poder mantém uma relação essencial com o conceito de liberdade (liberdade de divergência e liberdade de participação na *polis*) na tentativa de assegurar, portanto, um núcleo normativo que possa resgatar a equivalência entre poder e liberdade³.

Seguindo, a sua maneira, a mesma esteira da oposição à tradição do pensamento que define o poder somente em seus aspectos coercitivos essencialmente ligados à existência do Estado, encontramos as reflexões do francês Michel Foucault que propõe uma concepção de poder como uma relação estratégica de forças em detrimento da concepção jurídica de poder. Essa nova apreensão do poder passa necessariamente por um radical questionamento do paradigma filosófico-jurídico que vê no poder uma instância essencialmente negativa que age, sobre o corpo da sociedade, a

²A *definição* é clara, nítida: o poder não é originalmente um “poder-sobre”, ele é um “poder-em-comum”. Com toda a clareza desejável, encontra-se assim marcado pelo desvio que separa o poder-em-comum da dominação. (...) Essa relação compromete, ao mesmo tempo, uma cisão e uma referência à violência, como se verifica com a definição weberiana de Estado. Mais fundamental, mais originária que a relação de dominação é essa de poder-em-comum. (Tradução livre).

³ Sobre essa busca do resgate da equivalência entre poder e liberdade em Arendt que, de certa forma, “retrocede” a questões referentes ao direito natural, ver: Habermas, J. O Conceito de Poder em Hannah Arendt. In: Sociologia. São Paulo: Editora Ática, 1990.

partir de cima. Assim sendo, Foucault (1979), trata de “desmistificar” a noção comum e usual de poder enquanto coisa passível de ser possuída ao afirmar que

O poder deve ser analisado com algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas sempre estão em posição de exercer este poder e de sofrer a sua ação: nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outras palavras, poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. (FOUCAULT, 1979, p. 183).

É interessante notar, no que se refere à sua inserção em um campo teórico e epistemológico tenso, que a ruptura operada por Foucault com a abordagem tradicional do poder e, conseqüentemente, como que por ele foi chamado de “hipótese repressiva”, não o coloca como autor de mais uma *teoria do poder*; antes, essa ruptura pretende, sobretudo, um deslocamento duplo de perspectiva: ao problematizar as teorias que mantinham relação com o modelo institucional-jurídico de poder, também propunha uma superação desse modelo no sentido de uma *analítica do poder*. Em outras palavras, o objetivo de Foucault não era a elaboração de definições fechadas em uma grade conceitual fixa, mas, ao contrário, era a captação das variadas especificidades e formas pelas quais o poder se deixa ver através do seu exercício.

Entretanto, como afirma Foucault (1979), o panorama político da época não era dos mais auspiciosos para uma ruptura dessa envergadura:

Não vejo quem – na direita ou na esquerda – poderia ter colocado este problema do poder. Pela direita estava somente colocado em termos de constituição, de soberania, etc., portanto, em termos jurídicos; e, pelo marxismo, em termos de aparelhos de Estado. Ninguém se preocupava com a forma como ele se exercia concretamente e em detalhe, com sua especificidade, suas técnicas e suas táticas. Contentava-se em denunciá-lo no “outro”, no adversário, de uma maneira ao mesmo tempo polêmica e global: o poder no socialismo soviético era chamado por seus adversários de totalitarismo; no capitalismo ocidental, era denunciado pelos marxistas como dominação de classe; mas a mecânica do poder nunca era analisada. (FOUCAULT, 1979, p. 6).

O que interessava para Foucault, portanto, não era a construção de um novo conceito operacional que pudesse definir o que é o poder; era, sobretudo, analisar o poder enquanto prática social historicamente constituída e suas diversas formas de exercício no interior do corpo social, entretanto, para tal, precisava se contrapor à concepção clássica de poder. Portanto, como afirma Guareschi (2005), para Foucault:

A chave da compreensão do poder não deve ser buscada nos planos da Soberania, da Lei, da Autoridade, mas no nível molecular de uma “microfísica do poder”, atenta à pluralidade de relações que regem e percorrem todas as relações caracterizadas por alguma forma de assimetria. No modelo definido por ele como *institucional-jurídico* ou da *soberania e da lei*, o poder é entendido em termos substanciais, como uma espécie de propriedade que pode ser adquirida, cedida, dividida. (GUARESCHI, 2005, p. 486).

Para Foucault, portanto, o poder não é um atributo passível de ser possuído porque não possui nenhuma substancialidade; é fundamentalmente um ato, uma relação de forças e, como tal, deve ser apreendido em termos relacionais que, em sua multiplicidade, percorrem todo o campo social. Por isso, no que se refere às relações de poder, os “planos da soberania e da lei” não devem ser tomados como a origem do poder mas tão somente como resultados dessas mesmas relações de forças.

Sem dúvida, talvez tenha sido Foucault o autor que tenha refutado de maneira mais veemente a ligação entre poder e Estado, pois, ao definir o poder como algo que não possui uma substancialidade e que funciona em rede, caracteriza de maneira exemplar a relação de não sinonímia entre os termos “poder” e “Estado” tão presente na concepção jurídica de poder. Sobre isso, afirma Deleuze (2005) que “Foucault mostra, ao contrário, que o próprio Estado aparece como efeito de conjunto ou resultante de uma multiplicidade de engrenagens e de focos que se situam num nível bem diferente e que constituem por sua conta como uma microfísica do poder.” (DELEUZE, 2005, p. 35).

Outra característica importante do pensamento de Foucault, e que se relaciona mais especificamente a este estudo, é o abandono da tese marxista da subordinação do poder inerente ao Estado em relação ao modo de produção, ou seja, o que se coloca com esta questão é a recusa de Foucault de uma “base” localizável do poder. Mais uma vez, segundo as reflexões de Deleuze (2005),

As relações de poder não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações. A posição delas não é de superestrutura. O que ainda há de piramidal na imagem marxista é substituído na microanálise funcional por uma estreita imanência na qual os focos de poder e as técnicas disciplinares formam um número equivalente de segmentos que se articulam uns sobre os outros e através dos quais os indivíduos de uma massa passam ou permanecem corpos e almas. (...) O poder tem como característica a imanência de seu campo, sem unificação transcendente, a continuidade de sua linha, sem uma centralização global, a continuidade de seus segmentos sem a totalização distinta: espaço serial. (DELEUZE, 2005, p. 36-37).

Pois, se o poder não tem uma *essência*, não tem uma base localizável e um atributo que se possa possuir, ele é operatório, ou seja, se ele é uma relação de forças que se opera em rede e, conseqüentemente, se passa tanto pelos “dominados” e quanto pelos “dominantes”, essa concepção foucaultiana de poder coloca a importante questão da relação entre os indivíduos no interior das relações sociais. O que queremos dizer com isso é que as relações de poder se configuram quando há uma ação sobre ações e, portanto, é uma ação que não age diretamente sobre os outros mas, antes, age sobre sua própria ação na medida em “(...) que ‘o outro’ (...) seja reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis.” (FOUCAULT, 1995, p 243).

Nesse sentido, para Foucault (1995), o exercício do poder é uma característica inerente do viver em sociedade já que ele

(...) pode perfeitamente suscitar tanta aceitação quanto se queira: pode acumular as mortes e abrigar-se sob todas as ameaças que ele possa imaginar. Ele não é em si mesmo uma violência que, às vezes, se esconderia, ou consentimento que, implicitamente, se reconduziria. Ele é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidades onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita, ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações. (FOUCAULT, 1995, p. 243).

O sujeito, portanto, aos olhos de Foucault, é uma específica combinação de relações de força, uma específica configuração estabelecida pela dinâmica das relações de poder. Entretanto, deve haver, necessariamente, para que se realize essa ação sobre a ação, uma assimetria “(...) que coloca uma das polaridades em uma posição a partir da qual se torne possível definir e estruturar o campo das possíveis ações dos atores definíveis como subalternos” (GUARESCHI, 2005, p. 488), ou seja, ainda que o sujeito subordinado possa sofrer os efeitos de poder decorrentes da assimetria, deve ser capaz de conservar sua própria capacidade de ação.

É dentro desse contexto que se entrelaçam, no pensamento de Foucault, o nexos sempre tenso entre o poder e a liberdade pois, como afirma novamente Guareschi (2005, p. 489), “poder e liberdade são internos um ao outro, confinados num devir conflituoso e agonístico que se desenvolve através da reformulação e redefinição contínuas das relações nas quais ocorrem.”, isto é, não há uma relação de exclusão entre os dois como se o aparecimento de um negasse necessariamente a presença do outro; em Foucault esse “jogo” é mais complexo porque a liberdade aparece como condição da existência do poder, ou seja, no sentido foucaultiano, o poder só poder ser exercido sobre sujeitos livres.

1.3 – Psicanálise e Poder: um diálogo (im)possível?

É em meio a este panorama teórico tenso e historicamente não uniforme que se inscreve, de uma maneira geral, o diálogo entre a psicanálise e a questão do poder. Portanto, nessa perspectiva, poder-se-ia perguntar: há necessariamente uma relação de exclusão no que se refere ao político e ao pulsional? Ou dito de outra maneira: existiriam razões teóricas e/ou epistemológicas para que o debate sobre a relação entre a psicanálise e o poder tomasse sempre um aspecto reducionista no sentido de transformá-lo necessariamente em uma espécie de incompatibilidade?

Definitivamente, essa questão é importante e, ao mesmo tempo, problemática porque conjugar em um mesmo discurso a psicanálise e a política (no sentido moderno de uma teoria do poder), é, de certa maneira, caminhar em direção a um campo heterogêneo. Sobre o problema dessa articulação, afirma Birman (2010) que essas relações são difíceis de serem feitas, sobretudo,

(...) porque elas não podem ser estabelecidas de maneira simples, tampouco lineares, na medida em que para serem tecidas é preciso conjugar *domínios e territórios* heterogêneos, que remetem a campos de positivities diferenciados. (BIRMAN, 2010, p.531).

Seria necessário, portanto, uma operação de ordem metodológica para possibilitar o caminho que permitisse o acesso a tal conjugação de campos diferenciados de forma a não cair na armadilha reducionista de psicologizar o social ou de sociologizar o psíquico. No que se refere a esta problemática, são conhecidas as tentativas históricas de articulação entre a psicanálise e a questão do fenômeno político, sobretudo, àquelas levadas a cabo por Reich e Fromm e, posteriormente, por Adorno, Horkheimer, Marcuse e Habermas.⁴ Logo, o que nos importa evidenciar aqui, mesmo que brevemente, é a habitual acusação de que a psicanálise é apolítica ou, mais especificamente, uma *educação para o conformismo*. A nosso ver, essa acusação demonstra, de maneira exemplar, uma série de questões de um problema mais abrangente: o caráter radicalmente crítico da interpretação freudiana da civilização.

O próprio Freud (1914) reconhece, em virtude das reações à sua disciplina, que “provocar oposição e despertar rancor é o destino inevitável da psicanálise (...)” (FREUD, 1914, p. 19), e de fato, por causa da virulência crítica, a psicanálise foi sendo destituída de sua periculosidade e de seu potencial transgressor e lentamente sendo tomada como uma “disciplina adaptativa” no sentido de se transformar *somente* em uma técnica instrumentalizante modo que, com a “medicalização da peste”, a psicanálise foi assimilada pela cultura vigente e reconhecida e legitimada como um saber e prática psicoterapêutica. (MARCUSE, 1972, p. 205; KUPERMANN, 1995, p. 16; BIRMAN, 1995, p. 205).

Diante desse cenário, não é tão difícil de entender os motivos de tais acusações à psicanálise. Afinal, como destaca Birman (2010),

Nessa perspectiva, a melhor forma de lidar com a problematização da política, presente na leitura freudiana (...) seria a transformação do discurso psicanalítico num discurso eminentemente técnico, voltado para a terapêutica das perturbações psíquicas. Se foi por este viés que o domínio da política foi claramente silenciado e descartado pela tradição psicanalítica pós-freudiana, esta realizou ainda, de maneira correlata, releituras do

⁴Ver: ROUANET, S.P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

discurso freudiano nas quais a problemática política desapareceu também de maneira eloquente. (BIRMAN, 2010, p. 537).

Embora essa “tradição” de colocar a psicanálise em diametral oposição à política se mantenha até os nossos dias, cremos que, com as mudanças ocorridas na segunda metade do século XX – sobretudo o fim dos regimes do leste europeu e a afirmação do capitalismo como o único modo civilizatório possível – possibilitaram o recrudescimento das mais variadas formas de violência étnicas (mas não somente ela) em plena vigência da tão alardeada comunidade global. Se, como nos ensina a Freud, a vida dos homens na civilização é atravessada irremediavelmente pela presença de um mal-estar, então a psicanálise afirma-se ainda um discurso extremamente atual no que se refere à irrupção dessa espécie de barbárie generalizada porque aponta para *o poder como uma experiência primitiva* do humano.

Nesse sentido, cremos que ao mesmo tempo em que Freud, de certa forma, filia-se à tradição da modernidade política ao afirmar que o poder é um fenômeno essencialmente humano, coloca-se também de encontro a essa tradição na medida em que não toma o poder somente como uma exterioridade constituída, como uma coisa objetificada; ao contrário, coloca de forma radical a dimensão metapsicológica do poder ao apontar a sua presença tanto no ato que funda a civilização – o crime primordial – quanto no processo que constitui o humano – a passagem pelo conflito edípico.

Portanto, é especificamente nesse sentido que o poder se torna uma experiência primitiva para a humanidade e para o ser humano. Nesse sentido, afirma Enriquez (2007) que

O poder não pode ser visto apenas como uma série de técnicas que levam à obediência, nem como um apanágio de alguma elite ou classe social que exerceria sua dominação sem encontrar obstáculos (...). Somos então obrigados a voltar à dimensão mítica e aos processos sócio-históricos que fundam tanto a busca do poder quanto a razão do consentimento. Ai se escondem os mecanismos psíquicos que levam determinadas pessoas a se apresentarem como senhores de outros enquanto populações inteiras renunciam aos seus próprios desejos, submetendo-se à vontade desses senhores, seguindo seus mandamentos passivamente ou, ao contrário, com paixão, entusiasmo e até com uma obstinação sacrificante. (ENRIQUEZ, 2007, p 6 – 7).

Passaremos agora ao exame do mito da horda primitiva de Freud na tentativa de circunscrever, no âmbito da metapsicologia freudiana, a problemática do poder como uma experiência radical e primitiva do ser humano.

CAPÍTULO II

A LEI DO PAI, O PACTO SIMBÓLICO E O PODER

Chamo-te pelo antinome, pai
Quando o invisível some e se esvai
Em vinho que não bebo
Em pão que não comerei jamais.

(Chico César - Antinome)

No capítulo anterior buscou-se analisar, através das obras de alguns teóricos da filosofia política, a relação entre a modernidade e a noção de poder enquanto exterioridade constituída, além da questão da existência de indícios de um processo subjetivo correlato na formação desse conceito no sentido de demonstrar que desde Maquiavel essa questão é, de forma direta ou indireta, pensada tomando-se como referência a existência do Estado. Posteriormente, problematizando brevemente a relação entre poder e psicanálise, apontou-se para a necessidade do estudo do poder enquanto uma categoria psíquica justamente porque o poder é uma experiência primitiva do ser humano.

Nesse sentido, as significativas mudanças pelas quais vêm passando a civilização, desde Freud, atualmente apontam, no que se refere à psicanálise, para uma dupla interrogação: se, de um lado, as “novas modalidades” de padecimento psíquico indicam uma espécie de excesso pulsional que coloca em questão o modelo freudiano de construção do sujeito centrada na prevalência do conflito edipiano, de outro, devido ao que se convencionou chamar, grosso modo, de “declínio da autoridade simbólica”, questiona-se a validade e validação da concepção de Freud da gênese da civilização como um processo de identificação com os ideais culturais mediados por uma autoridade simbólica consistente – o pai primitivo.

Essas mudanças na configuração do *socius* contemporâneo têm chamado a atenção dos psicanalistas e, conseqüentemente, suscitado inúmeros estudos, como nos aponta Herzog (2006) ao afirmar que atualmente há “uma intensa produção voltada para o estudo da contemporaneidade e seus processos de subjetivação. Especula-se sobre as novas doenças da alma (Kristeva, 2002), uma nova economia psíquica (Melman, 2003) e novas configurações do laço social (Zizek, 2003).” (HERZOG, 2006, p. 127).

Entretanto, é importante dizer, no que se refere a essa dupla interrogação, que os registros aos quais são endereçados essas considerações – o metapsicológico e o da clínica psicanalítica – não são de forma alguma excludentes; ao contrário, pode-se afirmar seguindo Freud que “desde o começo, psicologia individual (...) é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (FREUD, 1921, p. 81). Sobre isso, é importante que seja tomada em consideração a advertência de Marcuse (1972) segundo a qual “crise da cultura” significa necessariamente “crise do sujeito” e vice-versa, pois

(...) a fronteira tradicional entre Psicologia, de um lado, a Política e a Filosofia Social, do outro, tornou-se obsoleta em virtude da condição do homem na era presente: os processos psíquicos anteriormente autônomos e identificáveis estão sendo absorvidos pela função do indivíduo no estado – pela sua existência pública. (MARCUSE, 1972, p. 25).

A contemporaneidade parece ser marcada por uma fragmentação e é em meio a essa totalidade fragmentada regida pela razão instrumental que sobrevém a questão da oposição entre o indivíduo e a sociedade. Falsa oposição já que “reproduz a divisão entre a vida subjetiva (...) e a objetividade (...) que governa a totalidade” (AMARAL, 1997, p. 44). Assim, também nos afirma Adorno que “(...) a divergência entre o indivíduo e a sociedade é essencialmente de origem social, é perpetuada socialmente e é socialmente que tais exteriorizações deverão ser explicadas”. (ADORNO apud AMARAL, 1997, p. 45).

Logo, a análise da questão social reveste-se de fundamental importância, então, para que se possam estabelecer possíveis relações que possam “dar conta” dessa suposta intransponibilidade entre o registro objetivo e subjetivo. Logo, pode-se depreender da afirmação freudiana, de que a psicanálise é uma “psicologia social”, que esta aponta para uma espécie de correlação entre o social e o individual, correlação esta que não se reduz necessariamente a uma mímese entre os dois registros; cremos que Freud considera, ao afirmar a psicanálise como uma ciência também histórica, o fato de que há na origem dessa demarcação um ato que funda tanto o individual quanto o coletivo.

Portanto, nesse sentido, pode-se afirmar que a psicanálise subverte esta demarcação convencional entre os registros objetivo/subjetivo e social/individual ao indicar a existência de um ato coletivo que também marca o advento do individual: o crime primordial.

Tendo isso em perspectiva, como podemos pensar a crise da investidura simbólica? A contemporaneidade, como dissemos, parece ser marcada por uma fragmentação do corpo social e pelo “enfraquecimento” dos referenciais simbólicos que fundamentam a cultura como um aporte para a estruturação psíquica dos sujeitos, enfraquecimento este que, não raras vezes, encontra explicação neste declínio da autoridade simbólica.

Como nos afirma Ceccarelli (2007), a cultura deve necessariamente servir de um “porto seguro” para que o indivíduo possa se sentir “acolhido” por ela e assim, conseqüentemente, seguir mantendo-se fiel ao seu ideal cultural correspondente; quando tal processo falha, adverte o autor, um dos recursos é usar de violência contra esta civilização pouco acolhedora. Segundo Ceccarelli (2007)⁵

Néanmoins, le renoncement pulsionnel n'est possible que si le processus civilisateur offre, à son tour, au sujet des satisfactions substitutives. Ce qui veut dire que la culture participe à l'accueil et à l'intégration du sujet dans la société. Si cela ne se fait pas, le sujet n'y trouve pas place et l'on assiste en retour à la frustration suscitée par le renoncement narcissique. Dans le même temps, les satisfactions offertes par la culture sont, de facto, incomplètes et ne compenseront jamais les premiers renoncements pulsionnels, ce qui laisse dans l'âme de tout être humain une blessure à jamais ouverte. (CECCARELLI, 2007, p 102).

Logo, se o processo civilizatório não puder oferecer substitutos para as renúncias pulsionais decorrentes desse mesmo pacto civilizador, ou seja, se este pacto falha na sua função erótica (no sentido da união promovida pelo trabalho de Eros), resta, como um possível destino ao sujeito, rebelar-se contra a civilização por meio da violência. O pacto simbólico, que aqui associamos a uma autoridade externa capaz de promovê-lo, deve necessariamente oferecer benefícios compensatórios para a renúncia pulsional, caso contrário, este pacto corre o risco de dissolver-se.

Segundo Campos de Araujo (2002), essa crise de representação simbólica provoca “sensações de inadequação, como sentir-se estranho ou estrangeiro consigo

⁵ No entanto, a renúncia pulsional só é possível se o processo civilizatório oferece, por sua vez, satisfações substitutivas ao sujeito. Isso significa que a cultura contribui para o acolhimento e a integração do sujeito na sociedade. Se isso não for feito, o sujeito não encontra o seu lugar e assistimos o retorno da frustração suscitada pela renúncia narcísica. Ao mesmo tempo, as satisfações ofertadas pela cultura são, de fato, incompletas e não recompensam jamais as primeiras renúncias pulsionais, o que deixa à alma de todo ser humano um ferimento sempre aberto. (tradução livre)

mesmo, justamente porque se operou o descompasso entre a realidade sensível e sua realidade expressiva. Tudo parece sem sentido” (CAMPOS DE ARAUJO, 2002, p. 83).

Herzog (2004) também aponta para a crise da subjetividade em virtude da falência da autoridade simbólica. Segundo ela, a mudança no modo como se estabelece o laço social na atualidade é decorrente dessa crise já que essa transformação “(...) ‘incide sobre o modo com se organiza o *socius* e cujo efeito maior se mostra no colapso das convenções coletivas, provocando um esfacelamento da autoridade simbólica’.” (HERZOG, 2004, p. 42).

O que é afinal esse declínio da autoridade simbólica? Como isso se relaciona com o que aqui queremos estudar? Há de fato um declínio da autoridade simbólica ou o que se vê atualmente é uma espécie de enfraquecimento da figura social do pai associada ao patriarcado? Essas questões, embora não sejam aqui discutidas em seus pormenores, tocam de perto o problema da interpretação psicanalítica da cultura, pois apontam para o lugar de uma autoridade exterior que fundamenta a manutenção da civilização através da instauração da sua lei.

Na medida em que a questão de uma autoridade sustentada simbolicamente relaciona-se necessariamente com a instauração da lei, esta relação “só ganha a devida importância se considerada a partir da perspectiva de uma lei interiorizada; lei que se insere no processo de subjetivação como fator determinante.” (HERZOG, 2006, p. 127).

Portanto, neste capítulo, o que nos propomos fazer é analisar, na medida do possível, como se dá o processo de instauração da lei do pai que funda a civilização e relacioná-la com a questão do poder. Para tal, nos valeremos dos textos em que Freud analisa de um ponto de vista metapsicológico esta confluência entre a lei primordial, o pacto civilizatório decorrente desta lei e o poder, destacando sempre a figura do pai como responsável pela consistência e legitimidade deste “acordo cultural”.

2.1 – Prius in terram deus facit terror ⁶

Muito embora a civilização seja considerada, desde os mitos gregos sobre a origem da política⁷, um acordo mais ou menos pacífico entre aqueles que, querendo fugir da selvageria de um mundo sem regras, desejavam normas que impedissem uma

⁶ Uma tradução aproximada poderia ser: “E no princípio deus fez a terra através do terror”.

⁷ Para uma apreciação didática acerca dos mitos sobre a origem e natureza da política, ver Marilena Chauí em Convite à Filosofia, pág.421.

guerra de todos contra todos – grosso modo, é essa a forma como a filosofia política explica a questão da origem do social – o advento da cultura, que em um âmbito mais amplo marca a humanização do homem, coloca em questão, a partir de uma perspectiva psicanalítica, a necessidade de uma violência primordial no que se refere a esta passagem do “estado de natureza” para o “estado de cultura”.

Conforme Chauí (2000), sendo a *razão*, a *convenção* ou a *necessidade* a fiadora do processo de coletivização da vida humana mediante o aparecimento da polis, o que fica premente nessas “explicações míticas” é uma relativização da importância do aspecto fundamentalmente violento no advento da cultura como organizadora do *socius* - os homens, por meio do bom uso da razão e do “bom senso”, chegaram à conclusão de que é melhor abrir mão de certas vantagens em detrimento de algo maior que sozinhos não teriam condições de ter: a efetivação de um pacto que propusesse segurança.

O tema do advento da política e da pólis é de extrema importância para este estudo, pois marca, de forma relevante, o processo de nascimento de um conceito que nos é caro nesta dissertação: o conceito de poder; voltaremos a esse ponto ao discutir as implicações que o conceito de poder presente nas modernas teorias da filosofia política mantém com o que aqui queremos afirmar como o ato que funda o social: a instauração da lei do pai decorrente do seu assassinato pela horda de rebelados.

Por ora, cabe-nos ressaltar um aspecto que, embora se circunscreva no âmbito da gênese do pacto simbólico que origina a cultura, está para além das formulações sobre a natureza da política e da polis; que muito embora seja o núcleo mítico que origina, de maneira direta ou indiretamente, as diferentes formas de se apreender formalmente um fenômeno denominado *poder*, está para além das formulações filosóficas e políticas sobre este conceito; o que nos cabe ressaltar neste momento é, por assim dizer, o “momento zero” do processo de humanização do homem, o momento em que se funda o campo do individual e do coletivo e que Freud tão bem definiu como o seu mito científico: o crime primordial, o assassinato do pai primevo.

Embora *Totem e Tabu* (1913) seja alvo de inúmeras e ferozes críticas quanto ao seu “conteúdo questionável”, sobretudo, pela incursão de Freud no terreno da etnologia, pode-se afirmar que, não obstante, esse texto é rigorosamente psicanalítico no sentido estrito do termo, pois nele são demarcadas inúmeras especificidades teóricas da psicanálise em relação às dissidências de seus discípulos. Segundo Mezan (2006b), o referido texto de Freud trata-se, sobretudo, de

(...) um instrumento da polêmica que se anuncia com Jung, com o intuito de pensar, numa perspectiva de fato psicanalítica, o surgimento e o sentido da religião. (...) Além disso, no verão de 1911, eclode a dissidência com Adler: um de seus argumentos era precisamente a pouca importância atribuída pela psicanálise, segundo ele, aos fatores culturais na formação do indivíduo e na emergência das neuroses. (MEZAN, 2006b, p. 357).

Vê-se então, de certa forma, quais eram as perspectivas práticas e teóricas que Freud buscava alcançar quando o escreveu: além de circunscrever a especificidade do campo psicanalítico e “protegê-lo” das investidas religiosas e moralizantes de Jung bem como das tentativas “sociologizantes” de Adler, queria também abranger até o campo (a) histórico a sua análise ao abordar a cultura como um processo violento ao mesmo tempo em que necessariamente sua formação se relaciona fundamentalmente com uma violência⁸ – a violência do pai da horda.

Neste momento da exposição é necessário que se faça algumas ressalvas: em virtude dos limites deste estudo, não há evidentemente como discutir a veracidade histórica da hipótese freudiana do pai primevo⁹ e muito menos apontar os seus desdobramentos e contribuições à complexa questão da humanização do homem nessa passagem da natureza à cultura; também não objetivamos aqui uma análise que se pretenda esgotar a temática do pai e do estatuto a ele conferido em Freud. Portanto, o que se objetiva aqui ao retomar o mito de uma horda primitiva é, tão somente e na medida do possível, avaliar o seu sentido no que se refere ao estatuto dado por Freud à gênese do processo subjacente ao advento da civilização como resultado de um crime.

