

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

DANILO PICHIOLI DA SILVEIRA

A função paterna e seus tempos na constituição do psiquismo

Maringá  
2016

DANILO PICHIOLI DA SILVEIRA

A função paterna e seus tempos na constituição do psiquismo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia

Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade.

Orientador: Prof. Dr. Paulo José da Costa

Maringá  
2016

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**  
**(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)**

S587f Silveira, Danilo Pichioli da  
A função paterna e seus tempos na constituição  
do psiquismo / Danilo Pichioli da Silveira. --  
Maringá, 2016.  
111 f. : il. col., figs.

Orientador: Prof. Dr. Paulo José da Costa.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de  
Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,  
Departamento de Psicologia, Programa de Pós-  
Graduação em Psicologia, 2016

1. Psicanálise. 2. Psicanálise - Relação paterna.  
3. Constituição do sujeito - Psiquismo - Formação.  
4. Hesíodo (Mitologia Grega) - Psicanálise. 5.  
Hesíodo - Teogonia - Psicanálise. 6. Úrano, Crono,  
Zeus - Teogonia - Hesíodo. I. Costa, Paulo José da,  
orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro  
de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de  
Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia.  
III. Título.

CDD 21.ed. 150.195

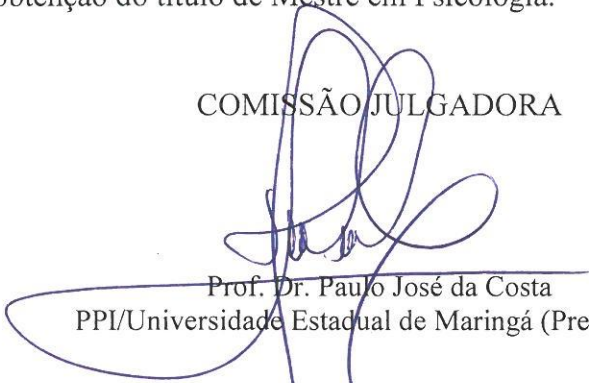
MN

DANILO PICHIOLO DA SILVEIRA

*A função paterna e seus tempos na constituição do psiquismo*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

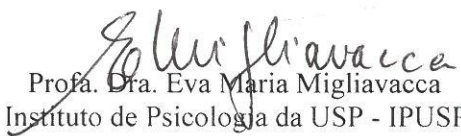
COMISSÃO JULGADORA



Prof. Dr. Paulo José da Costa  
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)



Profa. Dra. Gláucia Valéria Pinheiro de Brida  
DPI/Universidade Estadual de Maringá



Profa. Dra. Eva Maria Migliavacca  
Instituto de Psicologia da USP - IPUSP

Aprovado em: 16 de dezembro de 2016.

Local da defesa: Bloco 27 – sala 07, Campus da UEM.

*Ao meu filho Felipe,  
cujo nascimento  
nas próximas semanas  
me tornará pai.*

## AGRADECIMENTOS

Com muita alegria e satisfação quero deixar registrado a mais sincera gratidão a todos aqueles que ofereceram sua presença e apoio ao longo do curso de mestrado e também na elaboração da presente dissertação, de modo muito especial:

- à Andréia, minha esposa, por seu amor, compreensão e apoio sempre tão imprescindíveis em minha vida.

- aos meus pais Pompilio e Tania e aos meus irmãos Marcelo e Eduarda, por terem me transmitido seu amor e os traços fundamentais da pessoa que sou hoje.

- ao Professor Dr. Paulo José da Costa, meu querido orientador, por acreditar e estimular minhas ideias e por ter-se colocado ao meu lado nesse percurso, sempre de maneira compreensiva, respeitosa e disponível.

- às professoras Dra. Eva Maria Migliavacca e Dra. Glaucia Valéria Pinheiro de Brida, por terem aceitado avaliar esse trabalho, por suas críticas, sugestões e contribuições tão importantes para a finalização dessa pesquisa.

- à Capes pelo apoio e incentivo financeiro.

- à psicanalista Laudicéia Moreira, cujo profissionalismo e ética em sua escuta analítica permitiram que eu não recuasse do meu desejo.

- aos colegas e companheiros de mestrado, em especial Camila, Fernanda, Guilherme, Lívia, Maria Renata e Silvia, que dividiram comigo as mesmas apreensões, receios, dificuldades, conquistas e alegrias.

- aos amigos do Centro de Atenção Psicossocial II de Sarandi-PR por toda compreensão, incentivo e amparo nesses últimos meses.

- aos colegas do Ambulatório de Saúde Mental de Sarandi-PR pelo companheirismo e por terem se juntado a mim na difícil tarefa de fazer acontecer a Rede de Atenção Psicossocial.

- às colegas Lívia Brescansin e Rozilda Alves pelas contribuições ao projeto que deu origem a esse trabalho.
  
- à Cecília Taísa Três de Moraes, pela ajuda paciente com as traduções da língua francesa.
  
- à inesquecível professora Dra. Olímpia do Carmo Ferreira, a quem devo minha introdução e iniciação na teoria freudiana.
  
- aos criadores do site *Pipipum*, Filipe Aviz e Suzani Figueira, por terem autorizado o uso de suas ilustrações nesse trabalho.
  
- a todos os familiares, amigos, colegas e professores que contribuíram de alguma forma para esse estudo ou que ofereceram seu apoio e solidariedade ao longo dessa jornada.

*E falei, o que urgia, jurado e declarado,  
tive que reforçar a voz:  
“Pai, o senhor está velho, já fez o seu tanto...  
Agora, o senhor vem, não carece mais...  
O senhor vem, e eu, agora mesmo,  
quando que seja, a ambas vontades,  
eu tomo seu lugar, do senhor, na canoa!...”  
E, assim dizendo, meu coração bateu  
no compasso do mais certo.*

*(Guimarães Rosa)*



## A função paterna e seus tempos na constituição do psiquismo

### RESUMO

O tema da paternidade e a noção de pai são de grande valor para a psicanálise. Desde os tempos em que Freud desenvolvia sua teoria sobre o psiquismo, a função paterna adquire uma íntima relação com o processo de constituição do sujeito humano. A presente pesquisa, portanto, dedica-se ao estudo do papel desempenhado pelo pai no processo de estruturação psíquica. Nosso ponto de partida são três contribuições da teoria freudiana, a saber, o complexo de Édipo, as ideias sobre o totemismo e as reflexões sobre o monoteísmo. O presente estudo, portanto, sustenta-se no método psicanalítico, mais especificamente na modalidade da psicanálise aplicada, uma vez que recorremos a tal método fora do contexto clínico tradicional. Ao longo da discussão, valemo-nos da articulação com a mitologia grega, considerando sua pluralidade e sua riqueza para o estudo dos fenômenos humanos, especialmente quando os mitos são entendidos como modelos do funcionamento mental e também como uma função organizadora do psiquismo. Para tanto, elegemos os mitos de Úrano, de Crono e de Zeus, presentes na *Teogonia* do poeta Hesíodo, pois essas divindades retratam três pais mitológicos intimamente relacionados com a constituição do universo. Assim sendo, nos foi possível estabelecer determinadas correspondências elucidativas entre as três contribuições de Freud e esses três personagens míticos. Tais associações nos permitiram discorrer sobre os diferentes aspectos da função paterna, correlacionando as fases da formação mítica do cosmo para os gregos na antiguidade, com o papel do pai nas diferentes etapas do desenvolvimento do psiquismo. Esse percurso teórico-metodológico nos permitiu atribuir à função paterna três momentos nos quais o pai entra em cena: o pai estrangeiro, o pai castrador e o pai ordenador, contribuindo, dessa maneira, com as reflexões que tratam do papel que um pai desempenha na formação de um sujeito.

**Palavras-chave:** Função paterna. Constituição do sujeito. Mitologia Grega. Psicanálise.

## The paternal function and its periods in the psyche formation

### ABSTRACT

The theme of fatherhood and the notion of father are very important to the psychoanalysis. Since the time that Freud was developing his theory of the psyche, the paternal function acquires an intimate relationship with the constitution of the human subject process. The present research, therefore, is dedicated to the study of the role played by the father in the process of psychic structuring. Our starting point are three contributions of the Freudian theory, namely, the Oedipus complex, the ideas about totemism and the reflections on monotheism. The present study, therefore, is based on the psychoanalytic method, more specifically on the modality of applied psychoanalysis, because we resort to such method outside the traditional clinical context. Throughout the discussion, we use the articulation with Greek mythology, considering its plurality and richness to the study of human phenomena, especially when myths are understood as models of mental function and as an organizing function of the psyche. For this, we choose the myths of Uranus, Cronus and Zeus, present in the *Theogony* of poet Hesiod, because these deities depict three mythological fathers closely related to the universe constitution. Thus, we were able to establish certain elucidative correspondences between Freud's three contributions and these three mythical characters. These associations allowed us to discuss the different aspects of parental function, correlating the stages of the mythical formation of the cosmos to the Greeks in antiquity, to the father figure in the different stages of psyche development. This theoretical-methodological path allowed us to attribute to the father's function three moments which father enters the scene: the foreign father, the castrating father and the organizing father, contributing, in this way, to reflections dealing with the role a father plays in the subject formation.

**Keywords:** Paternal function. Constitution of subject. Greek mythology. Psychoanalysis.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Ilustração atual das funções materna e paterna .....	78
--	----

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>1 O ÉDIPO, O TOTEM E O MONOTEÍSMO: O PAI NA PSICANÁLISE.....</b>	<b>19</b>
1.1 Freud e o Pai do Complexo de Édipo .....	20
1.2 Freud e o Pai Totêmico.....	27
1.3 Freud e o Pai do Monoteísmo.....	32
1.4 A Psicanálise de Hoje e o Pai da Atualidade.....	38
<b>2 O CÉU, A CASTRAÇÃO E A ORDEM: O PAI E A MITOLOGIA GREGA .....</b>	<b>45</b>
2.1 O Contexto Histórico.....	46
2.2 Os Gregos e Seus Mitos .....	48
2.3 Cosmogonia, Esquizogenia e Autogenia .....	56
2.4 Mitologia e Psicanálise: Encontros e Possibilidades .....	58
2.5 Úrano: a Fertilidade Estéril.....	63
2.6 Crono: a Castração.....	66
2.7 Zeus: a Ordem Instaurada.....	69
<b>3 DO CAOS AO SUJEITO: O PAI E A CONSTITUIÇÃO DO PSIQUISMO.....</b>	<b>73</b>
3.1 Primeiro Tempo: o Pai Estrangeiro .....	73
3.2 Segundo Tempo: o Pai Castrador .....	82
3.3 Terceiro Tempo: o Pai Ordenador .....	89
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>98</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>104</b>

## INTRODUÇÃO

Considerada a obra que melhor enlaça os princípios da psicanálise com os aspectos sociais, *O mal-estar na civilização* foi publicado por Freud em 1930. O pai da psicanálise, que até aquele momento de sua vida já havia experimentado os horrores da Primeira Guerra Mundial e ainda vivia conflitos de opiniões entre psicanalistas ligados à *International Psychoanalytical Association* (IPA), apresenta sua tese de que a cultura produz no ser humano um permanente estado de mal-estar. No conflito antagônico entre as exigências civilizatórias e as pulsionais, para que a civilização possa se desenvolver, se faz necessário que o sujeito seja sacrificado em sua satisfação individual.

Passados mais de 80 anos da publicação dessa obra freudiana, *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930/1996y) parece-nos mais atual do que à época em que foi escrito. Isso porque assistimos na atualidade incontáveis discussões e debates voltados para as novas formas de subjetivação, seja pela via da educação das crianças, das novas manifestações clínicas, do uso indiscriminado de psicotrópicos, ou ainda dos adolescentes cada vez mais em conflito com a lei. Em diversas áreas do saber, pela ótica dos mais diferentes especialistas, percebemos-nos engajados com temas, problemas e questões que revelam um mundo mergulhado num estado de mal-estar, mas agora, segundo Lebrun (2010), passamos a um mal-estar na subjetivação. Diante desse contexto de reflexões e debates, psicanalistas, filósofos e estudiosos atravessados pela psicanálise voltam-se à figura do pai e a sua significação.

Inspirado na tragédia *Édipo Rei*, escrita por Sófocles por volta de 427 a.C., a perspectiva freudiana propõe uma teoria sobre a constituição e o desenvolvimento do psiquismo humano. Calcada numa trama cujos personagens e as relações entre os mesmos fornecem os ingredientes básicos para a estruturação da subjetividade, a perspectiva psicanalítica sobre o desenvolvimento psíquico coloca em cena quatro figuras centrais: a criança, sua mãe, seu pai e o falo. Sobre essa novela edípica, Freud (1909/1996f) explicou que cada um desses papéis oferece sua contribuição ao processo de constituição da criança que vai se estruturando frente aos sentimentos ambivalentes que sente diante das figuras parentais. Para Freud (1940/1996z1), desde os tempos mais remotos da infância já se pode perceber atividades corporais inegavelmente sexuais, e que estão intimamente ligados a conteúdos psíquicos característicos da vida sexual dos adultos.

Desse drama edípico vivenciado pela criança, também nos interessa nesse trabalho voltar-nos à figura do pai. Apresentado como aquele que faz interdição à mãe e à criança, o

pai na psicanálise é o representante de um terceiro elemento que rompe com a simbiose da dupla mãe-bebê. O pai entra em cena como portador do estandarte da lei, já que sua função é instaurar no psiquismo da criança uma ordenação que será o princípio fundador de todas as leis sociais. Logo, o declínio do complexo de Édipo culmina com a inscrição individual daquilo que é constituinte do social humano (Freud, 1925/1996w). O pai, portanto, é, na teoria psicanalítica, o representante de uma função estruturante e organizadora no processo de constituição psíquica dos seres humanos, que oferece elementos normativos para a organização social. A função paterna assume uma estreita relação com o processo de desenvolvimento da mente e, conseqüentemente, com os conflitos edípicos característicos dos primeiros tempos da infância possibilitando a estruturação do sujeito.

As reflexões apresentadas até aqui, levaram-nos a estabelecer a presente pesquisa, cujo principal objetivo é discutir o pai, tomando como princípio direcionador das discussões a imagem paterna e sua função no desenvolvimento e na estruturação do psiquismo. Frente a essa temática, as questões que formulamos como nosso problema de pesquisa e que nortearão as reflexões da mesma são: qual é o papel desempenhado pelo pai ao longo dos diferentes tempos do processo de estruturação psíquica do sujeito? Se o desenvolvimento do psiquismo acontece em diferentes estágios, poderíamos supor diferentes tempos para a função paterna? Nesse sentido, pensar a figura do pai atrelada à subjetivação significa possibilitar o debate sobre a relação entre a paternidade e a noção de subjetividade na teoria psicanalítica.

Considerando que um problema de pesquisa “encontra na matriz cultural a sua filiação e a sua especificação” (Berlinck, 2002, p. 4), realizamos um levantamento bibliográfico que nos oferecesse um delineamento ainda mais específico de nossa situação problemática. Essa tarefa nos mostrou que a figura do pai se tornou um objeto de interesse mais frequente em pesquisas que datam da década de 1980, pois, até então, a maternidade e a importância do vínculo com a mãe eram os temas mais predominantes nos estudos sobre desenvolvimento realizado por psicanalistas (Prado & Abrão, 2015). A grande maioria dos trabalhos, porém, estão calcados na teoria psicanalítica e, por isso, ressaltamos que voltaremos nossa atenção para as discussões salientadas por Freud (1897/1996a; 1900/1996b; 1900/1996c; 1905/1996d; 1909/1996f; 1909/1996g; 1910/1996h; 1910/1996i; 1913/1996k; 1914/1996m; 1923/1996u; 1924/1996v; 1925/1996w; 1939/1996z; 1940/1996z1) sobre a figura paterna ao longo de sua obra.

Temos em vista que o campo de investigação deste estudo é amplo não só por se debruçar sobre a função paterna, mas também por investigá-la de forma conjunta à estruturação psíquica. Dessa maneira, acreditamos ser de grande valia lançar mão do encontro

entre a mitologia grega e a teoria psicanalítica como recurso e estratégia metodológica. Os mitos – em especial os gregos – já eram utilizados por Freud como instrumentos para a ilustração de suas teses e argumentos. Sendo assim, a utilização metodológica dos mitos gregos justifica-se pela maneira como os mesmos se apresentam para nós como um caminho fecundo nas reflexões acerca do fenômeno humano.

De acordo com Martínez (2009), o pensamento grego na antiguidade, expresso pela via dos *mythos*, possibilita a articulação entre historicidade e psicanálise, já que os mitos falam de uma realidade e de uma verdade interior, ao mesmo tempo em que estão inseridos na história da humanidade. Além de retratarem uma determinada realidade, os mitos proporcionam uma equação com o inconsciente, uma vez que este também tem sua realidade própria, daí as razões de sua evocação nessa pesquisa. Sendo assim, o encontro entre a mitologia e a psicanálise apresenta-se como campo inesgotável para a compreensão do fenômeno humano e como fonte de reflexão desse estudo.

Os mitos gregos são uma categoria especialmente singular da produção cultural humana e por isso, segundo Migliavacca (2002), eles podem ser assumidos como modelos do funcionamento mental, além de exercerem uma função organizadora do psiquismo. Nessa dupla perspectiva, portanto, a mitologia é compreendida por duas vias próprias, mas que se complementam: os mitos, enquanto função, permitem que o homem possa compreender e explicar os fenômenos que lhe são desconhecidos, e quando são tomados como modelos, eles facilitam a representação dos comportamentos e fantasias humanas. Sendo assim, os mitos possibilitaram que o homem tenha “... conseguido expressar a descoberta de si mesmo. Descobrir-se é achar a si mesmo: o indivíduo conquista a consciência de sua existência e se reconhece em seus atos e tem noção de sua subjetividade presente em tudo o que realiza” (Migliavacca, 2002, p. 257).

A mitologia grega é muito rica e plural. As histórias míticas são inúmeras, e os desdobramentos de um único mito abrem outras inúmeras narrativas formando uma trama complexa e, ao mesmo tempo, bem articulada. Não bastasse essa enormidade de mitos e personagens, é preciso considerar que a mesma história pode ter diversas variantes, dependendo dos autores, da época e da região em que tais mitos eram contados pela tradição oral. Sendo assim, nessa pesquisa, elegemos três mitos que consideramos pertinentes ao estudo do pai, a saber, os mitos de *Úrano*, de *Crono* e de *Zeus*. Essas histórias foram escolhidas não só por retratarem três figuras paternas, mas também porque há uma genealogia entre essas personagens mitológicas: *Úrano* é pai de *Crono*, que por sua vez é pai de *Zeus*. Consideramos importante destacar também que esses mitos serão trabalhados a partir da

leitura da poesia de Hesíodo, por meio da obra clássica *Teogonia*, segundo a tradução de Torrano (1992), além dos estudos de Brandão (2013a) sobre o tema da mitologia grega.

Convém destacar ainda que Brandão (2013a) procura apresentar a grafia dos nomes das personagens mitológicas transcritas da maneira mais correta ou melhor adaptada possível à nossa língua, tendo como base a genealogia mais tradicional e antiga de cada termo. Assim sendo, em nosso trabalho optamos por adotar a grafia apresentada por ele, exceto nas ocasiões em que há citações diretas de outros autores.

O método de análise e interpretação desses mitos será o psicanalítico que, segundo Minerbo e Figueiredo (2006), é um procedimento de pesquisa cuja condução deve ser feita, necessariamente, por um psicanalista, por tratar-se de um método que possui uma dimensão clínica e terapêutica. Quando utilizado fora do contexto clínico tradicional, o método psicanalítico é comumente denominado de *psicanálise aplicada*, muito embora seja comum encontrarmos algumas variações de nomenclatura tais como *clínica extensa* (Herrmann, 1999) e *psicanálise extramuros* (Laplace, 1987). De qualquer maneira, o método psicanalítico está assentado na observação, na investigação e na interpretação, e pode ser tomado como ferramenta no estudo dos fenômenos humanos manifestados tanto no contexto clínico quanto na produção cultural, uma vez que a psicanálise “sustenta que tudo o que é humano traz a marca do inconsciente e é, portanto, da sua alçada” (Mezan, 1985, p. 61). Nas palavras de Kobori (2013),

... a pesquisa psicanalítica, mesmo que dentro do rigor acadêmico, obedece aos pressupostos do método freudiano. ... Baseado na interpretação produz um sentido novo ao tema estudado, mais interessante ... que discussões puramente teóricas e repetitivas, que podem chegar a qualquer conclusão, dependendo de seu direcionamento (p. 79).

Plon (1999) aborda o tema da psicanálise aplicada ressaltando que é possível perceber essa modalidade de análise já nos textos freudianos. Esse autor nos ensina que o próprio Freud (1900/1996b; 1907/1996e; 1914/1996m) teria lançado as bases dessa forma de utilização da psicanálise, em especial ao tratar da Gradiva de Jensen. Pertinentes ou não, esses ensaios de Freud objetivavam esclarecer algumas questões ainda confusas de sua teoria em construção. A conclusão de Plon (1999) é que a psicanálise aplicada seria um ponto de equilíbrio entre a transmissão do saber e o tratamento psicanalítico, possibilitando uma espécie de remanejamento da teoria proposta por Freud. Dentre as diversas aplicações da psicanálise, pode-se salienta



a possibilidade de isolar os elementos de subjetividade empregados nas práticas sociais para, ao mesmo tempo, esclarecer o que é residual nessas práticas, quer dizer, aquilo que, nessas práticas, escapa à análise sociológica ou econômica e enriquece por sua vez nosso conhecimento teórico das engrenagens desta subjetividade que tais práticas podem fazer aparecer (Plon, 1999, p. 106).

Bleger (1984) também contribui com o debate sobre a psicanálise aplicada ao defender a ideia de que o método psicanalítico se propõe a uma investigação tanto de fenômenos clínicos, quanto de sociais. Quando utilizada no estudo de obras literárias ou artísticas, a psicanálise aplicada torna-se um procedimento investigativo tão válido quanto aquele feito pela psicanálise clínica. Para esse autor, as contribuições que a psicanálise oferece ao debruçar-se sobre a coletividade são tão significativas quanto àquelas constatadas ao nível individual.

Os resultados da psicanálise aplicada têm os mesmos benefícios e as mesmas limitações sociais que os resultados da psicanálise clínica: não podemos basear diretamente neles um benefício imediato e direto sobre a saúde mental de uma comunidade inteira, mas sua contribuição pode ser veiculada, da mesma maneira como o assinalamos para o caso da psicanálise clínica (Bleger, 1984, p. 115).

Temos em vista que a discussão em torno do método psicanalítico utilizado fora do contexto clínico é um terreno sinuoso e que merece pesquisas específicas que se dediquem a essa temática. Nosso objetivo, porém, é apenas indicar ao leitor que no presente trabalho valemo-nos da perspectiva psicanalítica enquanto método para abordar os mitos que nos serviram de inspiração para o estudo da função paterna. Trata-se, portanto, de exercer e fazer valer os princípios da psicanálise aplicada.

Cabe salientar, entretanto, que concordamos com as ideias de Migliavacca (1998; 2003) segundo as quais no mito, não há espaços para interpretações psicanalíticas ou de qualquer outra teoria, haja vista que tal postura tenderia a desconsiderar a natureza e o contexto mental pelos quais os mitos foram pensados. Os mitos devem falar por si e, para tanto, se faz necessário cercar-se de uma postura metodológica que evite uma espécie de análise psicológica dos personagens míticos. Interpretações psicológicas feitas sem a consideração do contexto histórico e cultural no qual os mitos foram criados é uma forma de empobrecer o mito e retirar dele a sua importância. Nas palavras de Migliavacca (1998):

Eu não trabalho o mito interpretando-o de acordo com um sistema teórico fechado, eu não faço interpretação psicanalítica dos mitos, não me aproximo do mito para encaixá-lo nos conceitos teóricos da psicanálise. ... *Deixar o mito falar*, é dessa atitude, a meu ver, que se

pode chegar com mais liberdade, àquilo de genuíno que se encontra no universo mitológico (p. 142; grifos da autora).

Nesse ponto, porém, o leitor pode estar se perguntando: se o método psicanalítico se sustenta na interpretação, entendido aqui como sinônimo de revelação de sentidos latentes, e, ao mesmo tempo, há a compreensão de que não cabe fazer isso com os mitos e seus personagens, a que se propõe a presente pesquisa então? Nossa resposta é simples: ao invés de interpretar as narrativas mitológicas, propomo-nos a analisa-las. Para nós, analisar os mitos é compreender o seu conteúdo e apropriar-se dele para que ele provoque em nós infinitas associações de ideias. Interpretar os mitos de forma a atribuir-lhes um significado simbólico, nos parece limitar todo o potencial que lhes é próprio. Analisar os relatos míticos, por outro lado, é possibilitar que sempre existam novas descobertas, novas elaborações e novas associações, afinal o inconsciente não conhece limites. Dessa maneira, o leitor também poderá fazer outras associações a partir das ideias apresentadas por nós, ao invés de compreendê-las como prontas e acabadas. Aí está a beleza do trabalho com os mitos: eles são uma fonte inesgotável para o estudo da condição humana.