Veremos então como se dá a narrativa do “mito científico” freudiano. Em *Totem e Tabu* (1913), na tentativa de constituir alguns elementos da teoria psicanalítica, Freud reflete sobre os fundamentos da civilização: ante a predominância dos aspectos irracionais do homem, o que de fato torna a civilização possível? O que de fato dá consistência e legitimidade àquilo que genericamente denominamos cultura? Em Freud, há um ato inaugural que constituirá, por seus efeitos, a possibilidade de construção de uma ordem diferente daquela estabelecida pela onipotência do pai da horda primitiva.

⁸ Aqui é inevitável perceber a similitude do pensamento de Freud e de Nietzsche no que se refere à cultura como um processo criado pela violência, embora mantenham evidentemente as suas diferenças, sobretudo no que concerne ao campo da moral. Sobre isso ver: *Nietzsche, Freud e o problema da cultura*, de Cíntia Vieira da Silva em cadernos Nietzsche 8, pág. 43 – 54, 2000.

⁹ Sobre essa questão indicamos a sexta seção do terceiro capítulo do livro de Renato Mezan - *Freud: O pensador da Cultura*, SP: Companhia das Letras, 2006b.

Essa ideia da existência de uma horda primitiva, a qual Freud faz uso para explicar esse processo de humanização do homem, tão cara à Darwin, sustenta que esse era o tipo de organização que corresponderia à forma original dos agrupamentos dos hominídeos. Segundo Mezan (2006b), esta forma de organização dos hominídeos “teriam se caracterizado pela presença de um macho tirânico e dominador, que conservaria para si todas as fêmeas e expulsaria pela força os machos mais fracos, privando-os assim de satisfação sexual” (MEZAN, 2006b, p. 377).

É a existência deste “macho tirânico”, ciumento e extremamente forte, que possibilitará, posteriormente, o aparecimento de uma horda de rebelados que colocará em xeque a supremacia do chefe da horda e que exigirá, através do uso da violência, a reparação dos seus “crimes” por meio do derramamento do seu sangue.

No primeiro ensaio do texto em questão, Freud analisa as relações entre a exogamia e o totemismo: o totem pressupõe para os membros do clã a existência de um antepassado mítico comum e a sua observância dá o testemunho das regras que garantem a legitimidade dos laços sagrados dos integrantes do clã no interior da espécie-totem. Afirma Freud (1913)

O que é um totem? Via de regra é um animal (comível e inofensivo ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém uma relação peculiar com todo o clã. Em primeiro lugar o totem é o antepassado comum do clã; ao mesmo tempo é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos e embora perigoso para os outros, reconhece e poupa seus próprios filhos. Em compensação, os integrantes do clã estão na obrigação sagrada (sujeita a sanções automáticas) de não matar nem destruir seu totem e evitar comer sua carne (ou irar proveito dele de outras maneiras). (FREUD, 1913, p. 22).

Vê-se então que essas regras visavam, sobretudo, a proteção da descendência do totem já que “deveriam preservar os animais da mesma espécie, abstendo-se de caçá-los e de comer a sua carne; em ocasiões festivas, porém, eles poderiam ser caçados e devorados em comum pelos membros do clã” (MEZAN, 2006b, p. 360).

O que está em jogo nas observâncias das regras do totem é também o fato de que as regras anunciadas por este jamais devem ser quebradas por atos isolados e individuais, os quais estão sempre sujeitos a severas sanções; entretanto, se a violação dessas mesmas regras se der ao nível da coletividade, o ato investe-se de uma

legitimidade que absolve os violadores das severas sanções. Percebe-se, portanto, ainda que num primeiro momento referindo-se ao totem, o valor de legitimidade dada ao ato coletivo em detrimento de um ato meramente individual.

Quanto à exogamia, consiste em uma obrigação para todo os homens do mesmo totem tomar como esposas as mulheres de um outro grupo totêmico. Afirma Freud que

A psicanálise nos ensinou que a primeira escolha de objetos para amar feita por um menino é incestuosa e que esses são objetos proibidos: a mãe e a irmã. (...) Chegamos ao ponto de considerar a relação de uma criança com os pais, dominada como é por desejos incestuosos, como o complexo nuclear das neuroses. (FREUD, 1913, p. 35).

Assim, estaria garantida a lei fundamental de todo o sistema de parentesco que “consiste em se proibir a um homem desposar uma mulher do seu próprio grupo” (MEZAN, 2006b, p. 360 – 361); esta lei – a exogamia - comum a toda e qualquer sistema de parentesco garante ainda o que há de mais fundamental em toda organização humana: a proibição do incesto entre o filho e a mãe. Pode-se depreender das observações de Freud aqui esboçadas sinteticamente, que a finalidade última do sistema totêmico é impedir que os desejos incestuosos transcorram livremente no interior do clã.

Como nos afirma Mezan (2006b, p. 361), o primeiro ensaio serve para anunciar os pressupostos que darão o tom dos restantes, isto é, “a universalidade do complexo de Édipo, a significação paterna do totem, a explicação dos tabus de evitamento pela ambivalência dos sentimentos referentes ao objeto do tabu”.

O segundo ensaio de Freud começa com uma apresentação das características do tabu, que dentre outras coisas, apresenta-se como algo da ordem do “inacessível”, algo que não pode ser abordado e somente exprimido por meio das restrições e das proibições. Segundo Freud (1913),

As restrições do tabu são distintas das proibições religiosas ou morais. Não se baseiam em nenhuma ordem divina, mas pode-se dizer que se impõem por sua própria conta. (...) As proibições dos tabus não têm fundamento e são de origem desconhecida. (FREUD, 1913, p. 37).

O que lhe confere essa origem desconhecida? Em Freud, percebe-se que o tabu é uma proibição que não tem qualquer fundamento lógico que lhe confira a condição de

uma proibição de ordem moral ou divina, isto é, o tabu refere-se a uma proibição que se impõe por si mesma como se fosse algo “natural”. Após a realização de uma pequena digressão em que relaciona as proibições-tabu e os rituais obsessivos, Freud chega à conclusão de que essas proibições e todo o seu caráter “não-lógico” são decorrentes das duas características fundamentais da civilização totêmica: a salvaguarda da vida do totem e o evitamento do incesto, ou seja, as proibições totêmicas relacionam-se necessariamente com as interdições edípicas e são principalmente inconscientes.

Nesse sentido, afirma Mezan (2006b) que

Como a análise revela que a proibição deve a sua energia e seu caráter compulsivo à pressão do desejo inconsciente insatisfeito, a analogia inicial é confirmada: o tabu aparece também como uma formação reativa, destinada a impedir a realização de atos intensamente – e inconscientemente – desejados. (MEZAN, 2006b, p. 363).

Freud é bastante claro ao afirmar que a proibição daquilo que seriam os dois prazeres mais antigos e intensos dos homens é a garantia da vida em sociedade posto que a transgressão dessas proibições colocaria em xeque a existência da mesma, além do fato de que de que o agente da transgressão transformar-se-ia, devido ao ato transgressor, ele próprio, em tabu. Afirma, nesse sentido, Freud que

Estes devem ser, então, os mais antigos e poderosos dos desejos humanos. (...) Mas a enunciação desses dois tabus e o fato de sua concomitância farão lembrar a qualquer pessoa familiarizada com os achados de pesquisas psicanalíticas em indivíduos algo bem definido, que os psicanalistas consideram como sendo o ponto central dos desejos da infância e o núcleo das neuroses. (FREUD, 1913, p. 49).

Então, ao colocar a proibição edípica no centro da organização social e no cerne do psiquismo, Freud pode então, entre outras coisas, afirmar a universalidade do complexo de Édipo, pois, se este é universal, não está ancorado somente nas fantasias dos neuróticos, mas também no ponto de origem da civilização.

É, portanto, na confluência entre esses dois registros, o do psíquico e da “cultura”, que é instaurada a lei que regula o circuito pulsional através do qual o homínido “eleva-se” à sua condição de homem: a lei do pai. Entretanto, devido ao

estatuto mítico com o qual este pai é investido, é no terreno do mito que deve ser explicada essa passagem; é nesse sentido que se deve entender o uso da tese da existência de uma horda primitiva e que Freud define como o seu mito científico.

Com o advento da hipótese de uma horda mítica em que o chefe detinha para si todas as mulheres e expulsava do grupo os filhos na medida em que cresciam, Freud busca situar ao nível de uma *realidade* o que nos é informado apenas por meio de fantasias e sonhos, ou seja, por algo da ordem do desejo; o que interessa afirmar é que o assassinato do pai primevo tem, para Freud, a validade de uma realidade exterior ao mesmo tempo em que o seu sentido mantém-se vinculado com esta realidade, isto é, o crime primevo aconteceu de fato e possui, por isso, o estatuto de uma realidade.

Freud atribui um valor de verdade extremamente significativo ao crime primevo no ponto zero da civilização, pois é ele (o crime) que origina os desejos edipianos e não o inverso. Por isso, afirma Nakasu (2005) que

A ideia de que os irmãos foram tomados pelos mesmos sentimentos contraditórios em ação no complexo de Édipo, manifestado pelos pacientes neuróticos, encobre uma conclusão ainda mais fundamental: a de que os irmãos não foram invadidos pelos sentimentos edipianos que os levaram à ação, mas de que o assassinato teria fundado tais sentimentos. O mito da horda explicaria, dessa forma, o surgimento dos desejos edipianos e não o inverso. (NAKASU, 2005, p. 141).

Segundo Jones (1979), o próprio Freud reconhece que deduzir do crime primordial um estatuto de realidade é um “passo a frente” nas investigações psicanalíticas realizadas em *Totem e Tabu*. Em uma carta endereçada ao próprio Jones, Freud afirma

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 ato. (JONES, 1979, p. 440).

Sendo conferido ao assassinato primordial um estatuto de realidade, pode-se afirmar então que real também era o “estado de terror” resultante do primado da vontade do pai da horda que, não obstante, tratava seus filhos com brutal violência submetendo-

os aos imperativos daquilo que lhe era permitido fazer e, como bem se sabe, era-lhe permitido tudo. Como prolongamento desses argumentos, cabe aqui a afirmação de que neste tempo mítico, devido à fantasia da onipotência da palavra, o limite entre o desejo e o ato era mínimo; logo, não deixa de ser interessante como a lógica deduzida da análise freudiana encontra um correlato na afirmação dos textos judaico-cristãos de que deus fez o homem à sua imagem e semelhança: o deus-pai, que fez o mundo através do terror que se lhe impôs aos filhos, pagará com o sangue o preço desta semelhança, afinal como afirmara Freud retomando as palavras de Goethe, “no princípio foi Ato” (FREUD, 1913, p. 162).

Assim, em Totem e Tabu, por fazer alusão ao pai como representante do totem e, posteriormente, como chefe da horda primitiva, podemos apreciar o primeiro momento da construção metapsicológica do estatuto do pai em Freud: no mais íntimo daquilo que denominamos civilização há uma espécie de selvageria decorrente do assassinato daquele que reunia em torno de si as qualidades desejadas e odiadas por todos os que estavam à margem da sua vontade e sob o império do seu poder; pode-se dizer que há, pois, no ato coletivo que cria condições para a humanização do homem, o sangue daquele que, afirmando a finitude da sua condição de pai, transforma-se na personificação de um deus que, estando morto, torna-se mais vivo do que nunca para aqueles que o mataram.

2.2 – Fatria e Ambivalência: a cultura sob a égide da culpa

Como se pôde deduzir da análise do texto freudiano, é no interior da horda fraterna que se dá o pacto que fundará a civilização em consonância com a instauração da lei que impossibilita a um membro em particular assumir as prerrogativas que outrora pertenciam ao pai; isso indica que o estudo do laço fraterno reveste-se de uma fundamental importância no que se refere à metapsicologia justamente por introduzir essa espécie de função erótica agregadora e por possibilitar a emergência da lei do pai como fundamento da cultura.

Talvez por isso, Birman (2006) ressalte a necessidade de afirmação da importância que o estudo da horda fraterna já que, segundo ele, a questão do laço fraterno, se não relegada ao “limbo” da pesquisa psicanalítica, foi negligenciada a tal ponto que alcançou a condição de *resto*. Nesse sentido, afirma ele que

Tanto nas obras de Freud e de Lacan quanto nas de Melanie Klein e Winnicott, o laço fraterno ocupa evidente posição de resto, não obstante o fato de ter sido objeto de teorização e de desenvolvimento temáticos ao longo da história da psicanálise. (...) Parece-me que a questão do laço fraterno foi não apenas negligenciada na tradição psicanalítica mas também colocada como secundária e até mesmo, no limite, considerada desprezível na economia psíquica, como consequência e desdobramento inevitáveis da prevalência atribuída nessa seja à figura paterna (Freud, Lacan), seja à figura materna (escola inglesa). (BIRMAN, 2006, p. 146).

Nesta seção, tomando em consideração a advertência de Birman e, entretanto, sem tentar sanar os complexos problemas apresentados por ele, nos propomos discutir um pouco mais como se dá a questão do *laço* no interior da horda fraterna; para isso, tomaremos brevemente conceitos como desamparo, ambivalência e culpa para nortear as nossas breves considerações sobre o pacto simbólico que originará a civilização a partir de uma rebelião daqueles que estavam à margem de um poder onipotente.

Como Freud relata em *Totem e Tabu* (1913), o chefe da horda primeva era extremamente cruel e ciumento, pois guardava para si as fêmeas, detinha o poder sobre todas as terras, castrava os filhos e os expulsava do grupo a medida que iam crescendo; como resultado dessa onipotência irrestrita, que obstaculizava como “sujeitos” os que estavam à margem da sua vontade, houve o crime que deu origem à civilização – assassinaram o pai e o devoraram. Assim Freud se refere ao ato inaugural da civilização:

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim na horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente. (...) Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima. O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. (FREUD, 1913, p. 145).

Embora essa citação seja importante para este trabalho porque aborda, além do assassinato em si, temas como a identificação com os pais, os ideais e a culpa, vamos tomá-la aqui para ilustrar, mais uma vez, a importância da reunião dos que estavam

aquém do poder do pai para dar legitimidade ao seu assassinato: *retornando juntos* tiveram *coragem* para fazer aquilo que *individualmente* lhes seria *impossível*, isto é, tiveram “plena consciência” de que sozinhos eram insuficientemente fortes para fazer frente ao poder que o pai reunia em torno de si e, então, reunindo-se em uma horda de rebelados, puseram um fim à “tirania” do chefe da horda primeva.

No intuito de ilustrar a importância do aspecto de coletividade no ato inaugural da cultura, realizaremos uma pequena digressão: a horda fraterna era um coletivo de rebelados que se identificavam entre si através da sua condição de impotência, através do conhecimento da sua insuficiente força individual para por em xeque a onipotência do pai primitivo; logo, tinham somente a si mesmos em forma de coletividade para poder fazer frente a essa experiência radical da falta. Podemos atribuir esse estado em que se encontravam os integrantes da fátia – *insuficientemente fortes* – à sua condição de desamparo, característica inerentemente humana.

Embora a noção de desamparo (*Hilflosigkeit*) mantenha uma forte ligação tanto com as reformulações freudianas da teoria da angústia quanto da teoria do trauma (MENEZES, 2006, p. 79), tomaremos, ao menos em um primeiro momento, este conceito apenas para ressaltar que foi através dessa experiência de desamparo que os integrantes da horda fraterna puderam unir-se para a efetivação do crime. O desamparo concebido como “ausência de ajuda” em uma situação terrificante configura, de certa forma, a condição de finitude do “sujeito” no sentido da falta de garantias sobre o futuro e sobre sua existência; nesse sentido, afirma Menezes (2006) que

(...) essa *condição de desamparo* pode se concretizar em uma *situação traumática*. Lembremos que o evento traumático, para Freud, é uma *situação de desamparo*: “o desamparo constitui o núcleo da situação de perigo” e, como sabemos, o perigo é o do inundamento psíquico. Quando o aparelho não dá conta do afluxo pulsional, portanto de sua impotência na total subjetivação da pulsão, é que se estabelece a *situação de desamparo*, a *situação traumática*. (MENEZES, 2006, p. 83).

Sendo o advento da civilização um evento gerado pela e na violência, portanto, traumático, outro aspecto importante da condição de desamparo que se coaduna com o problema aqui estudado é o seu aspecto constitutivo desse registro, pois, como bem observa Menezes (2006), “(...) a cultura tem por função a proteção do desamparo (*Hilflosigkeit*) perante o mundo (forças da natureza) e aos outros homens, tanto quanto a

organização de suas relações sociais e a divisão dos bens” (MENEZES, 2006, p. 122); a cultura como uma construção essencialmente humana destinada a proteger os homens da radicalidade de uma experiência de desamparo indica que a defesa contra o sofrimento também gera sofrimento: além do mal-estar incontornável gerado pela sua própria existência¹⁰, a civilização é somente uma ilusão, ainda que extremamente necessária, contra o desamparo.¹¹

Apreende-se desse modo o quanto que a situação traumática e o desamparo estão necessariamente relacionados; portanto, no que concerne à horda de rebelados, à sua “união” e ao seu caráter coletivo, a experiência do desamparo se configurou como condição fundamental para o enfrentamento desta situação extremamente terrificante que foi o crime primordial e o *vazio de poder* resultante deste ato fundante do psiquismo e da cultura. Ademais, com esse vazio caracterizado pela ausência do pai, houve um “salto qualitativo” no estado geral de coisas, pois como afirma Kristeva (2000)

(...) a revolta dos irmãos não é um simples ato irrepresentável; um salto qualitativo acontece, pelo qual o ato sagrado [refeição totêmica] constitui agora um laço simbólico. Os filhos, os irmãos se tornaram, por sua vez, pais. *Totem e Tabu* é uma narração de uma etapa capital da hominização pela qual o *Homo sapiens* se tornou animal social, identificando-se não com a tirania do pai, mas com sua função de autoridade. (KRISTEVA, 2000, p. 81).

Feita a digressão que aponta para a experiência do desamparo como um possível pólo unificador dos rebelados, é necessário discutir como se configurou o *a posteriori* do ato, pois, como nos ensina Shakespeare¹², os crimes de sangue sempre amaldiçoam àqueles que os cometem. Então, reunidos em uma horda fraterna, os rebelados sentem sobre si o peso do assassinato daquele que detinha todo o poder: cedo percebem que o lugar que o pai ocupava não poderia sobremaneira ser ocupado por nenhum deles em especial sob a pena de ser criada uma “nova tirania”, o que inevitavelmente dissolveria

¹⁰ Tese fundamental de Freud no ensaio O Mal-estar na civilização, de 1930.

¹¹ Ver Paulo Roberto Ceccarelli: Laço Social: uma ilusão frente o desamparo. In: Reverso – Revista de Psicanálise, Belo Horizonte: ano 31, nº 58, p. 33 – 43, set. 2009.

¹² Se, com o assassinato, se atalhassem as consequências e o êxito fosse seguro... lançar-me-ia de cabeça do rochedo da dúvida ao mar duma existência nova; nestas ocasiões, porém, sofremos também neste mundo a nossa condenação; as lições sanguinolentas que damos, uma vez ensinadas, voltam-se contra o professor para o amaldiçoar. (William Shakespeare– Macbeth, ato I, cena VII, pág. 49).

o grupo recém formado; portanto, pode dizer-se que o lugar do pai é um lugar impossível, lugar de uma impossibilidade que, por sua pura e simples existência real, põe em xeque toda a legitimidade de um ato criminoso inaugural da cultura.

Por ser o lugar ocupado pelo pai um lugar da ordem do impossível e ligados que estavam a ele devido aos sentimentos ambivalentes que por ele nutriam, a humanização do *homo sapiens* e, conseqüentemente, o seu ingresso no reino da cultura se dá mediante a emergência da culpa como sancionadora da lei que dá origem à civilização. Nesse sentido, afirma Freud

Odiavam o pai que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais; mas amavam-no e admiravam-no também. Após terem-se livrado dele, satisfeito o ódio e posto em prática os desejos de *identificarem-se com ele*, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalçada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de *remorso*. (FREUD, 1913, p. 146). [Grifos nossos].

Ambivalência, identificação e remorso: essas foram as condições que se lhe impuseram com o assassinato do pai. Nutriam sentimentos ambivalentes pelo pai já que ele era odiado, por representar um obstáculo ao “anseio de poder” dos rebelados e, amado, porque o pai representava o modelo ideal que todos deveriam seguir; para matá-lo precisavam ser tão fortes quanto ele, logo, identificando-se com o pai, puderam-lhe infringir todas as condições antes dirigidas a eles próprios: sofrimento e morte.

Neste momento da nossa breve exposição, achamos importante tecer algumas pequenas considerações sobre o papel desempenhado pela ambivalência no crime primordial. Ela, que permitirá aos integrantes da horda de rebelados a identificação com o pai (e subsequentemente, com o seu poder!), em um contexto estritamente metapsicológico, pode ser considerada como um “pólo” psíquico de rebelião porque permite, grosso modo, que a explosão de ódio possa colocar em xeque a supremacia do pai primevo e, posteriormente, mediante o crime, possibilitar uma mudança qualitativa no estado de coisas – passando do poder irrestrito do pai para a economia da lei do pai morto no interior da fátia.

Ainda que em um contexto outro que não o da metapsicologia freudiana, no qual faz alusão às complexas relações entre um poder socialmente estabelecido e o estranho (*Das Unheimliche*), Bauman (1998) afirma que “o poder é uma luta contra a

ambivalência. O medo da ambivalência nasce do poder: é o horror (premonição?) que o poder tem da derrota.” (p. 185), portanto, em um sentido sociologicamente transgressor, “(...) a ambivalência não é para ser lamentada. Deve ser celebrada. A ambivalência é o limite de poder dos poderosos. Pela mesma razão, é a liberdade daqueles que não tem poder.” (BAUMAN, 1998, p. 190).¹³

Retomando a perspectiva freudiana, vejamos então como a ambivalência afetiva nutrida pelo pai permite a identificação com ele e, posteriormente, a emergência do sentimento de culpa. Em seu “relato mítico”, Freud afirma que os integrantes da horda fraterna eram “selvagens canibais” que devoravam os seus inimigos no intuito de tomar para si algumas de suas características: no caso específico do assassinato do pai, modelo ideal e ambivalente de poder, dever-se-ia devorá-lo para, mediante a sua incorporação, tomar para si o seu atributo mais invejado – sua força.

Sendo essa forma de identificação a mais primitiva porque remonta à fase oral de organização da libido – por isso a “incorporação”, a identificação canibalesca -, esta forma de identificação pré-edipiana está necessariamente relacionada com a sua fonte mítica que é o pai da horda primitiva. Em *Psicologia das Massas e análise do ego*, assim Freud (1921) se refere a essa forma de identificação:

A identificação, na verdade, é ambivalente desde o início; pode tornar-se expressão de ternura com tanta facilidade quanto o desejo do afastamento de alguém. Comporta-se como um derivado da primeira fase da organização da libido, da fase *oral*, em que o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal. O canibal, como sabemos, permaneceu nessa etapa; ele tem afeição devoradora pelos seus inimigos e só devora as pessoas de quem gosta. (FREUD, 1921, p. 115).

Nesse sentido, afirma Dias (2009), sobre a identificação com o pai mítico que

Essa identificação se dá sob o fundo de uma “incorporação”: no ato de devorar o pai, os irmãos não só incorporaram pedaços de seu corpo como também assimilaram, introjetaram a linguagem, o desejo e o ideal. Adquiriram, assim, o direito à sexualidade (ter a mulher) e o preço que

¹³ Levando em consideração que a ambivalência emocional é um dos fundamentos do modo de subjetivação melancólico, esperamos voltar, no quarto capítulo desta dissertação, a questão da ambivalência ao relacionarmos a melancolia com o que aqui chamamos de aporias do poder.

pagaram foi a renúncia ao primeiro objeto de desejo, a mãe. Para assegurar a renúncia, pois o desejo persiste, eles criaram a lei, a proibição do incesto. (DIAS, 2009, p. 33).

Vê-se que a ambivalência e a identificação com o pai da horda é de tal maneira relacionada que a própria identificação oral, tal como Freud a concebe, é ambivalente; além do que, pode-se notar, o advento da lei está também correlacionado com este processo de identificação ambivalente devido ao assassinato resultante disso. Em decorrência da existência da ambivalência no cerne da identificação mais primitiva com o deus mítico que era o pai da horda, é que do seu assassinato advém aquilo que sanciona como legítima a lei no interior da horda fraterna – a culpa; afinal é por meio do contato com ela que lembramos esse “ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião” (FREUD, 1913, p. 145).

Retomando de maneira crítica seus argumentos de que “(...) toda civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia à pulsão (...)” (FREUD, 1927, p. 17), Freud continuará na esteira metapsicológica da análise dos fundamentos do social, entretanto, é em *O Mal-estar na civilização* (1930), que ele desenvolverá mais sistematicamente a sua tese de um desconforto insuperável do homem em relação à civilização tomando como característica fundamental desse desconforto a existência de uma agressividade inata no ser humano.

Segundo Freud (1930), no seio da civilização, a agressividade “é introjetada, internalizada; ela é, na verdade, enviada de volta ao lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego”, logo, devido este processo, “a tensão entre o severo superego e o ego, que ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição.” (FREUD, 1930, p. 127). O sentimento de culpa, decorrente da severidade do superego, é expressão por excelência do ressentimento contra a civilização que é, não obstante, insuperável.

Embora o permanente conflito entre o superego e o ego e, conseqüentemente, o advento da culpa seja de uma importância impar neste estudo¹⁴, tomaremos este aspecto em seu sentido metapsicológico, isto é, sempre referindo-se à tensão insuperável entre o grupo em opressão servil e o pai primevo – autoridade simbólica consistente e, por isso,

¹⁴ Essa relação entre a severidade do superego em relação ao ego e suas conseqüências funestas para o psiquismo será abordada mais detidamente no capítulo referente à melancolia.

passível de sofrer os efeitos de uma rebelião. O sentimento de culpa, portanto, remonta ao crime primordial e assume a forma de um remorso em decorrência da ambivalência nutrida pelo pai. Freud (1930) é bastante claro nesse sentido ao afirmar que

Esse remorso constituiu o resultado da ambivalência primordial de sentimentos para com o pai. Seus filhos o odiavam, mas também o amavam. Depois que o ódio foi satisfeito pelo ato de agressão, o amor veio para o primeiro plano, no remorso dos filhos pelo ato. Criou o superego pela identificação com o pai; deu a esse agente *o poder paterno*, como uma punição pelo ato de agressão que haviam cometido contra aquele, e criou as restrições destinadas a impedir uma repetição do ato. E, visto que a inclinação à agressividade contra o pai se repetiu nas gerações seguintes, o sentimento de culpa também persistiu, cada vez mais fortalecido por cada parcela de agressividade que era reprimida e transferida para o superego. (FREUD, 1930, p. 135). [Grifos nossos].

O superego é então o herdeiro da severidade e do poder do pai que persiste nas formações sociais posteriores ao crime primordial; e o sentimento de culpa, expressão por excelência dessa severidade, é ao nível ontogênico a expressão atual desse poder imemorial outrora “derrotado”, isto é, a culpa atua no sentido de fortalecer os vínculos eróticos que são a base da civilização intensificando nos indivíduos o resultado do crime coletivo para coibir a repetição do ato. O problema da culpa e da agressividade que é a sua condição, portanto, é tão importante para Freud que este a coloca no cerne da manutenção da vida em sociedade ao se indagar até que ponto a civilização resistirá às investidas da pulsão de morte (FREUD, 1930, p.147).

Nesse sentido, a punição decorrente de um ato transgressor eminentemente violento, seja a morte do pai ou a inobservância de um ideal cultural, não acarreta somente a culpa como resultado, mas gera também um dividendo com aqueles que nos antecederam, com nossos antepassados: uma dívida simbólica. Berlinck (2008), afirma que a subjetividade na civilização ocidental é instituída por esses dois aspectos – a culpa e a dívida - já que

Qualquer que seja o ângulo pelo qual examinarmos esta questão (...) somos levados a reconhecer que desde os primórdios da chamada civilização ocidental o ser humano tem a sua subjetividade constituída na e pela culpa e pela instituição de uma dívida simbólica. (BERLINCK, 2008, p. 150).