Dessa maneira, contamos que as ideias de Migliavacca (1998; 2003) e a utilização do método psicanalítico como recurso metodológico, configurem uma via de trabalho fecunda que alcance as propostas da presente pesquisa. Esse percurso metodológico, portanto, nos servirá para verificar o problema de pesquisa e, ao mesmo tempo, questionar a teoria, de forma a contribuir para o desenvolvimento da mesma. Afinal, o trabalho com o método psicanalítico deve ser “capaz de trazer novidades à própria psicanálise” (Minerbo & Figueiredo, 2006, p. 259).

Tendo em vista que a figura do pai se tornou um objeto de interesse mais frequente em estudos que datam da década de 1980 (Prado & Abrão, 2015), a presente pesquisa pode ser considerada relevante por propor uma reflexão ainda pouco debatida já que ambiciona abordar a paternidade atrelada à formação do psiquismo humano. É comum que entre os estudos psicanalíticos sobre o desenvolvimento humano e a estruturação psíquica, a grande maioria deles esteja voltado para a função materna e para o papel fundante e primordial que a mãe desempenha nos tempos iniciais da subjetivação. Os estudos sobre a função paterna, entretanto, ainda são encontrados em menor número, e muito se tem a explorar e refletir acerca do papel desempenhado pelo pai na constituição do sujeito humano. Voltando-se para o tema do pai, essa pesquisa também se propõe a enriquecer teórica e academicamente os debates que convergem na função que um pai desempenha na vida de um sujeito.

Uma vez colocadas as premissas teóricas e metodológicas, cabe afirmar que a presente pesquisa objetiva salientar três contribuições freudianas ao conceito de pai na perspectiva psicanalítica – Édipo, totemismo e monoteísmo – articulando-as às figuras mitológicas de Úrano, Crono e Zeus, na intenção de estabelecer uma analogia com os diferentes aspectos da função paterna ao longo do desenvolvimento do psiquismo.

Afim de efetivar as discussões, a presente pesquisa está estruturada em três partes. No primeiro capítulo apresentaremos a figura paterna tal como ela é concebida pela psicanálise, a partir das hipóteses freudianas sobre o complexo de Édipo, o totemismo e o monoteísmo. Apresentaremos o mito da horda primitiva como forma de expor a concepção de Freud (1913/1996k) acerca dos conceitos de pai e de falo, bem como seus desdobramentos na representação paterna no psiquismo. Ao final dessa primeira parte, destacaremos como a paternidade vem sendo discutida pela perspectiva psicanalítica nos estudos realizados na atualidade.

O capítulo 2 será dedicado ao debate sobre o encontro entre mitologia e psicanálise como forma de compreensão do fenômeno humano, considerando a narrativa mítica como produção humana em seu contexto histórico-social próprio. Para tanto, faremos uma breve contextualização histórica da civilização grega na antiguidade e abordaremos a relação posta entre os gregos e sua mitologia. Em seguida, destacaremos os mitos de Úrano, Crono e Zeus como possibilidade de refletir sobre a imagem do pai em cada uma dessas histórias inferindo que em cada um desses seres míticos há características importantes para os diferentes estágios da constituição do universo tal qual ele era concebido pelos gregos.

O terceiro capítulo constituirá o cerne do trabalho, pois será nele que aplicaremos o método psicanalítico de análise das narrativas míticas, articulando-as aos conceitos psicanalíticos apresentados na primeira parte do trabalho. Nosso esforço será examinar as narrativas míticas de modo que, se para os gregos na antiguidade esses três pais mitológicos representavam a construção e a evolução do cosmo, eles também podem ser utilizados de forma análoga como instrumentos de reflexão sobre a figura do pai nas diferentes etapas do desenvolvimento da psique humana.

Finalmente, na última parte do estudo destacaremos nas considerações finais a síntese dos elementos constantes no texto da pesquisa por meio da reunião das ideias e do fechamento das questões apresentadas na introdução do trabalho. Dessa maneira, poderemos retomar o projeto de pesquisa inicial para salientar o que pode ser debatido por meio das reflexões apresentadas e quais respostas puderam ser elaboradas frente às questões levantadas de início.

## 1 O ÉDIPO, O TOTEM E O MONOTEÍSMO: O PAI NA PSICANÁLISE

A concepção de homem psicanalítico não deve perder de vista o contexto no qual Freud estava desenvolvendo sua teoria. Mesmo que haja uma inegável influência da biologia em várias concepções da psicanálise, essa teoria foi inaugurada a partir de uma ruptura estabelecida com o saber médico na aurora do século XX. Esse distanciamento do campo biológico está expresso em várias concepções de Freud, inclusive na noção de paternidade e na ideia de pai, tema central de nossas discussões no presente trabalho. Freud retirou o pai do lugar de genitor que participa apenas da procriação, para atribuir-lhe uma função no desenvolvimento psíquico, transpondo assim, uma simples condição genética da paternidade. Segundo Senna, Bar, Gomes, Guilhon e Kupferberg (2010), Freud altera o status do pai

... ao se afastar da concepção de que a reprodução basta para engendrar a paternidade, isto é, bastaria ser um genitor para se tornar um pai. Daí a necessidade de circunscrever algo, além do biológico, que participa da origem do funcionamento psíquico (p. 93).

Destacamos que no presente estudo, portanto, as reflexões sobre o pai serão feitas no contexto da psicanálise. Esse corpo teórico fundado por Freud nos apresenta o pai como um operador simbólico, cuja função tem consequências diretas na estruturação psíquica do sujeito humano e em seu desenvolvimento (Saraiva, Reinhardt & Sousa, 2012). Sendo assim, o pai enquanto entidade simbólica, representa a autoridade a ser introduzida na díade mãe-bebê como “um terceiro que desestabiliza um idílio dual, fazendo surgir a falta, o desejo e um sujeito, onde antes havia a completude total e um objeto” (Monteiro, 2000, p. 1).

Quando abordamos a temática da paternidade segundo a teoria psicanalítica, o texto freudiano mais frequentemente evocado é *Totem e tabu* (Freud, 1913/1996k). Isso porque nesse texto, Freud faz uma abordagem direta e explícita da figura do pai e suas relações com a vida mental e seu desenvolvimento. Nesse trabalho, entretanto, consideramos que a definição de pai e a descrição da função paterna exercida no psiquismo está presente nos textos de Freud em diversos momentos. Sendo assim, concordamos com Senna et al. (2010) que nos explicam que, muito embora a paternidade seja um tema recorrente na obra freudiana, há três momentos mais significativos que merecem destaque em nosso estudo: nos escritos sobre o *complexo de Édipo* (Freud, 1897/1996a; 1905/1996d; 1909/1996f; 1909/1996g; 1910/1996h; 1910/1996i; 1923/1996u; 1924/1996v; 1925/1996w), em *Totem e tabu* (Freud, 1913/1996k) e no texto *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1939/1996z).

Para compreendermos o pai segundo a teoria psicanalítica, portanto, se faz necessário nesse primeiro capítulo apresentar qual o percurso que Freud faz em seus textos quando aborda o tema da paternidade. Em seguida, introduziremos as discussões mais recentes sobre a paternidade que estão presentes nas pesquisas realizadas na atualidade. Passemos então à noção de pai desenvolvida por Freud.

### 1.1 Freud e o Pai do Complexo de Édipo

As formulações teóricas em torno do complexo de Édipo talvez sejam, ao lado do conceito de inconsciente, aquelas que formam o cerne da teoria psicanalítica. Segundo Nasio (2007), “o Édipo ... é a própria psicanálise” (pp. 12-13). Curiosamente, Freud não dedicou um texto exclusivo para tratar desse fenômeno, mas o aborda em diferentes momentos de sua obra. Mesmo que a expressão *complexo de Édipo* só tenha sido utilizada pela primeira vez num texto em que Freud (1910/1996h) tratará de algumas especificidades da escolha do objeto sexual feita pelos homens, treze anos antes, numa carta em que se dirige à Fliess escrita em 15 de outubro de 1897, Freud (1897/1996a) já expunha o fenômeno vivido pela criança no qual a mesma apaixonava-se pela mãe, enquanto rivaliza com a figura paterna, caracterizando-o como um acontecimento universal. Nas palavras de Freud (1897/1996a),

Verifiquei, também no meu caso, a paixão pela mãe e o ciúme do pai, e agora considero isso como um evento universal do início da infância, mesmo que não tão precocemente como nas crianças que se tornam histéricas. ... Sendo assim, podemos entender a força avassaladora de *Oedipus Rex*, apesar de todas as objeções levantadas pela razão contra a sua pressuposição do destino; ... a lenda grega capta uma compulsão que toda pessoa reconhece porque sente sua presença dentro de si mesma. Cada pessoa da plateia foi, um dia, em germe ou na fantasia, exatamente um Édipo como esse, e cada qual recusa, horrorizada, diante da realização de sonho aqui transposta para a realidade, com toda carga de recalçamento que separa seu estado infantil do seu estado atual (Freud, 1897/1996a, p. 316; grifos do autor).

Essa carta apresenta a constatação feita por Freud da existência de um drama familiar que extrapola o aspecto individual de sua autoanálise. Ele começa a pensar esse drama vivido pela criança, no qual ela experimenta sentimentos de amor e ódio para com as figuras parentais, como um pressuposto universal. Garcia-Roza (2008), porém, nos ensina que no momento em que Freud escreve essa carta, não se pode ainda atribuir a tal drama familiar um caráter de sexualidade infantil. Isso porque Freud ainda não havia desenvolvido sua teorização sobre a sexualidade infantil, enquanto conceito psicanalítico tal qual ele é descrito em seus ensaios sobre a sexualidade (Freud, 1905/1996d). Na ocasião da carta à Fliess, Freud

(1897/1996a) estava mais interessado no fenômeno marcado pelos sentimentos amorosos e hostis que a criança experimentava frente aos seus pais e que, segundo sua constatação, tratava-se de uma regra universal.

Somente oito anos mais tarde, portanto, Freud (1905/1996d) apresentará a primeira versão de sua teoria sobre a sexualidade. Dentre os vários aspectos abordados nessa obra, tais como a teoria da libido e o autoerotismo, o autor voltou-se para o desenvolvimento de uma teoria sobre a sexualidade infantil. Sendo assim, a sexualidade infantil não pode ser compreendida como conceito psicanalítico antes dos três ensaios, porque somente a partir deles é que “sexualidade infantil deixa de ser um termo descritivo, empregado para designar comportamentos sexuais na infância, comportamentos imaturos e parciais, e passa a ser empregado como conceito explicativo designando a natureza da sexualidade humana” (Garcia-Roza, 2008, p. 32).

A proposição de um drama familiar universal na carta de 1897, somada aos aspectos de uma teoria sobre a sexualidade infantil em 1905, constituem o cerne daquilo que em psicanálise denomina-se complexo de Édipo. Esse conceito é explicado por Freud (1910/1996i) como sendo

*o complexo nuclear de cada neurose, e nos predispusemos a encontrá-lo não menos ativo em outros campos da vida mental. O mito do rei Édipo que, tendo matado o pai, tomou a mãe por mulher, é uma manifestação pouco modificada do desejo infantil, contra o qual se levantam mais tarde, como repulsa, as barreiras do incesto (p. 58; grifos do autor).*

Ao dedicar-se ao estudo das neuroses, portanto, Freud (1905/1996d) constatou que os sintomas de seus pacientes apresentavam um caráter essencialmente sexual. Por isso, ele dedica suas ideias ao tema da sexualidade infantil, até o ponto de poder elaborar posteriormente os princípios do complexo de Édipo, todos já latentes em seus ensaios sobre a sexualidade infantil. É nesse texto que Freud (1905/1996d) apresenta os conceitos mais básicos sobre o conflito edípico, salientando as fantasias afetivas e sexuais que as crianças estabelecem com seus primeiros objetos de amor e desejo, bem como as consequências psíquicas dessas vivências.

Monzani (1989), porém, nos ensina que a noção de complexo de Édipo não ocupa uma posição central nos três ensaios freudianos. O tema só aparece para explicar um dos pontos centrais da discussão de Freud (1905/1996d), a saber, a escolha do objeto sexual feita pelos adultos. Muito embora, Freud já tivesse constatado a relevância primordial do complexo de Édipo na formação da sexualidade humana, esse tema parece não encontrar seu devido lugar

de importância nos textos freudianos que datam do início do século XX. Ao dedicar-se ao estudo desse suposto paradoxo, Monzani (1989) salienta que o pensamento freudiano só pode dar um acabamento coerente ao conceito de complexo de Édipo, depois de ter retomado e redefinido a noção de sedução, articulando-a a descoberta da sexualidade infantil. “O que assistimos foi a um movimento complexo onde, a bem dizer, nada foi abandonado, mas sim redefinido, repensado, retificado” (Monzani, 1989, p. 54).

O complexo de Édipo é definido por Garcia-Roza (2008) como “a inscrição individual daquilo que é constituinte do social humano” (p. 25). Nas palavras de Nasio (2007, p. 12), “o Édipo é a dolorosa e iniciática passagem de um desejo selvagem para um desejo socializado, e a aceitação igualmente dolorosa de que nossos desejos jamais serão capazes de se satisfazer totalmente”. Por meio da formulação do complexo de Édipo,

Freud propõe uma analogia entre o que encontra na ficção e o que acontece na vida psíquica dos homens. Faz uso da mitologia de Sófocles para obter uma confirmação de suas hipóteses teóricas e, em sua explicação do desejo de morte contra os pais, ele remonta à primeira escolha amorosa infantil, supondo haver uma simetria entre meninos – que têm a mãe como primeiro objeto de amor e o pai como rival – e meninas – que teriam o pai como primeiro objeto de amor e a mãe como rival (Senna et al., 2010, p. 96).

Consideramos importante destacar que, segundo as ideias de Nasio (2007), ao contrário do que se pensa no senso comum, o complexo de Édipo não é uma relação exclusiva de amor por uma das figuras parentais e ódio pela outra. O Édipo exprime uma vivência de sentimentos ambivalentes na qual, tanto o menino quanto a menina, experimentam amor e ódio por ambos os pais. Isso porque, ao mesmo tempo em que representam um porto seguro para a criança, os pais também impõem os limites socioculturais aos desejos infantis.

De acordo com a proposta de Mahler, Pine e Bergman (1977), o nascimento psicológico não se dá concomitantemente ao biológico. Mais ainda: o marco do nascimento biológico não garante sobremaneira que ali se constituirá um sujeito psíquico. A estruturação de um sujeito depende de operações psíquicas que serão possíveis na dimensão da alteridade, ou seja, pela relação da criança com o outro. O complexo de Édipo é o marco fundante da presença desse outro no desenvolvimento psíquico. Nas palavras de Santos e Fortes (2013),

Esse estado originário situa a alteridade, portanto, no registro da dependência como condição para o surgimento do sujeito, que impõe a presença do outro para a sobrevivência do indivíduo. ... A alteridade adquire aqui a condição de onipotência, influenciando de forma decisiva a estruturação do psiquismo, destinado a se constituir inteiramente nessa relação com outrem (p. 133).

Sendo assim, Freud (1910/1996i) nos explica que “é absolutamente normal e inevitável que a criança faça dos pais o objeto da primeira escolha amorosa” (p. 58). Nos tempos primordiais da infância, essa escolha favorece que a criança permaneça atrelada ao romance familiar neurótico (Freud, 1909/1996f), no qual a relação entre a criança e seus pais é manifestadamente de ternura, mas não por isso, livre da carga de excitação erótica.

Esse colorido sexual que envolve a fase edípica da criança, obriga-nos a abordar nesse momento a proposta teórica de Freud sobre o desenvolvimento psicosssexual, já que “o complexo de Édipo revela sua importância como fenômeno central do período sexual da primeira infância” (Freud, 1924/1996v, p. 193).

O interesse freudiano pela sexualidade está presente em toda a sua obra, uma vez que para o pai da psicanálise aquilo que se denomina sexual vincula-se intimamente aos fenômenos da vida psíquica, especialmente na origem das neuroses. Em seus estudos sobre a sexualidade Freud (1905/1996d) percebeu que, diferentemente do que afirmava o contexto social de sua época, a sexualidade não surge concomitantemente à adolescência, mas já está presente desde a tenra infância. Muito embora a sexualidade infantil seja qualitativamente diferente da sexualidade adulta, o impulso sexual já está presente no homem desde o seu nascimento. A sexualidade infantil passa por etapas de desenvolvimento, dando formas aos fundamentos da sexualidade adulta. Nas palavras de Freud (1940/1996z1)

Descobriu-se que, na tenra infância, existem sinais de atividade corporal a que somente um antigo preconceito poderia negar o nome de sexual e que se acha ligada a fenômenos psíquicos com que nos deparamos mais tarde, na vida erótica adulta. ... Descobriu-se ainda, entretanto, que esses fenômenos que surgem na tenra infância fazem parte de um curso ordenado de desenvolvimento, que atravessam um processo regular de aumento, chegando a um clímax por volta do final do quinto ano de idade, após o qual segue-se uma acalmia (pp. 165-166).

Sendo assim, Freud (1905/1996d) postula a existência de fases que integram desenvolvimento psicosssexual, a saber, a fase oral, a fase anal, a fase fálica e a fase genital. Essas fases são, segundo seu pensamento, sucessivas, ou seja, para atingir a próxima etapa a criança deve, necessariamente, ter vivido a fase anterior. A idade, entretanto, pela qual a criança passa por cada etapa varia de pessoa para pessoa, assim como o tempo de duração de cada uma delas. As duas primeiras fases do desenvolvimento psicosssexual da criança são denominadas por Freud (1905/1996d) de fases pré-genitais, pois o prazer sexual da criança está relacionado com áreas do corpo diferentes das áreas genitais. Como interessa-nos nesse momento a apreensão do complexo de Édipo, abordaremos diretamente a terceira fase conhecida como fálica, sem abordarmos minuciosamente as fases oral e anal. Isso porque é na



fase fálica que imperam as fantasias edípicas e que, portanto, meninos e meninas veem-se protagonistas do complexo de Édipo.

Por volta dos quatro ou cinco anos de idade aproximadamente, a criança percebe que existe em seu corpo uma região que lhe proporciona prazer: os órgãos genitais. O interesse da criança nos genitais torna-os uma zona erógena predominante, e a criança descobre o prazer em manipular e estimular seus órgãos sexuais. Freud (1923/1996u) explica-nos, porém, que nesse período só há um órgão sexual em questão, o pênis, ou seja, “o que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do *falo*” (p. 158; grifos do autor). É justamente esse valor dado ao órgão sexual masculino que lhe confere um apreço inestimável, que o recobrirá como símbolo de onipotência fálica. Segundo Nasio (2007),

... quando esse apêndice, eminentemente excitável, nitidamente visível, erétil, manipulável e tão altamente valorizado torna-se aos olhos de todos – meninos e meninas – o representante do desejo, nós o chamamos de “Falo”. O Falo não é o pênis enquanto órgão. O Falo é um pênis fantasiado, idealizado, símbolo da onipotência e de seu avesso, a vulnerabilidade (p. 22).

Segundo Freud (1940/1996z1), a partir da fase fálica o desenvolvimento de meninos e meninas será diferente frente à constatação da diferença anatômica dos sexos, muito embora ambos os sexos terão de confrontar a si mesmos com as consequências da castração enquanto dado da realidade. Como a fase fálica é contemporânea ao complexo de Édipo, as fantasias de castração serão preponderantes e somadas ao reconhecimento da diferença sexual anatômica, de forma a influenciar diretamente na entrada ou na saída da criança do conflito edípico.

Nesse sentido, Freud (1925/1996w) nos ensina que, no caso dos meninos, a mãe já havia se tornado o primeiro objeto de amor nas fases precedentes e esse mesmo objeto libidinal é mantido. As tentativas infantis de realização do desejo sexual incestuoso, ainda que o mesmo seja impossível de ser realizado, estarão voltadas à figura materna. Para Nasio (2007), esse desejo incestuoso pode ser compreendido como o desejo de fusionar-se ao corpo materno numa tentativa de regresso à plenitude da vida intrauterina, possuindo, assim, sexualmente o corpo materno.

Embora todas essas fantasias de possuir sexualmente a mãe, mantendo-a como seu exclusivo objeto de amor, sejam para o menino muito prazerosas, elas também lhe causam imensa angústia. A essa intensa vivência de angústia, Freud (1923/1996u) deu o nome de *complexo de castração*, responsável, no menino, pela dissolução do complexo de Édipo. Para Nasio (2007), “... o menininho malicioso teme ser punido com a mutilação de seu órgão viril, símbolo de sua potência, de seu orgulho e de seu prazer” (pp. 32-33). O menino, portanto,

teme que a satisfação do amor edípico com sua mãe possa lhe causar uma perda narcísica em seu próprio corpo – pela castração de seu pênis – em decorrência de sua insistência na realização de seu desejo incestuoso. Nesse conflito de interesses Freud (1924/1996v) nos diz que o menino “volta as costas ao complexo de Édipo” (p. 196), ou seja, a angústia de castração imperou sobre o prazer incestuoso e, por isso, o menino desiste do seu objeto de amor para preservar seu corpo e, especialmente, seu pênis fálico. Essa renúncia à mãe proporciona a dessexualização das figuras parentais e o recalque dos desejos e das fantasias presentes no complexo de Édipo. O menino agora encontra-se livre para buscar outros objetos de amor que lhe sejam possíveis, realizáveis e legítimos, fora de seu meio familiar.

No caso das meninas, Freud (1925/1996w) destaca que inicialmente também é a mãe o primeiro objeto de seu investimento amoroso. Essa relação amorosa, porém, será rompida pela constatação da ausência de um pênis em seu próprio corpo, órgão este que as meninas reconhecem em crianças do sexo masculino, assimilando-o superior ao seu próprio genital. Daí em diante, nos explica Freud (1925/1996w), as meninas serão acometidas pela *inveja do pênis*, sentimento oriundo do fato das meninas terem tido notícias da existência do pênis, reconhecerem que não o tem e desejar intensamente possuí-lo. A “inveja do pênis parece ser um afrouxamento da relação afetiva da menina com seu objeto materno. ... a mãe da menina, que a enviou ao mundo assim tão insuficientemente aparelhada, é quase sempre considerada responsável por sua falta de pênis” (p. 283).

Ao responsabilizar a mãe por seu infortúnio, a menina volta-se para a figura paterna, na esperança de receber dele a tão almejada completude narcísica. O pai, por sua vez, recusa à pequena garotinha esse seu pedido, demonstrando-lhe toda e qualquer impossibilidade de lhe ofertar um pênis. É nesse momento que, segundo Freud (1924/1996v), a menina opera uma equação simbólica entre a onipotência do pênis e o bebê, pois socialmente lhe é garantido que futuramente ela será capaz de gerar bebês. Dessa maneira, na menina, o “complexo de Édipo culmina em um desejo, mantido por muito tempo, de receber do pai um bebê como presente – dar-lhe um filho” (Freud, 1924/1996v, p. 198). O pai, portanto, é tomado como objeto de amor pela menina em detrimento da mãe, quando a criança abandona seu desejo por um pênis em nome do desejo por um filho. De acordo com Nasio (2007), “ao sexualizar o pai, ator principal de suas fantasias, a menina entra efetivamente no Édipo. Por sinal, a fantasia de prazer que melhor ilustra o desejo edípico de ser possuída pelo pai é a de ser sua mulher ....” (p. 55).

Enquanto no menino a castração é uma ameaça potencialmente real, na menina a castração foi efetuada e sempre se fez presente. Por aceitar a castração como um fato

consumado, o complexo de Édipo nas meninas é, para Freud (1924/1996v), mais simples e menos assustador. Observa-se, assim, que o complexo de castração opera em níveis diferentes nas meninas e nos meninos. Nas palavras de Freud (1925/1996w), “*enquanto, nos meninos, o complexo de Édipo é destruído pelo complexo de castração, nas meninas ele se faz possível e é introduzido através do complexo de castração*” (p. 285; grifos do autor).

Independentemente, porém, das diferentes operações realizadas pelo complexo de castração nas vivências edípicas de meninos e meninas, o complexo de Édipo “é uma coisa tão importante que o modo por que o indivíduo nele se introduz e o abandona não pode deixar de ter seus efeitos” (Freud, 1925/1996w, p. 285). Esses efeitos a que se refere Freud podem ser brevemente descritos como: a) a constituição do supereu, ou seja, a saída do complexo de Édipo acontece quando a criança internaliza os valores morais e estéticos das figuras parentais, identificando-se com as mesmas; b) a instauração progressiva das bases da identidade sexual que será confirmada na adolescência; c) o recalçamento dos desejos edípicos experimentados ao longo da fase fálica, bem como todos os desejos referentes a sexualidade infantil, proporcionando a grande cisão do aparelho psíquico em consciente e inconsciente.

Mas porque parecemos fazer um desvio da proposta desse trabalho ao retomarmos as ideias freudianas sobre o complexo de Édipo e seus desdobramentos? Se nos preocupamos aqui em discorrer sobre o fenômeno edípico é porque concordamos com Garcia-Roza (2008) que salienta que “a questão do Édipo e a interdição do incesto são impensáveis se não houver o pai ou, se preferirmos, a função do pai” (p. 26).

O pai edípico é aquele marcado pela ambivalência: é amado e, ao mesmo tempo, rivalizado pela criança. Para Freud (1909/1996f), mesmo quando a criança constrói fantasias de substituição do pai por outras figuras de maior valor ou importância, ela não o faz para denegrir a imago paterna, mas sim enaltecê-la.