A dívida simbólica a que se refere o autor faz alusão à impossibilidade de uma “adesão” inexorável ao ideal que nos ultrapassa a todos desde a formação do eu ideal, herdeiro do narcisismo primário. Em termos metapsicológicos, poderíamos dizer que este estado de completude narcísica é anterior à expulsão dos irmãos da horda primitiva, fase em que ainda experimentavam uma espécie de *acolhimento* por manterem a ilusão de que eram “pequenos pais primevos” e que, por isso, eram parte indispensável do clã primordial.

Ainda segundo Berlinck (2008), o termo em alemão usado por Freud era *Shulde*, que equivale tanto à culpa quanto à dívida e que ressalta, portanto, que somos culpados não só pelo assassinato do pai primordial mas que também contraímos uma dívida simbólica com ele porque não encarnamos o ideal de perfeição que outrora ele tinha sido; a dívida simbólica aponta para a inevitabilidade do reconhecimento de que jamais poderemos ter individualmente o poder que competia ao pai, ou seja, nos remete para o reconhecimento de uma insuficiente força que nos atravessa desde sempre e como condição fundamental para que, reconhecido isto, sejam possíveis os agrupamentos humanos que originarão a civilização.

Sobre isso, afirma Berlinck (2008) que

Mas uma vez desgarrados do Eu ideal por um ato transgressivo que nos culpa, que nos mancha, somos remetidos, também inevitavelmente, graças à dívida que contraímos com nossos antepassados, a um sucessivo processo de múltiplas identificações em uma infindável busca por uma reunião para sempre perdida. Somos, em suma, remetidos a uma estrutura narrativa que nos precede e que é supra individual e na qual procuramos incessantemente construir um mito que nos proporcione uma convicção de coerência propriamente individualista. (BERLINCK, 2008, p. 152).

A civilização é então uma construção humana que objetiva uma resposta, sempre insuficiente e provisória, àqueles que nos julgam “de dentro” (o superego) e “de fora” (ideais culturais) desde os tempos míticos: nossos antepassados. Reafirmamos aqui a importância de tal julgamento de uma “entidade” a-histórica (a figura mítica do pai morto) para observarmos como se articula a noção psicanalítica de poder como uma experiência primitiva que funda tanto a civilização quanto possibilita a emergência do humano.

É em virtude da culpa decorrente do crime primordial que os irmãos se organizam em uma fraternidade e instauram a lei que reconhece a impossibilidade de ser como o pai; fato que, portanto, reúne as condições para que o pacto civilizatório seja criado: ninguém mais pode tudo e é somente a partir das leis que os “sujeitos” podem se situar, ou seja, é a partir do crime primordial que a lei do pai passa a existir para os sujeitos como organizadora de uma possibilidade de ser.

É nesse sentido que devemos observar a estreita relação entre a lei do pai como “fundamento” primeiro da horda fraterna e a processo de inauguração da cultura tal como Freud a concebe, pois, como nos afirma Teixeira (2002)

O pai primevo freudiano passa a sustentar o estatuto metafórico de um nó instaurador da cultura e da civilização, sendo pelo crime primordial que a Lei é inaugurada e engendrada, mediante o reconhecimento dos irmãos entre si, tomando por base os sentimentos advindos da força libidinal, de culpabilidade e de arrependimento. (TEIXEIRA, 2002, p. 196).

Muito embora seja a existência *à posteriori* de uma autoridade simbólica exterior (o pai) que possibilite à civilização se constituir enquanto tal, é a horda fraterna mediante a ambivalência e, posteriormente, devido à culpa sentida pelo assassinato primordial que pode ser sancionado o pacto civilizatório através da instauração da lei do pai, isto é, a rigor, não é o crime primevo que inaugura a civilização: o ato que funda o pacto simbólico entre a horda fraterna é a comunhão do sentimento resultante deste crime – culpa e dívida. Ainda nesse sentido, afirma Teixeira (2002) que

(...) a função paterna não constitui argumento exclusivo para a explicação da organização coletiva, fazendo-se necessária consideração da fraternidade entre os irmãos. A morte do Pai funda a Lei, o pacto entre os irmãos no pacto social. São os filhos que instauram a Lei, pois a lei do pai era a lei do gozo. (TEIXEIRA, 2002, p. 198).

Portanto, é sob a égide da culpa e da dívida simbólica que a civilização é estruturada como uma “resposta” à reminiscência do crime primevo que encontra na expressão do sentimento de culpa o correlato psíquico que sanciona a lei decorrente do assassinato do deus-pai da pré-história da humanidade. Pode-se afirmar que é

justamente pelo fato de que houve no ponto zero da humanização do homem um crime de sangue é que a rememoração deste ato via sentimento de culpa relaciona-se, grosso modo, com a noção de um poder primitivo que serve de “molde” às concepções posteriores e que sentimos através da nostalgia de algo que, mesmo outrora “vencido”, continua a manifesta-se de uma forma invisível: o pai morto.

2.3 – *Urvater* e Civilização: *le mort saisit le vif*¹⁵

Vimos na seção anterior que a civilização nasce sob a égide da culpa e da dívida simbólica, ambas contraídas em virtude do assassinato do pai da horda primitiva, um homem extremamente sábio e brutal que “não morre” com a sua morte: efetivado o crime, o pai “renasce” para os seus assassinos sob a forma de uma lei que lhes impede o gozo das prerrogativas que pertenciam exclusivamente àquele. Entretanto, por ser o assassinato do pai primevo uma hipótese que trata das origens, e, portanto, um relato mítico, e também por termos nos concentrado, sobretudo, no texto de 1913, postergamos o fato de que há uma correlação entre o advento da civilização e a disposição filogenética para as neuroses: correlação que aponta necessariamente para o seu conteúdo “histórico” na medida em que para Freud há um movimento que associa a aquisição destas afecções (como formas de defesa) às diferentes fases da evolução dos grupos humanos em seu processo civilizatório; ademais, no centro desta correlação, a figura mítica do pai morto desempenha um papel fundamental.

Evidentemente, estamos nos referindo ao texto *Neuroses de Transferência: Uma Síntese* (1915) que, fazia parte de uma série de doze artigos metapsicológicos, dos quais, somente cinco vieram ao conhecimento do grande público¹⁶. Nesta seção, portanto, trataremos de examinar como esta disposição filogenética para as neuroses articula-se com o advento da civilização e de como o surgimento da melancolia enquanto uma defesa configura-se como uma condição fundamental para o enfrentamento do pai primevo (e, conseqüentemente, para a gênese da civilização) que, posteriormente, transformar-se-á do protótipo de uma poder primitivo jamais totalmente vencido e sempre presente como expressão de um mal-estar perene e incontornável.

¹⁵ “Fórmula jurídica consagrada em direito civil para exprimir o direito que cabe ao herdeiro legítimo de entrar na posse imediata da herança do defunto. Não há correspondente na língua portuguesa mas poderá traduzir-se por ‘O morto apodera-se do vivo’.” (Bourdieu, 2005, p. 75).

¹⁶ Ver Nota Preliminar do texto publicado em 1987, organizado por Ilse Grubrich-Simitis, mais especificamente as pp. 7 – 8.

Começemos, pois. O texto de 1915 trata, efetivamente, de uma tentativa metapsicológica de situar o tema das neuroses como uma herança filogenética já que estas, segundo a hipótese freudiana, corresponderiam às fases do desenvolvimento da humanidade e, portanto, possuíam um caráter “histórico”. Entretanto, o que significa afirmar que há um conteúdo “histórico” das neuroses? De certo, a “história” freudiana não é a História; para Freud a “história” é, sobretudo, repetição e, nesse sentido, uma repetição ontogênica dos aspectos mais arcaicos do humano, da sua filogênese sem, entretanto, resumir-se a ela.

Embora Freud tenha pleno conhecimento do terreno perigoso em que se insere tal afirmação a ponto de pedir ao leitor que seja tolerante “(...) permitindo que a crítica ceda lugar à fantasia na apresentação de coisas incertas (...)” (FREUD, 1915, p. 72) e ressalte o caráter imprevisível do uso da filogênese na compreensão das neuroses, reafirma sua hipótese ao sustentar que, no exame dessas questões, constantemente

Fica-se com a impressão de que a história do desenvolvimento da libido repete uma parte do desenvolvimento [filogenético] bem mais antiga do que o do eu, o primeiro talvez repetindo as condições dos animais vertebrados, enquanto o último depende da história da espécie humana. (FREUD, 1915, p. 72 – 73).

Embora seja evidente, pois, a influência das teorias de caráter evolutivo, é importante notar a referência à “história” da libido como anterior ao aparecimento do *eu*: tal argumento parece ser, senão um desdobramento lógico, uma afirmação coextensiva da ideia da existência do grupamento hominídeo preceder o indivíduo em *Totem em Tabu* (1913), já que o grupo em opressão servil é anterior à horda de rebelados e, conseqüentemente, também anterior à noção de “sujeito”. Voltaremos a esse ponto mais à frente ao examinar a categoria do pai morto.

O texto segue, então, estabelecendo paralelos entre as diferentes fases evolutivas do homem e suas correlativas “posições” no desenvolvimento da libido que vai da histeria de angústia à melancolia. Como não é nosso objetivo aqui fazer um percurso por todo este texto freudiano e sim ressaltar a questão da melancolia na origem da civilização, podemos afirmar que, em um primeiro momento, as neuroses de transferência era uma defesa contra as terríveis vicissitudes da era glacial, isto é, uma catástrofe natural em que “(...) a crosta da Terra se congelou e o hominídeo sofreu

consequências tão avassaladoras que foi obrigado a se transformar em humano.” (BERLINCK, 2008, p. 28). É então a partir da catástrofe da era glacial que as neuroses de transferência (histeria de angústia, histeria de conversão e neurose obsessiva) se circunscrevem como “soluções criativas” no sentido de se colocarem como invenções imunológicas, isto é, coloca-se a questão da origem do psiquismo humano como um sistema defensivo essencialmente psicopatológico.

É dentro deste amplo contexto que se colocam as neuroses narcísicas: finda a catástrofe glacial e as suas vicissitudes, se impõe aos hominídeos uma nova fase da sua “organização social”, caracterizada pela supremacia violenta do poder do pai. Assim Freud (1915) descreve o domínio tirânico sofrido pela “segunda geração” dos filhos

Para as demais neuroses narcísicas, que surgem ainda mais tarde, faltaria porem, uma ligação. Precisaríamos recorrer à hipótese de que a disposição para elas é adquirida de uma segunda geração cujo desenvolvimento nos transporta para uma nova fase da cultura humana. Essa segunda geração começa com os filhos, aos quais o pai primitivo, ciumento, nada permite. (FREUD, 1915, p. 78).

Nesse sentido, pode-se dizer então que o advento das neuroses narcísicas foi possível mediante um avanço cultural, que ele caracteriza como uma nova fase da civilização, que permitiu que em decorrência da “tirania da vontade” do pai e do reconhecimento desta, o pai fosse enfrentado. Sobre isso, novamente afirma Freud (1915), em outra passagem esclarecedora que

(...) se as disposições para as três neuroses de transferência foram adquiridas na luta contra as necessidades dos tempos glaciais, então as fixações, nas quais se baseiam as neuroses narcísicas, originaram-se da opressão do pai (...). Portanto, nesse sentido, a neurose é também uma aquisição cultural. (FREUD, 1915, p. 80).

Dentre as neuroses que se originaram da opressão paterna, coube à melancolia o sentido da revolta: em uma belíssima carta de 15 de junho de 1915 endereçada a Ferenczi, Freud faz alusão à coerção decorrente do poder personificado na figura paterna, em que a segunda geração de filhos “(...) *finalmente* subjugarão o pai,

superaram-no pela identificação, triunfaram sobre ele e ficaram enlutados por ele (...)” (FREUD, 1915, p. 90). [Grifo Nosso].

À opressão paterna seguiu-se a rebeldia melancólica da aliança fraterna; portanto, podemos dizer que mesmo sofrendo as consequências dessa rebeldia, é a partir do advento da melancolia que verdadeiramente a civilização é fundada. O que, na verdade, queremos sustentar é que na afecção melancólica há elementos que podem dar luz à questão que nos propomos estudar aqui: a relação da melancolia com o advento de um poder fantasmático que se coloca como condição da emergência da civilização; esta importante questão alude necessariamente à categoria do pai morto e é sobre ela que pretendemos tratar agora.

Com efeito, não há uma definição formal da categoria do *urvater* em Freud, sendo que sua apreensão só pode ser feita por meio de uma aproximação à posteriori do mito do assassinato do pai: é somente com o seu regresso enquanto lei normativa imposta ao bando rebelde que são estabelecidos os limites necessários para que se inicie a transposição da fase patriarcal para os domínios do social pois, como esperamos ter demonstrado nas seções anteriores, à morte do detentor de um poder unitário e ilimitado segue-se a sua ascensão como algo “(...) revestido de um caráter sagrado, passando a ser venerado como o Deus-pai, fundador da coletividade, como instância suprema das quais emana a legitimidade das normas de convívio (...)” (MARANHÃO, 2005, p. 38).

E de onde provém essa capacidade normativa do pai que, mesmo depois da morte, configura-se como um poder primitivo mais forte do que antes? E, mais importante, como este poder fantasístico do qual é portador o pai morto articula-se com a melancolia enquanto “movimento conspiratório” fundador da humanidade? Cremos ser dentro deste aspecto que sobrevém a questão da idealização como “fundadora” desse poder mágico contra o qual se rebelam os conspiradores melancólicos.

Lembremos, pois, que o pai, além de ser objeto de um intenso ódio, era extremamente admirado pelos filhos em opressão servil já que ele possuía poderes mágicos: além de ser o detentor das mulheres e das terras, possivelmente ele também foi, como especula Freud no texto de 1915, o inventor da palavra. Em virtude dessas qualidades invejadas, após a morte e, conseqüentemente, com a perplexidade que o ato causara, houve uma espécie de rememoração dessas características tão necessárias à manutenção da nova forma de vida livre do seu domínio.

Mezan (2006b), referindo-se à necessária correlação entre o ego ideal e à categoria do pai morto, sustenta que

(...) o ideal é imposto do exterior; ora, esse “exterior” é constituído de modo exemplar pelos pais e, mais precisamente, pelo pai, sobre quem é projetado o essencial do narcisismo “perdido” na infância, isto é, a onipotência. É por essa razão que a representação inicial do pai situa-se como “Pai Idealizado”. Ao mesmo tempo, a renúncia ao narcisismo da infância envolve a aceitação de uma limitação, e é isso que vai fazer surgir, por um mecanismo complexo, o Pai Morto do Pai Idealizado. (MEZAN, 2006b, p. 416).

Desse modo, podemos apreender que é a ausência real do pai, outrora assassinado e agora recuperado de maneira idealizada (identificação com ele) o que possibilita a emergência de uma noção completa de identidade enquanto uma construção individual, isto é, enquanto que num primeiro momento – que corresponde à motim parricida - o grupo precedia o indivíduo, agora, em virtude do modelo ideal de “força” que o pai representava, ao indivíduo é dada a possibilidade de aspiração dessas qualidades como “projeto pessoal”. É por essa razão que, conforme afirma Mezan (2006b), após o abandono

(...) da onipotência como *único*, reconhece a diferença entre o real e o ideal, e identifica este com a pessoa até então suporte da onipotência projetada; é por isso que o ideal do ego vai ser situado no pai, e o amor por ele determinará ao mesmo tempo a identificação secundária (uma parte dele = ideal para mim = parte do meu próprio ego) e a constituição de uma categoria nova. (MEZAN, 2006b, p. 417).

Sendo, pois, agora circunscrita ao campo do ego individual de cada um dos rebelados a identificação com o pai morto por intermédio da nostalgia das suas qualidades, o poder fantasmático atribuído a ele pode, enfim, desempenhar a função: impedir as integrantes da horda de rebelados um novo déspota; embora essa afirmação somente não nos pareça suficiente para elucidar o problema por desconsiderar o aspecto econômico da manifestação colérica dos rebelados, seguimos afirmando que o poder do *urvater* é possível graças ao seu aspecto idealizado, pois, sendo este poder da ordem do fantasmático, remete sempre à questão dos Ideais.

Afirma Mezan (2006b) que, em Totem e Tabu, essa correspondência entre a idealização das qualidades do pai e seu estatuto mítico (*urvater*) é fundamental para a identificação com ele pois

O Pai Idealizado corresponde, obviamente, ao chefe da horda primordial, e o Pai Morto à sua representação após o crime inaugural. Da mesma forma, a ambivalência, que ali era reportada aos chefes, aos inimigos e aos mortos, encontra no percurso da Metapsicologia o seu fundamento, na medida em que o inimigo, o chefe e o morto são encarnações sucessivas da figura paterna. (MEZAN, 2006b, p. 418).

É nesse sentido, portanto, que a noção de *Vatersehnsucht* (nostalgia do pai) é de extrema importância já que após o crime inaugural da civilização em que o pai primitivo finalmente é assassinado e devorado, ele é rememorado como modelo a ser seguido, então, por meio da via nostálgica decorrente das suas qualidades e da culpa por sua morte, *le mort saisit le vif*¹⁷; daí a famosa afirmação freudiana de que foi com o advento da melancolia que, efetivamente, passamos da horda patriarcal para o estágio cultural.

Esse poder que o urvater possui, a nível fantasmático, de apoderar-se do vivo deve ter acarretado um intenso sentimento de revolta (juntamente com a admiração, afinal, há a ambivalência!) na horda dos rebelados, pois, como nos afirma Delouya (2002a) referindo-se a um paciente melancólico

O surgimento ocasional de sentimentos de revolta em reação a tal suposta submissão e a correlata sensação de uma impotência diante da ira latente que se acumula no silêncio da manifestação de bondade raramente chegam a se manifestar em público, a não ser numa irrupção de repentina e anacrônica agressão, espantando o entorno além de, logo depois, desembocar num sentimento agudo de vergonha acompanhado de severas auto-acusações. (DELOUYA, 2002a, p. 159).

Creemos que essa dinâmica da revolta, decorrente da presença do poder do pai morto no ego dos integrantes da horda fraterna como fundamento da lei primordial, é transmitida às gerações posteriores via complexo de Édipo e, por assim dizer, pode desempenhar um papel fundamental na busca política da “boa vida” na medida em que todos os esforços posteriores da criação de um arranjo social que seja “bom” para a maioria dos cidadãos são depositários, de certa forma, dessa rebelião primordial que visava uma mudança substancial do estado de coisas. Talvez, se não se configurar um

¹⁷ Marta GerezAmbetim pensa esta importante questão do poder do pai ser, de fato, mais efetivo estando ele morto do que o foi vivo em termos de “obediência adiada” Ver: Ambetim (2006), p. 154.

exagero ou uma aberração epistemológica afirmar, o objeto de estudo da moderna teoria política – o poder político – circunscreva-se justamente nesse aspecto: as “teorias” sobre a melhor forma de governo e de manutenção da vida política podem ser “elaboraões” de algo primitivo e vagamente lembrado: o crime primordial que atuando a nível individual – via conflito edípico – atualiza, através do medo do retorno do pai da horda, uma espécie de sentido de rebeldia decorrente deste conflito vivido agora no âmbito psíquico.

Esse perene movimento que é o “poder/rebeldia”, além de se encontrar em toda a história humana, é o próprio sentido da História, parece fazer referência a uma constante nostalgia e a um sempre necessário processo de reinvenção de uma cena “fora do tempo”, parece aludir a um trabalho (também histórico!) de elaboração de um conflito arcaico que faz do corpo e da história dos homens um palco onde a sua expressão é encenada; o que queremos dizer é que, se a história da humanidade tem sido a história de uma luta decorrente de um conflito insuperável, talvez o seu conteúdo remonte ao acesso a elementos arcaicos: à rebelião mítica contra o pai da horda. Esse é o sentido da revolta que a melancolia recupera no seu sofrimento, o “acesso ao arcaico” como fundamento da revolta¹⁸.

É nesse sentido, que o *urvater*, através da nostalgia e da culpa, agarra-se ao vivo e coloca à civilização um dilema incontornável expressado no mal-estar: é à lembrança do seu poder primevo idealizado como intransponível e que sinaliza da maneira mais cruel – via ferocidade superegógica – a presença viva do morto que em nós habita que os melancólicos se rebelam e, nessa rebelião, destroem o palco onde se desenrola esta luta de morte pois, tomando-se a si próprios como reféns do ódio dirigido a um outro (o pai), ocasionando, não raras vezes, a morte, eles enfim acham no fim dessa batalha a “paz” que tanto desejavam e que desde sempre lhes foi negada.

Afinal, como afirmou certa vez Manuel Bandeira

Amanhã é o dia dos mortos
Vai ao cemitério. Vai
E procura entre as sepulturas
A sepultura de meu pai.

¹⁸ Para Kristeva (2000, p. 36 - 37), esse acesso ao arcaico como uma temporalidade fora-do-tempo e que é por ela chamada de “impossível temporalização”, faz parte das três figuras de revolta que pode ser extrair da experiência freudiana: 1) revolta como transgressão da proibição; 2) revolta como repetição, elaboração e 3) revolta como um descolamento, combinação.

Leva três rosas bem bonitas.
Ajoelha e reza uma oração.
Não pelo pai, mas pelo filho:
O filho tem mais precisão.

O que resta de mim na vida
É a amargura do que sofri.
Pois nada quero, nada espero.
E em verdade estou morto ali.

CAPÍTULO 3

O COMPLEXO DE ÉDIPO

Édipo, o teu destino
Destino de amargura
Não me deixa dizer que haja
Felicidade para a humana criatura.

(Sófocles - Édipo Rei)

Vimos no capítulo anterior que o assassinato do pai da horda primeva possibilitou, mediante a instauração da sua lei no interior da horda fraterna, o advento da cultura; também tentamos mostrar que a rememoração deste ato inaugural da humanidade através do sentimento de culpa, devido ao assassinato, e da dívida simbólica, contraída pela impossibilidade de ser como o pai, gerou uma espécie de fantasma que indica, devido à nostalgia sentida pelos rebelados, que o morto tornara-se mais vivo do que nunca: o urvater.

Também afirmamos que o crime primordial em que a horda de rebelados mata o pai tirânico e, posteriormente, devoram-no em um banquete totêmico não é resultado da intensificação dos sentimentos ambivalentes no interior do complexo de Édipo; ao contrário, o estatuto de realidade conferido por Freud ao crime é tal que é o próprio ato criminoso que ocasiona o surgimento dos desejos edípianos, isto é, embora a ambivalência (desejo homicida e sentimentos afetuosos) já existisse nos integrantes da horda é somente após o crime que esta será organizada em um complexo.¹⁹

Neste capítulo, então, analisaremos como se dá o surgimento do conceito de complexo de Édipo nos textos de Freud articulando-o, sempre que possível, ao que aqui chamamos de seu contexto metapsicológico, isto é, aludindo ao seu aspecto de rebelião contra um poder onipotente. Entretanto, para tal, são necessárias algumas considerações referentes às questões que envolvem tal posicionamento: em um sentido geral, argumentar que o crime primordial (em sua dimensão metapsicológica) e que o complexo de Édipo (a nível individual) estão necessariamente relacionados a uma possibilidade de análise do fenômeno do poder a partir da ótica do sujeito implica em perigosos riscos e são esses riscos que tentaremos enfrentar agora.

¹⁹ Segundo Laplanche e Pontalis, o termo *complexo* em psicanálise significa o “conjunto organizado de representações e recordações de forte valor afetivo, parcialmente ou totalmente inconscientes”. (LAPLANCHE E PONTALIS, 1896, p. 107).

Por que há um perigo em colocar a noção freudiana de complexo de Édipo como um operador conceitual que possibilite uma análise do problema do poder a partir da ótica do sujeito? Primeiramente, porque quando nos referimos a este conceito, evidentemente, não estamos falando de um termo unívoco na literatura psicanalítica a ponto de não problematizar o seu sentido dentro desta; e, segundo, porque corremos, sobretudo, o risco de apreender esta categoria freudiana ou de maneira reducionista (instrumentalizá-la a tal ponto que esta se converta somente em uma “técnica interpretativa”) ou de abrangê-la de tal maneira que esta perca o seu campo de especificidade e, conseqüentemente, sua lógica constitutiva.

Nesse ponto, parece-nos importante concordar com a proposta de Miguelez (2007, p. 15-16), segundo a qual há uma diferença analítica do Édipo freudiano: em seu sentido estrito, refere-se a uma fábrica de subjetivação sexuada já que é *“um programa, uma máquina, que produz masculinidade e feminilidade, que trabalha a partir da sexualidade infantil perverso-polimorfa e está ligada à tomada da proibição do incesto”* e, em seu sentido amplo, “pode-se afirmar que sua especificidade está em dependência à lei de proibição do incesto”, ou seja, o complexo de Édipo é uma categoria formal da psicanálise que mantém, se assim podemos falar metaforicamente, um movimento dual: ora atua no campo da “filogênese” e ora atua no campo da ontogênese, sem entretanto, perder a sua “natureza de partícula-onda”, isto é, a sua interioridade constitutiva entre os dois registros.

Por que essa distinção é importante? Porque possibilita que o complexo de Édipo freudiano, a nível epistemológico, possa desempenhar uma função teórica que nos é importante neste estudo: atuar como um operante conceitual que permita analisar a questão do poder, primeiramente, no nível metapsicológico em que a gênese da civilização se dá como resultado de uma rebelião contra um poder e que ocasiona a morte do deus-pai da história da humanidade e, posteriormente, no nível individual em que a constituição da subjetividade mediante a passagem pelo conflito edipiano e, como queremos afirmar aqui, a conseqüente reordenação pulsional em face do poder do terceiro que resulta no advento da singularidade.

Afirmamos a ideia de que a formalização conceitual do complexo de Édipo freudiano possibilita uma análise e relaciona-se com o problema do poder. Dentre os perigos que esta afirmação traz consigo, e que continuaremos enfrentando, é o que se convencionou chamar de “novas modalidades” de padecimento psíquico, não tanto pela questão do poder em si mas, sobretudo, pela estatuto dado ao Édipo nessas afecções.

Sem debater diretamente a questão, indicamos no capítulo anterior que essas “novas modalidades” de sofrimento interrogavam a psicanálise nos seus registros metapsicológico e clínico, pois parecem desconsiderar, partindo de uma perspectiva freudiana, a importância do complexo de Édipo na estruturação do psiquismo humano.

Sendo que no capítulo anterior procuramos demonstrar a importância fundamental do estatuto do *urvater* na formação da cultura, agora temos de, na medida do possível, enfrentar a questão no âmbito da “trama dos conceitos”, isto é, tentar argumentar que ainda que haja (e obviamente há!) a necessidade de uma discussão mais precisa de como se configura este conceito no âmbito da teorização freudiana e suas implicações clínicas na atualidade, não se pode descartar o complexo de Édipo como uma categoria deveras importante na concepção psicanalítica do humano, pois como nos afirma Moreira (2002),

(...) o complexo de Édipo, queiram ou não os psicanalistas, é o eixo estruturante de toda concepção freudiana do humano, assim como pelo lado da filogênese é o mito científico do parricídio na horda primitiva que cumpre esse papel. (MOREIRA, 2002, p. 81).