Na verdade, todo esse esforço para substituir o pai verdadeiro por um que lhe é superior nada mais é do que a expressão da saudade que a criança tem dos dias felizes do passado, quando o pai lhe parecia o mais nobre e o mais forte dos homens, e a mãe a mais linda e amável das mulheres. Ela dá as costas ao pai, tal como o conhece no presente, para voltar-se para aquele pai em quem confiava nos primeiros anos de sua infância, e sua fantasia é a expressão de um lamento pelos dias felizes que se foram (Freud, 1909/1996f, p. 222).

Segundo Quinet (2004), o pai edípico tem por função fazer imperar a lei sobre o desejo, explicitando que o objeto materno é inacessível às fantasias incestuosas da criança. Nesse sentido, Garcia-Roza (2008) salienta que não há uma ameaça concreta de que o pai

venha perder sua mulher para o filho, ao mesmo tempo em que a criança não almeja uma troca matrimonial com sua mãe. O que o filho faz, é apresentar-se como um pretendente de obter o direito de exclusividade sobre seu objeto de amor, e, por isso, o pai do complexo de Édipo “enquanto um agente interditor, proíbe ... que o filho tenha acesso ao gozo sexual com a mãe” (Garcia-Roza, 2008, p. 26).

O complexo de Édipo, portanto, nos apresenta o pai castrador. Aquele que, ao se fazer presente no romance familiar, encarna a impossibilidade do gozo sem limites da criança com seu objeto de amor. Ao menino, o pai se apresenta como repressor e rival, ameaçando feri-lo com a castração caso ele se mantenha irredutível em seu desejo de possuir sua mãe. Já para a menina o pai recusará o falo e se negará a oferecer-lhe o leito conjugal, possibilitando que ela renuncie ao pai para desejar um homem (Nasio, 2007). O pai edípico define as fronteiras do possível e do irrealizável e inscreve a criança no mundo das leis, todas elas fundamentadas, porém, na lei maior internalizada no declínio do complexo de Édipo: *não te deitarás com tua mãe*.

Segundo Garcia-Roza (2008), entretanto, Freud demonstrou que ao pai é reservada uma formulação teórica contraditória, mas central naquilo que diz respeito à função paterna. Essa discussão gira em torno da ideia de que não existe o pai sem o assassinato do mesmo. As discussões em torno de tal pressuposto teórico nos remetem a um segundo momento da construção da noção de pai na psicanálise, e que é amplamente destacado por Freud (1913/1996k) em um texto primoroso no qual abordará o totemismo e suas relações com o tabu do incesto.

## 1.2 Freud e o Pai Totêmico

Para avançarmos na compreensão da função paterna no desenvolvimento do psiquismo, passamos a apresentação da teorização sobre o pai num segundo momento da obra freudiana. Numa obra cujo propósito é estabelecer alguns paralelos entre a psicologia dos povos primitivos com as descobertas psicanalíticas, Freud (1913/1996k) recorre à mitologia para explicitar a articulação da função paterna e as questões pertinentes à cultura. Nesse momento, Freud (1913/1996k) ilustrará o papel e a importância paterna, curiosamente, por meio do assassinato do pai da horda primitiva. Para Garcia-Roza (2008),

o caráter mais perturbador do texto seja o de apresentar como tese central a ideia de que a humanidade surge de um assassinato cometido em conjunto e carrega, como marca de seu

mal-estar, a presença persistente do desejo de assassinar. No começo, não era nem o caos nem verbo, mas o ato; e esse ato foi o *assassinato do pai* (pp. 26-27; grifos do autor).

Segundo Freud (1913/1996k) a cultura totêmica assinala a passagem de um estado primitivo para o estabelecimento da cultura. O texto freudiano define o totem como um animal, um vegetal ou mesmo um fenômeno da natureza que se relaciona diretamente com todos os membros de um mesmo clã, que, por sua vez, acreditam ser descendentes desse mesmo totem. Os descendentes do mesmo totem estão unidos em torno da obrigação de ajudarem-se e defenderem-se mutuamente, assinalando, portanto, que a relação dos homens com seu totem está centrada em regras estabelecidas para os membros do clã.

Os elementos do totemismo destacados por Freud (1913/1996k) estão relacionados aos aspectos religiosos e sociais. Religiosamente o totem evoca as relações de respeito e temor entre o homem e seu totem, levando-o a realizar rituais cuja finalidade é preservar o aspecto sagrado do totem. Já socialmente o totemismo assenta as regras de relacionamento entre os membros de um mesmo clã, impondo a todos a submissão ao tabu do incesto e a obediência à regra da exogamia, ou seja, à proibição de relações sexuais entre indivíduos com qualquer grau de parentesco. “Em quase todos os lugares em que encontramos totens, encontramos também *uma lei contra as relações sexuais entre pessoas do mesmo totem e, conseqüentemente, contra seu casamento*” (Freud, 1913/1996k, p. 23; grifos do autor).

Para compreender as relações entre o totemismo e o exercício da exogamia, Freud (1913/1996k) recorre às ideias nominalistas, sociológicas e psicológicas. Segundo as teorias nominalistas, os totens adquirem importância pela função de diferenciar, por meio da atribuição de nomes, os diferentes clãs e grupos humanos. Para os estudos sociológicos, o totemismo associa-se à religiosidade cujo enfoque estava no dever social estabelecido entre os integrantes de um mesmo clã, que, obedecendo o totem sagrado, ajudavam-se mutuamente. E, finalmente, segundo as ideias psicológicas, o totem vincula-se à origem e à concepção dos homens. Sendo assim, o totemismo assinalaria uma cisão entre a concepção e o ato sexual, uma vez que o nascimento de uma criança estava associado à penetração da alma sagrada do totem em seu corpo, conferindo ao neonato a mesma linhagem totêmica de sua mãe.

O levantamento dos estudos relacionados ao totemismo permitirá que Freud (1913/1996k) levante hipóteses sobre a relação posta entre o totem e o horror ao incesto, uma vez que “os regulamentos totêmicos tornarão impossíveis a um filho ... manter relações sexuais incestuosas com sua mãe ou irmãs” (pp. 24-25). O texto freudiano ressalta que o desejo incestuoso é uma tendência inata aos seres humanos que deve ser abandonada, já que o

incesto representa uma ameaça à espécie humana. Desde muito cedo somos invadidos por desejos incestuosos que, ao longo do processo de desenvolvimento psíquico, devem ser reprimidos para dar origem ao núcleo das neuroses (Freud, 1913/1996k).

Sem perder de vista as descobertas psicanalíticas, Freud (1913/1996k) volta-se aos textos de Charles Darwin que à época salientava a presença de um macho mais forte e dominante nos grupos humanos primitivos. A partir de tal afirmação, Freud (1913/1996k) passa a estabelecer algumas analogias entre as crianças e os homens primitivos estudados por Darwin. Nessas aproximações, Freud (1913/1996k) destaca o medo do pai e da castração, que na infância seriam deslocados para animais, como no caso do Pequeno Hans (Freud, 1909/1996g). Nas fobias, segundo Freud (1913/1996k), observa-se ampla semelhança ao totemismo, uma vez que a criança se apresenta fortemente identificada ao animal totêmico, estabelecendo com o mesmo, sentimentos ambivalentes. O pai seria, nessa relação, o representante do totem, de forma que essa articulação entre totem e pai é o argumento freudiano para a explicação psicanalítica do totemismo. Nas palavras de Freud (1913/1996k),

Se o animal totêmico é o pai, então as duas principais ordenanças do totemismo, as duas proibições de tabu que constituem seu âmago – não matar o totem e não ter relações sexuais com os dois crimes de Édipo [sic], que matou o pai e casou com a mãe, assim como os dois desejos primários das crianças, cuja repressão insuficiente ou redespertar formam talvez o núcleo de todas as psiconeuroses. Se essa equação for algo mais que um enganador truque de sorte, deverá capacitar-nos a lançar luz sobre a origem do totemismo num passado inconcebivelmente remoto (p. 137).

Na sequência do texto, Freud (1913/1996k) dá destaque para a ideia de *refeição totêmica*, retirada do arqueólogo, físico e filólogo William Robertson Smith. Segundo esse autor, em toda organização social totêmica eram praticados rituais sagrados e religiosos expressos pelo sacrifício. Nesses ritos um animal identificado ao totem costumava ser sacrificado e devorado pelos membros do clã, reafirmando o elo espiritual entre eles e a divindade totêmica. Essa ligação se dá pela via do sacrifício pois as características do animal sacrificado, impregnadas em sua carne e seu sangue, são agora ingeridas pelos participantes do ritual que internalizam o totem em sua própria carne.

Nos tempos mais remotos, o próprio animal sacrificatório fora sagrado e sua vida intocável; só podia ser morto se todos os membros do clã participassem da morte e partilhassem da culpa na presença do deus de maneira que a substância sagrada pudesse ser produzida e consumida pelos membros do clã, garantindo assim sua identidade uns com os outros e com a divindade. O sacrifício constituía um sacramento e o próprio animal sacrificado era membro do clã. Era de fato o antigo animal totêmico, o próprio deus primitivo, através de cuja morte e consumo os

integrantes do clã renovavam e asseguravam sua semelhança com ele (Freud, 1913/1996k, p. 142).

Morte e alimentação, portanto, são elementos muito significativos na religiosidade das sociedades totêmicas. Os rituais de sacrifício constituíam também uma festividade devotada ao sagrado, na qual, os membros do clã encontravam-se frente à possibilidade de realizar o que, via de regra, lhes era vetado: nesse caso matar o totem e devorá-lo, de forma a incorporar sua força e seu poder. Ora, se para Freud (1913/1996k) o animal totêmico pode ser analogamente equiparado à figura paterna, o que o fundador da psicanálise nos propõe é a festividade dedicada ao assassinato e ao banquete do pai. O texto freudiano nos explica que a ambivalência frente à figura paterna reside no conflito posto entre a possibilidade de comê-lo festivamente e, assim, identificar-se com seu poder e autoridade e à necessidade de lidar com a culpa de tê-lo assassinado e eliminado.

Na tentativa de compreender a sociedade humana por meio da discussão do totemismo, da exogamia e dos grupos humanos primitivos é que Freud (1913/1996k) articula as ideias de Darwin e Smith às descobertas da psicanálise. O desenvolvimento dessas elaborações teóricas culmina com a apresentação de um mito pensado por Freud (1913/1996k) para explicitar a passagem dos homens de um estado de barbárie para a cultura. Esse mito freudiano, amplamente conhecido como *Horda Primitiva*, objetiva – como qualquer outra narrativa mítica – descrever e explicar a origem do mundo, dos seres humanos e de todas as coisas que estão no mundo como elas o são, mesmo que estejam num tempo primordial e irrecuperável (Eliade, 2004).

Segundo o mito narrado por Freud (1913/1996k), nos primórdios da sociedade humana, quando os seres humanos estavam organizados em pequenas tribos, havia numa horda primitiva na qual predominava a figura de um pai poderoso e, ao mesmo tempo, tirânico. Ele possuía todas as mulheres da tribo, impedindo que os outros homens da horda pudessem ter acesso a elas, além de expulsar os filhos da horda quando se tornavam adultos. Os filhos, entretanto, movidos pelo ódio e desejo de vingança contra a figura do pai opressivo, unem-se e retornam à horda para assassinar o pai. Fortalecidos por essa união, os irmãos matam o pai e devoram-no, mas não ficam imunes ao forte sentimento de culpa pelo ato que cometeram. Curiosamente, a culpa oriunda do assassinato do pai, torna-o ainda mais poderoso, elevando-o ao lugar do sagrado. “O pai morto tornou-se mais forte do que fora vivo ...” (Freud, 1913/1996k, p. 146). Na tentativa de anularem o ato que cometeram, os irmãos

erigem um totem como representante do pai morto, instaurando-o como uma figura simbólica e que pode ser tomada como a raiz da organização social.

Para Freud (1913/1996k), a fundação do totem como substituto do pai, somada ao sentimento de culpa filial pelo assassinato dele, dá origem a dois tabus característicos do totemismo: a proibição ao parricídio, decorrente da culpa pela morte do pai, e o horror ao incesto, já que as mulheres que pertenciam ao pai continuam sendo de sua posse mesmo após a sua morte. Além disso, as disputas entre os irmãos pelas mulheres da horda, colocava em risco a convivência pacífica e social, uma vez que nenhum dos filhos tinha poder e tirania suficientes para substituir o pai. O tabu do incesto, portanto, é instaurado como regulador das relações sociais dentro da horda primitiva.

Sobre o incesto, Lévi-Strauss (1982) nos ensina que a diferença entre o natural e o cultural reside no interdito. Se a natureza é caracterizada pela constância e universalidade imposta a todos os seres da espécie humana, a cultura é marcada pela regra particular de cada costume ou de cada instituição. A proibição ao incesto, entretanto, pode ser caracterizada como uma regra estritamente social, e, sendo assim, faz parte da cultura, mas que é, ao mesmo tempo, um interdito universal e natural. Por possuir essa característica tão ímpar, a proibição ao incesto é o que possibilita a passagem da natureza para a cultura.

Para Lévi-Strauss (1982), o instinto sexual exige a presença de um parceiro para que seja plenamente experimentado, e, por isso, o interdito imposto sobre a sexualidade adquire contornos específicos e privilegiados. Em toda e qualquer sociedade humana conhecida, seja ela passada ou contemporânea, constatam-se leis que regulamentam as relações possíveis ou não entre os sexos. Pela via da natureza – lei universal – fica estabelecido que os filhos são o resultado da relação de pais de sexos diferentes, mas não há lei natural que defina a relação de aliança sexual entre pais e filhos. É no âmbito cultural que ficarão estabelecidas as regras de aliança entre pais e filhos, dando origem à proibição ao incesto que pode ser entendida como o interdito que articula a relação natural de consanguinidade com a relação cultural de união sexual.

No mito freudiano, além do sentimento de culpa pelo crime de parricídio cometido pelos filhos, a edificação do totem pode ser associada, segundo Freud (1913/1996k), a uma tentativa de reconciliação com a figura paterna. Como afirmado anteriormente, um totem é um pacto entre os membros da mesma tribo, no qual se oferece uns aos outros, proteção, cuidado e ajuda mútua. Esses elementos garantidos pelo sistema totêmico também são características esperadas, mesmo que de maneira infantil, de um pai suficientemente bom, agora representado no totem. Essas características paternas estão disseminadas entre os



membros da tribo graças à internalização do pai pela via do ritual da refeição totêmica. O pai, portanto, se faz presente no totem e também nos integrantes da horda.

O sistema totêmico foi, por assim dizer, um pacto com o pai, no qual este prometia-lhes tudo o que uma imaginação infantil pode esperar de um pai – proteção, cuidado e indulgência – enquanto que, por seu lado, comprometiam-se a respeitar-lhe a vida, isto é, não repetir o ato que causara a destruição do pai real (Freud, 1913/1996k, p. 148).

O totem é a representação do pai assassinado. É um símbolo de seu poder e autoridade. É por isso que nas bases do totemismo encontra-se o pai em sua função simbólica, ou seja, o pai que mesmo tendo sido morto, existe enquanto representação ou símbolo da lei que não pode ser extinta. Esse pai simbólico constitui o cerne da passagem da natureza para a cultura, já que seu assassinato possibilitou a instauração do tabu do incesto e a ordem sagrada do *não matarás*. A esfera sagrada, inclusive, poderá ser habitada pela figura de deuses poderosos, identificados ao pai, em torno dos quais se desenvolverá a religião e a organização social e familiar centradas na lógica patriarcal. Nas palavras de Freud (1913/1996k), “a família constitui uma restauração da antiga horda primeva e devolve aos pais uma grande parte de seus antigos direitos” (p. 152).

A doutrina cristã também está envolta pela figura de um Deus-Pai poderoso, ao qual todos os homens estão submetidos numa relação ambivalente de temor às leis sagradas e o desejo de corrompê-las. É sobre essa crença calcada no monoteísmo que estão fundadas as bases religiosas, morais e culturais das crenças judaico-cristãs. As ideias em torno do monoteísmo e suas articulações com a psicanálise são desenvolvidas por Freud (1939/1996z), numa de suas últimas obras, cujo enfoque é um estudo psicanalítico sobre Moisés e sua relação com o povo judeu. Esse texto representa também um terceiro momento na obra freudiana cujo enfoque é o pai e sua função em psicanálise, como demonstraremos a seguir.

### 1.3 Freud e o Pai do Monoteísmo

Segundo a biografia de Freud escrita por Peter Gay (2012), *Moisés e o monoteísmo* foi considerado por seu autor um desafio a ser escrito e publicado. As reflexões de Freud sobre a identidade de Moisés são certamente as que mais causam escândalo e, talvez, as que lhe causaram mais enfrentamento pessoal. O pai da psicanálise nos afirma logo nas primeiras páginas de seu texto que “privar um povo do homem de quem se orgulha como maior de seus

filhos não é algo a ser alegre ou descuidadamente empreendido, e muito menos por alguém que, ele próprio, é um deles” (Freud, 1939/1996z, p. 19).

Cabe ressaltar que o tema Moisés não é inédito na pena de Freud. Em 1914 ele escreveu um pequeno ensaio chamado *O Moisés de Michelangelo* (Freud 1914/1996m) no qual ele tece reflexões sobre essa obra de arte que enfeita o memorial fúnebre do Papa Julio II na cidade de Roma. Partindo da observação de detalhes desconsiderados pelos descritores da obra, em especial a posição da mão direita de Moisés entrelaçada em sua vistosa barba e a disposição que as Tábuas da Lei ocupam na estátua, Freud (1914/1996m) faz sua interpretação: Moisés estaria prestes a explodir em cólera, mas não o faz para resguardar as Tábuas da Lei. Importa observar que nas duas vezes que Freud dedicou-se à figura de Moisés ele o retirou do lugar sagrado para reposicioná-lo como alguém dotado de natureza humana.

Já *Moisés e o monoteísmo* (Freud 1939/1996z), pode ser entendido como uma extensão de *Totem e tabu* (Freud 1913/1996k) se considerarmos a analogia que Freud faz entre o assassinato do pai da horda primitiva e a morte de Moisés pelas mãos do povo hebreu. As referências às ideias apresentadas em *Totem e tabu* (Freud 1913/1996k) estão presentes em várias partes do texto, em especial quando Freud tenta aprofundar-se na paternidade. Curiosamente, esse texto não mantém as características gerais da forma como Freud costumava escrever, em geral sempre preocupado com a forma e o conteúdo de seus textos. A obra é, ao menos à primeira vista, pouco organizada, com algumas repetições e até mesmo certas contradições.

Por conta disso, *Moisés e o monoteísmo* (Freud 1939/1996z) é facilmente contestável, particularmente nas esferas religiosas, antropológicas e históricas. As hipóteses levantadas por Freud (1939/1996z) são, sem sombra de dúvida, audaciosas, mas longe de receberem validação científica. A ideia de que Moisés era, em princípio, um egípcio e não um hebreu, por exemplo, é duramente rejeitada pelos historiadores que atribuem às tradições dos povos mesopotâmicos a origem da religião judaica. No presente trabalho, porém, nosso interesse não é discutir a validade científica das hipóteses freudianas. Procuraremos salientar as ideias centradas na imagem do pai e na paternidade, a partir da figura eleita por Freud (1939/1996z) nessa obra, a saber Moisés.

Freud (1939/1996z) defende a tese de que Moisés não tinha origem hebraica, mas que era descendente do povo egípcio. Apoiado na linguística e nas ideias de Otto Rank, a argumentação freudiana é de que o mito do homem Moisés foi sustentado na versão de que sua família de origem era humilde, e que a mesma, o teria abandonado quando ainda era criança. A característica mais comum, entretanto, nos mitos que versam sobre os heróis e suas

origens é o contrário: geralmente o herói é descendente de famílias nobres, mas posteriormente são abandonados e adotados por pais de posição social modesta por terem sido condenados à morte pelo pai biológico. “Ao passo que normalmente um herói, no decorrer de sua vida, se eleva acima de seu começo humilde, a vida heroica do homem Moisés começou com ele descendo de sua posição elevada e baixando ao nível dos Filhos de Israel” (Freud, 1939/1996z, p. 26).

Mas se Moisés teria posição privilegiada na sociedade egípcia, o que o teria levado a rebaixar-se a um povo escravo e estrangeiro para abandonar sua terra natal com eles? A resposta que Freud (1939/1996z) nos dá é que o desejo de Moisés seria o de converter os hebreus à sua própria religiosidade egípcia, mas não a uma religião politeísta, e sim a um culto monoteísta. Ao longo de três mil anos de história, os egípcios ficaram conhecidos por sua intensa religiosidade cujo culto e adoração voltava-se a vários deuses e deusas que povoavam o panteão da religião do Egito Antigo. Em 1375 a.C., porém, subiu ao trono o faraó Akhenaton que propôs uma reforma religiosa na qual os egípcios foram levados a cultuar uma única divindade solar, o deus Aton.

Pautando-se nessa constatação histórica do faraó Akhenaton, Freud (1939/1996z) reconhece traços muito semelhantes entre a religião de Aton e a religião judaica, dando especial destaque para a prática da circuncisão, um ritual essencialmente egípcio que Moisés teria imposto aos hebreus para santificá-los e, ao mesmo tempo, igualá-los aos egípcios. Para Freud (1939/1996z), a determinação da circuncisão assinala a intenção de Moisés em prolongar sua descendência egípcia no povo de Israel.

Tendo como fonte as ideias do historiador Ed Selim, Freud (1939/1996z) nos explica que após o episódio do êxodo os hebreus adotaram um novo culto, cujo objeto de veneração era Yahvé, uma divindade bastante primitiva e assustadora. Tal fato assinalou uma ruptura com a religião de Aton, insistentemente transmitida e ensinada por Moisés, que tomado por cólera se indispôs com o povo hebreu. Os hebreus, por sua vez, explodiram numa rebelião contra Moisés assassinando-o e colocando fim à religião egípcia que ele propunha. Moisés, portanto, foi morto pelos filhos de Israel que se rebelaram frente ao autoritarismo de Moisés na tentativa de infligir ao povo a sua fé monoteísta em Aton.

Com a morte de Moisés pelas mãos dos hebreus, a abolição da figura de Aton e a adoção ao culto de Yahvé, como poderia a religião judaica ter se estruturado em torno do mito do homem Moisés? Para responder a essa questão, Freud (1939/1996z) retoma o conceito de deslocamento (*Entstellung*), segundo o qual uma representação negada acaba por ressurgir de forma modificada para driblar a censura do aparelho psíquico. Partindo dessa premissa, Freud

(1939/1996z) salienta que Moisés tinha oferecido ao povo uma representação divina mais espiritualmente elevada do que o deus Yahvé, e que após a sua morte a premissa de uma única divindade que estende seu amor a toda criatura foi deslocada de Aton para Yahvé.

Para avançar na discussão acerca da reaparição dos elementos transmitidos ao povo por Moisés após seu assassinato, Freud (1939/1996z) estabelece uma analogia entre o abandono da religião mosaica e seu ressurgimento posterior sob a forma do judaísmo monoteísta, com o período de latência que se observa entre o evento traumático no psiquismo e a aparição dos sintomas neuróticos. Segundo a teoria psicanalítica, as neuroses têm sua gênese em eventos traumáticos ocorridos durante infância, geralmente relacionados a experiências sexuais e agressivas. Mesmo tendo sido recalçadas no inconsciente, essas experiências reaparecem na vida adulta, sob a forma de sintomas neuróticos ao que Freud (1939/1996z) denominou *retorno do recalçado*.

Valendo-se dessa premissa teórica, Freud (1939/1996z) nos explica que ela também é válida quando aplicada à psicologia das massas. Assim como um indivíduo, um povo pode vivenciar coletivamente experiências traumáticas de cunho sexual e agressivo que por força do recalçamento caíram no esquecimento. Após um período de latência, contudo, tais vivências coletivas reaparecem na história desse povo sob a manifestação de fenômenos religiosos.

É nesse ponto da obra que Freud (1939/1996z) retomará alguns princípios discutidos em *Totem e tabu* (Freud, 1913/1996k) em especial o assassinato do pai da horda primeva. Ao matar e devorar o pai, substituindo-o posteriormente pelo totem, os homens primitivos instituíram a primeira forma de religião da história da humanidade: o totemismo. É, portanto, o retorno do passado criminoso – e esquecido – dos filhos da horda primitiva que possibilitou o aparecimento dos ritos religiosos. Adotando esse modelo do retorno de um passado coletivo, Freud (1939/1996z) postula o início da religião judaica e sua continuidade no cristianismo, considerando o assassinato de Moisés de forma similar ao assassinato do pai. Em outras palavras, se o parricídio possibilitou a gênese do totemismo, o assassinato de Moisés garantiu a fundação do judaísmo. “... aventuramo-nos a declarar que foi esse homem Moisés que criou os judeus” (p. 120).

Na obra sobre Moisés, Freud (1939/1996z) se mostra seguro de suas ideias a respeito da transmissão de conteúdos pela via da filogênese. Para ele não são apenas as vivências subjetivas e recalçadas no inconsciente que caracterizam a vida psíquica de uma pessoa, mas também “... elementos com uma origem filogenética – uma *herança arcaica*” (p. 112; grifos do autor). Sob a égide de tais ideias Freud (1939/1996z) defenderá a hipótese de que o

assassinato do pai da horda primitiva é transmitido aos seres humanos desde suas origens por meio da filogênese. “Após esse exame, não exito em declarar que os homens sempre souberam (dessa maneira especial) que um dia possuíram um pai primevo e o assassinaram” (p. 115). Sendo assim, tanto na religião judaica quanto na cristã, o parricídio se faz presente. A diferença, segundo Freud (1939/1996z), é que no judaísmo o assassinato do pai não é reconhecido e, por isso, é expresso no sentimento de culpa. No cristianismo, todavia, o parricídio e a culpa – pecado original – são assumidos e expiados pela morte do filho de Deus que toma para si a culpa de todos.

O pobre povo judeu, que, com sua obstinação habitual, continuava a repudiar o assassinato do pai, expiou-o pesadamente no decurso do tempo. Defrontou-se constantemente com a recriminação: ‘Vocês mataram nosso Deus’. E essa censura é verdadeira, se for corretamente traduzida. Colocada em relação com a história das religiões, ela diz: ‘Vocês não *admitem* que mataram Deus (a figura primeva de Deus, o pai primevo, e suas reencarnações posteriores) (Freud, 1939/1996z, p. 104; grifos do autor).

A ideia tão presente na religiosidade judaica de pertencimento a um povo eleito – e por isso superior – remete, segundo Freud (1939/1996z), à pessoa de Moisés que fez questão de garantir aos hebreus essa premissa. E de que forma poderia um único homem ter imprimido tamanha marca histórica no povo hebreu? Freud (1939/1996z) nos responde salientando a figura do grande homem, cujos atributos são atributos paternos, revelando assim a figura do pai que habita cada sujeito desde a sua infância. “Não há dúvida de que foi um poderoso protótipo de um pai que, na pessoa de Moisés, se curvou até os pobres escravos judeus para lhes assegurar que eram seus filhos queridos” (p. 124).

A influência de Moisés sobre a religião judaica também se faz perceber na proibição feita ao povo de se fabricar uma imagem de Deus. Segundo Freud (1939/1996z), tal proibição proporcionou aos hebreus uma representação mais sublime e abstrata da divindade, afastando os judeus de uma experiência religiosa exclusiva do campo sensorial ou perceptiva direta, para conduzi-los a um progresso no campo psicológico. A vitória do intelecto sobre a sensualidade equivale à capacidade de renunciar às pulsões e de obter todos os desdobramentos psíquicos de tal feito. Avançando nessa discussão, Freud (1939/1996z) ainda salientará que a travessia do sensual para o intelectual se fez sentir numa sucessão da ordem social: a passagem do matriarcado (sensual) para o patriarcado (intelectual).

... esse afastamento da mãe para o pai aponta, além disso, para uma vitória da intelectualidade sobre a sensualidade – isto é, para um avanço em civilização, já que a maternidade é provada

pela ordem dos sentidos, ao passo que a paternidade é uma hipótese, baseada numa inferência e numa premissa (Freud, 1939/1996z, p. 128).

Sobre esse aspecto e todos os outros presentes nesse texto de Freud (1939/1996z), Garcia-Roza (2008) nos afirma que as elaborações de Freud sobre Moisés são, ao mesmo tempo, reflexões sobre o estatuto do pai. O pai cuja função em psicanálise não pode ser alcançada pela percepção direta, mas deve ser apreendido pela atividade intelectual do pensamento por parte dos filhos que o reconhecem no grande homem como um pai de fato.

O texto sobre Moisés (Freud, 1939/1996z) é o terceiro e último tempo da obra freudiana que ressalta a paternidade. Muito embora o tema do assassinato do pai seja retomado no texto, Freud (1939/1996z) atribui uma nova característica ao pai encarnado por Moisés: o estrangeiro. Se ao abordar o totemismo Freud (1913/1996k) apresentou o pai morto, na obra sobre Moisés o pai é aquele que está morto e que também é estrangeiro (Senna et al., 2010). Essa vinculação freudiana entre a paternidade e o estrangeiro introduz a dimensão da alteridade sustentada pelo pai. Tal qual Moisés egípcio que mesmo estrangeiro entre os hebreus lhes impôs sua religião, o pai é o outro que vem de fora para impor sua lei e autoridade.

Segundo Senna et al. (2010), as ideias desenvolvidas por Freud (1913/1996k) sobre o pai e seu assassinato podem ser aproximadas ao que foi desenvolvido na primeira tópica freudiana, pois o pai é aquilo que não está presente como tal, mas que se faz representar sob o símbolo do totem, tal qual o dinamismo do aparelho psíquico. Já as elaborações teóricas sobre a dualidade entre pulsão de vida e pulsão de morte características da segunda tópica de Freud estão mais próximas do pai em *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1939/1996z), pois a marca mais significativa de Moisés não é seu assassinato e sim sua origem estrangeira. Sendo assim, mais do que estabelecer uma relação entre psicanálise e história das religiões, Freud (1939/1996z) retoma temas caros à teoria por ele instituída, tais como: recalçamento, inconsciente, pulsão e parricídio.

A última teorização sobre o pai que encontramos em Freud, portanto, nos revela a hipótese de que para abandonar o campo sensual/sensorial materno se faz necessário aceitar a ideia de ver-se frente a um outro estranho e reconhecer-se na condição de filho desse pai estrangeiro. “Moisés escolhe seu povo, mas este o mata e o institui enquanto pai. Ou seja, os filhos escolhem ser filhos de tal pai” (Senna et al., 2010, p. 105). Pelo tema da religião, portanto, Freud (1939/1996z) nos apresenta a necessidade humana de estar submetida a

alguma autoridade, nesse caso, a esse Deus-Pai fruto da operação que uniu Aton, um deus solar introduzido por Moisés e Yahvé, um deus temido e eleito pelos hebreus.

Sabemos que na massa humana existe uma poderosa necessidade de autoridade que possa ser admirada, perante quem nos curvemos, por quem sejamos dirigidos e, talvez, até maltratados. ... Trata-se de um anseio pelo pai que é sentido por todos, da infância em diante, do mesmo pai a quem o herói da lenda se gaba de ter derrotado (Freud, 1939/1996z, p. 123).

Para Garcia-Roza (2008), se houve um ponto final no curso do pensamento de Freud sobre a psicanálise, ele se deu concomitantemente à concepção freudiana sobre o pai em *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1939/1996z). A essência do pai e de sua função no desenvolvimento do psiquismo humano estão calcadas no conceito psicanalítico de parricídio. Sobre essa relação estreita entre morte e paternidade atrevemo-nos a inferir aqui que o romance sobre Moisés é também o reflexo da relação entre Freud – pai da psicanálise – com a sua produção, ameaçada pela finitude de sua própria existência. Considerando que a obra sobre Moisés parece não se encaixar no estilo freudiano de elaborar e expor suas ideias, e que a mesma foi escrita por Freud nos últimos anos de sua vida, supomos que o pai da psicanálise estivesse às voltas com seu corpo doente e, conseqüentemente, com as reais possibilidades de sua morte.

Talvez, para além das elucubrações teóricas, o Moisés de Freud também revele os conflitos de seu autor, identificado em certo grau com o pai fundador da religião judaica – sendo ele próprio um judeu – perseguido, atacado e morto pelos filhos. Após ter fundado e consolidado sua teoria psicanalítica, possivelmente Freud preocupava-se com o destino da mesma, e em quais mãos e mentes ela estaria fadada a progredir ou desaparecer. Sustentamos tal suposição na leitura da obra de Gay (2012), na qual o biógrafo de Freud ressalta a presença constante de referências autobiográficas no romance sobre Moisés: “nesses anos, Freud entrou numa discussão amistosa com Marie Bonaparte, que o adorava, sobre se ele era ou não um grande homem. Ele decidiu que não era, mas que tinha descoberto grandes coisas” (Gay, 2012, p. 643).

#### 1.4 A Psicanálise de Hoje e o Pai da Atualidade

Para completarmos as considerações sobre o pai e sua função na teoria psicanalítica, julgamos importante destacar como o assunto da paternidade tem sido pensado, discutido e articulado em trabalhos realizados no contexto da presente pesquisa. Para tanto, estamos

fundamentados na investigação histórica recentemente realizada por Prado e Abrão (2015) cujo objetivo foi levantar artigos psicanalíticos voltados ao tema da paternidade e que tenham sido produzidos no Brasil nas últimas três décadas. Consideramos que os achados nesse estudo, somados à menção de trabalhos por nós pesquisados, colaboram significativamente com nossa intenção em explorar a articulação do pai com a psicanálise dos dias de hoje.

Em geral, o tema da paternidade aparece em pesquisas relacionadas a assuntos como as configurações familiares e as alterações sociais cujo impacto reflete nos papéis masculino e feminino. Segundo Prado e Abrão (2015), a paternidade tem sido estudada com mais frequência a partir da década de 1980, ainda que pouco debatida nos últimos anos. Cia, Williams e Aiello (2005) também destacam que ainda há poucas pesquisas brasileiras destinadas à função paterna e suas influências no desenvolvimento humano, e que se faz necessária a realização de estudos longitudinais que permitam maior profundidade no que concerne às contribuições da paternidade para o desenvolvimento psíquico.

Por meio do levantamento de artigos datados a partir de 1985 nas bases Scielo, Lilacs e BVS-Psi, Prado e Abrão (2015) constataram três variáveis temáticas nos estudos sobre a paternidade e sua articulação com a psicanálise. A primeira e mais frequente diz respeito à *função paterna e sua implicação na constituição do sujeito, da coletividade e da sociedade*. Os estudos que se voltam para esse eixo da discussão ressaltam a função paterna como aquela responsável pela instalação da lei no sujeito, de modo que esse evento assinala a cisão do aparelho psíquico e a consequente fundação do sujeito, inserido desde então na cultura e na sociedade. Em geral, o fio condutor desse raciocínio resgata os pressupostos freudianos presentes em *Totem e tabu* (Freud, 1913/1996k), uma vez que o que norteia tais pesquisas é o conceito do parricídio e a ideia freudiana de que o pai assassinado instaura a civilização sob a forma das leis sociais.

Saraiva, et al. (2012), por exemplo, destacam o aspecto estruturante da função paterna reafirmando seu caráter simbólico na dinâmica do complexo de Édipo. Esses autores pautam-se na premissa freudiana e lacaniana de que a causa da estruturação do sujeito é o exercício que o pai simbólico opera no psiquismo infantil. Por meio dos conflitos típicos da fase edípica, vivenciada num enredo cujos personagens são a mãe, o pai e a criança, o pai insere seu filho na vida em sociedade. O pai, portanto, sustenta a civilização e possibilita que a criança faça parte dela.

Benczik (2011) colabora com essa discussão ao afirmar que a função paterna tem um efeito constituinte da subjetividade não só durante a infância, em especial entre os seis e doze meses quando a criança passa a fazer parte do romance edípico, mas também ao longo da



adolescência, quando é esperada maior autonomia do sujeito. Nas palavras da autora, “... o papel paterno é crucial também para o desenvolvimento dos filhos na entrada da adolescência, quando a maturação genital obriga a criança a definir seu papel na procriação” (p. 70).

Ao abordar a influência da paternidade na constituição da masculinidade, Haudenschild (2009) nos explica que a maturidade psíquica na vida adulta só é possível pela relação do pai com seu filho nas fases iniciais do desenvolvimento. A presença física e psíquica do pai *suficientemente bom* que ama o filho favorece a identificação fálica, contribuindo para a consolidação saudável da genitalidade adulta.

Para Gomes e Resende (2004), o contato corporal com o bebê não é uma exclusividade da função materna. O toque paterno também contribui para o desenvolvimento do eu infantil, além de auxiliar a organização e constituição psíquica da criança. A presença paterna permite que as vivências da criança no núcleo familiar sejam ensaios para o exercício da vida em sociedade.

Fundamentada no referencial lacaniano da função paterna, Emídio (2014) também faz menção ao pai enquanto responsável pela saída da criança do campo da fantasia, para inseri-la na vivência da realidade: “o pai é o representante simbólico de um terceiro que faz a mediação do desejo da mãe e do filho, sendo sua função a base da estruturação psíquica do sujeito” (p. 1215). A autora ressalta, ainda, que a criança experimenta sentimentos ambivalentes para com o pai, e que é dele a responsabilidade de apresentar e sustentar a castração simbólica que coloca fim à indiferenciação do bebê com sua mãe. “... é nesse processo de afastamento da figura materna, processado pelo estabelecimento da relação triangular e pela submissão do sujeito à lei do pai, que se estabelece uma importante separação na relação mãe e filho ...” (p. 1216).

Quando articulam o tema da paternidade aos elementos do contexto histórico da atualidade, por vezes denominada de pós-modernidade, os artigos sobre função paterna e constituição do sujeito salientam o declínio dessa atribuição do pai “como sendo a principal causa atribuída aos atos de violência exacerbada, mal-estar diante de situações de desamparo – ambas configuradoras do sujeito moderno – e fragilização do pacto social” (Prado & Brandão, 2015, p. 106).

O declínio do pai enquanto função estruturante da subjetividade abre espaço para o segundo eixo temático proposto por Prado e Abrão (2015) no que diz respeito aos estudos recentes sobre o pai na psicanálise: *as representações da paternidade na atualidade*.

A princípio atrelada ao campo da autoridade e do poder, típicos do contexto histórico do Absolutismo, a função do pai vai se modificando conforme o modelo familiar tradicional e

patriarcal também se altera. Se até então o pai assemelhava-se ao rei cuja missão era a provisão material da casa, a partir da Revolução Francesa a família passa por transformações cujo cerne está na igualdade tanto na divisão do trabalho doméstico, quanto no cuidado com os filhos (Cia, et al., 2005; Prado & Abrão, 2015).

Essa nova família, por vezes chamada de pós-moderna ou contemporânea, também foi afetada pelos ideais do movimento feminista da década de 1960. Nesse novo modelo de família as relações de poder entre os cônjuges são modificadas e observa-se o declínio do poder paterno. As transformações recentes no modelo familiar colocam em xeque os papéis pré-estabelecidos para o pai e, concomitantemente, permitem que o homem resignifique o exercício da paternidade e as formas de vivenciá-la. “Observa-se que o pai contemporâneo se assemelha à figura de um pai mais presente e identificado com as exigências contemporâneas da família, expondo seus sentimentos e se opondo ao modelo tradicional de distanciamento entre o físico e o afetivo” (Prado & Abrão, 2015, p. 104).

Para Benczik (2011) o maior reflexo das mudanças sociais e históricas ocorridas no âmbito familiar incide sobre a paternidade, e, sendo assim, o pai já não é mais aquele responsável exclusivamente pela manutenção financeira da casa. Enquanto a mulher foi se apropriando do mundo do trabalho, ao pai foi permitida uma maior participação na vida afetiva dos filhos. A autora ressalta, inclusive, que os homens das gerações de pais mais jovens procuram construir uma imagem paterna diferente daquele que eles próprios tiveram na infância. Em outras palavras, os pais de agora não querem reproduzir o modelo paterno de outrora, em geral caracterizado pela distância e frieza emocionais. Segundo o argumento de Benczik (2011), ao papel tradicionalmente desempenhado pelo pai,

... é agora adicionado o de fornecedor de carinho, sendo que participa, cada vez mais, ativamente da vida das crianças e, brinca com elas, atuando na sua educação e formação. ... Este novo pai, cada vez mais, tem participado, de forma igualitária, nas atividades lúdicas das crianças (p. 73).

Nos estudos de Cia, et al. (2005) também está presente o pressuposto de que os homens na atualidade estão assumindo uma nova identidade, especialmente no que diz respeito à masculinidade e à paternidade. Numa perspectiva sobre a paternidade denominada de *emergente*, “origina-se [a] ideia de que o homem é capaz de participar ativamente dos cuidados e criação dos seus filhos” (p. 226).

Em concordância com as ideias de Benczik (2011), Gomes e Resende (2004) destacam que na atualidade os homens buscam novas expressões para a paternidade que não aquelas das

gerações anteriores. As autoras ainda acrescentam que todas as mudanças sociais que tiveram repercussão no modelo familiar patriarcal são historicamente recentes. Por isso os homens da atualidade se deparam com uma figura paterna fragilizada “que transita entre valores novos e arcaicos” (p. 120). É por isso que muitos homens se sentem significativamente temerosos diante da responsabilidade de se tornarem pais e das novas demandas da família contemporânea que o convoca a expor sua afetividade diariamente.

Emídio (2014) explica que no contexto histórico da pós-modernidade a imagem do pai está enfraquecida, o que traz sérias consequências ao processo de subjetivação. Segundo a autora, o declínio da função paterna inviabiliza a inscrição da alteridade, fazendo surgir um estado de mal-estar no qual a humanidade encontra-se desprovida de referenciais que sirvam de balizas em sua constituição psíquica. Expresso de outra forma, é como se o totem tivesse sido derrubado na horda primitiva e os filhos, sem direção, regredissem ao estado de barbárie.

A terceira e última temática que reúne estudos sobre função paterna e psicanálise foi denominada por Prado e Abrão (2015) como *função paterna e a constituição da saúde mental*. Este eixo temático considera a paternidade um pilar decisivo para o desenvolvimento saudável ou patológico, dependendo de como o pai pode participar – ou não – da vida do filho nos primeiros tempos da infância: “desde o nascimento e nos primeiros anos de vida da criança, as relações estabelecidas entre ela e seus pais compõem a base vincular para constituição da saúde” (p. 108). Sendo assim, os estudos psicanalíticos atuais que discutem o pai e sua função psíquica, não deixam de considerar que o lugar ocupado pela mãe e pelo pai são determinantes para a promoção da saúde mental no desenvolvimento psicológico.

Saraiva, et al. (2012) contribuem nessa discussão reafirmando que a função exercida pelo pai é tão importante para o desenvolvimento psíquico que, tanto as psicopatologias infantis quanto expressões sociais de sofrimento, podem ser associadas à ausência da função paterna. “A ausência do pai, não apenas física, mas, sobretudo, a ausência psicológica, mostra-se como uma dimensão bastante importante na gênese dos comportamentos de risco, como, por exemplo, a adição às drogas, tanto na infância como na adolescência” (p. 57).

Os argumentos utilizados por Saraiva, et al. (2012) repousam em pesquisas cujos dados – quantitativos e qualitativos – sugerem uma correlação direta entre a ausência do pai a comportamentos violentos, criminosos, antissociais, sintomas psiquiátricos na infância, desajustamento psicológico na adolescência, além de manifestações psicopatológicas tais como angústia, depressão, hiperatividade e atrasos no desenvolvimento psicoafetivo. A interpretação desses dados permite que esses autores defendam a hipótese de que o declínio da função paterna possa ser a gênese do sofrimento do sujeito no mundo contemporâneo.

Ainda no debate sobre a função paterna e seus possíveis efeitos sobre o desenvolvimento psíquico saudável ou patológico, Benczik (2011) explicita que as vivências oriundas da relação entre o pai e a criança tornam-se representações importantes na vida adulta e sensivelmente observáveis na experiência clínica. Nas palavras dessa autora, “a ausência paterna tem potencial para gerar conflitos no desenvolvimento psicológico e cognitivo da criança, bem como influenciar o desenvolvimento de distúrbios de comportamento” (p. 69).

Benczik (2011) fundamenta-se em pesquisas que inferem que a ausência paterna gera em crianças pequenas dificuldades cognitivas, problemas relacionados à identificação sexual e falta de maturidade frente às regras sociais.

Se uma pessoa teve a sorte de crescer em um bom lar comum, ao lado de pais afetivos dos quais pôde contar com apoio incondicional, conforto e proteção, consegue desenvolver estruturas psíquicas suficientemente fortes e seguras para enfrentar as dificuldades da vida cotidiana (Benczik, 2011, p. 72).

Cia, et al. (2005) apresentam dados bastante semelhantes aos dos demais autores, e reiteram que a privação da figura paterna pode gerar determinadas dificuldades no amadurecimento psíquico, constituindo-se, portanto, como fator de risco ao desenvolvimento normal. As autoras, entretanto, destacam que no que diz respeito à saúde mental da criança, não é apenas a ausência do pai que deve ser levada em consideração. O comportamento paterno hostil ou não acolhedor também pode trazer prejuízos à estruturação do psiquismo, não apenas no eixo afetivo entre pai e filho, mas também no relacionamento da criança com a sua mãe.

As ideias de Emídio (2014) enfatizam que o declínio da função paterna e a consequente instalação de um estado de mal-estar no processo de subjetivação faz surgir sintomas clínicos patológicos de caráter narcísico. Esses sintomas são caracterizados pelo sentimento de vazio, pela incapacidade de relacionamentos interpessoais profundos, pela falta de coesão do eu, pela toxicomania, pelo consumismo sem limites e pela banalização da violência.

Depois de termos realizado esse percurso pelos trabalhos desenvolvidos nas últimas décadas com enfoque na função paterna segundo a teoria psicanalítica, podemos traçar algumas conclusões. De forma geral as pesquisas estabelecem uma relação direta entre a figura do pai na psicanálise com a constituição subjetiva do psiquismo, sem que para isso, a função materna tenha sido desconsiderada. Se desde os escritos de Freud até os dias de hoje o

papel da mãe tenha sido mais insistentemente estudado pelos psicanalistas, o enfoque dado à função paterna parece garantir ao pai um papel complementar ao exercício da maternidade.

Em todas as pesquisas parece haver uma concordância sobre as transformações históricas e sociais no modelo familiar tradicional, e suas repercussões nos papéis desenvolvidos por mulheres e homens no interior das famílias. As mulheres conquistaram o mundo do trabalho e aos homens foi possibilitada a participação mais direta na criação dos filhos. Essas mudanças no universo familiar, porém, acarretam em diferentes pontos de vista no que diz respeito à figura paterna. Se por um lado, os pais tornaram-se mais próximos dos filhos, e passaram a ser mais afetuosos e participativos no processo de amadurecimento subjetivo, por outro, essa nova expressão da paternidade é entendida por vezes como enfraquecimento da imagem paterna enquanto representante da autoridade e da lei social.

Muito embora se observem contribuições ou releituras teóricas, os pressupostos freudianos sobre o parricídio, o complexo de Édipo e a castração se mantêm na base das discussões acerca da paternidade.

Os autores parecem concordar com a hipótese de que as novas manifestações de sofrimento na atualidade estão relacionadas, em algum nível, com a vivência da paternidade. Assim sendo, possíveis dificuldades no exercício da função paterna levariam ao aparecimento de sintomas amplamente constatados no contexto social atual, tais como a violência, o individualismo, a criminalidade e a intolerância. O estado de saúde mental é frequentemente relacionado ao pai e sua presença e atuação no processo de desenvolvimento psíquico. O pai da atualidade, entretanto, não parece ter um lugar definido. Ao mesmo tempo em que continua sendo aquele responsável pela operação de corte cujo intuito é separar a dupla mãe-bebê, para inserir o filho na cultura, “existe uma diversificação e indefinição a respeito do papel paterno dentro do ambiente familiar” (Prado & Abrão, 2015, p. 113). Para nós, portanto, nos parece possível dizer que a figura paterna está passando por uma ressignificação: seja na maneira como ela vem sendo estudada na teoria, seja na forma como os homens vivenciam o exercício prático da paternidade subjetivamente.

## 2 O CÉU, A CASTRAÇÃO E A ORDEM: O PAI E A MITOLOGIA GREGA

Os temas dedicados à mitologia são encontrados com frequência na obra freudiana. Não era incomum que Freud utilizasse os mitos para articulá-los às suas ideias, de forma que alguns conceitos psicanalíticos se tornam infinitamente enriquecidos quando aproximados aos elementos mitológicos. É por isso que, na presente pesquisa, lançamos mão do encontro entre mitologia e psicanálise como um recurso metodológico. Se nos debruçamos aqui sobre a função paterna, acreditamos que a aproximação dessa temática com a mitologia grega nos proporciona um terreno fértil para o desenvolvimento de nossas ideias, já que os mitos são significativamente ricos e plurais, e uma fonte inesgotável para o estudo dos fenômenos humanos. Além disso, a articulação desses dois campos do saber – mitologia e psicanálise – nos oferece uma perspectiva de estudo acerca da paternidade, e assim, minimizamos os riscos que a amplitude do assunto aqui abordado nos oferece.

Dentre todas as grandes civilizações da antiguidade, os gregos podem ser destacados como o povo cuja cultura e pensamento mais contribuíram para a formação do mundo ocidental. Seja na política, na economia, nas artes, nos esportes, na religiosidade ou na filosofia, a cultura grega alcançou tamanha genialidade que influenciou, e ainda influencia, a vida cotidiana ocidental na contemporaneidade. Não descartamos que as contribuições de valor inestimável da cultura romana tenham causado efeito na atualidade, mas consideramos que mesmo Roma na antiguidade foi afetada pela cultura grega, em especial na esfera religiosa, já que os deuses gregos foram adotados pelos romanos com algumas poucas diferenças. É por isso que nessa pesquisa voltaremos nosso olhar para a mitologia grega e não para outras expressões religiosas das quais a história tenha notícias.

Nesse capítulo, portanto, objetivamos apresentar e discutir os elementos que circunscrevem a mitologia grega, e suas possíveis articulações com a psicanálise. Para tanto, destacaremos inicialmente o contexto histórico no qual os gregos estavam inseridos, considerando que suas expressões religiosas são o resultado de um momento específico da história humana. Na sequência trataremos especificamente da relação que os gregos estabeleciam com sua religião e com seus deuses para demonstrarmos a função dos mitos na vida e no pensamento do homem grego antigo. Munidos de tais informações, passaremos ao tema do encontro entre mitologia e psicanálise como forma de compreensão do fenômeno humano, enfatizando a metodologia de trabalho com textos mitológicos, considerando-os como expressão e produção humana. Por fim, apresentaremos três histórias mitológicas consideradas por nós como pertinentes ao estudo do pai: o mito de Úrano, de Crono e de

Zeus. Além de retratarem três figuras mitológicas ligadas ao tema da paternidade, essas divindades evidenciam uma genealogia e uma transição geracional, pois, Úrano é pai de Crono, que por sua vez é pai de Zeus.