Nesse sentido, segundo Miguelez (2007), a própria existência do complexo de Édipo, enquanto um conceito apreendido formalmente como constituinte do humano em Freud é causador de um mal-estar entre os psicanalistas já que

Numerosos sintomas, dentro e fora da literatura analítica, parecem indicativos de que esse conceito oprime e provoca mal-estar na atualidade. Com frequência, desautoriza-se a vigência ou a atualidade do Édipo. Às vezes, as críticas são frontais, como as de muitas feministas, as de Deleuze e Guattari (1972) ou as do “último” Lacan (1992); outras vezes omitindo-se das críticas diretas, elaborando teorias paralelas (os “casos-limite”, as “personalidades narcísicas”, etc.) que de fato, o desconsideram. (MIGUELEZ, 2007, p. 14).

A passagem é clara e por isso que é importante que se diga que a questão das “novas modalidades” não será discutida em seus pormenores neste estudo; o que pretendemos ao invocá-las é tão somente ilustrar o problemático status do complexo de Édipo no atual debate psicanalítico sem desconsiderar, no entanto, as profundas mudanças na cultura ocidental e suas “consequências” nos modos de subjetivação

contemporânea como, por exemplo, o franco recuo da família patriarcal e as novas formas de agrupamentos familiares que “atentam” contra o modelo de heterossexualidade até outrora vigentes como uma espécie de norma²⁰; toda essa gama de questões se convertem, afinal, naquilo que é o substrato “empírico” de que se valem as teorizações recentes sobre as novas afecções psíquicas.

Nesse sentido, embora afirmemos que não entraremos no caráter meritório desses problemas por uma questão de quebra da “estrutura narrativa” deste estudo, sustentamos a importância da análise das relações desses novos modos de subjetivação contemporânea no que se refere à problemática edipiana ainda que seja necessário uma reformulação deste conceito pois, como nos afirma Miguelez (2007),

A consideração dessas ligações é obviada com frequência, seja porque se joga o complexo de Édipo junto com a água do banho, sem mais explicação, seja porque esse complexo continua a ser afirmado em sua forma canônica ou se descreve, por exemplo, uma travessia incompleta por ele, que permaneceria idêntico, para caracterizar as novas psicopatologias. (MIGUELEZ, 2007, p. 21).

A citação aponta para os problemas complexos em que se insere o complexo de Édipo no debate psicanalítico atual, sobretudo, no que se refere às novas formas de subjetivação na contemporaneidade. Vê-se, então, que nossa hipótese do Édipo freudiano poder atuar como um conceito que possibilite uma análise do problema do poder tanto em um nível metapsicológico quanto em um nível individual, não se circunscreve em um mar tranquilo de possibilidades e sabemos que estamos remando em águas perigosas; entretanto, tão perigosa quanto às vicissitudes de um mar revolto é a indisposição para continuar a navegá-lo.

3.1 – O complexo de Édipo nos textos de Freud

Em virtude dos inúmeros problemas situados no contexto de uma formulação simplista e/ou reducionista do conceito de complexo de Édipo devido às diferenças no seu modo de apreensão na produção do pensamento de Freud, cria-se a necessidade de

²⁰ Há de fato uma discussão extremamente interessante sobre essa implicação do complexo de Édipo enquanto um conceito funcional que opera entre os dispositivos da aliança e da sexualidade partindo, evidentemente, de uma articulação com Foucault. Ver a Introdução e a última seção do segundo capítulo de Miguelez (2002).

uma escolha na maneira de como concebê-lo em sua dimensão crítica, isto é, uma escolha dessa natureza necessariamente implica em uma pergunta metodológica: de que modo conduziremos a nossa análise do Édipo freudiano?

Evidentemente, pelo exposto até aqui sobre a diversidade de sentido que este conceito traz consigo, não realizaremos uma leitura unívoca e nem privilegiaremos um “modelo de análise” centrado neste ou naquele aspecto; também não o abordaremos exclusivamente de maneira a expor suas tensões conceituais subjacentes nos diferentes períodos da sua constituição (trabalho já realizado com maestria²¹). Nosso objetivo é mais modesto: traçaremos tão simplesmente um percurso cronológico deste conceito sem negligenciar, entretanto, as possíveis indicações que apontam o sentido metapsicológico que queremos ressaltar, isto é, analisaremos os textos freudianos em que se discute, de maneira direta ou indireta, o complexo de Édipo e apontaremos para o seu sentido de revolta contra aquilo que é o fundamento de sua singularidade e a causa de sua tragédia, revelando-se, então, o paradoxo constitutivo de sua existência: a (des)organização face ao poder.

Para tal intento, usaremos como guia em nossa análise das obras de Freud o percurso cronológico proposto por Miguelez (2007) bem como as suas análises e as de Mezan (2006a) sobre a trama conceitual inerente aos diferentes momentos da reflexão freudiana sobre o complexo de Édipo. Mas antes de nos determos mais demoradamente sobre as especificidades do complexo de Édipo, é necessário dar dá-lo uma definição.

Assim, Laplanche e Pontalis (1986) o definem como um

Conjunto organizado de desejos amorosos e hostis que a criança sente em relação aos pais. Sob sua forma dita positiva, o complexo apresenta-se como na história de Édipo rei: desejo da morte do rival que é a personagem do mesmo sexo e desejo sexual pela personagem do sexo oposto. Sob sua forma negativa, apresenta-se de modo inverso: amor pelo progenitor do mesmo sexo e ódio ciumento ao progenitor do sexo oposto. Na realidade, essas duas formas encontram-se em graus diversos na chamada forma completa do complexo de Édipo. (...) O complexo de Édipo desempenha papel fundamental na estruturação da personalidade e na orientação do desejo humano. Para os psicanalistas, ele é o principal eixo de referência da psicopatologia. (LAPLANCHE E PONTALIS, 1986, p. 116).

²¹ A Trama dos conceitos de Renato Mezan, 2006a.

Embora, assim o dizem alguns teóricos, não se configure mais a “principal” referência dos psicanalistas na atualidade²², o complexo de Édipo continua a desempenhar um papel fundamental na estruturação do psiquismo; mas, o que nos importa destacar na citação acima, é o caráter “trifásico” (positivo, negativo e completo) deste conceito, pois como veremos agora, Freud não o concebera assim desde o início das suas reflexões.

Segundo Mezan (2006a, p. 189), foi na autoanálise levada a cabo depois da morte do pai que Freud tomou conhecimento daquilo que posteriormente chamaria de complexo de Édipo, logo, não se configura um exagero afirmar que a suspeita da existência de sentimentos ambivalentes em relação aos pais se dá muito cedo, ainda que de maneira confusa e fragmentária, no pensamento de Freud.

Tanto é assim que já na carta 64 endereçada a Fliess (datada de 31 de maio de 1897) Freud tem um “pressentimento” de que descobrirá, muito em breve, a origem da moralidade (FREUD, 1897, p. 303), além do que no rascunho N da mesma carta ele refere-se aos desejos de morte dos pais que afirmando que “os impulsos hostis contra os pais (desejo de que eles morram) também são um elemento integrante na neurose” (p. 304); ainda na mesma carta, Freud é mais claro quanto a isso ao sustentar que “(...) esse desejo de morte, no filho, está voltado contra o pai e, na filha, contra a mãe.” (idem).

Segundo Miguez (2002), também na carta 69, de 21 de setembro de 1897, ao afirmar que já não acreditava mais na sua *neurótica*, Freud, na verdade, tratava de inverter a sua teoria da sedução pois

(...) não eram os pais os que atentavam contra a criança; era esta que desejava encontrar-se em tal situação e com ela fantasiava. Poder-se-ai dizer que a teoria da sedução trazia já nela o que viria a ser o complexo de Édipo, trocando o sujeito pelo objeto e vice-versa. (MIGUELEZ, 2002, p.25).

Embora os fragmentos das cartas anteriores já indicassem que a questão do Édipo já estivesse em fase de preparação para sua entrada formal, ela só se dá na carta 71 (datada de 15 de outubro de 1897) quando, em meio à sua autoanálise, Freud afirmará que a lenda de Sófocles é um evento universal da infância não só dos neuróticos mas também das “pessoas normais”.

²² Ver os capítulos 2 e 3 de Miguez (2002).

Um único pensamento de valor genérico revelou-se a mim. Verifiquei, também no meu caso, a paixão pela mãe e o ciúme do pai, e agora considero isso como um evento universal no início da infância (...) Sendo assim, podemos entender a força avassaladora de *Oedipus Rex*, apesar de todas as objeções levantadas pela razão contra a sua pressuposição do destino (...) Cada pessoa da plateia foi, um dia, em germe ou na fantasia, exatamente um Édipo como esse, e cada qual recua, horrorizada, diante da realização de sonho aqui transportada para a realidade, com toda a carga de recalçamento que separa seu estado infantil do seu estado atual. (FREUD, 1897, p. 316).

Aqui nesta citação Freud expõe de maneira clara a universalidade da existência dos desejos hostis e incestuosos: todos nós da plateia fomos um dia como um pequeno Édipo, pequenos heróis trágicos, incestuosos e parricidas.

Em *A Interpretação dos Sonhos* (1900), mais especificamente na quarta parte do capítulo cinco, em que discute os sonhos típicos, Freud examina os sonhos em que, recorrentemente, há a morte de pessoas queridas do sonhador (pais e irmãos) e, sobretudo, qual a causa para que esses sonhos sejam considerados típicos; como é sabido, a condição para que esses sonhos sejam considerados típicos é a angústia que ele traz consigo. Segundo Freud (1900), esses sonhos

(...) são os sonhos da outra classe – aqueles em que o sonhador imagina a morte de um ente querido e fica, ao mesmo tempo, dolorosamente afetado. O sentido desses sonhos, como indica seu conteúdo, é um desejo de que a pessoa em questão venha a morrer. (FREUD, 1900, p. 276).

Nesse sentido, a angústia é o indicativo de que houve um trabalho de deformação: os desejos sexuais infantis que foram recalçados (nesse caso, o desejo homicida) que se dirige às pessoas queridas transformam-se em dor por tê-las perdido, isto é, a censura se dá ao nível da representação, e não do afeto pois é ela que realiza o propósito latente do sonhador que é a morte da pessoa em questão no sonho.

Então, qual é a relação necessária que se estabelece entre a hostilidade latente que aparece no sonho por meio da censura do afeto expressada na deformação da representação e o caráter sexual que esta hostilidade carrega? É a “preferência sexual” e a conseqüente hostilidade decorrente dessa “escolha” que faz com que os progenitores sejam vistos como rivais. Assim, Freud (1900) nos afirma sobre esta questão ao afirmar sobre essa rivalidade

Uma solução para essa dificuldade é fornecida pela observação de que os sonhos com a morte dos pais se aplicam com frequência preponderante ao genitor do mesmo sexo do sonhador, isto é, que os homens sonham predominantemente com a morte do pai, e as mulheres, com a morte da mãe. (...) Dito sem rodeios, é como se uma preferência sexual se fizesse sentir numa tenra idade: como se os meninos olhassem o pai, e as meninas a mãe como seus rivais no amor, rivais cuja eliminação não poderia deixar de trazer-lhes vantagens. (FREUD, 1900, p. 282-283).

A vantagem, como se pode supor, é a realização dos desejos incestuosos e parricidas. Como tentativa de apoio aos seus argumentos, Freud faz referência às antigas lendas e mitos em que a “devoção filial tem o hábito de ceder a outros interesses”; em outra passagem esclarecedora, Freud atenta para o irrestrito poder que o pai desfrutava nas “famílias antigas” e a rebelião que ele incita:

As obscuras informações que nos são trazidas pela mitologia e pelas lendas das eras primitivas da sociedade humana fornecem-nos uma imagem desagradável do poder despótico do pai e da crueldade com que ele o usava (...). Quanto mais irrestrita era a autoridade paterna na família antiga, mais precisava o filho, como seu sucessor predestinado, descobrir-se na posição de um inimigo, e mais impaciente devia ficar para tornar-se chefe, ele próprio, através da morte do pai. (FREUD, 1900, p. 283).

Toda essa referência à mitologia e às lendas que tratam da rivalidade entre pais e filhos parece servir de “argumento histórico” para uma afirmação de que há uma predominância da rivalidade com os pais na vida pulsional infantil já que a experiência analítica permite dizer que

(...) os desejos sexuais de uma criança (...) despertam muito cedo, e que o primeiro amor de uma menina é por seu pai, enquanto que os primeiros desejos infantis do menino são pela mãe. Por conseguinte, o pai se transforma num rival perturbador para o menino, e a mãe, para a menina; e já demonstrei, no caso dos irmãos e irmãs, com que facilidade esses sentimentos podem levar a um desejo de morte. (FREUD, 1900, p. 284).

Dá a referência à lenda de Sófocles como metáfora desde movimento psíquico constituinte do humano mas que, na época da publicação do livro, parecia a Freud como uma *experiência* do início da infância, configurava-se como um *fenômeno* infantil e ainda não se figurava como um conceito central sob o qual repousava toda a sua posterior concepção do humano. Embora Freud faça uma longa consideração sobre a lenda de Sófocles e, posteriormente, sobre o Hamlet de Shakespeare, extraindo delas argumentos que corroboram com sua ideia da existência de uma ambivalência da criança em relação aos pais, interessa-nos ressaltar que, no primeiro, está alguém em que o desejo incestuoso e parricida foi efetivamente atuado e, no segundo, esse desejo foi recalcado e tornou-se a “base” da histeria do personagem. Sobre Édipo Rei, afirma Freud (1900) que

Ali está alguém em quem esses desejos primevos de nossa infância foram realizados, e dele recuamos com toda a força do recalçamento pelo qual esses desejos, desde aquela época, foram contidos dentro de nós. Enquanto traz à luz, à medida que desvenda o passado, a culpa de Édipo, o poeta nos compele, ao mesmo tempo, a reconhecer a nossa própria alma secreta, onde esses impulsos, embora suprimidos, ainda podem ser encontrados. (FREUD, 1900, p. 289).

Segundo Miguelez (2002), nesse momento do pensamento freudiano já é ressaltada a fato da universalidade dos desejos incestuoso e parricida na criança e a doença e a “normalidade” dependerá do nível do recalque desses desejos no adulto, pois será “(...) o destino dos desejos o que determinará a ‘saúde’ ou a ‘doença’, e não sua presença ou ausência, já que são postulados como existentes em todos os seres humanos” (MIGUELEZ, 2002, p. 28); um outro aspecto interessante é a *naturalidade* do desejo incestuoso e sua especificidade objetal posto que, segundo ela, para Freud, parece que

(...) desde muito cedo, a criança é atraída pelo outro sexo. O caminho parece fechado a qualquer interrogação a respeito da origem, da construção de uma posição subjetiva sexuada, masculina ou feminina. Nasce-se já homem ou mulher psiquicamente, tal como anatomicamente, e é “natural” ser heterossexual. (MIGUELEZ, 2002, p. 28).

Embora pareça uma posição determinista, fechada em um aparente primado do biologismo, Freud, segundo Miguelez (2002), não deixa totalmente à Natureza o desejo

incestuoso e parricida pois, no “parágrafo em que refere à preferência sexual dos pais pelos filhos ou filhas, dá espaço, no nível das séries complementares, aos ‘*outros*’ na especificação do desejo infantil (...) (MIGUELEZ, 2007, p. 29). O importante aqui é ressaltar que nessa época ainda não se configurava a diferença entre menino e menina na passagem pelo conflito edípico: primeiro porque ainda não tinha sido realizada a formalização conceitual do complexo de Édipo enquanto um “evento” estruturante no início da infância (o que acontecerá somente com a análise da identificação) e, segundo, porque para ambos, menino e menina, o primeiro objeto desejado ainda é o progenitor do outro sexo.

O texto *Fragmentos da Análise de um Caso de Histeria* (1905a), como bem aponta Strachey, nas suas notas da obra em inglês, circunscreve-se teoricamente como uma continuação do livro sobre os sonhos e antecipa alguns argumentos debatidos mais demoradamente nos *Três Ensaios*, sobretudo, no que se refere à ênfase sobre as expressões da sexualidade infantil. Um exemplo disso é a caracterização da paciente como uma *chupadora*: Dora “(...) lembrava muito bem de ter sido, na infância, uma ‘chupadora de dedo’.” (FREUD, 1905a, p. 57). Evidentemente, esta ideia de chupar o dedo e toda a sua significação relaciona-se com a nutrição e com o ato de chuchar que Freud trabalhará nos *Três Ensaios*; não adentraremos nessa questão ainda por ela ser melhor discutida posteriormente. O que queremos minimamente ao tomar o caso Dora é abordar o seu relacionamento com o pai e, assim, discutir alguns aspectos do conceito de complexo de Édipo que, nesta época, ainda estava em construção.

Dora, uma jovem de 18 anos, mantinha em relação a pai um carinho incomum já que “(...) era muito carinhosamente apegada a ele e, por essa razão, seu senso crítico precocemente despertado escandalizava-se ainda mais com muitos dos atos e peculiaridades do pai.” (FREUD, 1906a, p. 29). Seu senso crítico exacerbado vinha da ‘certeza’ de ser constantemente enganada pelo pai que era profundamente egoísta pois, recorrentemente, sentia-se como uma moeda de troca entre o pai e Sr. K que, segundo ela, era tolerante com a relação de sua esposa com o pai de Dora. Assim Freud (1905a) descreve a forma como Dora apreendia toda essa situação

O pai era insincero, havia um traço de falsidade em seu caráter, só pensava em sua própria satisfação e tinha o dom de arranjar as coisas da maneira que mais lhe conviesse (...). Quando ficava com o ânimo exaltado, impunha-se a ela a concepção de ter sido entregue ao Sr. K. como prêmio pela tolerância

dele para com as relações entre sua mulher e o pai de Dora; e por trás da ternura desta pelo pai podia-se pressentir sua fúria por ser usada dessa maneira. (FREUD, 1905a, p. 42).

É claro que o que está em questão na forma como Dora vê a relação do pai com a Sra. K. situa-se em um âmbito de um ciúmes furioso que a irritava de tal maneira que ficava “fora de si” e isso expressa-se claramente na atitude do pai em tomar como fantasia a cena do lago. Ao longo da exposição do caso clínico, Freud afirma que esse ciúmes era decorrente do apaixonamento de Dora por seu pai.

Seu comportamento obviamente ia muito além da esfera de interesse de uma filha; ela se sentia e agia mais como uma pessoa ciumenta, como se consideraria compreensível em sua mãe. Por sua exigência ao pai (“ou ela ou eu”), pelas cenas que costumava criar e pela ameaça de suicídio que deixou entrever, é evidente que ela se estava colocando no lugar da mãe. (FREUD, 1905a, p. 60).

Segundo Miguelez (2007, p. 33), Dora reativara seus desejos incestuosos infantis pelo pai como uma defesa contra o conteúdo heterossexual do desejo que nutria pelo Sr. K., bem como defendia-se do desejo homossexual em relação à Sra. K.; estes desejos recalçados estavam na “base” da sua afecção histórica. Embora a “reativação” dos desejos incestuosos e infantis se apresentasse como uma defesa contra um desejo “atual”, o que mudará posteriormente na concepção de complexo de Édipo em Freud com a entrada da análise da identificação, é interessante notar como o exame de um caso de histeria feminina já apontava para a importância dos progenitores e da escolha do objeto nas afecções psíquicas, embora a noção de Édipo ainda se configurasse na puberdade – fato que persistirá no texto seguinte só que de uma maneira mais “obscura”.

Em *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905b), o tema do complexo de Édipo é um tanto espinhoso, pois Freud parece ocupar-se mais do registro real da pulsão do que dos “percursos psíquicos que os desejos sexuais infantis recalçados desenham” (MIGUELEZ, 2007, p. 30); ademais, em 1915 foi inserido no corpo do texto uma série de seções e notas de rodapé que não se encontravam na versão de 1905 com o intuito de incorporar os novos conhecimentos provenientes da análise do narcisismo. Como dissemos anteriormente, a nossa proposta é conceitual e cronológica e, por isso,

seguiremos a orientação de Miguelez (2007, p. 29) ao excluir da análise do tema do Édipo freudiano todas as modificações posteriores à versão de 1905.

Em virtude do caráter teoricamente denso e, não raras vezes, obscuro deste texto, tomaremos a liberdade de extrair dele algumas proposições que julgamos importante para a nossa exposição, por isso, nos deteremos um pouco mais nas questões relacionadas ao exercício auto-erótico da sexualidade infantil para, posteriormente, examinarmos os outros componentes da sexualidade infantil.

É importante perceber que as reflexões de Freud ainda estão relacionadas com a sua primeira compreensão do aparelho psíquico, ou seja, há a diferença entre as pulsões de auto-conservação e as pulsões sexuais e, nesse sentido, o auto-erotismo desempenha uma importante função como nos mostra o próprio Freud ao examinar a atividade de *chuchar*²³, tão recorrente entre as manifestações da sexualidade infantil.

O auto-erotismo infantil relaciona-se com a obtenção de um prazer sexual mais “cômodo” na medida em que independe de um objeto exterior para satisfazer-lhe e está necessariamente ligada a uma zona erógena. Assim Freud (1905b) refere-se a esta obtenção auto-erótica de prazer

A necessidade de repetir a satisfação sexual dissocia-se então da necessidade de absorção de alimento – uma separação que se torna inevitável quando aparecem os dentes e o alimento já não é exclusivamente ingerido por sucção, mas é também mastigado. A criança não se serve de um objeto externo para sugar, mas prefere uma parte de sua própria pele, porque isso lhe é mais cômodo, porque a torna independente do mundo externo, que ela ainda não consegue dominar, e porque desse modo ela se proporciona como que uma segunda zona erógena, se bem que de nível inferior. (FREUD, 1905b, p. 171).

Entretanto, ainda que o auto-erotismo seja uma manifestação sexual infantil por excelência, existem outras formas de expressão da disposição perverso-polimorfa: estas outras manifestações se colocam à uma espécie de disposição objetal e servem como fundamento para o amor que as crianças nutrem por seus cuidadores, em especial a mãe. Essa constatação nos é importante porque a mãe *retorna* então a ser uma fonte primária

²³ “O chuchar (...) que já aparece no lactante e pode continuar até a maturidade ou persistir por toda a vida, consiste na repetição rítmica de um contato de sucção com a boca (os lábios), do qual está excluído qualquer propósito de nutrição. (...) O sugar com leite alia-se a uma absorção completa da atenção e leva ao adormecimento, ou mesmo a uma reação motora numa espécie de orgasmo.” (FREUD, 1905, p. 169). Também ver a nota de Strachey sobre o termo em inglês na mesma página.

de satisfação sexual, pois antes das expressões das atividades auto-eróticas da criança já havia uma disposição em tomar o seio materno como objeto de satisfação sexual devido, sobretudo, à vinculação do prazer sexual à nutrição. Só posteriormente, quando a criança é capaz de ter uma representação mais sofisticada e global, é que pode ser *restabelecida* a relação originária. Assim Freud (1905b) se refere a este processo

Na época em que a mais primitiva satisfação sexual estava ainda vinculada à nutrição, a pulsão sexual tinha um objeto fora do próprio corpo, o seio materno. Só mais tarde vem a perdê-lo, talvez justamente na época em que a criança consegue formar para si uma representação global da pessoa a quem pertence o órgão que lhe dispensava satisfação. Em geral a pulsão sexual torna-se auto-erótica, e só depois de superado o período de latência é que se restabelece a relação originária. Não é sem boas razões que, para a criança, a amamentação no seio materno toma-se modelar para todos os relacionamentos amorosos. O encontro do objeto é, na verdade, um reencontro. (FREUD, 1905b, p. 210).

Nesse sentido, é a mãe o primeiro objeto amoroso e incestuoso para o menino desde a mais tenra infância, antes mesmo do advento do auto-erotismo já que é ela quem propicia o aparecimento da vida sexual da criança com seus “cuidados amorosos” pois ela, a mãe, “(...) contempla a criança com os sentimentos derivados de sua própria vida sexual: ela a acaricia, beija e embala, e é perfeitamente claro que a trata como o substituto de um objeto sexual plenamente legítimo” (FREUD, 1905b, p. 211). Isso coloca a importante questão da alteridade na origem da sexualidade, questão que não trataremos especificamente neste estudo, muito embora ela desempenhe já nesta época, ainda que de uma forma outra, um papel importante na origem do desejo sexual e, por conseguinte, na construção do que irá se chamar complexo de Édipo.

Outro ponto importante é que já nos *Três Ensaio*s Freud estabelece a diferença entre a escolha do objeto nos meninos e nas meninas, ainda que mude posteriormente essa definição. Assim, partindo de um exemplo comum segundo o qual um rapaz enamora-se de uma mulher mais velha e uma moça de um homem mais maduro, Freud afirma que essa escolha, frequentemente, evoca imagens dos pais. Portanto, as escolhas desses objetos de amor na puberdade indicam a existência de fantasias infantis incestuosas já que

Nessas fantasias, as inclinações infantis voltam a emergir em todos os seres humanos (...) o impulso sexual da criança em direção aos pais, quase sempre já diferenciado através da atração pelo sexo oposto: a do filho pela mãe e a da filha pelo pai. (FREUD, 1905b, p. 213 – 214).

Essas fantasias expressam, sobretudo, o fato de que os desejos infantis incestuosos retomam sua “força” na puberdade devido às escolhas dos objetos sexuais; indicam também que essa retomada se dá mediante uma “base” infantil, ou seja, esses desejos reaparecem porque não foram completamente extintos na infância, embora o destino da sexualidade infantil seja o advento da “normalidade” em virtude das inibições psíquicas e das modificações orgânicas no decorrer do processo de maturação do indivíduo. Mas o que leva a essas modificações? A sexualidade infantil e todas as suas manifestações devem sucumbir ao processo de recalçamento²⁴ na passagem pelo complexo de Édipo; por isso que Freud afirme que “(...) entre as forças que restringem a orientação da pulsão sexual destacamos a vergonha, o asco, a compaixão e as construções sociais da moral e da autoridade” (FREUD, 1905b, p. 218).

Como se sabe, Freud ainda não dispunha do conceito de superego para dar conta dos determinantes psíquicos que se impunham à sexualidade infantil, logo, esta questão será trabalhada sob a forma dos “diques” e da “barreira ao incesto” (FREUD, 1905b,). Grosso modo, os diques referem-se à disposição inata do indivíduo ao repudiar as satisfações sexuais infantis, ou como afirma Miguelez (2007),

(...) são uma ampla gama de sentimentos que são capazes de transformar as satisfações sexuais infantis em experiências desagradáveis e fontes de desprazer. Trata-se da vergonha, do asco, da compaixão, da estética e dos sentimentos morais. (MIGUELEZ, 2007, p. 34).

Nesse sentido, os diques estão necessariamente relacionados ao recalque pois “eles afetam todos os desejos da criança perverso-polimorfa e provocam o recalçamento de tais desejos.” (MIGUELEZ, 2007, p. 35). Juntamente com os diques, a barreira contra o incesto opera como um “interditador” dos desejos sexuais infantis, entretanto, ao contrário dos diques que não fixados pela hereditariedade, ela, a barreira que impede

²⁴ “No sentido próprio: operação pela qual o indivíduo procura repelir ou manter no Inconsciente representações (pensamentos, imagens, recordações) ligadas a uma pulsão. O recalçamento produz-se nos casos em que a satisfação de uma pulsão – susceptível de por si mesma proporcionar prazer – ameaçaria provocar desprazer relativamente a outras exigências.” (LAPLANCHE E PONTALIS, 1986, p. 533).

o incesto, é de origem cultural, pois esta é “(...) acima de tudo, uma exigência cultural da sociedade [pois] esta tem de se defender da devastação, pela família, dos interesses que lhe são necessários para o estabelecimento de unidades sociais superiores (...)” (FREUD, 1905b, p. 213).

Portanto, é sob essa denominação (dique e barreira contra o incesto) que Freud tentará dar conta do fenômeno da transformação do prazer em desprazer via recalque e que, na sua clínica, aparecia sob a forma de “censura” ou “resistência”. Na verdade, o que queremos ressaltar aqui é a importância dessa discussão para o que posteriormente será um conceito fundamental: o complexo de Édipo e sua relação com aquilo que aparecerá sob a denominação de superego. Por essa razão, é necessário que se faça mais algumas considerações sobre a questão do complexo de Édipo nos *Três Ensaio*s.