## 2.1 O Contexto Histórico

Muito embora hoje a Grécia seja reconhecida como sendo um país de fronteiras delimitadas, banhado pelos mares Egeu e Mediterrâneo, na antiguidade não era o território definido que caracterizava os gregos. Eyler (2014) nos explica que a identidade grega na antiguidade foi moldada em torno de elementos comuns, tais como os mesmos costumes, os mesmos deuses e santuários, a mesma língua – mesmo que houvesse variações de dialetos – além da compreensão semelhante de conceitos como liberdade e democracia. Por todos esses elementos comuns, os gregos reconheciam-se uns aos outros em toda a região da *Hélade*, termo que designa não apenas um território específico, mas também a ideia de identidade cultural e social entre esses homens que na Idade Antiga denominavam-se helenos.

Desde suas origens, por volta do ano 2000 a.C. até a sua dominação pelos romanos, ocorrida aproximadamente em 146 a.C., o percurso histórico dos gregos é tão amplo e vasto que lhe foi atribuído uma periodização própria, cujo caráter é apenas didático, e com datas e nomenclaturas variáveis. Nesse trabalho adotaremos a divisão mais tradicional da história da Grécia Antiga e também utilizada por Eyler (2014) e Vernant (2002). Vale lembrar, entretanto, que toda e qualquer periodização é apenas uma atribuição do ofício dos historiadores, e sua função é orientar e facilitar as reflexões em torno dos estudos da história.

O período que compreende os séculos XVI ao XII a.C. recebe diferentes denominações, dentre elas, idade do bronze, pré-homérico ou ainda realeza micênica. Nesse tempo, segundo Vernant (2002) e Eyler (2014), a sociedade estava organizada ao redor dos grandes palácios, cuja função estava atrelada a aspectos políticos, religiosos, administrativos, econômicos e militares. O rei (*ánax*), símbolo de autoridade e poder, era cantado e reverenciado pelos *aedos* – poeta que cantava as epopeias – e exercia seu controle sobre uma extensa área de terras. É nesse período que está localizada a expansão dos aqueus que culmina com a conquista da porção oriental do mediterrâneo (Vernant, 2002). Todo esse sistema palaciano, porém, desapareceu com a invasão dos dórios. As cidades foram saqueadas, os palácios destruídos, a escrita desapareceu, a vida política e econômica ficou fragilizada e a Grécia regride para uma fase estritamente rural. É o fim dos tempos pré-homéricos que abrem caminho para outro período da antiguidade grega.

Entre os séculos XI e IX a.C. há o período que deu as bases para o desenvolvimento da civilização grega. Comumente chamada de era homérica, idade do ferro ou até mesmo período das trevas, essa fase é marcada pela escassez de registros que permitam maior profundidade nos estudos da história grega. Segundo Vernant (2002), nos tempos homéricos a vida girava em torno de uma unidade familiar e ao mesmo tempo econômica denominada *oikós*. Cada *oikós* era chefiado por um líder tribal chamado *basileu*, que não deve ser confundido ou equiparado ao *ánax* das sociedades palacianas do período anterior, pois “o rei não só mudou de nome, mas de natureza” (Vernant, 2002, p. 43). Os poemas épicos da *Ilíada* e da *Odisseia*, historicamente atribuídos a Homero – certamente o maior nome entre os poetas gregos – constituem as principais fontes históricas que dão testemunho desse período.

O período arcaico, entre os séculos VIII e VI a.C., é conhecido pelo surgimento da *pólis*, a cidade-estado grega. É na *pólis* que “a vida social e as relações entre os homens tomam uma nova forma, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos” (Vernant, 2002, p. 53). Eyler (2014) ainda destaca que a formação da *pólis* foi essencial para a formação do homem grego na antiguidade, pois ela possibilitou que a palavra se tornasse o instrumento político por excelência. Na *pólis* a vida social torna-se um exercício de publicidade, e os valores pessoais são levados para o ambiente público para serem julgados ou criticados. O progresso econômico ganha fôlego, especialmente por meio da divisão do trabalho e da revitalização do comércio. Atenas e Esparta despontam como modelos de organização da vida política e social. Na esfera política, o poder dado anteriormente ao *basileu* é deslocado para a palavra escrita que, juntamente com a tradição oral dos poemas de Homero e Hesíodo, permitirá a transmissão de uma cultura comum, e fará parte da *paideia*, a formação do homem grego.

Do século V ao IV a.C. a civilização grega conhece uma era de grande esplendor conhecida como período clássico. Muito embora seja uma fase conflituosa, haja vista que os gregos estavam envolvidos nas Guerras Médicas contra os persas, e posteriormente na Guerra do Peloponeso, é no período clássico que as cidades gregas estão no auge de seu desenvolvimento, com governos democráticos ou oligárquicos bem estabelecidos (Eyler, 2014). É nessa fase que a cultura grega encontra sua maior expressividade por meio do teatro, com destaque para as encenações trágicas de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, das pinturas em vasos de cerâmica, da arquitetura dos templos dedicados aos deuses, da escultura que exaltava a naturalidade e a harmonia das formas e dos esportes cuja expressão mais significativa eram os jogos olímpicos.



O último período da história dos gregos na antiguidade é chamado de helenístico e sua duração vai do século IV ao II a.C. Fragilizado pela Guerra do Peloponeso, o mundo grego é conquistado por Alexandre da Macedônia, cujo maior ideal era constituir um império universal calcado na cultura grega. Eyler (2014) nos explica que nesse período a autonomia política da *pólis* encontrava-se ameaçada e a isso pode-se “acrescentar ainda o esvaziamento das instituições políticas da época clássica” (p. 123). Alexandre, cuja educação foi entregue aos cuidados de Aristóteles, foi proclamado rei da Macedônia pelo exército de seu pai, Filipe II, quando tinha vinte anos de idade. Seu reinado de doze anos alterou não só a *Hélade*, mas todo o mundo oriental na antiguidade. Fiel ao helenismo, Alexandre ampliou os horizontes da cultura grega, possibilitando que muitos de seus elementos fossem preservados até os dias atuais.

Se até aqui nos pareceu necessários introduzir essa breve contextualização histórica na qual os gregos puderam desenvolver sua civilização, foi para que em seguida possamos nos deter com mais cuidado em seu aspecto religioso. Deixar claro as condições históricas nas quais os gregos viveram significa afirmar que, ao falarmos de suas expressões religiosas, nos abstermos do perigo de tratarmos da religiosidade dos antigos gregos segundo a concepção de religião monoteísta dos tempos atuais. Até porque veremos na sequência que, segundo Vernant (2006), a manifestação no âmbito religioso na antiga Grécia nada tem de familiar com as expressões de fé judaico-cristãs da atualidade.

## 2.2 Os Gregos e Seus Mitos

O que chamamos de religião grega na antiguidade desenvolveu-se entre os séculos VIII e IV a.C., ou seja, ao longo dos períodos arcaico e clássico (Vernant, 2006). Tal expressão religiosa não parte de uma revelação divina por meio de um messias ou um profeta, não tem um livro sagrado que contenha suas verdades veneráveis, não possui uma igreja institucionalizada com clero determinado e não apresenta qualquer tipo de uniformidade. O que era então a religião do homem grego antigo? Para Vernant (2006), a crença dos gregos em seus deuses está fundamentada nas mais diversas narrativas orais, transmitidas desde a infância e que, juntas, oferecem um consenso sobre a natureza e as exigências dos deuses. “Rejeitar esse fundo de crenças comuns seria, da mesma maneira que deixar de falar grego e deixar de viver ao modo grego, deixar de ser si mesmo” (p. 14).

Essas narrativas, as quais comumente damos o nome de *mitos*, são assimiladas pelo grego antigo ao longo de sua vida, contribuindo para que sua relação e seu imaginário com as

divindades sejam formados. Vernant (2006) nos ensina que essa transmissão oral dos mitos tinha duas expressões mais significativas: no interior de cada família, em especial por meio da voz das mulheres, ou pelo ofício dos poetas – *aedos* – que cantavam o mundo dos deuses publicamente em grandes eventos, tais como banquetes, jogos, festas ou concursos. Sobre esse aspecto, Veyne (1984) complementa dizendo que a religião grega na antiguidade “não foi outra coisa senão um gênero literário muito popular, um vasto quadro de literatura, sobretudo oral...” (p. 27). Sendo assim, Grimal (1982) define mitologia grega como o conjunto de todas essas narrativas ou lendas maravilhosas transmitidas oralmente e que tiveram como cenário a *Hélade* ou as cidades-estados de língua grega.

Grimal (1982) nos explica que ao contemplar o mundo ao seu redor, o homem grego na antiguidade deparava-se com fenômenos enigmáticos, obscuros e assustadores, que lhe causavam temores e questionamentos. A mitologia, portanto, cumpria a função de responder ao homem grego as questões que envolviam os elementos da natureza e o mundo que para ele era estranho e desconhecido. Os mitos formavam um sistema coerente para a explicação do mundo no qual os gregos estavam vivendo. Sobre essa função explicativa dos mitos, Migliavacca (1998) nos diz que

... num tempo em que o homem ainda não tinha conhecimento científico das leis da natureza, num tempo em que, observando o mundo, sentia-se perplexo e atemorizado, nesse tempo, o homem utilizou-se de mitos como um recurso que apaziguava seus temores e o ajudava a se localizar no mundo. Então, pode-se dizer que uma das funções primordiais dos mitos é a de organizar o mundo, é a de tornar conhecido o mundo desconhecido, é a tornar familiar aquilo que é estranho. Os mitos foram usados para explicar a existência do mundo e do próprio homem no mundo. Foi uma resposta encontrada para as perguntas surgidas a partir da contemplação do universo (p. 144).

Além de organizar e explicar o mundo, Grimal (1982) destaca que os mitos gregos ainda cumpriam diversas outras funções, tais como assegurar títulos de nobreza a cidades ou a famílias nobres, sustentar os ritos e as práticas religiosas e ainda desempenhar um papel peculiar de oposição ao *logos*. Se etimologicamente a expressão grega *mythos* significa *palavras*, o mito pode ser entendido como a palavra que narra, enquanto que o *logos* a palavra que comprova, que tenta convencer o interlocutor para formar nele um juízo sobre a realidade. O mito em contrapartida existe por si mesmo, ele não representa algo, não tem interesse algum, ele simplesmente é.

O mito, assim, atrai em torno de si toda parcela do irracional existente no pensamento humano; por sua própria natureza, é aparentado à arte, em todas as suas criações. E talvez seja esse o caráter mais marcante do mito grego: pode-se constatar sua integração em todas as

atividades do espírito. ... Para um grego, o mito não conhece nenhuma fronteira. Insinua-se por toda parte. É tão essencial a seu pensamento quanto o ar ou o sol à sua própria vida (Grimal, 1982, p. 9).

Com o surgimento da *pólis* no período arcaico, a religiosidade torna-se uma esfera indissociável da vida urbana e pública. É por isso que Vernant (2006) nos explica que a religião dos gregos na antiguidade tornou-se uma religião cívica, ou seja, as crenças, os rituais e os cultos passaram a cumprir também um duplo papel no cotidiano da *pólis*. Uma vez que cada cidade-estado possuía um deus por benfeitor, a primeira função dessa religião cívica era unir os homens ao seu território, fortalecendo assim a particularidade de cada cidade, transformando-a num espaço cívico próprio. Concomitantemente, a religiosidade cívica, especialmente expressa na poesia épica sem qualquer ligação direta com uma localidade específica, cumpria um segundo papel: fortalecer um conjunto de tradições reconhecido por toda a *Hélade*, fortalecendo dessa maneira, a identidade grega na antiguidade. Sobre isso Brandão (2013a) reafirma a ideia de que “se na Grécia continental ... jamais existiu unidade política, houve sempre, ‘em todas as Grécias’, graças à religião, uma consciência de unidade racial. Ou se era grego ou se era *bárbaro*” (p. 130; grifos do autor).

Uma das principais evidências dessa publicidade cívica expressa pela religião grega, segundo Vernant (2006), é a construção de templos públicos nas acrópoles das cidades-estados. Nas palavras desse autor, “o deus vem residir permanentemente no lugar por intermédio de sua grande estátua cultual antropomorfa ali instalada para ficar. Contrariamente aos altares domésticos, aos santuários privados, essa ‘casa do deus’ é coisa pública, bem comum a todos os cidadãos” (p. 42). Dessa forma, oferecendo aos deuses uma moradia fixa por meio dos templos, a *pólis* confirma sua força ao permanecer próxima do mundo divino.

Para Brandão (2013a), portanto, o mito será a primeira e mais significativa via de expressão do sentimento religioso. Assim sendo, observamos que os mitos na Grécia antiga, segundo Vernant (2006), Grimal (1982) e Migliavacca (2003), foram facilitadores para o culto e veneração dos deuses gregos. Frequentemente cantados na voz dos poetas, os deuses que povoam o panteão da religião grega não são uma categoria à parte do mundo. Ao contrário, para Vernant (2006), os deuses fazem parte do mundo pois nasceram dele, e, sendo assim, mesmo não sendo pessoas comuns, essas divindades são potências que concentram em si um aspecto mundano. Eyler (2014) também reafirma que os deuses, apesar de estarem acima dos homens por possuírem virtudes e poderes reservados exclusivamente às divindades, eram parte integrante do universo tal como o homem comum era. Ressalta-se, porém, que mesmo pertencendo ao mesmo mundo que os homens, os deuses são exaltados pela

imortalidade, ainda que não representem “o absoluto ou o infinito, mas a plenitude dos valores que importam na existência nesta terra: beleza, força, juventude constante, permanente irrupção da vida” (p. 9).

Mas não só de divindades tratam os mitos. Migliavacca (2003) nos lembra que os deuses são uma das três categorias de seres próprios da mitologia grega. Há também os homens comuns que, em oposição às divindades, são considerados mortais, e os heróis, oriundos da relação entre um deus e um ser mortal. Especialmente caracterizados por sua honra e grandeza, os heróis compartilham das naturezas humana, pois assim como os homens comuns eles são mortais, e divina já que eles são dotados de habilidades sobre-humanas. “O herói habita, portanto, uma esfera intermediária ao mundo divino e ao mundo humano” (Migliavacca, 2003, p. 72).

Segundo Migliavacca (2003), o mito se faz presente em três momentos mais significativos: na narrativa épica, cujos expoentes são os poemas homéricos da *Ilíada* e da *Odisseia*; na lírica, poesia cantada junto à flauta e a lira; e na tragédia, expressão teatral característica das festas em homenagem ao deus Dioniso. Detendo-nos especificamente na epopeia, aprendemos com Vernant (2006) que os poetas tinham uma importância fundamental para a formação de uma identidade única na religião grega. Mais do que divertimento ou estratégia de educação, a voz dos poetas servia para a preservação e a transmissão da memória e dos traços fundamentais do saber. Brandão (2013a) classifica a poesia épica grega como oral, à medida em que não recorria à palavra escrita, e tradicional por preservar e transmitir a memória de uma geração para outra. Para Torrano (1992), o canto do *aedo* era capaz de romper qualquer limite temporal ou espacial, uma vez que sua comunicação causava um efeito transformador no pensamento do homem grego. “As palavras proferidas pelos poetas não são o resultado de seu poder humano de ouvir e recordar. Elas são o fruto de uma inspiração oriunda dos deuses” (Eyler, 2014, p. 53).

Dentre os poetas gregos, destacam-se Homero e Hesíodo, os dois maiores nomes dessa poesia cuja palavra dita adquiriu função especular, ou seja, de refletir o homem grego a si mesmo. “Homero e Hesíodo exerceram um papel privilegiado. Suas narrativas sobre os seres divinos adquiriram um valor quase canônico; funcionaram como modelos de referência para os autores que vieram depois, assim como para o público que as ouviu ou leu” (Vernant, 2006, p. 16). A sociedade cantada por Homero era aristocrática e centrada no *oikós*. Seus poemas épicos *Ilíada* e *Odisseia*, além de constituírem fontes históricas importantes para a compreensão da civilização grega na antiguidade, nos permitem inferir que os mitos não eram tratados de forma independente das condições históricas daquele período (Grimal, 1982).

A *Ilíada*, que segundo Migliavacca (2003) “é o mais antigo poema completo conhecido da literatura europeia” (p. 71), é definida por Eyler (2014) como um poema que exalta a guerra e seus guerreiros. Nela Homero retrata uma pequena parte da Guerra de Troia, cuja causa é o rapto de Helena, esposa de Menelau, irmão do rei Agamêmnon. Helena foi levada por Páris, filho de Príamo, rei de Troia, fato que foi suficiente para colocar gregos – aqueus nos termos de Homero – contra troianos. A epopeia tem início com a ira de Aquiles, um dos mais bravos guerreiros gregos, que tem sua honra ofendida por Agamêmnon. Para ganhar os favores dos deuses, Agamêmnon liberta uma prisioneira de guerra – filha de um sacerdote de Apolo – mas exige como recompensa a mulher que Aquiles tinha recebido como prêmio. Todos os vinte e quatro cantos da *Ilíada*, portanto, celebram a figura de Aquiles, sua cólera, suas escolhas e seu caráter heroico.

Nesses confrontos os heróis se apresentam, contam uns aos outros de quem descendem, relatam suas histórias, com referências a vários personagens que reaparecem depois nas tragédias; ao mesmo tempo eles questionam as atitudes uns dos outros, censurando, incentivando, encorajando, criticando – apresentando assim os valores que forjam o ideal imperecível do caráter do homem grego e que estão claramente revelados nesses diálogos; a par disso, o próprio Homero se encarrega de contar aquilo que os heróis não contam, enriquecendo a narrativa com um sem-fim de metáforas... tudo isso faz da *Ilíada* a mais completa fonte de mitos gregos... (Migliavacca, 2003, p. 72; grifos da autora).

A outra epopeia de Homero é a *Odisseia*, que conta as aventuras vividas por Odisseu – também chamado de Ulisses – em seu retorno de Troia para a ilha de Ítaca, sua terra natal. Lembrado por sua sabedoria, Ulisses foi um dos bravos guerreiros que participaram da tomada de Troia. Depois de findada a guerra, entretanto, Ulisses levou aproximadamente vinte anos para conseguir chegar à Ítaca e rever sua esposa Penélope e seu filho Telêmaco. Em seu caminho de volta, o herói enfrentou ciclopes, sereias, feiticeiras e até mesmo a fúria de Posídon, o deus dos mares. Segundo Eyler (2014), se a *Ilíada* é o poema da guerra, a *Odisseia* canta a paz e os valores da aristocracia e do *oikós*.

A *Ilíada* e a *Odisseia*, segundo Grimal (1982), são os mais belos exemplares do que se espera de uma epopeia: “enaltecer os conflitos humanos e, através do mito, ampliá-los até as dimensões do universo” (p. 10). Para além da relevância histórica, os cantos de Homero revelam a mentalidade do homem grego: seus valores éticos e estéticos, sua forma de pensar, suas crenças, a forma como ele compreende o homem e o mundo ao seu redor (Migliavacca, 2003).

Se Homero foi o poeta capaz de tratar da guerra e da paz à luz das vivências humanas expressas nos conflitos dos heróis, ele não o fez por meio de uma reflexão cosmológica e

teológica. São os cantos do poeta Hesíodo, segundo Jaeger (1994), que apresentarão uma espécie de organização racional sobre a origem do mundo, dos deuses e dos homens a partir de três elementos essenciais: o caos, a terra e o céu. Para Eyler (2014), Hesíodo surge no período arcaico como o segundo poeta mais importante depois de Homero. Cabe salientar, porém, que mesmo tendo vivido na época arcaica, a poesia de Hesíodo é anterior ao florescimento da *pólis*, cuja invenção é atribuída a esse período histórico (Torrano, 1992). Nascido na aldeia de Ascra, na região da Beócia – situada entre a cidade de Tebas e o Golfo de Corinto – Hesíodo cresceu e viveu como um pequeno agricultor e desde jovem se viu obrigado a trabalhar com o que a terra podia lhe oferecer. Após a morte de seu pai, as terras da família foram divididas entre ele e seu irmão Perses, que reivindicou a maior parte da herança paterna. Esse episódio é narrado por Hesíodo em *Os trabalhos e os dias*, que ao lado da *Teogonia*, compõem os dois principais poemas atribuídos a esse poeta.

Provavelmente uma vida dedicada ao trabalho na agricultura fez com que Hesíodo tenha se afastado das referências homéricas ao mundo aristocrático para se aprofundar, segundo Jaeger (1994), no heroísmo que também se revela no trabalho silencioso e na disciplina necessária à formação do homem grego que trabalha com a terra. Nos cantos hesiódicos fica claro que “o processo da formação grega não se consuma pela simples imposição ao resto do povo das maneiras e formas espirituais criadas por uma aristocracia” (Eyler, 2014, p. 60). Ao ser inspirado pelas *Musas*, filhas de *Mnemósina* – a Memória – aos pés do monte Hélicon, Hesíodo despertou para a vocação de *aedo* e, assim, entoou seus cantos sobre os valores da vida no campo, atribuindo-lhes grande importância no interior da *Hélade*.

*Os trabalhos e os dias* é o poema no qual Hesíodo trata do tema da justiça (*Diké*) e seu contraponto com a desmedida (*Hybris*). O fio condutor dessa epopeia é o comportamento de Perses, irmão de Hesíodo, que se beneficiou de uma repartição desigual da herança deixada pelo pai, por ter subornado os reis e os juízes de seu tempo (Brandão, 2013a; Regino, 2010). O poeta dirige-se a Perses, exortando-o a cultuar a justiça e o trabalho, e para tanto, utiliza o mito como expressão de suas ideias. Segundo Brandão (2013a), é em *Os trabalhos e os dias*, portanto, que Hesíodo canta os mitos de *Éris* – a personificação da discórdia – para tratar da força moral que impulsiona o homem ao trabalho; de Prometeu e Pandora para explicar que o trabalho foi imposto aos homens por meio da vingança de Zeus; e o mito das *Cinco Idades* do mundo helênico, para salientar que a inclinação à justiça traz felicidade na vida do homem. Ainda sob o ensejo de orientar Perses, Hesíodo organiza uma espécie de calendário a ser utilizado na agricultura, e ainda oferece conselhos práticos sobre o trabalho com a terra. De

forma geral, esse “poema de Hesíodo permite-nos conhecer com clareza o tesouro espiritual que os camponeses beócios possuíam, independentemente de Homero” (Jaeger, 1994, p. 89).

*Teogonia* é o poema hesiódico que trata de forma didática e organizada da origem das divindades da religião grega. Além disso, Hesíodo ainda propõe uma cosmogonia, ou seja, uma origem do mundo atrelada à genealogia dos deuses gregos, na qual o desenvolvimento do cosmo se dá de forma cíclica do mundo inferior para o superior, da escuridão para a luz. Segundo a explicação de Brandão (2013a),

Fixando as gerações divinas e os mitos cosmogônicos, o poeta fincou as estacas da organização do cosmo e explicou-lhe a divisão em três níveis: celeste, ctônico e telúrico. A *Teogonia* é, sem dúvida, um dos principais, se não o mais importante documento para a história da religião grega e a obra mais antiga que expôs em conjunto o mito helênico (p. 169 grifos do autor).

Considerando a importância da *Teogonia* para a presente pesquisa, apresentaremos agora um breve esquema da estrutura dada por Hesíodo a esse poema, e que é explicitada por Brandão (2013a) que divide esquematicamente a *Teogonia* em cinco partes. A primeira delas (versos 1-115) consiste na invocação às Musas, na qual o poeta canta a inspiração divina proporcionada por essas deusas, e o quanto elas agradam a Zeus com suas manifestações.

A segunda parte (versos 116-132) trata do nascimento do Universo. A partir do Caos, vazio primordial cuja energia é fecunda, originou-se a Terra (*Geia*), a habitação profunda (Tártaro), o Amor (Eros), a escuridão (Érebo) e a noite (Nix). De Nix surgiu o dia (*Éter* e *Hemera*) e de Geia nasceram o céu estrelado (Úrano), o mar (Pontos) e as elevações montanhosas (Montes). Segundo Brandão (2013a), nessa fase inicial da cosmogonia há a predominância dos elementos ctônios, ou seja, de seres ligados ao subsolo, às profundezas da terra e à escuridão.

A primeira geração divina, marcada pelo reinado de Úrano, compõe a terceira parte da *Teogonia* (versos 133-452). A união de Úrano a Geia dá origem aos Titãs (Oceano, Ceos, Crio, Hiperíon, Jápeto e Crono), às Titânidas (Teia, Reia, Têmis, Mnemósina, Febe e Tétis) aos Ciclopes (Arges, Estérope e Brontes) e aos Hecatonquiros (Coto, Bariaréu e Gias). A partir da mutilação de Úrano, causada por Crono, surgiram ainda as Erínias, os Gigantes, as Melíades e a deusa Afrodite. Essas divindades da primeira geração, unidas umas às outras, formam uma numerosa descendência.

A quarta parte da *Teogonia* (versos 453-885), apresenta a segunda geração divina cujo início é a tomada do poder por Crono, que unido a Reia dá origem a Héstita, Deméter, Hera, Hades, Posídon e Zeus. Hesíodo ainda apresenta a união de Jápeto e Clímene cujos

descendentes são Atlas, Menécio, Prometeu e Epimeteu. Salvo por uma estratégia de Reia, Zeus destrona Crono e dá início a sua luta pelo poder. Tendo como aliados os demais filhos de Crono, os Ciclopes e os Hecatonquiros, Zeus empreendeu dez anos de guerra contra os Titãs da qual ele saiu vencedor.

Findada a guerra, Zeus afirma seu poder e torna-se pai dos deuses e dos mortais, dando início a terceira geração divina, celebrada na quinta parte do poema de Hesíodo (versos 886-964). Na fase olímpica e mais desenvolvida do cosmo, Zeus é o estandarte da justiça (*Diké*) e suas inúmeras uniões não apenas dão origem a diversas divindades e heróis – as Horas, as Moiras, as Cárites, as Musas, Atená, Perséfone, Apolo, Ártemis, Hebe, Ares, Ilítia, Hermes, Dioniso e Hércules – como são o reflexo de sua autoridade e de sua potência criadora. Os versos finais da *Teogonia* (965-1022) são dedicados a origem dos heróis: Pluto, Ino, Sêmele, Agave, Autônoe, Polidoro, Gerião, Mêmnon, Emátion, Faetonte, Medeio, Foco, Aquiles, Eneias, Ágrio, Latino, Telégono, Nausítoo e Nausínoo. Com a apresentação dessa heroogonia o poema de Hesíodo chega ao fim.

Num primeiro momento, a partir de um contato inicial com a *Teogonia* de Hesíodo, pode-se ter a impressão de que o poeta de Ascra nada fez senão elencar uma série de nomes de seres divinos, numa tentativa de catalogá-los e organizá-los cronologicamente no tempo. Brandão (2013a), entretanto, nos adverte afirmando que “... para os gregos, a obra do poeta da Beócia se constituía num verdadeiro encanto, por lhes recordar os tradicionais e sagrados mitos pátrios” (pp. 168-169). Além disso, os poetas gregos não eram meros criadores de versos, mas tinham a missão de profetizar a verdade em nome das Musas. No caso particular de Hesíodo, considerando o cenário político do período arcaico ao longo do século VIII a.C., há a transposição de seu contexto social para a esfera divina retratada em sua poesia: a desordem dá lugar ao civilizado; a justiça deixa de ser objeto de manipulação da aristocracia, para representar o triunfo estabelecido por Zeus em seu reinado justo e ordenado (Brandão, 2013a). Nas palavras de Regino (2010) “o mundo grego passava por profundas transformações, e na *Teogonia* de Hesíodo é possível observar o vigor de um pensamento que, sustentado pela causalidade, iria servir de base para as cosmogonias filosóficas do século VI a.C.” (p. 12; grifos da autora).

Torrano (1992) acrescenta que Hesíodo, na condição de poeta, empregava a oralidade tão característica da poesia épica, não apenas para recitar os fatos que as Musas lhes inspiravam, mas também porque sabia que a palavra cantada carregava em si mesma um poder criador. Cantar, portanto, a cosmogonia era mais que lembrar: era fazer ressurgir esse mundo em toda a sua magnitude, temor e esplendor. Em suma, a epopeia era ouvida, vista e



vivida pelo homem grego. Hesíodo cantou não apenas a esfera divina, mas traduziu o mundo no qual ele próprio estava inserido. E mesmo que séculos de história pareçam separar o tempo dos gregos antigos do nosso, esse mundo apresentado por Hesíodo em sua *Teogonia*

está vivo de um modo permanente e – enquanto formos homens – imortal. Um mundo mágico, mítico, arquetípico e divino, que beira o Espanto e o Horror, que permite a experiência do Sublime e do Terrível, e ao qual o nosso próprio mundo mental e a nossa própria vida estão umbilicalmente ligados (Torrano, 1992, p. 19).

Sendo assim, encontramos em Hesíodo um poeta que com destreza e classe, soube elevar o valor cultural e espiritual da justiça e do trabalho ao mesmo *status* da nobreza e dos heróis cantados por Homero (Jaeger, 1994). Na *Teogonia*, Hesíodo – aquele simples pastor que foi visitado pelas Musas aos pés do monte Hélicon onde recebeu delas o bastão de *aedo* – apresenta o desenvolvimento do cosmo num percurso cujo destino final é a justiça colocada por Zeus. Para Brandão (2013a), as três gerações divinas, cada qual representada por um pai soberano, representam uma etapa da formação do mundo que progride ascendentemente do caos à ordem. E como a genealogia de Úrano, Crono e Zeus personificam a vitória das luzes sobre as trevas ao longo do desenvolvimento do universo, vamos nos ater a essas três figuras míticas mais adiante nesse trabalho. Antes, porém, consideramos fundamental destacarmos as contribuições de Andre Virel (1965) para o estudo da formação mítica do cosmo. Em seguida apresentaremos de que forma nos aproximaremos do mito grego, bem como vislumbramos no encontro entre mitologia e psicanálise uma possibilidade de estudo.

### 2.3 Cosmogonia, Esquizogonia e Autogonia

Estudioso de psicologia, sociologia e antropologia, Virel (1965) propõe que a história da humanidade e a maneira como a mesma se desenvolveu até aqui pode ser pensada a partir dos elementos presentes na mitologia greco-romana, em especial a partir daqueles mitos que tratam da origem do universo e de sua formação. Virel (1965), portanto, contribui com o estudo dos mitos, e de maneira especial com a presente pesquisa, ao propor uma analogia entre a criação do universo presente na mitologia grega com o percurso realizado pela espécie humana. Essa perspectiva de estudo proporciona que a narrativa mítica seja explorada com ampla riqueza, pois permite que o mito pulse vivamente, funcionando como matriz para novas formas de pensamento e articulações teóricas.

Ao tratar da história do mundo e do homem atrelada à mitologia greco-romana, Virel (1965) propõe que o desenvolvimento da humanidade percorreu três fases evolutivas, às quais ele chamou respectivamente de *cosmogenia*, *esquizogenia* e *autogenia*. A primeira fase – cosmogênica – tem por principal característica o estado de indiferenciação entre o ser e o mundo que o cerca. É o momento inicial, no qual prevalecem a energia e as características do reino vegetal. “O vegetal é contínuo, coletivo, indiferenciado, se o relacionarmos com o reino animal, caracterizado pela diferença sexual. ... Resumindo, é como se os vegetais fossem uma coletividade de indivíduos indiferenciados enquanto nos animais o órgão reprodutivo é único” (p. 47; tradução nossa).

Essa cosmogenia guarda uma íntima relação com o tempo inicial, ao longo do qual as coisas puderam surgir e ser criadas a partir do caos primordial. Essa fase é fundamental no sentido mais literal do termo, já que é ela quem possibilita o nascimento, o surgimento e a emersão do cosmo. Se perdurar muito tempo, porém, a cosmogenia revela sua face sufocante já que todo seu potencial criativo é na mesma medida destrutivo e, por isso, precisa ser interrompida. A interrupção da fase cosmogênica só é possível pelo surgimento e imposição de uma nova etapa.

Denominada por Virel (1965) de esquizogenia, essa fase é aquela “na qual o ser se separa do mundo. Isto não é ainda a diferenciação, mas é a dualidade, a separação em oposição ao meio” (p. 46; tradução nossa). A fase esquizogênica está mais próxima do reino animal cujas principais características são: o abandono do hermafroditismo vegetal e cosmogênico, e o surgimento da sexualidade na evolução biológica por meio da atividade reprodutiva sexuada que “regulariza as grandes linhas da evolução e estabiliza, dali por diante, a vida” (p. 47; tradução nossa).

A esquizogenia é apresentada por Virel (1965) como uma fase na qual a criação fica suspensa e que o ciclo criação-destruição tão característico da cosmogenia é interrompido. Esse tempo esquizogênico de paralisação é essencial para que as coisas criadas possam abandonar uma desordem caótica para conhecer um estado de maior organização no cosmo. Essa suspensão da energia criadora permite que a mesma possa tornar-se matéria viva ao invés de correr livremente de forma indiferenciada. Aí está o ponto em que o indiferenciado torna-se diferenciado e que o hermafroditismo dá lugar à diferenciação sexual.

A paralisação esquizogênica, porém, não pode manter-se perpetuamente, haja vista que a suspensão permanente também impede a criação de seguir o seu curso. Sendo assim, Virel (1965) apresenta a terceira e última fase evolutiva, denominada por ele de autogenia. Nela o ser cria-se a si mesmo e, portanto, passa a existir por conta própria relacionando-se

com o mundo que o rodeia de forma dinâmica. A ideia de continuidade é a principal característica da fase autogênica, muito embora ela se diferencie do conceito de continuidade da fase cosmogênica inicial, pois graças a um período intermediário de interrupção da criação – esquizogenia – a linearidade contínua da autogenia adquire valor próprio por ser reguladora e canalizada, ao contrário do anarquismo caótico da fase inicial. A passagem à fase autogênica realiza uma verdadeira transformação, pois a matéria que até então era inorgânica, torna-se viva proporcionando que a história humana adquira todo seu esplendor e complexidade.

A autogenia do homem é, então, uma tomada de consciência cujo efeito contribui para a projeção da imagem humana. Depois da identificação coletiva ao animal, o homem tende a tomar consciência de sua pessoa pela objetivação de seu corpo de homem (Virel, 1965, p. 51; tradução nossa).

O período da autogenia, portanto, garante não só a continuidade do cosmo, mas também que o mesmo possa se manter de forma ordenada e equilibrada, possibilitando o advento de um estágio civilizador. Essa civilidade autogênica garante que os homens tomem consciência de si mesmos e, dessa maneira, superem as características dos reinos vegetal e animal para afirmarem seu lugar no mundo. O universo, que não está mais mergulhado em caos ou paralização, permite que a humanidade escreva sua própria história e trilhe o seu próprio percurso. Veremos mais adiante que Virel (1965) relaciona a cosmogenia, a esquizogenia e a autogenia aos reinados de Úrano, Crono e Zeus respectivamente.

#### 2.4 Mitologia e Psicanálise: Encontros e Possibilidades

Mais de vinte e sete séculos separam os mitos gregos da disciplina científica voltada ao estudo dos processos mentais à qual conhecemos por Psicanálise. Ainda que um abismo cronológico separe os gregos antigos dos estudos de Freud, a articulação entre mitologia e psicanálise proporciona um espaço especialmente singular e fecundo para o estudo dos fenômenos humanos. O encontro entre mitologia e psicanálise é uma possibilidade de estudar o que é próprio do humano porque ambas, cada uma ao seu modo, assumem o homem e todas as suas nuances como seu objeto de interesse e investigação (Migliavacca, 1998). Nas palavras de Azevedo (2004), “o mito põe na cena da palavra, da linguagem, muito do que a psicanálise vai mais tarde explicitar, a partir da lógica do inconsciente, tanto em sua teoria quanto em sua prática clínica” (p. 18).

Eliade (2004) nos ensina que os mitos evidenciam a origem do mundo, da vida e do homem e que todos eles possuem uma história sobrenatural dotada de significados e valores inestimáveis. Para Ávila (2001) “os mitos são o nada que representam tudo” (p. 7), ou seja, eles não constituem uma espécie de folclore popular cuja função é entreter ou fascinar o público. Os mitos narram o sagrado e, por isso, revelam algo que concerne diretamente ao homem, a sua essência e a sua origem. O lugar de destaque e o uso que Freud fez dos mitos para a elaboração de seu pensamento, nos permite inferir que ele reconheceu na mitologia grega uma importante fonte à qual era possível recorrer para se obter modelos para suas elaborações teóricas, além de exemplos para descrever sua metapsicologia.

Ao tratar da aproximação que se faz entre os mitos e a psicanálise, Fontanari (2008) salienta que há duas vertentes mais preponderantes ao longo da história do movimento psicanalítico. Nos primeiros tempos da obra freudiana os mitos eram utilizados como instrumentos de comprovação da existência de desejos inconscientes que deveriam permanecer ocultos da consciência. Já a segunda vertente pode ser constatada ao final da obra de Freud e em autores pós-freudianos que se aproximam dos mitos para tomá-los como modelos para pensar a constituição da subjetividade humana. Nas palavras do autor,

no primeiro uso, nós criamos os mitos e eles nos servem, nós os vivemos. No segundo, eles nos criam, nós os servimos e eles nos vivem. Em uma analogia, seria como se, num momento, dirigíssemos nosso carro e levássemos os mitos como passageiros e, em outro momento, nós fôssemos os passageiros e os mitos dirigissem nosso carro (Fontanari, 2008, p. 67).

Parece-nos que essa primeira forma de utilizar os mitos está calcada na premissa freudiana na qual o mecanismo para a formação dos sonhos permite compreender o mecanismo para a formação dos mitos (Freud, 1900/1996b). “De modo semelhante aos sonhos, o funcionamento básico dos mitos reside na representação consciente dos medos e desejos inconscientes (isto é, reprimidos) no nível social e coletivo...” (Terzis, 2005, p. 21). Em outras palavras, os mitos poderiam ser interpretados psicanaliticamente, tal qual os sonhos os são, já que ambos são constituídos por mecanismos muito semelhantes. Segundo Azevedo (2004), porém, o uso que uma parcela dos psicanalistas faz de tal pressuposto freudiano para estudar os mitos é passível de várias críticas, uma vez que os mitos acabam por serem tomados como um padrão inflexível para que se enquadrem à teoria psicanalítica. Por essa razão a psicanálise é, com certa frequência, alvo de críticas por parte de especialistas em literatura clássica, antropólogos e historiadores por reduzir essa particular produção grega na

antiguidade a simples interpretações segundo a teoria de Freud, contrariando a premissa de Eliade (2004) que já nos apontava que o mito deve permanecer vivo.

Numa perspectiva diferente, Migliavacca (1998) explicita que os mitos só podem manifestar sua real contribuição para o entendimento da psique humana, se lhes forem permitidos que falem o que eles têm a dizer, tendo em vista o contexto mental no qual foram criados. No presente trabalho, portanto, encontramos-nos mais próximos da segunda vertente destacada por Fontanari (2008), e melhor e mais amplamente expressada por Migliavacca (1998; 1999; 2002; 2003; 2004). Acreditamos ser essencial adotarmos uma postura metodológica que evite o que aqui denominamos de *psicologismo* dos personagens míticos. Realizar interpretações psicanalíticas desconsiderando o contexto histórico e cultural no qual os gregos criaram seus mitos é uma forma de empobrecê-los e retirar deles o seu valor (Migliavacca, 2003). Assim sendo, procuraremos não perder de vista que

o personagem mítico é veraz e direto; a realidade humana se revela de modo visível nas palavras e ações em que ele se enreda. Tudo o que hoje se concebe como conteúdos inconscientes se apresenta claro como a luz do sol. Olhando por este ângulo, fazer leitura ou interpretação psicanalítica de mitos é um desvio de caminho (Migliavacca, 2003, p. 71).

Os mitos, segundo Migliavacca (2002), desempenham uma função organizadora no psiquismo do homem ao mesmo tempo em que representam um modelo do funcionamento da mente e do comportamento humanos. Dessa forma, os mitos não só guardam sua devida importância para o pensamento grego na antiguidade, como exercem significativo valor para o homem atual. Para essa autora os mitos são estudados por diferentes enfoques, em especial as interpretações simbólicas e as interpretações históricas, mas destaca que foi o filósofo Giambattista Vico o primeiro a articular a compreensão histórica da mitologia à sua manifestação de expressividade mental, possibilitando outros estudos recentes com esse mesmo enfoque.

Migliavacca (2002) nos explica que “os mitos não surgem do nada” (p. 252) e, sendo assim, eles nos contam sobre as sociedades nas quais eles foram criados, sobre o trabalho mental que um determinado grupo humano realizou para compreender o mundo que o rodeava. A partir dessa ideia pode-se delinear que a primeira e mais fundamental função do mito é tornar compreensível ao homem os fenômenos que ele observava, atribuindo-lhes coerência e sentido. A mitologia dos gregos antigos, portanto, é a expressão da maneira como aquele povo pode responder às questões obscuras sobre o mundo, o universo, a natureza, a subjetividade humana e tantos outros temas que posteriormente foram tomados como objetos

de estudo pelas ciências modernas. Segundo Terzis e Orlandi (2010), os gregos antigos utilizaram a mitologia como “uma espécie de ciência primitiva, fruto da primeira tentativa do homem no sentido de interpretar tudo o que o rodeava” (p. 134).

Para além de exercerem essa função explicativa do mundo, os mitos, segundo Migliavacca (2002), ainda apresentam uma outra face: eles são modelos que permitem a representação de conteúdos aparentemente não perceptíveis ou mesmo de comportamentos visíveis. “Como modelos de fantasias, eles são altamente significativos. Nos mitos encontram-se – realizados pelos seres que o povoam – os desejos mais secretos da imaginação e da realidade humana” (p. 252-253). Essa autora exemplifica a ideia de mito como modelo através da figura do herói que, como mencionado anteriormente, é um ser mortal com origens divina e humana. A presença do herói no mito coloca em evidência a natureza humana, uma vez que ele atravessa um árduo percurso para conhecer-se a si mesmo ao confrontar-se com a humanidade de suas ações. Sendo assim, “o herói grego pode ser tomado como modelo tanto para comportamentos como para o desenrolar de conflitos psíquicos” (p. 253).

Quando assumimos o mito nessa dupla condição de modelo e função, inferimos também que foi dessa forma que Freud apropriou-se da mitologia. O criador da psicanálise recorreu aos mitos com a função de apresentar quase que visualmente os pressupostos ainda vagos de seus pensamentos, além de utilizá-los como matriz daquilo que é recorrente e próprio da condição humana (Terzis & Orlandi, 2010). O principal e mais conhecido exemplo disso é, sem sombra de dúvidas, a elaboração que Freud faz acerca do complexo de Édipo a partir da tragédia de Sófocles. Sobre isso, Migliavacca (2004) enfatiza que Freud utilizou o mito de Édipo para formular as teorias sobre a sexualidade infantil, apresentando-a como um modelo do funcionamento mental humano, sem que para isso tenha aplicado sua teoria ao personagem do mito. Em outras palavras, Freud não afirmou que o rei Édipo era alguém que sofria de um drama denominado complexo de Édipo, mas utilizou as vivências desse herói trágico como modelo dos conflitos presentes no inconsciente de cada ser humano.

A intelectualidade de Freud, somada às suas constatações no âmbito clínico o levaram a buscar referenciais históricos, poéticos e literários. Ele permite que sua teoria seja forjada pela força e impacto dos mitos não apenas na mentalidade do homem grego antigo, mas para o psiquismo do homem de qualquer tempo, pois como nos ensina Migliavacca (2002), a vivacidade do mito transcende qualquer temporalidade. Os mitos revelam a condição humana que não pode ser ignorada. Está tudo lá: dor, conflito, temores, desejos. Freud utiliza toda essa riqueza para dar contornos a um corpo teórico que também desnuda a realidade do homem responsável e implicado em suas ações, inclusive em seu próprio sofrimento.

Ao conceber o [complexo de] Édipo, Freud não fez uma escolha no sentido consciente do termo, isto é, ele não *escolheu* o mito de Édipo. Freud teve um poderoso *insight* pelo qual percebeu o que nunca percebera antes. Talvez ele mesmo não tenha notado de imediato, a importância e o alcance do Édipo, pois, ... suas ideias germinavam lentamente e por vezes promessas para o próximo verão só eram cumpridas anos depois (Migliavacca, 2004, p. 846; grifos da autora).

Uma vez apresentadas essas questões fundamentais para expressar com que cuidado nos aproximaremos da mitologia grega, aproveitamos para salientar que nesse trabalho velemo-nos do método psicanalítico, já que para Herrmann (1999) “que é que um psicanalista faz? Ele aplica o método psicanalítico” (p. 23). Nesse sentido, Minerbo e Figueiredo (2006) fazem uma distinção importante entre a pesquisa em psicanálise e a pesquisa com o método psicanalítico. Enquanto esta é, necessariamente, conduzida por um psicanalista, uma vez que possui uma dimensão clínica e terapêutica, aquela é caracterizada por um conjunto de conhecimentos produzidos sobre a psicanálise, e, por isso, pode ser realizada por filósofos, historiadores, sociólogos, etc. Tal distinção acentuou nossa opção pelo método psicanalítico, pois, como não objetivamos estudar um conceito ou algo da teoria psicanalítica, entendemos que uma pesquisa bibliográfica ou em psicanálise seria o mesmo que escolher uma bola de boliche para jogar futebol.

Quando utilizado fora do contexto clínico tradicional, o método psicanalítico é comumente denominado de *psicanálise aplicada*, *clínica extensa* ou *psicanálise extramuros* (Kobori, 2013). Sobre esse tema, Mezan (1985) ressalta que o próprio Freud não se ocupou apenas da análise de seus pacientes, mas também recorria ao método psicanalítico para discorrer sobre a sociedade, a cultura e as obras de arte. Era uma aspiração do criador da psicanálise que essa ciência fosse capaz de estender-se para além do consultório, para enriquecer e ser enriquecida por outros campos do saber. Freud, entretanto, não se preocupou em diferenciar o método psicanalítico clínico tradicional daquele utilizado na análise fora da clínica, talvez pelo “fato de estar implícito o uso do método psicanalítico tanto dentro da clínica quanto fora dela, quando se utiliza a Psicanálise para enxergar os fenômenos humanos de qualquer natureza” (Kobori, 2013, p. 74).

*O Moisés de Michelangelo* (1914/1996m), *A Interpretação dos Sonhos* (1900/1996b; 1900/1996c), *Delírios e Sonhos na Gradiva de Jensen* (1907/1996e) são alguns poucos exemplos do exercício empregado por Freud na análise do material artístico e cultural. Essa maneira própria de Freud valer-se do método psicanalítico autorizou que outros psicanalistas de seu tempo e da atualidade produzissem trabalhos – acadêmicos ou não – objetivando

investigar os mais variados temas das mais diversas áreas do conhecimento tendo por referencial o método psicanalítico (Mezan, 2002). Cabe alertar, entretanto, que utilizar a chamada psicanálise aplicada ou extramuros não significa fazer uma adaptação forçosa do material artístico ou cultural à teoria de Freud ou aos conceitos psicanalíticos. Se Freud recorreu à cultura foi para tentar comprovar suas hipóteses da universalidade do psiquismo humano, refletida nas produções humanas ao longo dos séculos. A mitologia grega, nesse caso, serve para demonstrar que, para além das personagens míticas, o drama humano está expresso em cada sujeito.

... a Psicanálise, seja ela clínica ou aplicada, obedece a critérios metodológicos comuns à sua ciência. A análise psicanalítica não é aquela que utiliza das técnicas, teoria ou conceitos da Psicanálise e sim a que utiliza o método psicanalítico como ferramenta de análise, sem perder o caráter heurístico da interpretação (Kobori, 2013, p. 77).

Nosso objetivo, portanto, é tratarmos dos mitos de Úrano, Crono e Zeus pelo viés da psicanálise aplicada ou extramuros, de forma que essas histórias e toda sua riqueza de elementos nos sirvam de modelo para pensarmos a importância da figura paterna ao longo do desenvolvimento do psiquismo. Sendo assim, a adoção do método psicanalítico, somado às concepções anteriormente apresentadas por Migliavacca (1998; 2002; 2003; 2004), nos parecem constituir as ferramentas metodológicas mais adequadas para alcançarmos os objetivos dessa pesquisa. Além disso, e talvez o mais importante, é que a escolha por um método com tais características nos proporciona a flexibilidade necessária ao fazer científico, uma vez que, podemos nos dedicar à pesquisa, e, concomitantemente, permanecer abertos aos dados encontrados sem, entretanto, incorrer no erro de enquadrá-los na teoria. Assim sendo, passamos à apresentação dos mitos escolhidos para esse trabalho.

## 2.5 Úrano: a Fertilidade Estéril

Como já destacamos anteriormente, Hesíodo é um poeta que eternizou seu nome na história por ter escrito a *Teogonia*, uma obra que ousou tratar ordenadamente da origem dos deuses e, especialmente, do surgimento do universo. Nos versos que vão do 116 ao 132, Hesíodo apresenta o nascimento do cosmo, no qual destacam-se personagens como Caos, Geia, Tártaro e Eros. Segundo Brandão (2013a), a cosmogonia hesiódica assinala o forte predomínio de uma concepção de mundo subterrâneo, na qual o desenvolvimento se dá das trevas para a luz, das profundezas para a superfície.



Na poesia de Hesíodo, Úrano é a personificação do *Céu estrelado*. Ele surge de Geia para realizar duas funções principais: cobrir e fecundar toda a Terra e ser a abóboda celeste que abrigará a morada dos deuses (Torrano,1992). Nessa fase inicial da origem do universo Úrano fecunda Geia por meio da hierogamia, ou seja, pela união sexual mítico-sagrada entre seres divinos, e, com ela, dá origem aos Titãs, às Titânidas, aos Ciclopes e aos Hecatonquiros. Brandão (2013a) destaca que o surgimento de Úrano acontece num momento denominado por ele de primeira fase do universo. Sobre essa diferenciação da criação do cosmo em fases, Torrano (1992) também defende a ideia de que há três fases cósmicas que “não se dispõem numa sucessão propriamente cronológica, embora também não sejam simultâneas” (p. 53). Outro autor a destacar o desenvolvimento do mundo por meio de etapas é Virel (1965), cujo pensamento defende três fases evolutivas que podem ser exemplificadas pela mitologia greco-romana, uma vez que “a história mitológica dos deuses conduz a história dos homens” (p. 86).