Segundo Miguelez (2007), somente os desejos incestuosos são colocados em exame enquanto que os desejos hostis são, de certa forma, negligenciados em virtude da supremacia do exame da escolha amorosa do menino já que “(...) Freud descreve uma verdadeira gênese dessa atração (desejo pelo seio, desejo pela mãe, desejo da mãe pelo nenê), mas não o faz para a menina, que deseja, desde o começo, o pai.” (MIGUELEZ, 2007, p. 38). Um outro aspecto importante a ser considerado no texto é a universalidade do Édipo na sua forma simples e positiva, ou seja, sua versão heterossexual; isto se relaciona necessariamente às características femininas da sexualidade (as inibições, a passividade, a submissão) em virtude do maior recalque da sexualidade da menina em detrimento do menino que, por causada supremacia da sua zona erógena principal – o pênis – ascende a uma posição de virilidade e, por conseguinte, ativa.

Por fim, podemos reafirmar a ideia de uma presença do conflito edípico na infância tal como será formulado na sua segunda teoria das pulsões na medida em que não há ainda o conceito de identificação que possibilite a mudança do palco da puberdade para a mais remota infância. Portanto, nos *Três Ensaio*s, a temática edípica relaciona-se, sobretudo, com a escolha do objeto no menino pois, nesse momento das reflexões de Freud, “(...) a teoria psicanalítica ainda não reconhecera as organizações pré-genitais da libido, [e por isso] a escolha de objeto crucial era localizada no momento da subordinação das pulsões parciais à zona genital (...)” (MEZAN, 2006a, p. 191).

Embora a escolha de objeto ainda se configure na puberdade como um prolongamento dos argumentos centrais contidos nos *Três Ensaio*s, nos textos *Análise de uma Fobia em um Menino de Cinco Anos* (1909a) e *Notas sobre um Caso de Neurose Obsessiva* (1909b) já podemos notar, como bem aponta Mezan (2006a) e

Miguel (2007), uma progressiva predominância da relação ambivalente em relação ao pai na base das afecções, passemos então à análise clínica do *Pequeno Hans* e do *Homens dos Ratos* onde se encontrará uma certa articulação entre o complexo paterno e a questão edípica.

Começamos pois, por extrair do caso alguns aspectos que se articulam com a noção de complexo de Édipo no Pequeno Hans, sobretudo, em relação à figura paterna associada à sua fobia. Freud foi procurado pelo pai de Hans porque seu filho, um menino de cinco anos, se recusava a sair de casa, alegando medo de ser mordido por um cavalo. Sua fobia está associada à rivalidade com o pai que, ao retornar à Viena e estabelecer-se por lá, despertou no menino o desejo que ele (o pai) morresse pois queria ter exclusividade sobre a mãe. Assim, Freud (1909a) descreve longamente a situação de Hans e seu “interesse particularmente vivo” por seu “pipi” e o terror causado pela possibilidade da perda de seu pênis em virtude de uma ameaça da mãe.

Segundo Freud (1909a), “(...) Hans era realmente um pequeno Édipo que queria ter seu pai ‘fora do caminho’, queria livrar-se dele, para que pudesse ficar sozinho com sua mãe e dormir com ela.” (FREUD, 1909a, p. 103) e, portanto, a rivalidade com o pai passa a assumir uma importância maior na sua afecção. Entretanto, como bem nos indica Mezan (2006a), o termo “dormir” deve ser encarado de forma literal pois o que Hans almeja é o contato físico com o corpo da mãe: isso é um indicativo, ainda que obscuro, do desejo de eliminação física do pai já que, este contato físico com o corpo da mãe almejado por Hans, só se fazia possível quando seu pai estava fora. Segundo Mezan (2006a) era este o conflito que se encontrava “na raiz da sua neurose” pois

A angústia proveniente deste impulso, que conflitava com o afeto e o carinho dedicados a seu pai, se encontrava na raiz da fobia dos cavalos que marca o início da neurose infantil. Este elemento, dos vários que compõe o conteúdo do caso, representa o fator edípico: o cavalo é um substituto do pai, grande como ele, possuidor de uma enorme “coisinha” (pênis) que atrai a atenção do menino, e os cavalos do seu sonho usam óculos e têm bigode como o pai. (MEZAN, 2006a, p. 190).

Existem, evidentemente, vantagens na fobia de Hans: não sair de casa pelo medo de ser mordido por um cavalo e ficar em tempo integral com sua mãe permite a satisfação imaginária do seu desejo incestuoso. Entretanto, o que nos interessa salientar

é que, ainda na sua forma simples e positiva, a noção de complexo de Édipo, embora ainda não formalizada como um conceito, já era usado como um operador clínico.

Há no texto *Notas sobre um Caso de Neurose Obsessiva* (1909b) um movimento teórico bastante parecido e que se coaduna com o caso clínico do pequeno Hans no que concerne a referência ao pai: enquanto que no *pequeno Hans* o cavalo servia de substituto do pai e sua fobia por esse animal indica uma espécie de “aversão” ao pai, no *Homem dos ratos* o medo “de que algo pudesse acontecer a duas pessoas de quem ele gostava muito: o pai e uma dama a quem admirava” (FREUD, 1909b, p. 143) atuava como uma espécie de camuflagem ao ódio que, juntamente com o amor, se lhe dirigia intensamente ao pai. Examinemos mais cuidadosamente essas proposições.

Segundo Freud, seu paciente tinha medo de que o pai morresse derivava do seu desejo de ver uma mulher despida, o que posteriormente gerara o receio de que seus pais adivinhassem os seus pensamentos. Com efeito, lutava com o desejo de morte do pai “desde uma idade muito precoce”: aos sete anos, ao ser “preterido amorosamente”, ocorreu-lhe que uma desgraça pudesse lhe acontecer e, *forçosamente*, veio-lhe a morte do pai como alternativa; já adulto, ao sentir-se impossibilitado de unir-se a uma moça a devido a problemas financeiros, veio-lhe a ideia de que a morte do pai poderia torná-lo rico.

Interpelado sobre estas ideias que o atormentavam desde a mais tenra infância, sustentou que “estava bem seguro de que a morte de seu pai jamais poderia ter sido objeto de seu desejo, mas apenas de seu medo” (FREUD, 1909b, p. 160) ao passo que a resposta que lhe foi dada consiste em que o medo é a expressão de um desejo anterior que está agora reprimido e que este ódio reprimido assim permanecia devido à intensidade do amor que endereçava ao pai. Então, afirma Freud (1909b) que

Esse desejo (de livra-se do pai como uma interferência) deve ter-se originado numa época em que as circunstâncias foram muito diferentes – numa época, talvez, em que ele não amava seu pai mais do que amava a pessoa a quem ele desejava sensualmente (...). Deve ter sido, portanto, em sua primeira infância, antes de chegar aos seis anos de idade e antes do dia em que sua lembrança passou a ser contínua (...) (FREUD, 1909b, p. 162).

Como dissemos anteriormente, nos dois casos clínicos tomados em nossa breve exposição há uma progressiva aproximação teórica, ainda que de uma maneira diferente posto que um refere-se a uma fobia e o outro a uma neurose obsessiva, entre o

complexo paterno e o complexo de Édipo. Mas o que tal afirmação significa de fato? Significa que o conjunto de sentimentos destinados ao pai desde sua infância (que de maneira geral corresponde ao complexo paterno) vai sendo articulado com a problemática do Édipo na medida em que esses sentimentos derivam de uma radical rivalidade do menino com seu pai fundamentada no ódio (logo, na ambivalência afetiva!) sentido por este; com efeito, é nesse sentido que vai se dando um “deslizamento imagético” de uma hostilidade infantil para um ódio radical. No *Homem dos ratos*, por exemplo, a masturbação em belas e enaltecidas tardes correspondia, como bem nota Freud (1909b, p. 178), ao desafio a uma ordem; bem como a pouca importância que ele dava aos estudos quando seu pai ainda era vivo ou os xingamentos que ele fizera ao pai quando apanhava, também podiam ser vistos como um desafio.

E o desafiava porque, mesmo que reconhecesse suas evidentes qualidades, admitia também que seu pai possuía um temperamento passional e violento. O reconhecimento do caráter “cruel e violento” do pai era assim, conseqüentemente, o que fundamentava em suas fantasias o desafio que se lhe fazia.

Posteriormente, em uma seção destinada a algumas considerações teóricas, inserida no texto em 1924, Freud desenvolverá a questão da “ideia obsessiva” e sua deformação como vestígios de uma luta defensiva primária e mostrará as peculiaridades do neurótico obsessivo nessa formação defensiva; entretanto, deixemos a questão em suspenso porque o que intentamos aqui é tentar demonstrar o processo de “gestação” do conceito de complexo de Édipo e não adentrar em especificidades psicopatológicas.

Um novo movimento teórico passa a surgir com *Leonardo da Vinci e uma Lembrança da sua Infância* (1910a), pois, há o aparecimento de novos conceitos, como o narcisismo e a identificação, que permitem uma abordagem outra da problemática edipiana, embora não de forma sistemática e de modo constitutivo como ocorrerá posteriormente. Nesse sentido, afirma o editor inglês James Stracey nas suas notas, que, dentre os assuntos importantes abordados no texto, configura-se como “(...) especialmente interessante para a história da teoria da psicanálise, o aparecimento, pela primeira vez, do conceito de narcisismo.” (FREUD, 1910a, p. 72).

É dentro desta perspectiva, portanto, que o estudo da infância de Leonardo, especialmente a sua fantasia com o abutre, a substituição da figura da sua mãe por esse animal e sobre o conteúdo homossexual desta fantasia, fornece à Freud novos elementos para a análise do Édipo. Afirma Freud (1910a), então, que

O amor da criança por sua mãe não pode mais continuar a se desenvolver conscientemente – ele sucumbe à repressão. O menino reprime seu amor pela mãe; coloca-se em seu lugar, identifica-se com ela, e toma a si próprio como um modelo a quem devem assemelhar-se os novos objetos de seu amor. (...) O que de fato aconteceu foi um retorno ao auto-erotismo, pois os meninos que ele agora ama à medida que cresce, são, apenas, figuras substitutivas e lembranças de si próprio durante sua infância – meninos que ele ama da maneira como sua mãe o amava quando ele era uma criança. Encontram seus objetos de amor segundo o modelo do narcisismo (...). (FREUD, 1910a, p. 106).

Logo, pode-se depreender daí que a referência à identificação e ao narcisismo são fundamentais para o entendimento da infância de Leonardo já que é mediante esses dois conceitos que vislumbra-se, e isso é importante notar, um caminho essencialmente psíquico na determinação da “escolha” do objeto sexual; nesse sentido, portanto, sobre essa inovação teórica que antecipa, de certa maneira, as reflexões contidas sustentadas em *O Ego e o Id* (1923), afirma Miguelez (2007) que

(...) é a fixação dos desejos de Leonardo na mãe o que determina na conseguir abandoná-la como objeto de amor. Em vez disso, identifica-se com ela e passa a procurar objetos sexuais que o representem e aos quais possa amar como ela o amou. Ocorre aqui a primeira menção à possibilidade de que a feminilidade (ou, eventualmente, a masculinidade) (...) seja decidida por um caminho exclusivamente psíquico: a via da identificação. (MIGLELEZ, 2007, p. 40-41).

Este mesmo sentido teórico pode ser observado em *As Perspectivas Futuras da Terapêutica Psicanalítica* (1910b), que ao debater sobre o avanço da técnica, Freud pede para que se examine

(...) a afirmação generalizada de que, nos pacientes masculinos, a maioria das resistências importantes ao tratamento parecem derivar-se do complexo paterno e expressar-se neles o medo ao pai, desobediência ao pai e desavença do pai. (FREUD, 1910b, p. 150).

A importância da temática do conflito com a autoridade paterna para o desenvolvimento psíquico do sujeito reveste-se, cada vez mais, de uma importância

fundamental. É necessário que se perceba que nestes textos a hipótese do complexo de Édipo ainda figurava na puberdade já que, como nos afirma Mezan,

(...) a inexistência do conceito de identificação torna impossível transferir o momento crucial do Édipo para a proximidade dos cinco anos, já que a questão é abordada somente do ângulo da escolha de objeto. (MEZAN, 2006a, p. 191).

Em *Um tipo especial de Escolha de Objeto feita pelos Homens* (1910c) Freud vai tratar indiretamente da problemática edípica na medida em que analisa as fantasias de “salvação” da mulher amada e o período em que a criança começa a tomar conhecimento, ainda que de forma insuficiente, das relações sexuais entre os adultos. Sobre as fantasias de salvação, nos diz Freud que “(...) o homem se convence de que ela [a mulher] precisa dele, que sem ele perderá todo o controle moral, e rapidamente descerá para um nível lamentável. Salva-a, portanto, por não a abandonar”. (FREUD, 1910c, p. 174). Ainda em uma passagem mais esclarecedora afirma que

A escolha de objeto, que é tão estranhamente condicionada, e esta maneira extremamente singular de se comportar no amor, têm a mesma origem psíquica que encontramos nos amores das pessoas normais. Derivam da fixação infantil de seus sentimentos de ternura e representam uma das consequências dessa fixação. (FREUD, 1910c, p. 174).

No texto freudiano, a fantasia de salvar a mulher amada de um perigo sempre iminente (o de que ela o abandone para ficar com outro homem), remete à rivalidade entre pares, entre dois homens pela posse de uma mulher; como o texto sugere, podemos afirmar que esta mulher se trata de uma figura materna a qual o homem tenta salvar dando-lhe um filho idêntico a ele mesmo, como forma de pagamento por esta ter-lhe dado a vida, reafirmando, portanto, a noção freudiana de dívida simbólica.. Segundo Mezan (2006a), esta tentativa imaginária de pagamento pode ser estendida também ao pai, pois “é como se o sujeito dissesse consigo mesmo: ‘nada quero dever a meu pai; salvando-o, dar-lhe-ei a vida como ele me deu, e estaremos quites’” (MEZAN, 2006a, p. 191).

É importante perceber como esta espécie de rebeldia para com o pai (imaginariamente não dever nada a ele) demonstra de forma paradoxal a sua

identificação com este mesmo pai, pois, ao igualar-se a ele, pode dar um filho à mãe, ou seja, realizar o incesto desejado e proibido. É importante também perceber que neste texto é empregado pela primeira vez o termo complexo de Édipo, pois o menino “(...) começa a desejar a mãe para si mesmo, no sentido com o qual, acabou de se inteirar, e a odiar, de nova forma, o pai como um rival que impede esse desejo; passa, como dizemos, ao controle do complexo de Édipo.” (FREUD, 1910c, p. 176-177). Ademais, como afirma o próprio Freud (1910b), “todos os seus instintos, os de ternura, gratidão, lascívia, desafio e independência encontram satisfação no desejo único de *ser* o próprio pai.” (FREUD, 1910c, p. 178).

Por outro lado, percebemos, neste mesmo texto, o ciúme que a pequena criança experimenta ao tomar conhecimento das relações sexuais entre os adultos. Sobre isso, Freud é claro, ao afirmar que o que afeta “mais profundamente a criança recém-instruída”, é a maneira pela qual o conhecimento dos segredos da vida sexual é aplicado aos próprios pais já que “Essa aplicação é, muitas vezes, rejeitada por ela [a criança], mais ou menos nestas palavras: ‘Seus pais e outras pessoas podem fazer coisas como esta entre si, mas meus pais, possivelmente, não podem fazê-las’.” (FREUD, 1910c, p. 176). Então, por meio dessa negação da atividade sexual dos pais, a criança pode enfim evitar o desprazer da aceitação da possibilidade de sua mãe possa ser objeto de desejo de outro homem que não ele próprio satisfazendo assim, portanto, a fantasia infantil incestuosa de que a mãe é, com efeito, a sua inalienável “propriedade”.

O texto que trataremos agora é o que trata de forma mais contundente, depois de *Luto e Melancolia* (1917), a temática da autoridade no sentido da revolta contra o poder que o pai personifica, pois há de maneira clara este aspecto belicoso ressaltado no sistema delirante de Schreber; o trabalho em questão de Freud chama-se *Notas Psicanalíticas sobre um Relato Autobiográfico de um Caso de Paranóia (Dementia Paranoides)* de 1911.

Segundo Mezan (2006a), este caso de paranóia apresenta à Freud a possibilidade de estudar a forma negativa do Édipo em que o indivíduo rivaliza com o progenitor do sexo oposto e ama o progenitor do mesmo sexo. Como é sabido, Schreber era um paciente que mantinha um delírio de perseguição: seu primeiro médico, o professor Flechsig, “cometeu ou tentou cometer ‘assassinato de alma’ contra ele – ato que (...) era compatível aos esforços feitos pelo Diabo ou por demônios para tomar posse de uma alma (...)” (FREUD, 1911, p. 48). Esse delírio de perseguição, posteriormente, foi substituído por uma megalomania de ordem religiosa já que, agora,

o paciente considerava que, juntamente com Flechsig, “(...) o Próprio Deus havia desempenhado o papel de cúmplice, senão de instigador, na trama contra ele.” (FREUD, 1911, p. 49), ou seja, ao paciente cabia uma posição de vítima de uma conspiração da qual até deus fazia parte mas que, nos seus entornos, demonstrava, de certa maneira, o próprio poder que o paciente se lhe atribuía: Flechsig em sua tentativa de “assassinato de alma” associa-se ao próprio deus todo poderoso para fazer frente à Schreber.

Essa fantasia de conteúdo eminentemente feminino (o que posteriormente será apreendida no seu sentido masoquista), na paranóia aparece como um ataque exterior devido à projeção. Nesse sentido, afirma Freud (1911) que

Parece que a pessoa a quem o delírio atribui tanto poder e influência (...) é, se claramente nomeada, idêntica a alguém que desempenhou papel igualmente importante na vida emocional do paciente antes da sua enfermidade, ou facilmente reconhecido como substituto dela. A intensidade da emoção é projetada sob a forma de poder externo, enquanto sua qualidade é transformada no oposto. A pessoa agora odiada e temida, por ser um perseguidor, foi, noutra época, amada e honrada. (FREUD, 1911, p. 50).

Schreber defende-se contra seus impulsos homossexuais projetados para o mundo externo sob a forma de alucinação devido à dupla inversão promovida pelas “defesas paranoicas” (repressão e projeção): o amor toma o lugar do ódio e o sujeito toma o lugar do objeto o que, necessariamente, promove a “reconciliação” do paciente com o Destino. Afirma Mezan (2006a) a esse respeito que

(...) Schreber não podia aceitar a função de objeto sexual de outro homem; mas proporcionar aos raios divinos a lascívia de que eles necessitavam para existir era uma tarefa grandiosa (...) e seu ego se sentiu envaidecido pelo fato de a escolha celeste ter recaído sobre sua pessoa. A megalomania reconciliou o ego com a fantasia homossexual, pois de “espírito de Schreber” deveria nascer a nova raça humana. (MEZAN, 2006a, p. 195).

Vê-se neste caso de paranoia e, portanto, nos delírios de perseguição de Schreber e nas suas alucinações, um exemplo de rebeldia contra a autoridade paterna que era substituído pelas figuras do psiquiatra e, posteriormente, de deus: há de fato, como nos afirma Mezan (2006a, p. 195) um movimento que vai da rebeldia e do insulto (a ideia de deus que, pela sua condição divina, só trata daqueles que já morreram, afirma o insulto

ao pai que, sendo médico, é inábil para tratar dos vivos) à veneração afetiva (sua fantasia feminina de reconciliação com deus e gerador da nova raça humana).

É essa revolta contra o poder personificado pelo pai, a qual será alçada a uma condição constituinte da cultura em *Totem e Tabu* e norteará as investigações sobre a religião em *O Futuro de uma Ilusão*, que servirá à Schreber como base do seu delírio paranóico e da sua identificação com deus-pai.

O texto *Sobre a Tendência Universal à Depreciação na Esfera do Amor* (1912), embora configure-se no mesmo horizonte teórico dos textos anteriores, apresenta alguns elementos novos na caracterização do Édipo como a análise da impotência psíquica frente às fixações infantis que, no caso específico deste texto, giram em torno da figura da mãe. Aqui, Freud (1912) faz a diferença entre a “corrente” afetiva, a mais antiga, e sensual que é decorrente da puberdade.

A corrente afetiva é a mais antiga das duas. Constitui-se nos primeiros anos de infância; forma-se na base dos interesses do instinto de autopreservação e se dirige aos membros da família e aos que cuidam da criança. (...) Corresponde à escolha de objeto, primária, da criança. (FREUD, 1912, p. 186).

Essa escolha de objeto é determinada pelas pulsões de auto-conservação e está necessariamente relacionada à mãe, pois é o próprio afeto dos pais em relação à criança que o conduzem “(...) nesta direção, fazendo com que as fixações eróticas não-sensuais perdurem por toda a infância, desviando consideráveis magnitudes de libido da finalidade propriamente sexual.” (MEZAN, 2006a, p. 192-193). Entretanto, com o início da puberdade e, conseqüentemente, com a barreira contra o incesto, há uma transferência da libido destes objetos primários para outros socialmente aceitáveis, ou seja, o circuito libidinal passa a operar suas escolhas objetais fora da família.

Nesse sentido, a depreciação do objeto sexual é decorrente então de uma dissociação das correntes, isto é, devido a este processo, não há uma correlação necessária entre os objetos infantis e o desejo sexual. Portanto, como ressalta Mezan (2007a), a degradação se dá como resultado da “(...) dissociação das duas correntes, a carinhosa permanecendo ligada aos objetos infantis, e a sensual investindo objetos que nada significam afetivamente (...)” (MEZAN, 2006a, p. 193).

Em virtude de já termos trabalhado, no capítulo anterior em sua dimensão metapsicológica, *Totem e Tabu* (1913) não será tomado nesta breve análise dos textos freudianos que tratam do Édipo; cabe-nos somente dizer que toda a gama de argumentos que davam conta dos sentimentos hostis e amorosos e, portanto, ambivalentes, que se dirigiam ao pai encontraram neste texto sua máxima expressão: questões como o assassinato do pai, a dívida e a culpa resultante disso que se articulam intrinsecamente com a melancolia já encontravam lá a sua origem metapsicológica; portanto, será no modo de subjetivação melancólico que temas como aqueles retomarão todo o seu vigor só que no nível individual estabelecendo, assim, a correlação (que hoje parece obliterada) entre os domínios da ontogênese e da filogênese.

Semelhante posição será tomada em relação à *Sobre o Narcisismo: uma introdução* (1914b): este texto de Freud será exposto de maneira mais rigorosa quando tivermos a oportunidade de examinar o modo de subjetivação melancólico; por hora, cabe-nos tão somente assinalar a sua importância para a discussão sobre o complexo de Édipo empreendida até aqui. Como é sabido, este texto marca uma radical mudança na dualidade pulsional que, até então, era apreendida em termos de pulsões de auto-conservação e pulsões sexuais; com o advento do conceito de narcisismo há agora uma libido de origem narcísica, ou seja, o investimento objetal da energia pulsional e, antes, “(...) assim, chegamos à concepção de que originalmente o Eu é investido de libido e de que uma parte dessa libido é depois repassada aos objetos; contudo, essencialmente, a libido permanece retida no Eu.” (FREUD, 1914b, p. 99).

Nesse sentido, o que define a escolha do investimento da libido narcísica no objeto é, sobretudo, o tipo de escolha: uma escolha por apoio (anaclítica) que caracteriza-se por tomar como primeiros objetos sexuais os “cuidadores” da criança (geralmente os pais), satisfazendo então a pulsão de auto-conservação, ou uma escolha de tipo narcisista em que os objetos amorosos são buscados tomando como modelo o próprio *eu* (FREUD, 1914b, p. 108). O que nos parece ser digno de destaque é que Freud não considera mais sendo a “constituição inata” do indivíduo a responsável pela tomada dos pais como objetos de amor no interior do complexo de Édipo. Conforme ressalta Miguelez (2007), é neste aspecto que “(...) ocorre uma importante mudança teórica: a origem dos desejos pelos pais já não é a natureza, ou a constituição presente desde o começo. Existe uma história desses desejos incestuosos, definida a partir do apoio.” (MIGUELEZ, 2007, p. 48).

Observa-se, então, que não se circunscreve como uma obra do acaso, ou do Destino ou da Natureza a tomada dos pais como objetos incestuosos no complexo de Édipo pois há necessariamente uma história que antecede este fato; uma história que terá que esperar até a publicação de *Além do Princípio do Prazer* (1920) e a consequente mudança da teoria pulsional para ser explicitada em seus pormenores. Entretanto, já em *História de uma Neurose Infantil*, redigida em 1914 mas publicada somente em 1918 devido à guerra, podemos antever importantes contribuições acerca do complexo de Édipo²⁵, sobretudo no que se refere à sua forma negativa. O *Homem dos Lobos* marca uma substancial mudança na análise do Édipo, pois atendo-se à sua forma negativa, invertida e homossexual, coloca em questão o problema da identificação ao fazer uso do conceito de “escolha narcísica de objeto”, o que, evidentemente, se lhe impôs à Freud já na época dos textos metapsicológicos de 1915; ademais, este caso nos é importante também porque, conforme indica o seu editor inglês, Freud relaciona o estudo da melancolia com a discussão da organização oral da libido já que era muito provável que

(...) o material “canibalístico” revelado nessa análise tenha desempenhado um papel importante na preparação do caminho para algumas das mais significativas das teorias de que Freud se ocupava nesse período: as interconexões entre incorporação, identificação, a formação de um ideal do ego, o sentimento de culpa e os estados patológicos de depressão. (FREUD, 1918, p. 18).

Segundo o relato clínico, o paciente regrediu da fase genital em que se encontrava (este já havia tentado seduzir sua governanta e, evidentemente, foi rechaçado com uma ameaça de castração) para a fase anal-sádica devido, sobretudo, à sedução de sua irmã mais velha que despertou no paciente uma meta sexual passiva na medida em que esta caracterizava-se parcialmente sob o signo do masoquismo; entretanto, este episódio em que “deixava-se seduzir” passivamente, posteriormente, parece-lhe ofensivo e então torna-se agressivo. Assim, afirma Freud (1918), a agressividade do menino tinha como meta

²⁵ Sobre a influência que este texto manteve sobre temas fundamentais na produção do Édipo em produções freudianas posteriores, ver página 52 de Miguelez (2007).

(...) apagar a lembrança de um evento que mais tarde pareceu ofensivo à autoestima masculina do paciente, e atingiram o objetivo colocando uma inversão imaginária e desejável em lugar da verdade histórica. De acordo com essas fantasias, não era ele que havia desempenhado um papel passivo em relação à irmã, mas, pelo contrário, fora agressivo, tentara vê-la despida, fora rejeitado e punido, e iniciara, por essa razão, o comportamento colérico do qual a tradição familiar tanto falava. (FREUD, 1918, p. 32).

Então, sendo que a agressividade do menino tinha como objetivo escamotear a sua posição passiva diante da sedução da irmã, tenta novamente seduzir uma outra babá: ele novamente é ameaçado com a castração e sua libido retorna ao pai. Como afirma Mezan (2006a), o deslocamento da libido da irmã, passando pelas babás, até o pai foi fundamental para o advento da sua fobia por lobos já que

(...) estando já na fase sádico-anal, o menino substituiu a identificação com o pai – que resultaria numa sexualidade masculina – pela escolha de objeto, na qual convergiam sua passividade e seu masoquismo atuais e a etapa anterior de seu desenvolvimento libidinal. É neste momento que intervém o sonho dos lobos brancos, cujo sentido último é recordar um ato sexual que o menino presenciara entre seus pais, com a idade de um ano e meio. O resultado imediato do sonho foi a instauração da fobia dos lobos, mas a análise revelou quem era substituído pelo lobo: seu pai. (MEZAN, 2006a, p. 197).