Brandão (2013a) nos explica que, muito embora Úrano expresse essa energia fecunda, ele “traduz uma proliferação criadora desmedida e indiferenciada, cuja abundância acaba por destruir o que foi gerado” (p. 202). Isso significa atribuir a esse personagem mítico a ambiguidade e a alternância comumente presentes nas fases iniciais de qualquer projeto: vida e morte, euforia e depressão, impulso e estagnação, criação e destruição. Para Torrano (1992) a primeira fase da criação cósmica é profundamente marcada pelo ímpeto sexual do Céu que, como macho, fecunda a Terra com sua chuva-sêmen.

Úrano, tendo seus sentidos dominados pelo desejo incontrolável de Eros, tomou sexualmente Geia de forma tão intensa que a dominava e fecundava ininterruptamente, comportando-se não como amante, mas como torturador (Kury, 2009). O Céu aprisionava a Terra sem dar-lhe descanso, gerando uma prole de criaturas colossais e monstruosas, das quais destacamos o titã Crono, o filho mais novo que odiou inexplicavelmente o pai desde seu nascimento. Em contrapartida, Úrano não demonstrava nenhum sentimento pelos filhos que tinha com Geia e, impiedosamente, decretava seu aprisionamento no interior da Terra desde o momento em que nasciam. Sobre tal comportamento do Céu, as musas inspiram Hesíodo a cantar na *Teogonia*:

Quantos da Terra e do Céu nasceram,  
filhos os mais temíveis, detestava-os o pai  
dês o começo: tão logo cada um deles nascia  
a todos ocultava, à luz não os permitindo,  
na cova da Terra. Alegrava-se na maligna obra  
o Céu (pp. 113-114).

Cansada de prestar-se à procriação desenfreada e de aprisionar os próprios filhos em seu interior, Geia tramou contra Úrano. De seu corpo arrancou o material acinzentado com o qual deu forma a uma foice. Estendeu-a aos filhos e lhes incitou contra Úrano para que dessa forma, ficasse livre de sua voracidade sexual (Brandão, 2013a). Nas palavras de Hesíodo, Geia

Disse com ousadia, ofendida no coração:  
 “Filhos meus e do pai estólido, se quiserdes  
 ter-me fé, puniremos o maligno ultraje de vosso  
 pai, pois ele tramou antes obras indignas” (p. 115).

Segundo a *Teogonia* de Hesíodo, todos os filhos de Geia foram tomados de grande terror, exceto Crono. O filho mais novo de Úrano armou-se com a foice forjada pela Terra, escapou de sua prisão subterrânea e aguardou seu pai numa emboscada. Com o cair da noite, o Céu estrelado apareceu para cobrir a Terra novamente, mas Crono surpreendeu Úrano. Com a mão esquerda segurou a genitália paterna enquanto que com a direita usou a foice para cortar-lhe o pênis que foi lançado para trás. Crono havia operado a separação definitiva entre Úrano e Geia, impedindo qualquer aproximação entre o Céu e a Terra. A castração de Úrano, porém, ainda fecundou Geia uma última vez: o sangue da ferida aberta do Céu tocou a Terra dando origem às Erínias, aos Gigantes e às Ninfas Melíades. O pênis de Úrano caiu no mar produzindo uma espuma branca e suave de onde surgiu Afrodite. Ferido, Úrano afastou-se amaldiçoando os filhos, dizendo que um castigo estaria por vir. Por isso, segundo Kury (2009), é comum que se atribua a Úrano a profecia de que Crono teria seu reinado destruído quando ele fosse vencido por um de seus filhos. Tal predição do Céu também aparece na *Teogonia* de Hesíodo:

O pai com o apelido de Titãs apelidou-os:  
 o grande Céu vituperando filhos que gerou  
 dizia terem feito, na altiva estultícia,  
 grã obra de castigo teriam no porvir (p. 117).

Virel (1965) faz uma aproximação entre as características da fase cosmogênica com os elementos presentes no mito de Úrano. Segundo ele, o Céu estrelado representa a energia indiferenciada e caótica, cujo ímpeto criador é estéril, pois conduz à destruição:

O reinado de Úrano é um reinado cíclico da continuidade original e da indiferenciação. A criação é violenta, delirante e nada permanece. Encontramos, assim, no reinado de Úrano, a

característica da alternância e do ciclo de toda fase inicial, de toda cosmogonia. É a alternância do delírio e da queda (Virel, 1965, p. 85; tradução nossa).

Até o momento da mutilação de seu sexo, o reinado de Úrano demarca uma fase em que os seres divinos eram gerados no amplo seio de Geia de forma irrefletida e desregrada graças a seu sêmen celeste. Ele cria e, concomitantemente, destrói já que os frutos de sua força geradora – sua prole – devem permanecer aprisionados. O levante de Crono contra seu pai Úrano põe fim a hierogamia entre o Céu e a Terra, e encerra esse ciclo de procriação-destruição descontrolada, ao mesmo tempo em que inaugura uma nova fase no desenvolvimento do cosmo. É sobre essa nova etapa e esse filho que castra o pai que trataremos a seguir.

## 2.6 Crono: a Castração

Crono é frequentemente associado à personificação do tempo. Brandão (2013a), entretanto, explica-nos que etimologicamente não há relação entre os termos *Krónos* (Crono) e *Khrónos* (tempo). *Krónos* e *Khrónos* foram relacionados pelo jogo de similaridade entre as palavras não apenas pelos estudiosos mais antigos de mitologia, mas também na própria antiguidade grega. Ainda que não mantenham proximidade pela via etimológica, porém, a associação entre Crono e o Tempo é parcialmente justa, uma vez que o filho de Úrano comporta-se como o Tempo devorador da vida humana (Chevalier & Gheerbrant, 1988). Pertencente à primeira geração divina e à raça dos titãs, Crono foi, como vimos, o filho caçula que prontamente se ofereceu para ajudar sua mãe Geia na vingança contra Úrano. Ao usar a foice para cortar as sementes da vida de Úrano, Crono põe fim ao ciclo criador entre o Céu e a Terra, e torna-se uma fonte de vida renovada por meio de sua união com Reia.

Cronos representa uma forma de inteligência sinuosa, que age obliquamente, e, pondo-se de tocaia, surpreende e fere seu pai, o Céu, enquanto ele se entregava inadvertido e desenfreado a sua atividade, que, intensa e puramente vital, não conhecia regras nem a reflexão sobre conveniências e consequências. O arдил tramado pela Terra faz confrontarem-se a intensa e irrefletida vitalidade do Céu e o flexuoso pensamento de Cronos (Torrano, 1992, p. 54).

Ao expulsar o pai do poder, Crono assumiu seu lugar dando início ao seu reinado ao lado de sua irmã Reia com que se casou. Brandão (2013a) destaca que a tomada do poder por Crono em substituição ao seu pai nos ensina que o rei tem a função de procriar, uma vez que a fertilidade da rainha é também garantia da fecundação de todas as fêmeas que cercam o casal

real. Por isso, se o rei perde seu poder fecundante ele deve ser deposto e substituído por outro homem capaz de manter a fertilidade. Segundo a cultura das sociedades que obedecem ao sistema matrilinear, é o filho caçula que substitui o pai, uma vez que sua pouca idade oferece maiores garantias de que a fecundação não seja interrompida.

Uma vez no poder, Crono tornou-se um tirano pior que Úrano. Aprisionou os Ciclopes e os Hecatonquiros no Tártaro, muito embora os tivesse libertados anteriormente a pedido de Geia. Segundo a *Teogonia* de Hesíodo, Crono teve vários filhos com Reia: Héstitia, Deméter, Hera, Hades, Posídon e Zeus. Crono, porém, sentia-se ameaçado pela predição feita por seu pai Úrano de que ele seria destronado por um de seus filhos. Sendo assim,

... engolia-os o grande Crono tão logo cada um  
do ventre sagrado da mãe descia aos joelhos,  
tramando-o para que outro dos magníficos Uranidas  
não tivesse entre os imortais a honra de rei.  
Pois soube da Terra e do Céu constelado  
que lhe era destino por um filho ser submetido  
apesar de poderoso, por desígnios do grande Zeus.  
E não mantinha vigilância de cego, mas à espreita  
engolia os filhos. Réia agarrou-a longa aflição (p. 131).

O poema de Hesíodo nos conta, entretanto, que quando Reia estava prestes a parir Zeus, seu filho caçula, ela pediu auxílio aos seus pais, Úrano e Geia, que a enviaram a Lictos na ilha de Creta para que lá parisse seu filho em segredo. Depois de nascido, Zeus foi entregue a Geia para ser criado e alimentado, enquanto Reia ofereceu a Crono uma pedra envolta em tecidos no lugar do bebê. Sem desconfiar do plano da esposa, Crono devorou a pedra acreditando que engolia seu filho mais moço. Anos depois, Zeus retornará para desafiar Crono e dele tomar o poder por meio de uma imensa guerra cósmica, mas, sobre isso, nos deteremos mais adiante.

Para Virel (1965) o reinado de Crono tem como principais características a descontinuidade, a paralização, a simetria, a ambivalência e a identidade. Ao relacionar as características da fase esquizogênica com o mito de Crono, Virel (1965) explica que o filho caçula de Úrano surge como uma pausa, uma interrupção na fertilidade inútil do Céu. Ao emascular Úrano, Crono faz uma separação com sentido de provocar a diferenciação e a dualidade: o que antes era indistinto torna-se distinto, o contínuo é interrompido e a energia transforma-se em matéria. Sendo assim, a castração operada por Crono “paralisa toda a criação do universo. Crono-Saturno é a neutralidade ... o regulador” (p. 85; tradução nossa).

Nesse sentido Torrano (1992) também defende que o embate entre Úrano e Crono causa um efeito de limitação e regulação ao ímpeto fecundante do Céu estrelado e, conseqüentemente, no cosmo como um todo. Exemplo disso é o surgimento de Afrodite cuja presença inaugura uma ordenança na maneira como divindades e homens se procriarão, destituindo, assim, a manifestação descontrolada e perigosa de Eros. Afrodite, portanto, torna-se expressão dos “poderes genesíacos, mas num grau mais requintado, trabalhado por um espírito sinuoso e previdente” (Torrano, 1992, pp. 54-55).

Nas palavras de Brandão (2013a):

A mutilação de Úrano por Crono põe cobro a uma odiosa e estéril fecundidade e faz surgir Afrodite, nascida do esperma ensanguentado do deus, a qual introduz no mundo a ordem e a fixação das espécies, impossibilitando qualquer procriação desordenada e nociva (p. 202).

Em outro momento de sua obra, entretanto, Brandão (2013b) retomará a figura de Afrodite, para destacar que essa divindade também revela um aspecto perigoso: deusa da paixão, Afrodite era dotada de um temperamento irascível, capaz de insuflar o coração dos deuses e dos homens, levando-os a agir irracional e impetuosamente. Basta lembrarmos que, em algumas versões, Afrodite promete Helena ao troiano Páris afim de obter dele o título de deusa mais bela. Ao cumprir sua promessa, Afrodite provocava o estopim da longa guerra entre helenos e troianos. Da mesma maneira, Kury (2009) não atribui a Eros uma força fora de controle e perigosa. Contrariando Brandão (2013a), Kury (2009) nos explica que Eros é uma força cósmica primordial responsável pela harmonia e perpetuação dos seres que surgem no Cosmo.

Ainda sobre Crono, Torrano (1992) salienta que seu reinado instaura uma nova fase cósmica. Se no governo de Úrano prevalecia o instinto e a vitalidade desenfreados, a figura de Crono coloca em cena o pensamento e a inteligência. O modo de reinar de Crono é pela via da astúcia: ele se mantém sempre vigilante, temendo que algum de seus filhos lhe usurpe o trono, tal como anunciou seu pai mutilado e em fúria. O pensamento de Crono é “curvo” (*Teogonia*, p. 113), ou seja, dissimulado, pois tem por estratégia a emboscada e o engano, muito embora seus gestos de se ocultar ou de devorar a prole não garantam sobremaneira sua real soberania no cosmo. “O reinado de Cronos é uma soberania cuja circunscrição se delimita e se restringe pela própria natureza de seu poder, é uma soberania que não se expande mas que por sua própria natureza permanece sempre paroquial” (Torrano, 1992, p. 56).

Destaca-se, todavia, que se as armas de Crono eram a astúcia e o pensamento dissimulado, será pela via desses mesmos elementos que ele será derrotado e deposto. Em

outras palavras, se Crono assumiu o lugar de Úrano por meio de uma cilada tramada pela Terra, ele também será destronado por uma emboscada arquitetada por Reia, Geia e Úrano. E caberá a Zeus, seu filho caçula, o cumprimento de tal façanha, como veremos a seguir.

## 2.7 Zeus: a Ordem Instaurada

Deus supremo do panteão grego, Zeus é a divindade dotada de luz celeste (Brandão, 2013a). Filho caçula de Reia e Crono, Zeus escapou da tirania paterna por um ardil de sua mãe que, em conspiração com Geia e Úrano, refugiou-se na ilha de Creta onde pariu secretamente o filho que destronaria o pai. Segundo Brandão (2013a), o recém-nascido Zeus foi escondido por Geia nas profundezas do monte Egéon, onde foi amamentado pela cabra – ou ninfa – Amalteia e recebeu os cuidados dos Curetes e das Ninfas.

Depois de adulto, Zeus coloca em prática sua vingança contra Crono. Buscou os conselhos de Métis, a personificação da prudência, que lhe forneceu uma bebida que Zeus ofereceu a seu pai provocando nele o lanço dos filhos que havia devorado (Kury, 2009). Segundo a *Teogonia* de Hesíodo,

Rápido o vigor e os brilhantes membros  
do príncipe cresciam. E com o girar do ano,  
enganado por repetidas instigações da Terra,  
soltou a prole o grande Crono de curvo pensar,  
vencido pelas artes e violência do filho.  
Primeiro vomitou a pedra por último engolida.  
Zeus cravou-a sobre a terra de amplas vias  
em Delfos divino, nos vales ao pé do Parnaso,  
signo ao porvir e espanto aos perecíveis mortais (p. 133).

De acordo com o poema hesiódico, fortalecido e amparado pela presença de seus irmãos recém-libertos, Zeus e seus aliados dão início a um duro e terrível combate contra Crono e os Titãs pelo governo do cosmo. A *Titanomaquia*, como é chamada a batalha de Zeus e seus irmãos contra Crono e os Titãs, estendeu-se por dez anos. Para sair vitorioso Zeus obedeceu aos conselhos de Geia e libertou os Ciclopes e os Hecatonquiros que, por obra de Crono, tinham sido lançados ao Tártaro. Como forma de gratidão, os Ciclopes presentearam Zeus com o raio e o trovão, Hades com um capacete e Posídon com o tridente. Munidos e sob a liderança de Zeus, os filhos de Crono e os Hecatonquiros lançaram-se novamente contra os Titãs. Escreveu Hesíodo em sua *Teogonia*:

Os Titãs defronte fortificavam as fileiras  
 com ardor. Ambos os lados mostravam obras  
 braçais violentas. Terrível mugia o mar infinito,  
 retumbava forte a terra, o vasto céu gemia  
 sacudido, no solo estremecia o alto Olimpo  
 sob golpes dos imortais, o abalo pesado atingia  
 o Tártaro nevoento, e o surdo estrondo de pés  
 de indizíveis assaltos e ataques brutais.  
 E uns contra outros lançavam dardos gemidosos,  
 vinda de ambos atinge o céu constelado  
 a voz exortante, e batiam-se com grande grito (p. 143).

A vitória de Zeus e seus liderados decretou o fim da Titanomaquia e a era dos Titãs tinha chegado ao fim. Zeus assumiu o lugar de Crono, tornando-se o grande supremo do universo cósmico. Como punição, Crono e outros Titãs foram aprisionados no Tártaro, e o mundo foi repartido num sorteio: o céu foi entregue à Zeus, Posídon ficou com o mar e Hades recebeu os domínios do mundo subterrâneo (Brandão, 2013a; Kury, 2009).

O aprisionamento dos Titãs no Tártaro, porém, irritou profundamente Geia. Em sua ira, a Terra incitou a cólera dos Gigantes contra os Olímpicos, que mais uma vez tiveram de enfrentar penosas contendidas, mas agora auxiliados também pelo herói Hércules “já que os Gigantes só podiam ser mortos por um deus com o auxílio de um mortal” (Brandão, 2013a, p. 222). Mais uma vez Zeus e seus aliados saíram vencedores, contribuindo para que a fúria de Geia provocasse a mais terrível retaliação contra o deus dos raios e dos trovões. Por meio de sua união com Tártaro, a Terra gerou Tifão: um monstro terrível que foi capaz de amedrontar grande parte das divindades que fugiram apavoradas.

Brandão (2013a) nos conta que na luta contra Tifão apenas Zeus e sua filha Atená se fizeram presentes. O monstro feriu o filho de Crono, cortando-lhe os tendões dos braços e das pernas e o prendeu numa caverna chamada Corícia. Com a ajuda dos deuses Pã e Hermes, porém, Zeus resgatou seus tendões e, conseqüentemente, sua força e recomeçou a batalha lançando uma chuva de raios contra Tifão que, finalmente, foi abatido. Com essa vitória, Zeus reafirmou sua supremacia sobre o universo e instaurou definitivamente o governo dos Olímpicos.

Como novo rei do cosmo, Zeus desempenha também uma função fecundante, assumindo-se como um deus de ampla fertilidade. Suas uniões amorosas e casamentos dão origem a uma grande descendência de deuses e heróis. Os frutos das hierogâmias de Zeus são apresentados na *Teogonia* de Hesíodo nos versos 886 a 944 e representam “a união e o sincretismo que hão de fazer da religião grega um caleidoscópio de crenças, cujo chefe e guardião é o próprio Zeus” (Brandão, 2013a, p. 363). Dentre os principais nomes da prole de

Zeus podemos citar Atená, as Horas, as Moíras, as Cárites, Perséfone, as Musas, Apolo, Ártemis, Hebe, Ares, Ilítia, Hermes, Dioniso, Hércules, Perseu, Minos, Sarpédon, Radamanto, Épafo, Pólux e Helena.

Para Torrano (1992) o reinado de Zeus corresponde não apenas à terceira, mas também à mais perfeita fase cósmica, pois ele reúne a universalidade de Úrano e a vigilância de Crono ao mesmo tempo em que exclui suas respectivas impulsividade e dissimulação. “O reinado de Zeus é a plenitude de poderes que centra em si a Totalidade Cósmica porque ele próprio se centra no espírito” (p. 56). Afinado à essa ideia, Brandão (2013a) também destaca que “Zeus simboliza o reino do espírito” (p. 365). Isso significa que o filho de Crono é responsável pela ordenação do universo, mesmo que não seja uma divindade que tenha participado de sua criação. O mundo físico, a sociedade e a moralidade são dependentes de sua chefia e de seu poder regulador, pois ao assumir o controle do cosmo, Zeus tornou-se o patriarca tanto das divindades quanto dos homens.

O tempo inaugurado por Zeus é, no pensamento de Torrano (1992), o tempo da ordem, da disciplina e da civilidade, pois sua própria natureza é detentora dessas virtudes. Ao tornar-se o pai dos deuses e dos homens, Zeus instaura as condições mais apropriadas para que a humanidade possa existir no mundo cultuando as divindades e cultivando a terra. Nesse reinado ajustado e lúcido não há lugar para os inimigos de Zeus, cuja natureza pertence a tempos anteriores em que prevaleciam a desordem e a violência. Por isso mesmo o deus dos raios e dos trovões sentencia os Titãs ao Tártaro, visto que “esses inimigos são degredados a essas regiões ônticas cuja temporalidade amorfa e confusa condiz com a natureza deles” (Torrano, 1992, p. 58). Nas palavras de Brandão (2013a),

Para Hesíodo ... Zeus simboliza o termo de um ciclo de trevas e o início de uma era de luz. Partindo do Caos, da desordem primordial, para a justiça, cifrada em Zeus, o poeta sonha com um mundo novo, onde haveriam de reinar a disciplina, a justiça e a paz (p. 365).

Segundo Virel (1965), Zeus engendra uma outra fase na criação do universo, seguida da descontinuidade e da paralização oriundas da castração operada por Crono. No reinado de Zeus a evolução cósmica é retomada a partir da ordem e da luminosidade e não mais obedece ao anarquismo ou ao ocultamento. A tomada do poder por Zeus e a passagem ao seu governo calcado na instauração da ordem e da justiça podem ser comparados à passagem de um estado primitivo para outro mais evoluído, no qual o homem tem maior clareza de si mesmo. O reinado de Zeus é a expressão da capacidade humana de tomar consciência das coisas, dos seres e das escolhas que faz (Virel, 1965).



Esse salto qualitativo também é demonstrado por Brandão (2013a) quando ele nos explica que a *Teogonia* hesiódica apresenta uma cosmogonia que avança das trevas para a luz, das profundezas para a superfície, de Caos para Zeus. Os deuses ctônios são suplantados pelos olímpicos e o zoomorfismo dá lugar ao antropomorfismo. Ao fixar a justiça e a paz no universo, Zeus “tornou-se a síntese das qualidades divinas e humanas de um governante todo-poderoso, mas justo e civilizado” (p. 170).

Por meio da exposição e discussão dos mitos de Úrano, Crono e Zeus esperamos ter demonstrado que Hesíodo canta em sua poesia a fundação do universo e a criação dos deuses expressa pela sucessão de três gerações divinas, cada qual representada pela figura de um pai. A sequência desse trabalho buscará articular, pelas vias metodológicas que foram detalhadas anteriormente nesse capítulo, essas três gerações míticas aos três momentos mais significativos em que o pai é abordado na obra freudiana.

### 3 DO CAOS AO SUJEITO: O PAI E A CONSTITUIÇÃO DO PSIQUISMO

Nos trabalhos em que trata da técnica da psicanálise, Freud (1913/1996l) aproxima seu método a uma partida de xadrez: podem haver movimentos ensaiados para o início da disputa, mas isso é tudo. Cada jogo transcorre à sua maneira particular e imprevisível. Como já ressaltamos, a presente pesquisa obedece aos preceitos do método psicanalítico, garantindo-lhe as particularidades dessa forma de trabalho. Sendo assim, também em nosso estudo tínhamos um ponto de partida, uma fórmula estratégica para que o ponta pé inicial fosse dado: investigar a função que o pai exerce na estruturação do psiquismo. Conforme as leituras e reflexões foram tomando forma, determinados elementos nos pareceram passíveis de articulação e associação, conduzindo nosso “jogo” por caminhos não imaginados previamente.

Até aqui destacamos três momentos mais significativos da obra freudiana em que a figura do pai é abordada e discutida por Freud. Curiosamente apresentamos três mitos e três personagens míticas que, relacionados entre si, apresentam uma explicação mitológica para a formação do cosmo, segundo o pensamento grego na antiguidade. Além disso, aprendemos com Brandão (2013a) que, segundo o pensamento mítico expresso na *Teogonia* de Hesíodo, a constituição do universo pode ser pensada em três níveis distintos, porém relacionados entre si: celeste, ctônico e telúrico. E, finalmente, vimos que Virel (1965) também propõe três fases evolutivas – cosmogonia, esquizogonia e autogonia – para explicar a evolução e desenvolvimento do mundo e do homem.

Diante de todas essas informações reunidas, nossa intenção no presente capítulo é propor uma discussão sobre a constituição e o desenvolvimento do psiquismo humano atrelada à figura do pai, de maneira análoga à formação do cosmo segundo os mitos gregos apresentados e discutidos no capítulo anterior. Assim sendo, se a formação do cosmo está relacionada a três pais mitológicos – Úrano, Crono e Zeus – e cada um deles pode ser entendido como uma fase, um nível ou um momento específico nesse processo, propomos que a contribuição do pai na constituição do psiquismo possa ser pensada em três tempos diferentes e passíveis de serem articulados aos três pais salientados pela obra freudiana.

#### 3.1 Primeiro Tempo: o Pai Estrangeiro

Além do início de uma nova vida, o nascimento de uma criança traz consigo a marca da maternidade e da paternidade na vida de uma mulher e de um homem. Cada um deles,

dentro de suas condições subjetivas, exercerá funções diferentes, porém complementares, que funcionarão como a força motriz para o desenvolvimento do psiquismo do recém-nascido nos seus primeiros anos de vida. Na presente pesquisa propomos que tão logo a criança tenha nascido, ou até mesmo já na descoberta da gravidez, dá-se início a um primeiro tempo na função paterna a ser exercida pelo homem na sua relação com o bebê e sua mãe. Procuraremos demonstrar agora que a essa primeira fase da paternidade relacionam-se os elementos apresentados anteriormente acerca do pai apresentado por Freud (1939/1996z) em *Moisés e o monoteísmo*, do mito de Úrano, bem como da cosmogonia tal como ela é salientado por Virel (1965).