É aí que a condição do narcisismo é fundamental no jogo das identificações que, no caso do *Homem dos Lobos*, é uma identificação “dupla”: há o advento de uma posição masculina e ativa ao identificar-se com o pai (sedução das babás) e, por outro lado, na sedução passiva sofrida por parte da irmã, uma identificação com a mãe. Entretanto, a identificação com o pai, sendo a mais primitiva, se dá por meio de sua *incorporação* o que sucede na sua escolha de objeto homossexual, pois, como nos afirma Mezan (2006a),

(...) a identificação originária da fase oral é substituída pela escolha homossexual de objeto: escolha de objeto porque a fase anal já não é auto-erótica, homossexual em virtude da intensidade do narcisismo. Daí o caráter masoquista da satisfação pretendida (...): os acessos de raiva infantis do *Homem dos Lobos* representavam apenas tentativas de sedução ao pai. (MEZAN, 2006a, p.198).

O complexo de Édipo nos é mostrado aqui em sua forma completa já que há a ambiguidade da relação com o pai: de um lado o afeto e de outro a intensa rivalidade. É nesse sentido que podemos supor uma curiosa observação: no *Homem dos Lobos* a regressão à fase sádico-anal que era vivida sob o signo do masoquismo e que, portanto, tornara o paciente um menino revoltado que provocava o pai constantemente, sobretudo, em virtude das fantasias de ser castigado por ele decorriam de uma tentativa de sedução; isso sugere que, com efeito, e devido às suas particularidades, este caso demonstra como a sedução pode atingir contornos agressivos e, sobretudo, como a passividade e o masoquismo disfarçados em uma atitude amorosa pode trazer consigo, devido à ambivalência, uma carga imensa de cólera e indignação frente ao objeto a quem é dirigido estes sentimentos. É importante, portanto, ressaltar essa questão porque é nela que fundamentaremos posteriormente o que chamamos de aporias do poder na melancolia, ou seja, como a contrição melancólica é, na verdade, uma radical e insubmissa acusação que, devido às especificidades do modo de subjetivação em questão, aparece como conteúdo manifesto na forma de uma negatividade fundamental tanto ao nível do discurso quanto no âmbito da economia psíquica.

É *Além do Princípio do Prazer* (1920) que fornece os argumentos necessários para que possa ser apreendida, a partir de uma nova perspectiva, a forma completa do Édipo: com o postulado da pulsão de morte - esse algo que vai além do princípio do prazer - e, conseqüentemente, com a revisão da teoria das neuroses, o Édipo freudiano ganha um novo estatuto conceitual haja vista que a análise do fenômeno da compulsão à repetição ganha destaque. Entretanto, devido à sua complexidade e densidade teórica, só apontaremos algumas características que se referem ao “novo” Édipo, afinal, como afirma Mezan (2006a), referindo-se às inovações teóricas que o texto traz consigo

A estas facetas relativamente novas do pensamento freudiano, deve-se acrescentar a profunda revisão da teoria das neuroses, com a promoção dos conceitos de castração e de angústia ao primeiro plano, o que acarreta uma nova visão do papel do Édipo e uma aguda reflexão sobre os limites da terapia analítica. (MEZAN, 2006a, p. 252).

Portanto, em virtude da complexidade dessas questões, não examinaremos este texto agora já que o faremos no capítulo sobre a melancolia devido à articulação que o

tema da agressividade mantém com esta afecção; no entanto, no que se refere ao complexo de Édipo, podemos dizer que ao propor o fenômeno da repetição como parte integrante da vida sexual infantil, conseqüentemente, circunscreve o conteúdo desta repetição no âmbito da situação transferencial experimentada na análise: se o conteúdo da repetição se atualiza na situação analítica, podemos supor que este é conseqüentemente regido pelo complexo de Édipo.

Mas é somente a partir da discussão do problema da identificação, no famoso capítulo VII de *A Psicologia de Grupo e Análise do Ego* (1921), que o complexo de Édipo e a manifestação deste conflito com a autoridade paterna pode-se ampliar de tal maneira que passa a ter um estatuto de conceito fundador, pois, como percebe Mezan (2006a),

(...) é a análise da identificação que fornece a alavanca para o deslocamento do complexo para a infância. Esta modificação é crucial, já que, ocorrendo em época tão precoce, o Édipo passa a ter a importância dos elementos infantis, o que (...) equivale a equipará-lo às pedras fundamentais da psicanálise. (MEZAN, 2006a, p. 206).

Nesse sentido, esse texto é fundamental para o nosso estudo do complexo de Édipo, pois, ressaltando a insuficiência do fator biológico na determinação do destino dos sujeitos, a referência ao conceito de identificação apresenta a possibilidade de superação do biologismo e a condução da discussão para o âmbito dos conflitos psíquicos. Ademais, esta subversão registra outro importante movimento do qual trataremos de maneira sucinta, e que é, sem dúvida, digno de nota: o problema da gênese do ego e sua relação com o reconhecimento da alteridade e a associação desta com o Édipo.

Então, superado o determinismo biológico, podemos apreciar, mediante a subversão operada pela introdução do conceito de identificação, o desenvolvimento do complexo de Édipo em sua forma “simples e positiva” em termos essencialmente metapsicológicos. Assim, na seção III de *O Ego e o Id* (1923), Freud afirma que

Em idade muito precoce o menininho desenvolve um investimento objetal pela mãe, originalmente relacionada ao seio materno, e que é o protótipo de uma escolha segundo o modelo anaclítico; o menino trata o pai identificando-se com este. Durante certo tempo esses dois relacionamentos avançam lado a

lado, até que os desejos sexuais do menino em relação à mãe se tornam mais intensos e o pai é percebido como obstáculo a eles; disso se origina o complexo de Édipo. (FREUD, 1923, p. 44).

Então, baseado na escolha por apoio de objeto - aquela em que o objeto de amor é eleito a partir dos modelos das figuras parentais - monta-se o palco para o conflito: apaixonamento pela mãe e hostilidade referente ao pai que passa a ser visto como um rival e que, por isso, deve ser excluído do triângulo intersubjetivo. Nesse sentido, o próprio conceito de identificação contemplar a ambivalência afetiva do menino em relação ao pai. Sobre isto, em *Dostoiévski e o Parricídio* (1928), Freud sustenta que

O relacionamento de um menino com o pai é, como dizemos, “ambivalente”. Além do ódio que procura livrar-se do pai como um rival, uma certa medida de ternura por ele também está habitualmente presente. As duas atitudes mentais se combinam para produzir a identificação com o pai; o menino deseja estar no lugar do pai porque o admira e quer ser como ele, e também por desejar colocá-lo fora do caminho. (FREUD, 1928, p. 188)

Assim, fica claro que o processo de enfrentamento da autoridade personificada no pai só é possível graças à ambivalência afetiva que a identificação proporciona. É esta relação de ambivalência afetiva com o pai, resultante do processo de identificação, que vai proporcionar ao sujeito, embora não sem sofrimento, o que consideramos, com Freud, ser o “principal motor” do processo de sua fundação enquanto singularidade: a passagem pelo complexo de Édipo.

E por que considerar este processo de enfrentamento do representante do império da lei como o movimento que inaugura a subjetividade? Porque é somente a partir da quebra da fusão imaginária com a mãe que o sujeito é capaz de reconhecer o outro como alteridade e, por meio desse reconhecimento, constituir a si próprio enquanto tal. Passaremos agora à questão de como se dá o desenvolvimento deste enfrentamento de morte no interior da trama edípica.

Em *O Problema econômico do masoquismo* (1924), Freud faz referência a este enfrentamento ao analisar as fantasias masoquistas do menino e relacioná-las ao conflito edípico. Assim, observando o conteúdo manifesto dessas fantasias, pode-se dizer que elas se referem a “ser amordaçado, amarrado, dolorosamente espancado, açoitado, de alguma maneira maltratado, forçado à obediência incondicional, sujado e aviltado”

(FREUD, 1924, p. 179). É porque o pai é de tal forma poderoso, que ele ameaça com sua violência a existência frágil do menino e, assim sendo, o fantasma da castração se apresenta no reconhecimento que o menino tem da sua condição de insuficientemente forte. Sobre isso, Freud afirma que

O medo de ser devorado pelo animal totêmico (pai) origina-se da organização oral primitiva; o desejo de ser espancado pelo pai provem da fase anal-sádica que a segue; a castração, embora seja posteriormente rejeitada, ingressa no conteúdo das fantasias masoquistas como um precipitado do estágio de organização fálica e, da organização genital final surgem, naturalmente, as situações de ser copulado e de dar nascimento, que são características da feminilidade. (FREUD, 1924, p. 182).

Interpretando essas características das fantasias masoquistas, ou seja, o seu “*aspecto feminino*”²⁶, pode-se dizer que elas são uma espécie de reconhecimento da assimetria de poder entre os rivais. Chega-se à conclusão parecida quando se examina *A dissolução do complexo de Édipo*, no qual Freud (1924) afirma estar de acordo com a ideia de

(...) ser essa ameaça de castração o que ocasiona a destruição da organização genital fálica da criança. Não de imediato, é verdade, e não sem que outras influências sejam também aplicadas; pois, para começar, o menino não acredita na ameaça ou não a obedece absolutamente. (FREUD, 1924, p. 125).

O reconhecimento desta assimetria, fundado na possibilidade da castração, é resultado de uma visão aterradora: o dos órgãos genitais femininos. Ao vê-los, o menino se convence de que “realmente” (leia-se: imaginariamente) a perda de seu pênis é possível, e então e a partir disso, será determinada a sua relação com as mulheres: horror à criatura mutilada ou desprezo triunfante por ela (FREUD, 1924, p. 281).

Então, com o reconhecimento de sua possibilidade de castração através da visão da genitália da menina, é iniciada a dissolução do Édipo. Nesse sentido, Freud é claro:

(...) sua aceitação da possibilidade de castração, seu reconhecimento de que as mulheres eram castradas, punha fim às duas maneiras possíveis de se obter

²⁶Neste texto, Freud considera que as fantasias masoquistas do menino o colocam em uma posição caracteristicamente feminina, pois “elas significam, assim, ser castrado, ou ser copulado, ou dar a luz a um bebê”. (FREUD, 1924, p. 180)

satisfação do complexo de Édipo, de vez que ambas acarretam a perda do pênis – a masculina como uma punição resultante e a feminina como precondição. Se a satisfação do amor no campo do complexo de Édipo deve custar à criança o pênis, está fadado a surgir um conflito entre seu interesse narcísico nessa parte do corpo e o investimento libidinal de seus objetos parentais. Nesse conflito, triunfa normalmente a primeira dessas forças: o ego da criança volta às costas ao complexo de Édipo. (FREUD, 1924, p. 196).

É este desfecho da trama edipiana, caracterizada pelo ‘interesse narcísico’ da criança no seu próprio pênis, expressão de sua identificação com o pai e, fantasmaticamente, com o seu poder é que se revela o paradoxo constitutivo do sujeito: o confronto e o diálogo com o lugar do poder personificado na figura do pai é que fundamenta o reordenamento do circuito pulsional e a passagem para o advento da singularidade.

3.2 – A assimetria fundamental e o paradoxo constitutivo

Diante do conflito edípico, uma questão importante salta aos olhos: visto que o pai é um adulto e, por isso, biologicamente ‘preparado’ para o ato sexual, como a criança lidará com essa diferença real? Como ela tenta equacionar essa relação assimétrica de poder? A criança, através de sua fantasia, equipara-se ao pai (identifica-se com ele) tomando-lhe os atributos e aplicando-lhe a pena que outrora recaia sobre si, isto é, por meio do uso de seu poder, deseja matar o rival para tomar seu lugar junto à sua mulher. Portanto, a assimetria real é convertida em simetria imaginária, pois após a destruição do pai, sucede o amor por ele já que, resolvido o conflito edípico, é o seu império normativo instalado na subjetividade na forma de superego, que atuará na criança como o fundamento lógico do seu *ethos*.

Então, dentro da perspectiva edípica, o poder é uma instancia simbólica e um lugar real que só pode ser almejado mediante uma relação de rivalidade, de conflito que é, desde sempre, paradoxal por que: 1) torna fantasmaticamente simétrica uma relação assimétrica de poder (ROZITCHNER, 1989); e 2) “ao mesmo tempo em que o sujeito constitui-se no e pelo pólo alteritário de poder, (...) ele estabelece um contraponto face ao poder, para afirmar sua condição de sujeito da diferença e como singularidade” (BIRMAN, 1994, p. 112).

3.3 – O poder como categoria psíquica

Tentamos demonstrar, por meio da análise do complexo de Édipo na obra de Freud, que o poder pode ser apreendido como uma categoria psíquica que opera no sentido do reordenamento pulsional no advento da subjetividade na medida em que este poder, representado pela figura do pai da horda primitiva e do pai da pré-história pessoal, coloca a constante e necessária existência do conflito.

Portanto, discutir a questão do poder e suas vicissitudes a partir da ótica da singularidade não é, necessariamente, negligenciar o seu registro exterior (tão caro à filosofia política) e muito menos psicologizá-lo; nossa proposta é, tão somente, partir da dinâmica do conflito psíquico para tentar investigar o seus modos de relação sob sua configuração particular.

Nesse sentido, Rozitchner (1989) se propõe investigar o processo de interiorização desse poder na formação dos indivíduos e, para isso, recorre às teses freudianas, sobretudo ao complexo de Édipo. Sustenta que o Édipo é a primeira forma subjetiva dessa interiorização e que só o entenderemos “corretamente” se extrapolarmos a noção psicanalítica do Édipo se o estendermos até o campo coletivo e histórico; argumenta também que nos textos “sociológicos” de Freud podem-se encontrar evidências do poder individual debatendo-se na abertura para o poder coletivo.

Quando Freud afirma que a fortaleza com a qual o poder nos contém não está fora senão sitiando-se a partir de nós mesmos, instalada no domínio chamado “interior”, organizando com seu aparato de dominação nosso próprio “aparato psíquico”, não está nos mostrando os caminhos para uma análise do problema da dominação e do poder que necessariamente tem que envolver o sujeito como lugar onde este se assenta e também se debate? (ROZITCHNER, 1989, p. 14).

Então, levando em consideração este aspecto apontado por ele, como se posicionar em relação a esse poder que nos “formata” de dentro? Ou como afirma Rozitchner (1989), “(...) como é possível que a forma individual, imaginária e infantil siga determinando a inserção do homem em um sistema cuja realidade é adulta, coletiva e histórica?” (ROZITCHNER, 1989, p. 35). É este o drama infantil que deve ser ressaltado, seguindo o caminho iniciado por Freud: o enfrentamento da criança com as

normas surge sob a forma de um duelo; só mediante a negação do próprio desejo ela poder-se-á incluir na cultura.

Seguindo esta mesma esteira de reflexão, Marucco (2004) aponta para o fato de que o *poder* como uma categoria humana não surge frente ao homem como algo surgido do seu caráter e ressalta a relação assimétrica no qual os homens nascem como fundamento de um *não-poder* característico da infância. Segundo Marucco (2004)

Esta situação original, como sabemos, conduzirá o sujeito a uma trama intersubjetiva que, somada aos processos identificadores que ocorrerão posteriormente no curso do seu desenvolvimento ontogenético (dando lugar à formação dos ideais e do próprio superego nos moldes do superego dos pais), marcará o protótipo e uma gênese de uma ordem de **poder** como uma *categoria psíquica*, que ficará fortemente arraigada no inconsciente como paliativo da angústia, do medo, da desorganização psíquica frente à ameaça de perda do objeto e, ainda, como garantia de subsistência, uma vez que constituirá o núcleo do **poder** como *categoria social*. (MARUCCO, 2004, p. 260).

Ainda que com suas especificidades, tanto Rozitchner (1989) quanto Marucco (2004) apontam para essa dimensão psíquica que o poder possui; entretanto, tanto um quanto o outro recorrem em suas argumentações a uma espécie de síntese, ou seja, usam conceitos exteriores à psicanálise para dar conta da articulação do problema do poder.

Creemos que tal operação é desnecessária porque, como esperamos ter demonstrado, ainda que na psicanálise não haja uma teoria do poder no seu sentido estrito, há nos conceitos freudianos ricos elementos que possibilitam pensar o problema do poder em sua própria dinâmica conceitual sem recorrer, portanto, a conceitos exteriores à psicanálise para pensar a própria psicanálise. Isso não significa que somente a psicanálise, de fato, tenha algo a contribuir com a questão do poder – o que seria um absurdo dada a dimensão multidisciplinar desse fenômeno; o que queremos sustentar é que não há necessidade de recorrer a “conceitos exteriores” para dialogar no próprio campo semântico e conceitual da psicanálise.

Passaremos agora ao estudo de um modo de constituição psicopatológico com o objetivo de mostrar que na melancolia se dá a expressão mais radical da dinâmica que envolve o problema do poder enquanto categoria psíquica, ou seja, é nessa afecção que o poder é colocado de forma mais rigorosa.

CAPÍTULO 4

A MELANCOLIA

De forma tosca e até injustificada, ela exprime, à sua moda, uma verdade, e por causa dela trai o mundo. A melancolia trai o mundo pelo saber. Mas em sua tenaz auto-observação, a melancolia inclui as coisas mortas em sua contemplação, para salvá-las.

(Walter Benjamin)

Decerto, podemos afirmar que o tema do sofrimento melancólico é tão antigo quanto os próprios homens, pois como se observa ao fazer um breve estudo historiográfico, nos relatos escritos mais antigos da humanidade, lá está a melancolia figurando-se como um personagem fundamental. Como exemplo disso, podemos citar, o personagem bíblico Saul, nomeado ao trono de Israel, que em virtude do não cumprimento das ordens do seu antecessor, é tomado por um ‘mal espírito’ enviado pela cólera divina. Entretanto, como afirma Scliar (2003), é necessário uma certa reserva em relação a isso porque embora seja “(...) melancólico o adjetivo que mais comumente se aplica a ele (não porém no texto bíblico: o termo só surgiria séculos depois)” (SCLIAR, 2003, p. 64).

Assim, de acordo com o Antigo Testamento “(...) o Espírito do Senhor retirou-se de Saul, e o atormentava um espírito maligno da parte do Senhor (...) E quando o espírito maligno da parte de Deus vinha sobre Saul, Davi tomava a harpa, e a tocava com a sua mão; então Saul sentia alívio, e se achava melhor, e o espírito maligno se retirava dele”.²⁷

Podemos encontrar uma situação semelhante em Bellerofonte, personagem da *Ilíada* de Homero, que, após tentar ascender ao Olimpo, foi severamente abatido pela cólera dos deuses e condenado a vagar solitário pela terra já que como nos afirma Peres (1996), “(...) Homero situa a partir da determinação divina, o poder de infringir sofrimento: ‘Objeto de ódio pelos deuses./Ele errava solitário pela planície de Aleão’”. (PERES, 1996, p. 14).

²⁷**Bíblia Sagrada.** Velho Testamento. Primeiro livro de Samuel, capítulo 16, versículos 14 – 23. Imprensa Bíblica Brasileira: Rio de Janeiro, 1995:256 – 257.

Toda a Antiguidade Clássica é tomada, de certa forma, por esse modelo de “loucura” associado à melancolia: desde os personagens trágicos de Ésquilo (Orestes e Cassandra) e Eurípedes (Fedra e Medéia) até a concepção aristotélica do gênio melancólico exposta na *Problemata* XXX. De acordo com essa noção de genialidade aristotélica, os grandes homens, dotados de uma inteligência superior, são necessariamente acometidos pela melancolia. Nesse sentido, afirma Peres (1996) que “(...) Hércules, Bellerofonte, Aiace e Lisandro são heróis míticos portadores dessa natureza. Empédocles, Sócrates, Platão, muitos homens ilustres e a grande maioria dos poetas são, igualmente, portadores da melancolia”. (PERES, 1996, p. 15).

É importante notar que tanto no relato bíblico sobre o rei Saul quanto nas tragédias gregas em que o homem é vítima da cólera dos deuses, ou até mesmo na própria concepção de herói trágico em que um humano estabelece, mediante um ato de rebelião, uma antítese entre a vontade humana e o esplendor divino, o que está em jogo é um preço a ser pago por uma grave ofensa contra as divindades, é uma espécie de punição por um ato transgressivo que coloca em xeque uma ordem natural estabelecida das coisas; a punição divina, evidentemente, é um inexorável e terrível sofrimento que acomete o autor da ofensa. Nesse sentido, Brandão (1980) assim define o herói trágico

O homem, simples mortal *Ánthropos*, em êxtase e entusiasmo, comungado com a imortalidade, torna-se *Anér* isto é, um herói, um varão que ultrapassou o *Métron*, a medida de cada um. Tendo ultrapassado o *Métron*, o *Anér* é um *Hypocrités*, quer dizer, aquele que responde em êxtase e entusiasmo, o ator. Essa ultrapassagem do *Métron* é uma *Démesure*, uma *Hybris*, uma violência feita a si mesma e aos Deuses Imortais, o que provoca a *Némesis*, o “Ciúme” divino: o *Anér*, o herói, torna-se, e muito, rival dos deuses. A punição é imediata: contra o herói é lançada *áte*, cegueira da razão, tudo que o herói fizer, voltará contra si mesmo (Édipo por exemplo), e recairá sobre ele as garras da Moira destino cego. (BRANDÃO, 1980, p. 28).

Em suma, o queremos dizer nessa primeira aproximação do problema da melancolia é que há, de fato, *uma concepção* de melancolia na Antiguidade Clássica em que o atroz sofrimento do qual é vítima o melancólico resulta de um ato transgressivo contra uma divindade. Essa ideia do sofrimento melancólico como uma punição por uma transgressão contra os desígnios dos deuses parece, ainda na antiguidade, ter sido preterida em detrimento de uma série de teorias que colocavam em primeiro plano o

intenso sofrimento o qual é acometido o melancólico buscando, não raras vezes, uma fundamentação “orgânica” que o explicasse. Nesse sentido, afirma Rodrigues (2009)

É certo que suas primeiras definições surgiram a partir da atenção voltada à fisiologia do corpo humano. Seu conceito é atribuído a Hipócrates (460 – 377 a.C.), que a definiu no Aforismo 23 do livro VI como um estado de tristeza e medo de longa duração: “Se o medo e a tristeza duram muito tempo, tal estado é próprio da melancolia”, e considerou duas formas de melancolia: a endógena, aquela que aparece sem motivo aparente; e a exógena, que surge em resultado de um trauma externo. (RODRIGUES, 2009, p. 17).

Com a teoria dos quatro humores de Hipócrates e seus desdobramentos posteriores, abre-se uma nova perspectiva na análise da melancolia como um desequilíbrio fisiológico pois, os tipos de humores e seus respectivos órgãos de origem determinam a caracterização da patologia. Ainda segundo Rodrigues (2009), ao comentar a teoria hipocrática dos quatro humores em que

Para ele, os quatro humores corporais eram responsáveis pelas associações entre o corpo e a mente. Os de fluxo sanguíneo acentuado eram normalmente calorosos, tendendo à cólera. Os fleumáticos, aqueles de excessivo fluxo de linfa, eram necessariamente serenos e tranquilos. Já a demasia da bílis amarela representava o indivíduo normalmente agressivo. Finalmente, os problemas com a bílis negra eram diretamente incidentais no baço, uma manifestação fisiológica que culminava na melancolia. (RODRIGUES, 2009, p. 19).

Dentre as várias consequências que podemos apreender da teoria hipocrática que, como se sabe, posteriormente influenciou profundamente a medicina de Galeno, nos interessa destacar, sobretudo, a predominância do fator “mórbido” na definição da melancolia: é o desequilíbrio, o excesso ou a falta, a desarmonia entre os humores que causa o sofrimento e, no caso do melancólico, é a produção da bile negra a responsável pelo temperamento obscuro e soturno do melancólico.

Na época medieval, período marcado pela supremacia do deus cristão e pela instituição que fazia a mediação dele com o homem - a igreja - a melancolia (*ascedia* ou *taedium vitae*) passa a ter um estatuto de atentado contra a fé e, conseqüentemente, configura-se como um substancial afastamento de deus pois, se a vida é uma qualidade

da santidade, a tristeza enquanto um estado perene podia ser considerada altamente nociva já que colocava-se em contraposição ao entusiasmo e à alegria decorrentes do amor e da misericórdia divina. Dentro desta perspectiva, Solomon (2002), afirma que “(...) Judas cometera o suicídio e assim, segundo o raciocínio que se desenvolveu, ele devia ser melancólico, então, todos os melancólicos deviam ser como Judas.” (SOLOMON, 2002, p. 271), ou seja, mais uma vez os melancólicos passaram a ser necessariamente traidores daquilo que é sagrado.

Na época do Renascimento Europeu, a melancolia figurava-se como um tema central tanto da reflexão filosófica quanto da poesia ou da pintura²⁸, e talvez o maior exemplo disso seja o impacto da gravura de Dürer intitulada *Melencolia I* (1514): uma mulher com asas de anjo e de rosto escurecido com inúmeros instrumentos que carregam consigo um significado simbólico²⁹. Sobre isso afirma Scliar (2008) que

Ali a Melancolia é representada como uma mulher de asas – ou seja, potencialmente capaz de vôos intelectuais. Mas a Melancolia não está voando. Está sentada imóvel, na clássica posição dos melancólicos, com o rosto apoiado em uma das mãos (...). Mas a Melancolia, às voltas com demônios interiores, a ameaça externa, real ou imaginária, não importa muito. Permanece imóvel, como se lhe faltasse ânimo para movimentar-se (...) (SCLIAR, 2008, p. 135).

Pretendeu-se demonstrar por meio desse brevíssimo recorte histórico que a história da melancolia, geralmente, tem sido contada como a *história dos vencidos*: acometidos por um terrível sofrimento que os impede a ação, os melancólicos são vistos como vítimas da cólera dos deuses e das erínias (como nas tragédias gregas), dos espíritos malignos (como o rei de Israel, Saul), são traidores do sagrado que ofendem o deus cristão com sua tristeza (como Judas), ou são produtos do desequilíbrio dos humores (teoria hipocrática); essa importante questão coloca em relevo a supremacia da tristeza como “natureza” dos que padecem da melancolia, isto é, o melancólico é aquele que, completamente consciente do Destino do mundo, elege a Morte como musa inspiradora da sua (in)existência. Portanto, nesse sentido, parece que há uma inversão

²⁸ Sobre a importância do tema da melancolia nas artes renascentistas, ver: *O Nascimento da Melancolia*. Ide: psicanálise e cultura, São Paulo, 2008, 31 (47), pp. 133 – 138 de Moacyr Scliar.

²⁹ Ver: RODRIGUES, A.F. De Marsilio Ficino a Albrecht Dürer, considerações sobre a inspiração filosófica de ‘Melencolia I’. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

da habitual saudação das seitas religiosas medievais *media in vita in morte sumus*³⁰: ao melancólico parece ser mais apropriado dizer “*No meio da morte, vivemos*”.

Como é sabido, etimologicamente, o termo *melancholia* deriva do grego “μελαγχολία” que significa melancholía (de μέλας - mélas, "negro" e χολή - cholé, "bílis"), entretanto, a definição grega do termo também abre uma outra possibilidade de apreensão pois o *cholé* também é raiz do vocábulo *cólera*; isso supõe que na própria acepção grega original do termo é conferida à *melancholia* um aspecto colérico que alude à ira, à uma insubmissão, à uma revolta. A esse respeito e tomando como exemplo Walter Benjamin, afirma Konder (1999) que

Na gravura do gênio renascentista de Albert Dürer representou a Melancholia (uma gravura que Benjamin admirava muito), a figura central aparece desligada das atividades dos outros seres humanos; em seus olhos, contudo, ela mostra ainda inequívocos traços de cólera (palavra que, de passagem, também deriva de kholé, bílis). (KONDER, 1999, p. 117).

Segundo Konder (1999), Benjamin era melancólico mas, como ele ressalta, era um melancólico diferente: sua *melancholia* era de um tipo especial já que não se circunscrevia somente ao domínio paralisante da *acedia* pois combinava-se com um aspecto ativo de “rebelde radical” ou, por assim dizer, um *melancólico* pois identificado intensamente com a humanidade, assume como sua a dor dos homens e a sua luta para “resgatarem as energias libertárias soterrada no passado deles”. Então, afirma Konder (1999) que

A *melancholia*, no espírito do nosso autor, precisava ser de um tipo especial, para excluir o risco do efeito paralisador da *acedia* e para se combinar com o impulso ativo, transformador, do rebelde radical, do lutador. Precisava ser uma *melancholia* na qual reaparecia o elemento desaparecido da acepção original do termo: a cólera, a indignação dos justos (...) A dedicação do combatente era acompanhada por reticências que ajudavam a impedi-lo de se entregar ao entusiasmo acrítico que os revolucionários sentem, com frequência, em relação ao que estão fazendo. (KONDER, 1999, p. 119).

A nós nos parece que essa perspectiva da *melancholia*, não só como uma afecção em que a tristeza impera, mas, sobretudo, como uma denúncia radical e exacerbada das

³⁰ “No meio da vida estamos morrendo.” Extraído de Scliar, 2008, p. 134.

vicissitudes do “destino”, encontra em Freud sua formulação mais completa afinal, como dissemos em outro lugar ³¹, são dos arredores das províncias da morte que surge a palavra insubmissa, de modo que se pode afirmar que na melancolia freudiana há um aspecto transgressivo e rebelde que se contrapõe às vicissitudes de um poder desde sempre sentido e, não raras vezes, completamente desconhecido enquanto apreensão psíquica elaborada.

Dito de outro modo, o que queremos ressaltar aqui é que a melancolia freudiana é também a expressão psíquica de uma rebelião contra o poder personificado pelo pai mas que, em virtude das especificidades desta afecção, aparece como uma agressividade auto-dirigida. Neste capítulo, portanto, faremos uma discussão da concepção freudiana da melancolia e sua relação com importantes conceitos como ambivalência, superego e culpa para, posteriormente, apontar para essa dimensão de crítica radical ao poder primevo personificado na figura onipotente do pai tirânico e que, aqui neste estudo, chamaremos de aporias do poder na melancolia.

4.1 – A concepção freudiana de melancolia

A concepção de melancolia parece ocupar um lugar de destaque entre as reflexões freudianas sobre as afecções psíquicas haja vista que este tema lhe é caro desde 1892, quando da publicação do seu primeiro artigo sobre a psicopatologia³²; entretanto, é somente no texto metapsicológico intitulado *Luto e Melancolia* (1917) que a sua concepção encontra uma formulação final. Há, então, um período de aproximadamente 25 anos para que o tema da melancolia encontre em Freud uma formalização conceitual, o que aponta, evidentemente, para uma série de questões que vão tomando “corpo” nesse período e que resulta, enfim, na sua definição como uma neurose narcísica.

Portanto, é esse o caminho que seguiremos: uma breve retomada histórico-conceitual do tema até sua definição formal no texto de 1917 para, posteriormente, com a reformulação do dualismo pulsional e a postulação da pulsão de

³¹ Ver: SILVA, R. & MOREIRA, A.C.G..Das Províncias d’amor-te, a Palavra Insubmissa: considerações sobre o estatuto do objeto na melancolia. Trabalho apresentado no IV Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental e X Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental. Curitiba (PR), Setembro de 2010.

³² Sabemos por Moreira (2002, p. 56, nota de rodapé nº 6) que há uma certa imprecisão em relação à data do referido artigo chamado *Um Caso de cura pelo Hipnotismo*.

morte (1920) e superego (1923), tentaremos ensaiar uma perspectiva de melancolia como uma crítica radical e uma expressão de revolta.

Examinando mais de perto a correspondência à Fliess, pode-se dizer, seguindo Peres (1996, p. 29) e Moreira (2002, p. 56), que a primeira referência à melancolia aparece no *Rascunho A* por meio de um questionamento que marcará, de certa forma, as reflexões iniciais de Freud sobre o tema: a associação entre a depressão/melancolia e a angústia. Essa relação é estabelecida na afirmação de Freud de que “(...) a depressão periódica é uma forma de neurose de angústia, que, fora desta, manifesta-se em fobias e ataques de angústia.” (FREUD, 1892, p. 222); assim, como nos afirma Peres (1996), essa afirmação indica

(...) o caminho inicial da teorização psicanalítica da melancolia, ou seja, a sua relação com a angústia. Assim, é do lado das então chamadas neuroses atuais – neurastenia e neurose de angústia – que o nosso autor vai iniciar as suas especulações no campo da depressão e da melancolia. (PERES, 1996, p. 29).

No *Rascunho B*, ao examinar de maneira mais detida a relação entre as neuroses de angústia e a melancolia, Freud (1893), além de afirmar que “(...) todos os casos de neurastenia caracterizam-se, indubitavelmente, por uma certa diminuição da autoconfiança, uma expectativa pessimista e uma inclinação para ideias antitéticas aflitivas.” (FREUD, 1893, p. 226), sustenta também que a depressão periódica consiste em um ataque de angústia consideravelmente prolongado. Afirma que

Essa forma de depressão, em contraste com a melancolia propriamente dita, quase sempre tem uma conexão aparentemente racional com um trauma psíquico. Este, no entanto, é apenas a causa precipitante. Ademais, essa depressão periódica não é acompanhada por anestesia [sexual] psíquica, que é característica da melancolia. (FREUD, 1893, p. 228).

É curioso que já nessa época Freud já “intuisse” algumas características que, posteriormente, seriam consideradas, sobretudo pelos poetas e escritores, como autenticamente melancólicas como, por exemplo, a diminuição do sentimento-de-si e seu caráter pessimista. O fato é que, a partir de então, a melancolia passa a desempenhar, cada vez mais, um importante tema da reflexão de Freud, sobretudo, por suas “depressões ocasionais” e pelo delicado estado de saúde de seu pai, Jacob, que

transformara-se em uma “sombra” do que tinha sido outrora. Em virtude disso, pode-se dizer, portanto, segundo Moreira (2002) que esta “(...) observação resulta inegável: depressão e melancolia não eram apenas preocupações teóricas e clínicas de Freud por essa época.” (MOREIRA, 2002, p. 58).

O Rascunho D (Sobre a Etiologia e a Teoria das Principais Neuroses) apresenta a melancolia, juntamente com a neurose de angústia, como decorrência de uma troca de afeto em que a excitação sexual sofre alterações. Afirma Freud (1894a)

(...) estou aproximando-me de um ponto de vista abrangente e de alguns critérios gerais de abordagem. Conheço três mecanismos: transformações de afeto (histeria de conversão), deslocamento de afeto (obsessões) e (3) troca de afeto (neurose de angústia e melancolia). Em todos os casos, é a excitação sexual que parece sofrer essas alterações, mas o estímulo para elas não é, em todos os casos, algo sexual. (FREUD, 1894a, p. 233).

Desse modo, como percebe Moreira (2002, p. 59) vemos a caracterização nitidamente sexual que envolve as investigações de Freud no campo das neuroses; entretanto, no *Rascunho E*, que trata da origem da angústia, percebe-se também que, ainda que haja uma certa similaridade entre a melancolia e a neurose de angústia porque ambas são decorrentes de uma troca de afeto³³, existe uma diferença fundamental: a acumulação de tensão física origina a neurose de angústia e a acumulação de tensão psíquica, a melancolia. Sobre isso afirma Freud (1894b)

Aqui se pode intercalar algum conhecimento que nesse meio tempo se observa acerca do mecanismo da melancolia. Com frequência muito especial verifica-se que os melancólicos são *anestésicos*. Não tem necessidade de relação sexual (e não tem a sensação correlata). Mas tem um grande anseio pelo amor em sua forma psíquica – uma tensão erótica psíquica (...). Nos casos em que esta se acumula e permanece insatisfeita, desenvolve-se a melancolia. Aqui, pois, poderíamos ter a contrapartida da neurose de angústia. Onde se acumula tensão sexual física – neurose de angústia. Onde se acumula tensão sexual psíquica – melancolia. (FREUD, 1894b, p. 237).

³³ Nesse sentido, poderíamos considerar a troca de afeto como a “precursora” da polaridade amor e ódio do conflito de ambivalência tão presente na melancolia. Ver Luto e Melancolia. (FREUD, 1917, p. 256).

A análise do problema da angústia representa, à época para Freud, uma importante chave para o entendimento da etiologia das neuroses; a própria histeria aproxima-se da neurose de angústia no sentido de que, não adentrando no campo do psíquico, a angústia fica restrita à esfera física e, via conversão, provoca alterações somáticas. A afirmação de que os melancólicos são “anestésicos” parece ser expressiva: não tem a necessidade de relações sexuais mas, como se pode ver pelo excerto, necessitam grandemente do amor em sua “forma psíquica” – forma essa que Freud denomina *tensão erótica psíquica*. Ora, parece-nos que esse amor em sua forma psíquica e sempre vinculado a uma constante tensão alude, desde já, o que posteriormente será uma espécie de oposição entre o amor e o desejo³⁴, ou seja, entre sua efetividade física e real e seu aspecto idealizado.

O *Rascunho G* é extremamente importante, pois trata especificamente da melancolia de uma maneira diferenciada ao ressaltar as três formas dessa afecção. Nesse sentido, afirma Peres (1996) que

O “Rascunho G” é inteiramente dedicado à melancolia. Freud examina três formas da afecção e afirma a importância de distingui-las: a melancolia genuína aguda ou cíclica, melancolia neurastênica e melancolia de angústia. A condição geral que preside o surgimento das três formas é a perda de um *quantum* de excitação de um grupo psíquico sexual. (PERES, 1996, p. 32 – 33).

Este *quantum* de excitação vai caracterizar as diferentes formas de melancolia de acordo com uma dinâmica quantitativa, ou seja, dependendo da cessação, diminuição ou aumento dessa quantidade é a forma de melancolia que será apresentada – ou uma melancolia genuína e, portanto, periódica (quando há uma cessação da excitação sexual somática), ou uma melancolia cíclica (quando ocorre a diminuição e aumento de maneira alternada) ou uma melancolia neurastênica (quando há um enfraquecimento do grupo sexual psíquico e, conseqüentemente, uma drástica redução da excitação sexual somática). Diferentemente, a melancolia de angústia é fronteira do psíquico e do somático, pois, como afirma Peres (1996),

³⁴ “Toda a esfera do amor (...) permanece dividida em duas direções personificada na arte do amar tanto sagrada como profana (ou animal). Quando amam, não desejam, e quando desejam, não podem amar”. (FREUD, 1912, p. 188).

A melancolia será resultante não de uma diminuição ou cessação de estímulo, mas sim de um desvio do grupo psíquico, permanecendo, entretanto, a produção da excitação sexual. Essa excitação não absorvida pelo psíquico permanecerá na fronteira entre o somático e o psíquico, pré-condição, portanto, da angústia. Surge uma forma mista de melancolia e neurose de angústia: uma melancolia de angústia. (PERES, 1996, p. 33).

Embora essas questões sejam interessantes, sobretudo, por mostrar uma variedade desta afecção que à Freud era decorrente da sua experiência clínica, o Rascunho G tem uma importância ímpar, não somente devido ao seu aspecto histórico, mas porque nesse manuscrito é traçada, pela primeira vez, a analogia da melancolia com o afeto presente no luto. Afirma Freud (1895)

O afeto correspondente à melancolia é o luto – ou seja, o desejo de recuperar algo que foi perdido. Assim, na melancolia, deve tratar-se de uma perda – uma perda na vida *pulsional*. (...) Portanto, não seria muito errado partir da ideia de que *a melancolia consiste em luto por perda da libido*. (FREUD, 1895, p. 247).

E, na tentativa de explicar como se dão os efeitos da afecção melancólica, continua Freud (1895) ao afirmar que “(...) a melhor descrição dos mesmos: *inibição psíquica, com empobrecimento pulsional e o respectivo sofrimento*”; posteriormente, ao indicar a perda de quantidade de excitação psíquica sofrida pelo grupo sexual psíquico, afirma que pode

(...) acontecer uma *retração para dentro (...) na esfera psíquica*, que produz um efeito de sucção sobre as quantidades de excitação contíguas. (...) Com isso, instala-se um empobrecimento da excitação (no seu depósito livre) – uma *hemorragia interna*, por assim dizer – que se manifesta nas outras pulsões e funções. Essa retração para dentro atua de forma inibidora, como uma *ferida*, num modo análogo ao da dor. (FREUD, 1895, p. 252).

Essas passagens são, por assim dizer, “proféticas”, pois, como se pode observar, em muito antecipam de uma maneira geral o sentido das contribuições do texto de 1917: empobrecimento da vida pulsional devido uma perda, retração para dentro da esfera psíquica e hemorragia interna que atua de forma análoga à dor. Ainda que haja um

período de quase 22 anos de separação entre a publicação do *Rascunho G* até *Luto e Melancolia* são inúmeras e impressionantes as similitudes entre os dois textos, como importantes também são as suas diferenças pois, é importante que se diga, se Freud em muito retoma argumentos do texto de 1895, o faz a partir de uma perspectiva parcialmente diferente daquela porque o que está em questão não é mais apenas a economia psíquica vinculada ao grupo sexual e sim o caráter tópico, dinâmico e econômico desta afecção e, portanto, sua formulação metapsicológica.

Antes de examinarmos o texto de 1917, julgamos necessário fazer algumas considerações sobre um texto importante para o nosso tema justamente por assinalar, entre outras coisas, além do tipo de escolha de objeto referente ao melancólico a qual determinará, por sua vez, a nossa afecção como uma neurose narcísica, a noção de ideal do ego e um “agente auto-observador” que será posteriormente denominado superego.

Evidentemente, como se pode notar, estamos nos referindo ao texto *Sobre o Narcisismo: uma introdução* de 1914. Neste texto, Freud (1914b) aponta para dois fatos que são fundamentais na explicação teórica da melancolia: a sua dimensão narcísica e a identificação e a identificação do Eu com o objeto perdido. Desse modo, além de dar conta do retorno ao Eu do investimento libidinal outrora dirigido ao objeto, aponta necessariamente também para uma espécie de *recusa* da perda desse mesmo objeto que é, fundamentalmente, um objeto de amor.

Por isso a experiência do apaixonamento amoroso é tão importante nas afecções narcísicas e, mais especialmente, na melancolia. Afirma, portanto, Freud (1914b) que

O amor por si mesmo que já foi desfrutado pelo Eu verdadeiro na infância dirige-se agora a esse Eu-ideal. O narcisismo surge deslocado nesse novo Eu que é ideal e que, como o Eu infantil, se encontra agora de posse de toda a valiosa perfeição e completude. Como sempre no campo da libido, o ser humano mostra-se aqui incapaz de renunciar à satisfação já uma vez desfrutada. Ele não quer privar-se da perfeição e completude narcísica de sua infância. (...) Assim, o que o ser humano projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, durante a qual ele mesmo era seu próprio ideal. (FREUD, 1914b, p. 112).

Essa indicação de Freud demonstra, de forma exemplar, o caráter causticante da perda do objeto amoroso na melancolia e, sobretudo, aponta para a dimensão *restauradora* desse mesmo objeto, isto é, na melancolia pode-se observar que a escolha

do objeto, de certa maneira, objetiva a restauração do narcisismo ferido, de uma espécie de imagem de si que não foi bem constituída. Sobre essa importante questão da melancolia, afirma Lambotte (1997) que

Igualmente, o que confirma nosso interesse pela imagem especular no sujeito melancólico reuniria, em um primeiro tempo, conformemente a teoria freudiana da libido, os modelos inconscientes que a criança tem introjetados e que lhe permitiram depois reconhecer, através do espelho e em um estado de júbilo, a forma da espécie, suporte afetivo do processo de identificação. (LAMBOTTE, 1997, p. 186).

Devido à sua fusão ao objeto amado, a sua perda é, em certo sentido, *impossível* já que a realidade da perda obriga a renúncia do objeto mas não a renúncia do seu amor. Entretanto, o amor dirigido ao objeto será marcado por uma mudança indelével no que diz respeito ao seu estatuto de idealidade: a presença de uma “instância especial” que agora julga o Eu a partir da identificação desse Eu com o objeto perdido. Sobre isso afirma Freud (1914b) que

Não seria de admirar se encontrássemos uma instância psíquica especial que, atuando a partir do ideal-de-Eu, se incumbisse da tarefa de zelar pela satisfação narcísica e que, com esse propósito, observasse o Eu atual de maneira ininterrupta, medindo-o por esse ideal. (FREUD, 1914b, p. 113).

Abre-se, desse modo, o caminho para o aparecimento do Supereu, instancia tão importante no modo de subjetivação melancólico e que, não obstante, aparece nessa afecção, não mais como um “observador”, mas de forma bem mais cruel. É em *Luto e Melancolia* (1917), que como se sabe é um texto que pertence à série de artigos metapsicológicos que Freud escreveu em 1915, que a própria concepção de melancolia mantém um contato direto com o texto de 1914 na medida em que, como nos aponta Moreira (2002, p. 50) coloca a dimensão narcísica (depreciação do sentimento-de-si) num lugar fundamental da sua concepção formal. Ademais, ao tratar o tema da melancolia como uma perda circunscrita ao Eu, Freud coloca uma questão demasiada humana já que “(...) no escuro de um porão psíquico restam, quase inacessíveis, as fantasias guardiães do abrigo da sombria figura que torna, a nós humanos, de vez em quando, sua presa, mortalmente ferida”. (MOREIRA, 2002, p. 45).

Freud (1917) inicia o texto fazendo uma caracterização do afeto do luto em detrimento do sofrimento melancólico e, assim, estabelece paralelo entre os dois. Afirma ele então que

O luto é, em geral, a reação à perda de uma pessoa amada, ou à perda de abstrações colocadas em seu lugar, tais como pátria, liberdade, um ideal etc. Entretanto, em algumas pessoas – que por isso suspeitamos portadoras de uma disposição patológica – sob as mesmas circunstâncias de perda, surge a melancolia, em vez do luto. (FREUD, 1917, p 103).

De pronto fica estabelecido, portanto, que o luto é um processo natural de desinvestimento da libido outrora dirigida ao objeto perdido; ao contrário da melancolia que se circunscreve desde já no âmbito patológico já que esta é psiquicamente caracteriza-se

(...) por um estado de ânimo profundamente doloroso, por uma suspensão do interesse pelo mundo externo, pela perda da capacidade de amar, pela inibição geral das capacidades de realizar tarefas e pela depreciação do sentimento-de-si. (FREUD, 1917, p. 103 – 104).

Freud afirma que existe uma similaridade entre esse estado geral de coisas em ambos (com exceção da perda do sentimento-de-si nos melancólicos) os processos pois, também no luto há esse pesar doloroso, esta incapacidade de amar e este desinteresse pelo mundo externo; entretanto, no processo de luto, as ordens do princípio da realidade são obedecidas, ainda que de uma maneira penosa e com grande dispêndio de tempo e energia – eis o trabalho do luto que consiste, grosso modo, nesse doloroso e vagaroso desinvestimento da libido do objeto que, por causa do teste de realidade, foi forçado a ser reconhecido pelo ego como não mais existente. Uma vez o trabalho do luto completo, as energias do ego estão novamente livres para investir em um outro objeto já que “(...) após completar o trabalho do luto, o Eu se torna efetivamente livre e volta a funcionar sem inibições” (FREUD, 1917, p. 105).

O mesmo não acontece com a melancolia já que esta não compartilha com o luto a mesma “obediência” ao teste do princípio da realidade. Primeiramente, porque a perda do melancólico se refere, sobretudo, a uma perda em relação a si mesmo – uma perda do sentimento-de-si; e, segundo, porque quando se fala em “teste de realidade” no processo

de luto, obviamente, esta “realidade” não é àquela a qual se refere o melancólico. Examinemos mais detidamente o significado dessas afirmações.

No luto, a questão da perda é circunscrita à esfera da consciência já que é sabido o objeto que se perdeu e por ele sofremos penosamente evocando, não raras vezes, o “(...) mesmo estado de ânimo doloroso e a mesma perda do interesse pelo mundo exterior, salvo por tudo aquilo que relembra o falecido.” (FREUD, 1917, p. 104); isso supõe que estar cômico daquilo que se perdeu é, de certa forma, respeitar a realidade dessa perda e, assim, conseqüentemente, fazer com que “(...) a todos nós pareça tão natural e compreensível que o enlutado deva passar por esse doloroso desprazer.” (FREUD, 1917, p. 105).

Na melancolia ocorre um processo completamente distinto daquele que ocorre no luto. A perda do melancólico não se circunscreve ao âmbito da consciência, é uma perda inconsciente. Sobre isso afirma Freud (1917) que no melancólico

(...) consideramos razoável supor que tal perda tenha de fato ocorrido, mas não conseguimos saber com clareza o que afinal foi perdido; portanto, temos motivos para achar que também o doente não consegue nem dizer, nem apreender conscientemente o que perdeu. Esse desconhecimento ocorre até mesmo quando a perda desencadeadora da melancolia é conhecida, pois, se o doente sabe *quem* ele perdeu, não sabe dizer *o que se* perdeu com o desaparecimento desse objeto amado. Isso, portanto, nos leva a relacionar a melancolia com uma perda de um objeto que escapa à consciência, diferentemente do processo do luto, no qual tal perda não é em nada inconsciente. (FREUD, 1917, p. 105).

Uma outra questão importante diz respeito ao teste da realidade sobre o qual passa o melancólico. Assim como o enlutado, o melancólico também obedece aos desígnios da realidade, entretanto, a realidade deste é totalmente diferente daquele na medida em que ele não reconhece o seu objeto como perdido; ao contrário, o seu objeto de amor ainda vive e vive de uma maneira mais vida do que nunca pois desde sempre perdido. Dito de outra maneira: porque desde sempre perdido, seu objeto vive nessa perda o que faz com que o melancólico traga em si essa tensão vida/morte como modo de relacionamento com o seu objeto de amor – por isso ao melancólico resta afirmar *quetodo objeto serve mas nenhum satisfaz*, já que essa não satisfação é vivida como uma satisfação da perda do sentimento-de- si identificada na perda do objeto.

Por isso essa ideia de que “(...) no luto, é o mundo torna-se pobre e vazio; na melancolia, foi o próprio eu que se empobreceu.” (FREUD, 1917, p. 105) é correlato, ao nível do discurso, da perda do sentimento-de-si evocado nas ferozes autocríticas características do melancólico, pois neste movimento há “(...) uma despudorada loquacidade que parece até derivar alguma satisfação de se auto-expor.” (FREUD, 1917, p. 106). A perda do sentimento-de-si e as ferozes autocríticas que o melancólico dirige a si próprio revela, por assim dizer, a dualidade no próprio cerne da sua constituição egóica, ou seja, o

(...) perdido o objeto, em vez do trabalho do luto, na melancolia o ego resultará dividido, prisioneiro de um conflito no qual a ‘instância crítica’ (...) entra em luta contra a outra parte do ego que, modificada pela identificação, é habitada pelo objeto. Tal é o sentido da fórmula freudiana da melancolia (...): a sombra do objeto caiu sobre o eu. (MOREIRA, 2002, p. 47).

Não havendo possibilidade de realização do trabalho do luto, resta um outro processo pelo qual a libido ainda investida no objeto o arrasta para o ego, via identificação, e instala nos seus domínios o conflito com o objeto amado. Neste conflito, que o melancólico esforçar-se-á para resolver e que, não raras vezes encontra na morte sua resolução final, há uma série de complicadores que o tornam, afinal, um tanto quanto enigmático. São sobre eles que passaremos agora.

4.2 – Ambivalência, superego e culpa

O caráter enigmático do conflito melancólico se dá porque o palco onde ele se desenrola é o cerne do próprio eu: perdido o objeto de amor, a libido não é reinvestida; esta se retira para o ego trazendo consigo o objeto amado e também odiado, demonstrando o caráter ambivalente da identificação na melancolia. Afinal, como afirma Freud (1917)

O que se seguiu foi que o investimento de carga no objeto se mostrou pouco resistente e firme e foi retirado. A libido então liberada, em vez de ser transferida a outro objeto, foi recolhida para dentro do Eu. Lá essa libido não foi utilizada para uma função qualquer, e sim para produzir uma *identificação* do Eu com o objeto que tinha sido abandonado. Assim, a sombra do objeto caiu

sobre o Eu. A partir daí uma instância especial podia julgar esse Eu como se fosse um objeto, a saber: o objeto abandonado. (FREUD, 1917, p. 108).

E segue afirmando Freud (1917) que a identificação narcisista com o objeto amado (e odiado, pois ambivalente) representa uma regressão de um tipo de escolha objetual para o narcisismo pois, “(...) o Eu quer incorporar esse objeto e para tal, em conformidade com a fase oral, ou canibalística, do desenvolvimento da libido, deseja devorá-lo.” (FREUD, 1917, p. 109).

Esses trechos são de alta densidade teórica e, portanto, de uma importância ímpar porque, como se pode supor, coloca em questão, além do aspecto econômico de retirada da libido para o ego em virtude da identificação canibal (e a ambivalência a ela inerente) e o severo julgamento do agente especial (superego); vamos examiná-lo de forma mais demorada no sentido de extrair dele algumas considerações fundamentais.

Primeiramente, a identificação. No famoso capítulo VII de *Psicologia de Grupo e Análise do Ego* (1921) que trata especificamente do tema da identificação, Freud a define como “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” a qual desempenha um papel fundamental na história primitiva do complexo de Édipo; ademais, ressalta que no caso do menino é o pai que ele toma como um modelo ideal. Cremos ser essa afirmação de grande importância porque coloca desde já um “colorido hostil” do menino em relação ao pai já que este se coloca então como um empecilho, como uma “barreira” entre o menino e a mãe. Afirma Freud (1921) que

A identificação, na verdade, é ambivalente desde o início; pode tornar-se expressão de ternura com tanta facilidade quanto um desejo do afastamento de alguém. Comporta-se como um derivado da primeira fase da organização da libido, da fase *oral*, em que o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal. O canibal, como sabemos, permaneceu nessa etapa; ele tem afeição devoradora por seus inimigos e só devora as pessoas de quem gosta. (FREUD, 1921, p. 115).

“A identificação é ambivalente desde o início”: característica importante para o estudo da afecção melancólica porque ressalta o fato de que, mediante a ambivalência constitutiva do próprio ego do melancólico, ele – seu ego – é desde sempre “refém” da inexorável tensão amor/ódio que dela resulta e que é seu fundamento. Outro ponto que

merece destaque é quanto à oralidade dessa identificação: o seu aspecto canibalístico remonta uma ilusória e indissolúvel união com o seu objeto de amor, afinal, como afirma Fèdida (1999), “(...) não se deve esquecer que a devoração é o meio imaginário do qual se serve o eu - prazer na esperança de negar o objeto enquanto tal – ou seja, como existindo separadamente dele.” (FÈDIDA, 1999, p. 61).

Nesse sentido, com aguda precisão, observa Lambotte (2000) que

(...) incapaz de romper os laços que parecia ter tão fortemente instaurado, o melancólico não renunciou a um ideal tão selvagemmente defendido e, em vez de deixá-lo esvanecer-se, devorou-o para conservá-lo para sempre. (...) O melancólico acha-se nesse caso, ele se obrigou a matar para mais bem conservar intacto o modelo ideal que ele havia colado no objeto de eleição. Uma vez morto e devorado, o ser amado revive na reminiscência, paramentado de todas as perfeições e protegido da renegação. (LAMBOTTE, 2000, p. 79).

Em virtude da identificação e da sua ambivalência “originária”, a perda de um objeto amoroso, na melancolia, é uma “excelente oportunidade” para a manifestação deste conflito entre o amor e o ódio em relação ao objeto. Por isso, sustenta Freud (1917) que

Esse conflito de ambivalência, seja ele de origem mais real, ou mais constitutiva, é um dos importantes pré-requisitos para o surgimento da melancolia. Uma vez tendo de abdicar do objeto, mas não podendo renunciar ao amor pelo objeto, esse amor refugia-se na identificação narcísica, de modo que agora atua como ódio sobre esse objeto substituto, insultando-o, rebaixando-o, fazendo-o sofrer e obtendo desse sofrimento alguma satisfação sádica. (FREUD, 1917, p. 110).

Nesse sentido, no texto de 1921, afirma Freud que na melancolia, por causa da identificação oral (canibal) o ego mostra-se dividido em duas partes em que uma “vocifera” contra a segunda que é, sobremaneira, a parte alterada pela incorporação e que contém o objeto perdido; a parte que vocifera de forma cruel, entretanto, ainda que desconhecida, sabe-se que “(...) abrange a consciência, uma instância crítica dentro do ego, que até em ocasiões normais assume, embora nunca tão implacável e injustificadamente, uma atitude crítica para com a última.” (FREUD, 1921, p. 119).

Sabe-se que esta instância é o superego, embora no texto de 1917 seja referido como “agente especial” e, no de 1921, apareça sob a denominação de “ideal do ego”. Por motivos de ordem prática, não adentraremos nessa “querela terminológica” que indica o aspecto paradoxal do superego que, conforme ressalta Cardoso (2002), é determinado pela sua conceituação em dois polos: “(...) o do interdito (pela via da consciência moral e da censura) e o do ideal (pela via do narcisismo e suas identificações).” (CARDOSO, 2002, p. 21).

Portanto, nesse sentido, resta-nos tão somente indicar a importância dessa instância feroz e cruel que, açoita o ego do melancólico com um atroz sofrimento. Grosso modo, partindo de uma perspectiva freudiana, o superego, que surge bem antes da formulação da segunda tópica, é o herdeiro do complexo de Édipo: formada pela via da identificação com a idealização dos pais no declínio do complexo de Édipo e, conseqüentemente, com o investimento libidinal sobre esses objetos, mantém o seu caráter de interdição em virtude da “renúncia” aos desejos incestuosos e parricidas, interiorizando então a interdição exterior. A referência ao “pai da pré-história pessoal” é, portanto, inegavelmente clara.

Embora não seja nomeado explicitamente no *Luto e Melancolia* (1917), é neste texto que a temática do superego (que só aparece formalmente nas reflexões de Freud em 1923 no *O Ego e o Id*) mostra o seu caráter mais cruel já que é em nome da sua ferocidade que as injúrias que o melancólico faz a si mesmo são cometidas. Na verdade, poderíamos perguntar qual a natureza das auto-acusações do melancólico? Ressalta Freud (1917), referindo-se a isso que

Ao ouvirmos pacientemente as múltiplas auto-recriminações do melancólico, não temos como evitar a impressão de que as mais graves acusações com frequência não se encaixam à própria pessoa, mas que – com insignificantes modificações – se aplicam perfeitamente a uma outra pessoa que o doente ama, amou ou deveria amar. Sempre que se examinam mais a fundo esses conteúdos, o doente acaba por confirmar essa suposição. Assim, tem-se nas mãos a chave para o quadro da doença: as auto-recriminações são recriminações dirigidas a um objeto amado, as quais foram retiradas desse objeto e desviadas para o próprio Eu. (FREUD, 1917, p. 107).

Quem é esse outro que o paciente melancólico acusa odiosamente acusando a si mesmo? As graves e coléricas acusações que provém das injurias melancólicas, como se

pode observar, referem-se ao pai da pré-história pessoal, pois como afirma Freud (1923), ainda imerso na confusão conceitual e terminológica ainda presente até hoje, sobre o superego: “Isto nos conduz de volta à origem do ideal de ego; por trás dele jaz oculta a primeira e mais importante identificação de um indivíduo, a sua identificação com o pai em sua pré-história pessoal.” (FREUD, 1923, p. 45); então, se o superego é originalmente uma expressão da identificação com o pai da pré-história pessoal e, assim, com o pai da horda primeva a nível metapsicológico, resta-nos examinar um pouco mais a relação que se estabelece entre os registros do pai e seu herdeiro.

Segundo Ambertim (2003) essa relação, além de paradoxal, percorre toda a obra freudiana. Nesse sentido, ela afirma que

(...) também encontramos aqui a sua formulação mais paradoxal: de uma mesma premissa, duas consequências opostas são verdadeiras. Freud não retrocede, ao contrário, conseguirá obter disso tudo importantes achados teórico-clínicos. O superego é herdeiro do *isso*, mas também é herdeiro do complexo de Édipo. (AMBERTIM, 2003, p. 105).

Isso e complexo de Édipo articulam o aparecimento e vigência efetiva do superego no cerne da constituição do ego na medida em que se coloca sempre como um juiz severo que o compara aos imperativos da pulsão, ou seja, “o superego, como agência do *isso*, é um poder ingovernável com capacidade de ‘se opor ao eu e dominá-lo’. Não participa do exame da realidade, mas sim das vicissitudes da pulsão.” (AMBERTIM, 2003, p. 109). Portanto, retomando as acusações que o melancólico faz a um outro odiado e amado, este outro refere-se ao pai terrível que retorna em forma de um fantasma – Lei que, por estar em mim como fundamento do meu ego pela *identificação canibal*, torna-se extremamente terrificante justamente por não ser “exterior” a mim mesmo. Dentro desse contexto, segue afirmando Ambertim (2006) que

A hostilidade atribuída à alma do defunto tornado demônio acossante, não é senão hostilidade do herdeiro em relação ao morto – “suas queixas são querelas”, dirá “Luto e Melancolia” -, o que se transforma na agressão do herdeiro para consigo mesmo, já que o ódio contra o morto retorna contra si. Projeta-se sobre o morto aquela hostilidade e se imputa a seu espírito uma gula demoníaca de vingança. (AMBERTIM, 2006, p. 156).

“Ódio vermelho, cíclico, fecundo...”, como diria Mário de Andrade. Estes são os sentimentos dirigidos ao pai que, na melancolia, retornam ao ego na forma de identificação com o objeto. Isso coloca, sobremaneira, a importante e paradoxal questão do estatuto do objeto na melancolia: se de um lado, todo objeto serve mas nenhum satisfaz porque remete necessariamente à sua condição de desde sempre perdido, por outro, supõe a questão desse inexorável poder que se lhe pertence pois a afirmação freudiana de que a “sombra do objeto recaiu sobre o ego” aponta para uma espécie de tirania que este objeto desempenha sobre o ego do melancólico que o apreende, na perda que lhe é característica, como um “objeto tirânico”.

Segundo Cardoso (2002),

O *poder* do objeto, força que se exerce na dinâmica do funcionamento psíquico, exercendo a sua capacidade de metabolização, parece-nos estar referido, originalmente, a uma ordem pulsional. Só num registro secundário, pelas vias do Édipo e da castração, é que esta força pulsional poderá vir a ser traduzida, representada em termos de uma culpabilidade moralizante. (CARDOSO, 2002, p. 25).

Logo, como se pode observar, a questão do poder do objeto tirânico e sua relação com o superego aponta, necessariamente, para aquilo que, como afirma Moreira (2002, p. 73), parece ser uma associação inevitável: culpa e melancolia. E inevitável porque é sob a égide da culpa que o melancólico “define” a sua existência. O problema da culpa, que não se circunscreve somente aos melancólicos embora neles ela seja tomada por um caráter mortífero, é tão antiga quanto o próprio homem. Afinal, como afirma Peres (2001),

Que a culpa existe desde nossa origem e que sua recordação nos acompanha em nossa trajetória está comprovado pela escuta no divã e pela leitura de nossa história. Pecado original, desobediência à Deus, crime fratricida, morte de Abel por Caim, assassinato do pai da horda, há sempre na origem um ato culpabilizante. Se, no início, foi um ato, esse ato gerou a culpa e a culpa presentifica-se em nossa memória. A culpa é sempre uma culpa recordada. (PERES, 2001, p. 7).

A culpa desempenha desde os primórdios (e isso podemos afirmar, com Freud, da leitura de *Totem e Tabu*), uma função “civilizatória” no sentido de nos “impedir” a

recorrência do ato assassino que deu origem à civilização e fundou, paralelamente, os domínios da subjetividade: por isso é uma espécie de “defesa” contra uma visão aterradora que paralisa a ação: a visão do pai morto. Entretanto, se podemos apreender a culpa como uma forma de impedimento de uma visão terrificante e, assim, uma forma de “defesa”, podemos afirmar também que essa defesa contra o sofrimento gera sofrimento – a emergência de um incontornável e insuperável desconforto vivido no âmbito social que expressa sua existência naquilo que Freud chamou de mal – estar.

No texto *Mal-estar na Civilização* (1930), Freud vai desenvolver a análise do problema da culpabilidade vivida na cultura como uma questão fundamental para a existência da civilização na medida em que há, necessariamente, como observa Strachey, um “antagonismo irremediável” entre as exigências pulsionais e as restrições que exigem a civilização. Nesse sentido, e aí o aspecto “civilizador” da culpa, é a agressividade que pode, se for livremente empreendida, colocar em xeque o trabalho de Eros de promover a união cada vez maior dos grupos humanos já que a “(...) civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas.” (FREUD, 1930, p. 134).

É dentro desse âmbito, portanto, que a questão da culpa e da agressividade vai ser analisada, ou seja, é no âmbito da inserção desses aspectos psicopatológicos no terreno da cultura que Freud vai desenvolver a análise desses problemas sem, no entanto, tentar oferecer um “consolo” para as questões daí suscitadas; efetivamente, é essa impossibilidade de superação do mal-estar que coloca a psicanálise como uma crítica radical da modernidade. Mas o que a melancolia tem a ver com isso? E, mais importante, como fazer uma apreensão da melancolia em termos metapsicológicos no sentido de inserir o problema no terreno da cultura?

Creemos que a primeira afirmação que se pode fazer, nesse sentido e seguindo Freud, é que a civilização é, em última instância, a efetivação de um sacrifício – sacrifício da horda de rebelados que tenta apaziguar a culpa sentida pelo assassinato de deus – pai e também sacrifício do melancólico que, identificado com o objeto morto, dirige contra si o ódio outrora endereçado a um outro. Novamente, a questão da culpa mostra-se como fundamental. Afinal, como afirma Ambertin (2006),

Também a *culpa*, na variedade de seus registros (...), arrasta essa dualidade do laço amoroso e da tentação sacrificial como retorno pulsional que inverte

a tentação parricida: não é o filho aquele que deseja a sua morte, é o pai o que exige a morte sacrificial do filho, ou dos filhos de seu filho. (AMBERTIM, 2006, p. 213).

Poderíamos supor, a partir dessa inversão, que no seu atroz sofrimento, é essa a luta de morte na qual se envolve o melancólico: obedecer, tal como Hefesto³⁵, os desígnios de seu pai ou enveredar-se em uma revolta tamanha que para a sua efetivação seja necessário a sua própria morte.

³⁵Poder e Força, vós concluístes a missão que Zeus vos confiou e nada mais vos retém aqui. Mas eu não encontro a coragem de acorrentar pela violência, nesta rocha varrida pelas tempestades, um deus do mesmo sangue que o meu. Isso porém não importa: devo encontrar a energia para cumprir minha tarefa, pois alto seria o preço que eu teria de pagar se deixasse de cumprir as ordens de meu pai. (Ésquilo, 1982, p. 11).

Considerações Finais: As aporias do poder na melancolia

Aporia, do grego *aporía* denota o sentido de um embaraço, uma dificuldade relativa a um caminho sem saída, inexpurgável. Portanto, se por aporia entendermos não somente a dificuldade de se chegar a um raciocínio conclusivo sobre algo como também a efetivação de um impasse instaurado pela presença de um paradoxo que aponta, sobremaneira, para uma contradição insolúvel, poderemos, de fato, falar em aporias do poder na melancolia.

Como vimos anteriormente, a melancolia, diferente do processo de luto, é um modo de subjetivação psicopatológico que é caracterizada pela ambivalência afetiva em relação ao objeto e, sobretudo, pela perda de origem inconsciente que revela que as auto-acusações do melancólico não são, na verdade, endereçadas a ele porque nele falta a vergonha diante de sua exposição aos outros – característica do estado de arrependimento. Pelo contrário, há certamente a obtenção de alguma satisfação nessa exposição porque ela denuncia a dimensão radicalmente crítica do discurso melancólico na medida em que é atribuída a esse discurso uma espécie de palavra insubmissa que resgata o aspecto bélico da linguagem como tentativa de resistência ao império do poder do objeto tirânico que, em virtude da identificação, dirige ao próprio Eu essa manifestação de ira.

Desse modo, essa característica fundamental da melancolia, as auto-recriminações do Eu identificado com o objeto perdido, pode ajudar a iluminar a questão que queremos apontar na medida em que revela as aporias do poder presentes na melancolia. Nesse sentido, afirma Freud (1917) que

O comportamento desses doentes torna-se agora compreensível: seus lamentos e queixas são acusações (...). Na verdade, esse comportamento ainda está *partindo de uma constelação psíquica de rebelião, a qual, por um determinado processo, se transforma em contrição melancólica*. (FREUD, 1917, p. 108). [Grifo nosso].

“*Constelação psíquica de rebelião*”. Foi assim que Freud denominou o ‘lugar’ de onde provém as injúrias do melancólico a si próprio. Lugar da linguagem e da ação que demonstra um *algo mais* para além da aparência negativista e que evidencia, por isso mesmo, a dimensão de positividade, ainda que expressada de forma inversa, desse

negativismo: a incessante denúncia de um outro em mim e do qual sou apenas um refém. Sobre isso, afirma Lambotte (1997) que

Mais agressividade voltada contra si, o suicida exige sem dúvida a energia específica da passagem ao ato que dá a esta última sua significação. Adiantamos, anteriormente, a propósito da defenestração melancólica, o impulso do sujeito de juntar-se ao nada suposto subsistir atrás das coisas como um testemunho de sua verdade recoberta e, conseqüentemente, inacessível; e é numa verdadeira *identificação imaginária ao nada* que o sujeito atravessa a moldura vazia para enfim apoderar-se da verdade que ele sabia desde sempre. (LAMBOTTE, 1997, p. 374).

Afirmar o *nada* como proposta de identidade e, nesse sentido, dar voz ao secreto desejo de possuir *tudo*. Nesse sentido, observamos então que na melancolia ativa-se de forma inversa esse aspecto de indignação frente ao poder personificado na figura do pai, e pai em dois sentidos: tanto do pai da horda primitiva, presente no mito do *Totem e tabu* (1913), quanto no pai da pré-história individual, apreendida formalmente no conceito de complexo de Édipo.

Portanto, podemos assim apontar as aporias fundamentais existentes entre a questão do poder e o modo de subjetivação melancólico:

Primeiramente, em sua dimensão metapsicológica, da mesma forma que a lei do pai que fundamenta a civilização repousa na sua virtualidade já que o morto não morre com a sua morte e, assim, o *urvater* torna-se uma impossibilidade constitutiva da melancolia enquanto “posição” cultural (o pai morto tornou-se mais vivo do que nunca), o poder fantasmático daí decorrente só se afirma enquanto tal mediante a possibilidade de ser tal como é, ou seja, não ser (o poder só é se ele puder não ser).

Posteriormente, em seu registro individual ou psicopatológico, ao mesmo tempo em que há a cólera contra o poder personificado na figura paterna de forma invertida presentificada nas auto-acusações do melancólico (“seus lamentos e queixas são acusações”), há também o desfecho trágico dessa luta na medida em que a perda do sentimento-de-si é resultante da capitulação do sujeito frente ao poder do objeto perdido agora identificado com ele próprio (“a sombra do objeto recaiu sobre o eu”).

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, O.A. **A Dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt.** Trans/Form/Ação. Marília, v. 34, nº1, p. 115 – 130, 2011.
- AMARAL, M. **O Espectro de Narciso na Modernidade: de Freud à Adorno.** São Paulo: Estação Liberdade, 1997.
- AMBERTÍN, M.G. **As Vozes do Supereu.** São Paulo: Cultura Editores Associados, Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2003.
- **Imperativos do Supereu: testemunhos clínicos.** São Paulo: Escuta, 2006.
- ARENDDT, H. **Sobre a Violência.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- **A Condição Humana.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- BANDEIRA, M. **Poema dos Finados.** In: Meus poemas preferidos. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005, p. 60.
- BAUMAN, Z. **Modernidade e Ambivalência.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- BRANDÃO, J. S. **Teatro Grego: Tragédia e Comédia.** Tarifa Aduaneira do Brasil – Editora Ltda, 1980.
- BERLINCK, M.T. **Psicopatologia Fundamental.** São Paulo: Escuta, 2008.
- BIRMAN, J. **Psicanálise, Ciência e Cultura.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994
- **Arquivos do mal-estar e da resistência.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- **Governabilidade, força e sublimação: Freud e a filosofia política.** Psicologia USP, São Paulo: vol. 1, nº 3, set/2010, pp. 531 – 556.
- BOBBIO, N. **Dicionário de Política.** (vol. 2). Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- BRISKIEVICZ, D. A. **Violência e Poder em Hannah Arendt.** Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2009.
- CAMPOS DE ARAUJO, M.G. **Subjetividade, Crise e Narratividade.** Revista Mal-estar e Subjetividade, v. II, nº1, p. 79 – 81, Mar. 2002.
- CARDOSO, M.R. **Superego.** São Paulo: Escuta, 2002.
- CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia.** Editora Ática, São Paulo: 2000.
- CECCARELLI, P.R. **Désintrications de la Pulsion et Processus Civilisateur.**In: Les Lettres de la Société de Psychanalyse Freudienne. Paris, v.18, p.97-107, 2007.

- **Laço Social: uma ilusão frente o desamparo.** In: Reverso – Revista de Psicanálise, Belo Horizonte: ano 31, nº 58, p. 33 – 43, set. 2009.
- CIRIZA, A. **A propósito de Jean Jacques Rousseau: contrato, educação e subjetividade.** In: In: BORON, A. A. Filosofia Política Moderna – de Hobbes à Marx. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Departamento de Ciência Política – FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006.
- DELEUZE, G. **Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELOUYA, D. **Melancolia e imunidade psíquica,** 2002. In: MOREIRA, A.C.G. Clínica da Melancolia. São Paulo: Escuta/Edufpa, 2002.
- DENT, N.J.H. **Dicionário Rousseau.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- DIAS, M.G.L.V. **Identificação e enlaçamento social: a importância do fator libidinal.** São Paulo: Escuta/ Belo Horizonte: Fapemig, 2009.
- DUSO, G. **O Poder: História da Filosofia Política Moderna.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- ENRIQUEZ, E. **As Figuras do Poder.** São Paulo: Via Lettera, 2007.
- ÉSQUILO. **Prometeu Acorrentado.** In: Prometeu Acorrentado/ Ésquilo. Édipo Rei/ Sófocles. Medéia/ Eurípedes. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- FÉDIDA, P. **Depressão.** São Paulo: Editora Escuta, 1999.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- **O Sujeito e o Poder.** In: RABINOW, P; DREYFUSS, H. Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FREUD, S. (1914b) **À Guisa de Introdução ao Narcisismo.** In: Escritos sobre a psicologia do Inconsciente. (volume 1). Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006.
- (1917) **Luto e Melancolia.** In: Escritos sobre a psicologia do Inconsciente. (Volume 2). Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006.
- FREUD, S. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Edição Standard Brasileira, Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- (1892) **Rascunho A.** ESB, Imago. Vol. I
- (1893) **Rascunho B.** ESB, Imago. Vol. I
- (1894a) **Rascunho D.** ESB, Imago. Vol. I
- (1894b) **Rascunho E.** ESB, Imago. Vol. I
- (1895) **Rascunho G.** ESB, Imago. Vol. I
- (1897) **Carta 64.** ESB, Imago. Vol. I
- (1897) **Carta 69.** ESB, Imago. Vol. I

- (1900) **A Interpretação dos Sonhos**. Vol. IV
- (1905a) **Fragmentos da Análise de um Caso de Histeria**. ESB, Imago. Vol. VII
- (1905b) **Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade**. ESB, Imago. Vol. VII
- (1909a) **Análise de uma Fobia em um Menino de Cinco Anos**. ESB, Imago. Vol. X
- (1909b) **Notas sobre um Caso de Neurose Obsessiva**. ESB, Imago. Vol. X
- (1910a) **Leonardo da Vinci e uma Lembrança da sua Infância**. Vol. XI
- (1910b) **Um tipo especial de Escolha de Objeto feita pelos Homens**. ESB, Imago. Vol. XI.
- (1910c) **As Perspectivas Futuras da Terapêutica Psicanalítica**. ESB, Imago. Vol. XI.
- (1911) **Notas Psicanalíticas sobre um Relato Autobiográfico de um Caso de Paranóia (Dementia Paranoides)**. ESB, Imago. Vol. XII.
- (1912) **Sobre a Tendência Universal à Depreciação na Esfera do Amor**. ESB, Imago. Vol. XI.
- (1913) **Totem e Tabu**. ESB, Imago. Vol. XIII.
- (1914a) **A História do Movimento Psicanalítico**. ESB, Imago. Vol. XIV.
- (1915). **Neurose de Transferência: Uma Síntese** Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- (1918) **História de uma Neurose Infantil**. ESB, Imago. Vol. XVII
- (1920) **Além do Princípio do Prazer**. ESB, Imago. Vol. XVIII
- (1921) **A Psicologia de Grupo e Análise do Ego**. ESB, Imago. Vol. XVIII.
- (1923) **O Ego e o Id**. ESB, Imago. Vol. XVIII.
- (1924) **O Problema Econômico do Masoquismo**. ESB, Imago. Vol. XIX.
- (1924) **A Dissolução do Complexo de Édipo**. ESB, Imago. Vol. XIX.
- (1925) **Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica entre os Sexos**. ESB, Imago. Vol. XIX.
- (1927) **O Futuro de uma Ilusão**. ESB, Imago. Vol. XXI.
- (1928) **Dostoiévski e o Parricídio**. ESB, Imago. Vol. XXI.
- (1930) **O Mal-estar na civilização**. ESB, Imago. Vol. XXI.
- (1933) **Por que a guerra?**. ESB, Imago. Vol. XXII.

- GUARESCHI, M. **Do modelo institucional-jurídico à analítica do poder: Michel Foucault**. In: DUSO, G. *O Poder: História da Filosofia Política Moderna*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- HABERMAS, J. **O Conceito de Poder em Hanna Arendt**. In: *Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1990.
- HERZOG, R. **O Laço Social na Contemporaneidade**. In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, ano VII, nº 3, Set/2004.
- HOBBS, T. (1651). ***O Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil***. São Paulo, Os Pensadores, 4 ed., Nova Cultura, 1998.
- JONES, E. **Vida e obra de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1979.
- LAMBOTTE, M.C. **O Discurso Melancólico: da fenomenologia à metapsicologia**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 1997.
- **Estética da Melancolia**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2000.
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. **Vocabulário de Psicanálise**. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1986.
- KRISTEVA, J. **Sentido e contra-senso da revolta: (discurso direto): Poderes e Limites da psicanálise I**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- KONDER, L. **Walter Benjamin: o marxismo da melancolia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- MAQUIAVEL, N. (1513). **O Príncipe**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MARANHAO, B. C. A. **O Poderoso Chefão - ou da paternidade como fundamento da lei em “Totem e tabu”, de Freud**. Reverso [online]. 2005, vol.27, n.52, pp. 37-41.
- MARCUSE, H. **Eros e Civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972.
- MENEZES, L. S. **Pânico: efeito do desamparo na contemporaneidade – um estudo psicanalítico**. São Paulo: Casa do Psicólogo, FAPESP, 2006.
- MENEZES, P. **Entfremdung e Entäusserung**. *Ágora Filosófica*, Pernambuco: ano 1, nº 1, jan-jun/2001, pp. 27 – 42.
- MEZAN, R.A **Trama dos Conceitos**. São Paulo: Perspectiva, 2006a.
- Freud: O pensador da Cultura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.
- MIGUELEZ, N.B.S. **Complexo de Édipo, hoje?: novas psicopatologias, novas mulheres, novos homens**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.
- MOGRABI, D.& HERZOG, R. **Sob o signo da Incerteza: autoridade simbólica e desamparo**. In: *Estudos de Psicologia*, 2006, ano 2, vol. 11, pág. 127 – 133.

- MOREIRA, A.C.G. **Clínica da Melancolia**. São Paulo: Escuta/Edufpa, 2002.
- NAKASU, M.V.P. **O Parricídio em Totem e Tabu: Uma análise acerca da gênese do conceito de pulsão de morte**. Revista de Filosofia, Curitiba, v. 17, nº 20, p. 137 – 146, jan./ jun. 2005.
- KUPERMANN, D. **Utopias e poderes na história da psicanálise**. In: KUPERMANN, D.; ROLLEMBERG, D. Universos da psicanálise. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará: CCBB, 1995.
- NASCIMENTO, M.M. **Rousseau: da servidão à liberdade**. In: WELFFORT, F. Os Clássicos da Política, 1. São Paulo: Ática, 2006.
- PERES, U. T. (Org.) **Melancolia**. São Paulo: Escuta, 1996.
- (Org.) **Culpa**. São Paulo: Escuta, 2001.
- QUELQUEJEU, B. **La nature du pouvoir selon Hannah Arendt: du “pouvoir-sur” au “pouvoir-en-commun”**. Revuedessciencesphilosophiquesetthéologiques, 2001/3 tome 85, p. 511 – 527.
- RAMETTA, G. **O Poder em Hannah Arendt**. In: DUSO, G. OPoder: História da Filosofia Política Moderna. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- RODRIGUES, A.F. **De Marsilio Ficino à Albrecht Dürer, considerações sobre a inspiração filosófica de ‘Melencolia I’**. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.
- ROUANET, S.P. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- ROUDINESCO, E. **História da Psicanálise na França: A batalha dos cem anos**. Volume 2 (1925 – 1985). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- ROUSSEAU, J-J. (1750) **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens: precedido de discurso sobre as ciencias e as artes**. São Paulo: Martin Fontes, 2005.
- (1762) **Do Contrato Social ou Princípios do direito político**. São Paulo: Martin Claret Editora, 2000.
- ROZITCHNER, L. **Freud e o problema do poder**. São Paulo: Escuta, 1989.
- SCLIAR, M. **Saturno nos Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- **O Nascimento da Melancolia**. Ide: psicanálise e cultura, São Paulo: 2008, 31 (47), pp. 133 – 138.
- SHAKESPEARE, W. **Macbeth**. Porto: Lello& Irmão, [s.d].
- SOLOMON, A. **O demônio do meio-dia: uma anatomia da depressão**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

SÓFOCLES. **Édipo Rei**. In: Prometeu Acorrentado/ Ésquilo. Édipo Rei/ Sófocles. Medéia/ Eurípedes. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

SINGER, A. **Maquiavel e o Liberalismo: a necessidade da República**. In: BORON, A. A. Filosofia Política Moderna – de Hobbes à Marx. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Departamento de Ciência Política – FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006.

TEIXEIRA, L.C. **Função paterna, fatria e violência: sobre a constituição do socius na psicanálise freudiana**. Psico-USF, v. 7, nº 2, pág. 195 – 200, Jul./Dez. 2002.

VIEIRA DA SILVA, C. **Nietzsche, Freud e o problema da cultura**. Cadernos Nietzsche, 8, pág. 43 – 54, 2000.

WELFFORT, F.C. **Os Clássicos da Política I – Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Os Federalistas**. São Paulo: Editora Ática, 2001.