Segundo as ideias destacadas no primeiro capítulo, um dos elementos mais significativos acerca do pai delineado por Freud (1939/1996z) na discussão sobre o monoteísmo é o fato do pai ser um estrangeiro, tal qual Moisés o era em relação ao povo judeu. Como vimos, o pensamento freudiano apresenta a hipótese de que Moisés era um homem de descendência egípcia que impôs ao povo hebreu sua religião monoteísta cujo culto era voltado ao deus Aton. Moisés, portanto, era uma figura estranha aos hebreus cuja forma impositiva pela qual ele agiu na tentativa de converter os judeus ao seu monoteísmo, provocou um levante popular cujo destino foi o seu assassinato.

Tendo essa ideia em vista, nosso estudo propõe que nesse primeiro tempo da função paterna em suas contribuições para o desenvolvimento do psiquismo humano, a figura do pai seria sob a ótica do bebê – ainda muito pequeno – um ser estranho, um estrangeiro. É imprescindível destacarmos que adotamos a expressão *estrangeiro* como sinônimo de pessoa que não faz parte de um grupo ou família, de alguém que está fora, muito embora não esteja alheio ou distante, mas que se faz notar de alguma forma. O romance de Freud (1939/1996z) nos oferece Moisés como um bom modelo desse estrangeiro que faz intromissões: muito embora não pertencesse ao grupo judaico, ele causa um efeito no povo ao impor sua crença de forma quase tirânica.

Ao dedicar-se ao estudo do sentimento de estranheza, Freud (1919/1996r) nos ensina que o vocábulo alemão *unheimlich* – que remete à ideia de estranho – é etimologicamente oposto a *heimlich*, cujo significado evoca tanto o familiar e o conhecido quanto o secreto e o oculto. Nessa oposição, portanto, o estranho (*unheimlich*) designa aquilo que deveria permanecer oculto, mas que acaba por se manifestar. Dessa maneira, Freud (1919/1996r) propõe que o sentimento de estranheza remonta ao reaparecimento de um elemento familiar que tinha sido outrora esquecido, privilegiando assim a ideia de retorno do recalcado. Em outras palavras, o estranho faz menção a um tempo mítico das origens da vida, no qual está

em jogo a identidade do sujeito e sua relação entre a percepção do mundo exterior e as percepções primitivas e recalçadas.

Retomando o que foi debatido a respeito do pai freudiano presente nas discussões sobre o monoteísmo, vimos que Freud (1939/1996z) também menciona o retorno do recalçado no contexto da psicologia das massas, quando os acontecimentos coletivos de um povo relegados ao esquecimento ressurgem sob a égide da religiosidade. Ora, quem senão o pai representado por Moisés – e seu assassinato – constituíam o conteúdo recalçado do povo hebreu, manifestado pela via da religião judaica? Se o retorno do recalçado tem relações com o pai e o parricídio e, concomitantemente, com o que foi exposto por Freud (1919/1996r) sobre o estranho, podemos reafirmar a imagem de um pai estranho ou estrangeiro nos primeiros tempos da constituição do psiquismo. Entretanto, por qual razão associar o pai estrangeiro ao primeiro tempo da função paterna?

Para responder a essa pergunta devemos lembrar que nos primórdios da vida psíquica da criança, quando o desejo sexual se instaura por apoio na autoconservação, Freud (1905/1996d) apresenta o conceito de autoerotismo segundo o qual as pulsões podem ser parcial e isoladamente satisfeitas pela excitação do próprio corpo, sem que haja necessariamente um investimento num objeto externo. Certamente que o percurso teórico de Freud (1905/1996d; 1914/1996n; 1923/1996u) demonstrará que o autoerotismo constitui as bases para que o investimento libidinal possa ser direcionado aos seus objetos de interesse, entretanto, o fundador da psicanálise preocupa-se inicialmente com os processos intrapsíquicos na constituição do psiquismo, dando pouca importância ao papel dos objetos nesse processo. A partir dessas premissas, conclui-se que o psiquismo primitivo da criança se encontra mergulhado num estado caótico de indiferenciação. O pai, por conseguinte, ainda não pode ser tomado pelo bebê como um objeto de investimento libidinal, especialmente porque caberá à mãe o papel de primeiro objeto sexual da criança. Resta à figura paterna, portanto, ocupar o lugar do estranho.

O pai e o estrangeiro encarnados no Moisés de Freud (1939/1996z) permitem-nos introduzir nesse debate a figura mitológica de Úrano, que impõe o coito a Geia, tal qual Moisés impôs ao povo hebreu sua religião monoteísta. Curiosamente, as ações despóticas de Úrano e Moisés justificam a revolta dos filhos contra essas figuras, causando-lhes a morte, mesmo que pela via simbólica da castração. Úrano permanece alheio ao sofrimento da Terra e dos filhos que dela surgem, e se o sabe, não lhe dá importância, uma vez que o que deseja é satisfazer seu ímpeto sexual. Segundo essa premissa, a personificação do Céu estrelado interfere diretamente no cosmo com seu gozo insaciável, muito embora coloque-se como um

estrangeiro, um estranho a todas as consequências de suas ações. Nessa primeira fase do universo, denominada por Brandão (2013a) de *celeste*, e da qual Úrano é o representante simbólico, percebe-se que ao mesmo tempo em que ele dá a vida, suas criações são tão violentas e nocivas que acabam por trazer a destruição ao cosmo em formação.

Para Brandão (2013a) e Torrano (1992), muito embora Úrano represente um estágio posterior à era panteística do vazio primordial cuja energia prolífica dá origem à primeira geração divina, seu reinado é marcado por uma fertilidade caótica e desregrada. Valendo-se dessa ideia, vimos que Virel (1965) propõe uma aproximação entre o reinado de Úrano a uma primeira fase do universo denominada por ele de cosmogenia, cuja principal característica é o estado de não diferenciação entre o ser e o mundo que o rodeia. Aproximando esse conceito às premissas da teoria psicanalítica assentadas no autoerotismo, o primeiro tempo da função paterna também pode ser caracterizada pelo estado de indiferenciação do bebê, que ainda não tem condições de relacionar-se com os objetos externos, em especial a figura do pai.

Como vimos, Úrano devolveia ao seio de Geia os filhos que dela nasciam, obrigando-os a permanecerem ligados à Mãe-Terra. O mito, portanto, apresenta os filhos de Geia aprisionados à mãe por uma imposição da figura paterna de Úrano e pela via da não diferenciação, uma vez que estando no seio da Terra, os filhos de Geia permaneciam numa espécie de fusão uterina com a figura materna. Ora, se Freud (1905/1996d) nos apresenta o autoerotismo como um estado original da sexualidade infantil, na qual a pulsão se satisfaz sem a existência de um objeto externo, podemos pensar que esse estado primitivo do psiquismo – que antecede inclusive ao narcisismo – como um prolongamento da vivência uterina. Mãe e bebê, dessa maneira, permaneceriam unidos simbioticamente nos primeiros tempos do desenvolvimento psíquico, tal qual a Terra mantinha em seu seio os filhos gerados por ela nos primórdios da formação do universo.

Certamente que não podemos deixar de considerar que o aprisionamento dos filhos ao seio da Geia se dá por uma imposição violenta e até mesmo nociva. Se nos permitirmos analisar o mito por outro ponto de vista, porém, também poderíamos pensar que nesse estado inicial da formação do cosmo, os estágios de formação exigem que cada etapa aconteça ao seu devido tempo. Esse período de retenção no seio materno pode ser inferido como um processo de maturação dos Titãs, até mesmo para que a Mãe-Terra pudesse formular seu plano contra Úrano e incutir seus pensamentos vingativos no filho caçula. Ora, Freud (1914/1996n) nos ensinou por meio do conceito de narcisismo, que nos primeiros meses de vida, após ter estabelecido uma relação estritamente parasitária no útero materno, o bebê vive um estado de simbiose psicológica com a mãe, o que significa dizer que o nascimento biológico assinala

apenas a separação dos corpos, mas não do psiquismo. É essa vivência simbiótica, porém, que possibilitará que a criança avance para um momento posterior no desenvolvimento psicológico, no qual poderá estabelecer as relações sociais e hierárquicas. Essa relação estabelecida nesse sistema fechado entre a mãe e seu bebê produz em ambos uma vivência satisfatória de completude:

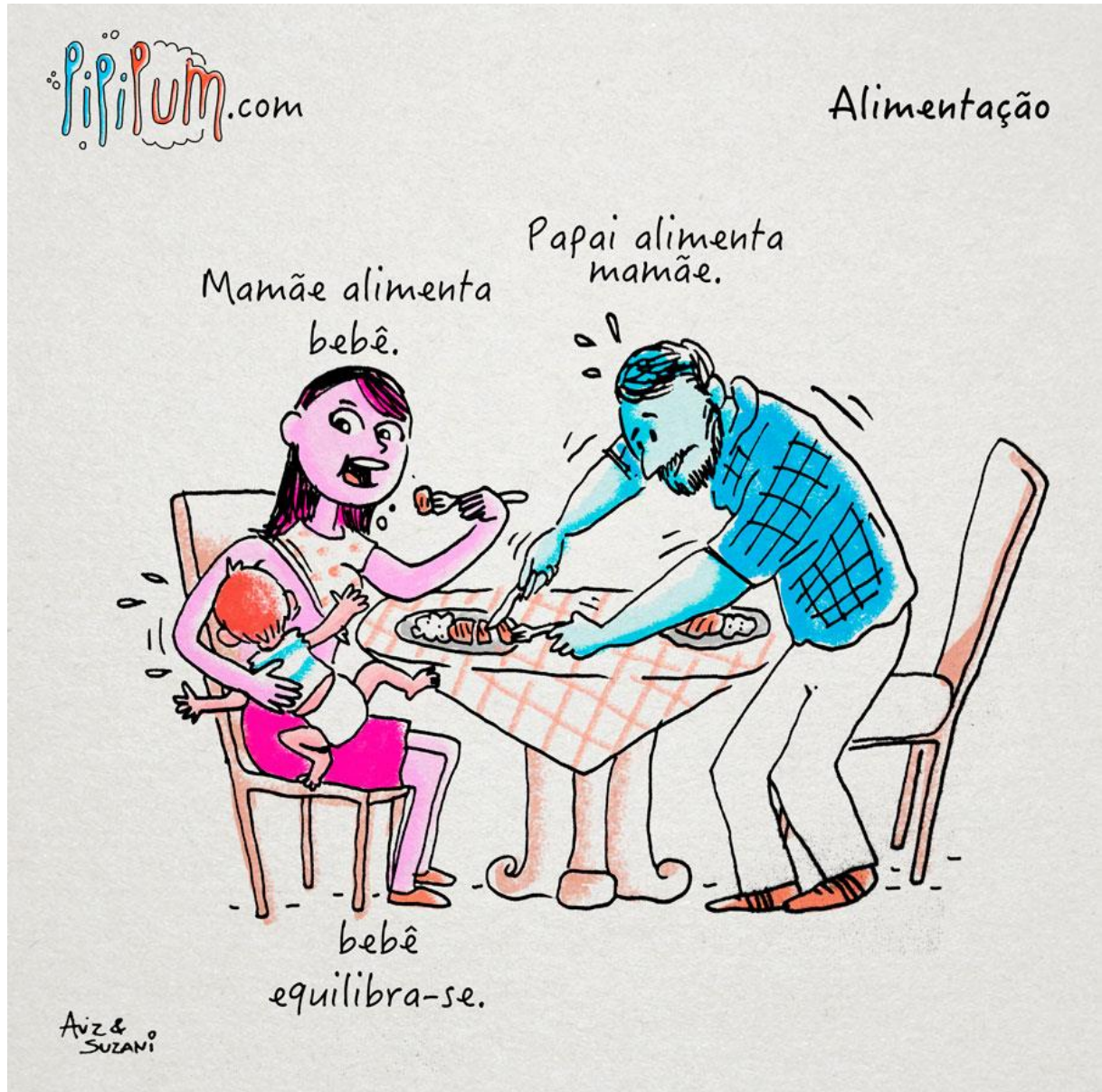
Mesmo para as mulheres narcisistas, cuja atitude para com os homens permanece fria, há um caminho que eleva ao amor objetal completo. Na criança que geram, uma parte de seu próprio corpo as confronta como um objeto estranho, ao qual, partindo de seu próprio narcisismo, podem então dar um amor objetal completo (Freud, 1914/1996n, p. 96).

O que estamos procurando explicitar é que o desenvolvimento do psiquismo humano pressupõe uma fase em que mãe e filho permaneçam num estado de não-diferenciação no qual o bebê é simplesmente incapaz de diferenciar interno e externo, psique e corpo e *eu* e *não-eu*. Se retornarmos ao nosso mito em questão, também verificamos que boa gama de elementos que constituem o cosmo em franco desenvolvimento foi gerada no ventre na Terra, e que nos tempos primordiais e cosmogênicos, como nos fala Virel (1965), sobre a formação do universo, mãe e filhos permaneceram fundidos como um único ser, para que pudessem posteriormente dar continuidade à gênese cósmica. Ora, esse tempo simbiótico, em que os Titãs permaneceram unidos à Geia não foi consequência de uma ação paterna? Não foi Úrano quem determinou que os filhos permanecessem ocultos na escuridão do seio da Terra?

Essas questões nos permitem ponderar que nesse primeiro tempo da função paterna, o pai surge como figura externa – estranha – à díade mãe-bebê, mas que assume o papel de garantir a essa dupla tal condição simbiótica, tão indispensável ao desenvolvimento mais primitivo do psiquismo. O pai, portanto, aceita e suporta sua condição de estrangeiro ao mesmo tempo em que protege e sustenta a mãe para que a mesma se ocupe da criança e, assim, possa desempenhar sua função materna. Em outras palavras, a mãe pode exercer mais livre e tranquilamente a maternidade porque também há um elemento externo que não recua de sua posição de pai, mesmo que o bebê sequer tenha notícias de sua existência. Talvez, seja nesse contexto em que o pai possa representar um estrangeiro que dá provas de sua presença nesse tempo inicial, ou dito de outra forma, um *estranho peculiarmente familiar* (Freud, 1919/1996r).

Essa característica atribuída ao pai de amparar e proteger a mãe para que a mesma possa dedicar-se ao bebê e mergulhar nessa loucura não-patológica – denominada nos dias atuais de *puerperio* – se faz muito presente nas representações de paternidade na atualidade.

Para ilustrarmos essa afirmação, a figura 1 foi recentemente postada na internet, mais especificamente num *blog* cujo objetivo é expressar e discutir de forma divertida as experiências que pais de primeira viagem costumam enfrentar no dia-a-dia da maternidade e da paternidade.



**Figura 1. Ilustração atual das funções materna e paterna**

Fonte: Site *Pipipum* – um diário ilustrado de pais de primeira viagem. Recuperado em 22 de setembro de 2016 em <http://pipipum.com.br/2016/02/02/alimentacao/>

Como bem se observa, ligado ao seio materno, o bebê desfruta da relação amorosa e dos cuidados a ele dispensados por sua mãe que lhe oferece não apenas o seio, mas também o seu olhar. O pai, por sua vez, dedica-se aos cuidados da mãe para que a mesma seja capaz de

*manter o equilíbrio* – já que o bebê pode se ver equilibrado – ao longo de sua interação com a criança. Ressaltamos que a figura 1 exalta a relação do bebê com sua mãe, uma vez que o que lhe é fundamental nesse primeiro tempo é a presença reconfortante da mesma, pouco lhe importando se há alguém para além dessa unidade materno-filial.

Aliás, abordar a existência ou inexistência da figura paterna sob a ótica do bebê, permite-nos refletir sobre novos aspectos da paternidade nesse primeiro tempo, relacionando-o ao mito de Úrano. Na poesia de Hesíodo constatamos que os filhos de Geia são instigados contra o Pai-Céu, não por si mesmos, mas a partir do que lhes é dito pela Mãe-Terra. É Geia quem aponta Úrano aos Titãs, conferindo-lhe sua posição despótica, violenta e ameaçadora. Nesse sentido, defendemos a ideia de que é a mãe quem pode desfazer a ilusão simbiótica ao introduzir um terceiro numa relação até então binária, uma vez que é ela quem reconhece na pessoa do pai um homem que sustenta a lei. Dessa forma, os primeiros sinais da existência do pai são experimentados pela criança como se ele fosse um rival para quem sua mãe endereça seu desejo enquanto mulher (Dor, 1991).

Nesse momento, se faz imprescindível recorrermos mais detalhadamente ao conceito de narcisismo tal como é designado na teoria psicanalítica. Utilizando-se novamente dos mitos como modelos explicativos, Freud (1914/1996n) apoia-se no mito de Narciso para discorrer sobre o amor que o sujeito sente por si mesmo, reafirmando que a libido tem uma natureza sexual. Mais do que fazer uma introdução da noção de narcisismo, Freud (1914/1996n) aborda o *narcisismo primário*, definindo-o como um estágio mais primitivo do desenvolvimento psíquico, que remete àquele período de indiferenciação entre o bebê e sua mãe. “Dizemos que um ser humano tem originalmente dois objetos sexuais – ele próprio e a mulher que cuida dele – e ao fazê-lo estamos postulando a existência de um narcisismo primário em todos” (Freud, 1914/1996n, p. 95).

Freud (1914/1996n) nos explica, porém, que o narcisismo primário deve ser superado, já que o bebê precisa abandonar a si mesmo como objeto de amor, além da fantasia de ser o centro do mundo, ou como está posto na pena freudiana, deve renunciar ao lugar de “Sua Majestade o Bebê” (p. 98). A partir desse movimento a criança dá um salto no desenvolvimento da vida afetiva ao perceber que é capaz de amar por si mesma, outras pessoas percebidas como separadas e diferentes dela própria. O fato de conseguir amar aos outros acarreta numa recompensa narcísica. Dito de outra forma, a criança experimenta que continua amando a si mesma, mas como retorno do amor que sente por outras pessoas. A esse momento posterior do desenvolvimento, Freud (1914/1996n) deu o nome de *narcisismo secundário*.



O desenvolvimento do ego consiste num afastamento do narcisismo primário e dá margem a uma vigorosa tentativa de recuperação desse estado. Esse afastamento é ocasionado pelo deslocamento da libido em direção a um ideal do ego imposto de fora, sendo a satisfação provocada pela realização desse ideal (Freud, 1914/1996n, p. 106).

Temos em vista, entretanto, que o bebê não opera todos esses mecanismos por si mesmo, já que a própria teoria psicanalítica pressupõe que o ser humano se constitui na relação com os outros. No início do desenvolvimento do psiquismo infantil, portanto, os sentimentos vivenciados pela mãe na sua relação afetiva com seu bebê constituem uma condição muito favorável a esse processo.

O que torna essas experiências tão importantes para a criança é o fato de que elas são interligadas, enriquecidas e caracterizadas pelo afeto materno; e a criança responde afetivamente a esse afeto. Isto é essencial na infância, pois nesta idade os afetos são de importância muitíssimo maior do que em qualquer outro período posterior da vida. ... Portanto, a atitude emocional da mãe, seus afetos, servirão para orientar os afetos do bebê e conferir qualidade de vida à experiência do bebê (Spitz, 2004, p. 100).

Como já salientamos anteriormente, defendemos a ideia de que esse ambiente emocional e afetivo vivenciado pela dupla mãe-bebê precisa ser garantido e protegido pela figura do pai, para que a mulher possa exercer sua função materna com segurança e plenitude. Em outras palavras, o pai garante uma espécie de amparo emocional à mãe, para que a mesma possa dedicar-se inteiramente aos cuidados da criança. Em Freud (1915/1996o), entretanto, descobrimos que as vivências afetivas da mãe com seu bebê também incluem afetos ambivalentes particularmente importantes para o desenvolvimento do psiquismo infantil, pois facilitarão os primeiros movimentos de afastamento e separação entre mãe e filho. “... o amor com tanta frequência se manifesta como ‘ambivalente’ – isto é, acompanhado de impulsos de ódio contra o mesmo objeto” (Freud, 1915/1996o, p. 144).

Esses primeiros exercícios de separação na díade mãe-bebê proporcionam o surgimento de limites na relação entre ambos, transformando essa relação – até então vivenciada como uma unidade – para que tal união possa ceder espaço para dois seres independentes um do outro. A mãe não só poderá suportar a ausência do bebê, como também relançará seu desejo em outros objetos de satisfação, enquanto que a criança terá que estabelecer outras relações objetivas com o mundo externo.

Retomado nossa articulação com o mito grego, cabe destacar que é Geia quem introduz Úrano como pai opressor aos filhos retidos em seu seio. É ela inclusive quem forja a foice com a qual o Céu será castrado pelo filho caçula. Nesse sentido, somos levados a pensar

que a castração operada posteriormente pelo pai, deve estar antes de tudo inscrita no inconsciente materno. Segundo Julien (1999), o pai é

... um homem que vai ocupar um lugar, se o lugar estiver ali. Eu ocupo esta cadeira porque a cadeira já estava aqui. ... Então a mãe instaura um lugar, ali, mas é um lugar vazio. Só depois, *num segundo tempo*, um homem poderá vir a ocupar este lugar vazio, da sua maneira (p. 38; grifos nossos).

O pai, até então um estranho de quem o bebê não tinha notícias, aparece no discurso e no imaginário materno como aquele capaz de operar na relação amorosa e simbiótica da mãe com seu bebê, estimulando o abandono do narcisismo primário e o avanço para o narcisismo secundário. Em nossa análise, verificamos que Úrano pouco se importa com o sofrimento de Geia, cujo ventre subterrâneo guardava sua descendência. Todas as noites, o Céu estrelado procurava sua união sexual com a Terra convocando-a a ignorar os filhos para oferecer-se a ele como esposa. Temos, portanto, um duplo movimento em Úrano: proíbe que Geia se separe dos filhos, mantendo-os ligados ao ventre materno, ao mesmo tempo em que impõe o coito sexual à Terra, tomando-a como seu objeto de amor e satisfação.

Nesse primeiro tempo da função paterna, portanto, o pai estrangeiro – desconhecido pela criança e excluído do sistema binário constituído pela mãe e pelo filho – se faz notar por duas operações distintas, porém complementares: inicialmente sustenta e possibilita a união fusional da mãe com seu bebê e, posteriormente, apresenta-se à mãe como seu objeto de amor, de forma que a mãe possa endereçar seu próprio desejo a outros objetos que não o filho. Assim sendo, acreditamos que as vivências de interdição próprias do período do complexo de Édipo não sejam um evento isolado e desconectado no desenvolvimento do sujeito, mas o ápice de um longo processo de união e separação oriundas dos estágios mais primitivos do desenvolvimento psíquico. Dito de outra forma, defendemos a ideia de que a função paterna mostra sua importância desde os primeiros momentos do desenvolvimento da criança e não exclusivamente no período edípico. Mesmo na condição de estranho ao bebê, o pai está presente o tempo todo, e sua função já atua na estruturação do sujeito, mesmo nos estágios mais primários desse processo.

O destino de Úrano foi selado quando seu filho caçula Crono se ofereceu para ajudar Geia a punir o pai por sua paixão delirante e por impor sua violência à Terra e aos filhos que tem com ela. Ao gravar no espírito de Crono seu desejo por retaliação, mais do que colocar em prática seu plano de vingança contra Úrano, Geia causa o fim do reinado do Céu e, concomitantemente, assinala o início de uma nova etapa no desenvolvimento do universo.

Tudo isso graças a uma única, porém certa operação: a castração de Úrano. Veremos a seguir, portanto, como esse conceito psicanalítico pode ser ponderado a partir dos elementos presentes no mito de Crono, e de que maneira essas articulações conferem à paternidade novas nuances que nos permitem propor um segundo tempo da função paterna.

### 3.2 Segundo Tempo: o Pai Castrador

Ao introduzir a noção de narcisismo, Freud (1914/1996n) nos explica que a criança evoca a reprodução do próprio narcisismo dos pais e, sendo assim, o bebê passa a ocupar um lugar privilegiado no psiquismo paterno e materno. Como vimos ainda há pouco, esse lugar de majestade é fundamental para que o desenvolvimento do psiquismo infantil tenha início, e expressa-se por meio da vinculação afetiva que a criança estabelece com a mãe, formando uma unidade indiferenciada. Vimos ainda que, segundo o pensamento de Virel (1965), tal indiferenciação é uma das principais características do reinado de Úrano e que, estando alheio ao sofrimento de Geia e os filhos que nela gera, essa entidade mítica nos permite estabelecer um paralelo com as ideias freudianas de pai estrangeiro ou estranho.

A *Teogonia* hesiódica, porém, nos conta que o Céu estrelado é deposto de seu trono e que o tempo de seu reinado cujas produções eram sempre caóticas, delirantes e estéreis, chega ao fim. Para que o desenvolvimento do universo pudesse avançar, o tempo da indiferenciação, da cosmogonia e da loucura precisava dar lugar a uma nova etapa de paralização, de dualidade. O ato que concretiza essa passagem é a castração de Úrano pelas mãos de Crono que sustentava a longa foice dentada, forjada e entregue a ele por Geia. Ao ceifar o pênis paterno, Crono lança-o para trás, permitindo-nos pensar que com tal gesto deixa no passado esse tempo no qual predominava a energia criadora-destruidora, ao mesmo tempo em que institui uma nova era: o da separação. A castração de Úrano, porém, traz consequências para todo o cosmo em formação, assumindo, portanto, sua importância no curso do desenvolvimento do mesmo. Assim sendo, destacaremos agora a segunda fase da função paterna, associando-a às discussões propostas anteriormente sobre o complexo de Édipo (Freud, 1897/1996a; 1905/1996d; 1909/1996f; 1909/1996g; 1910/1996h; 1910/1996i; 1923/1996u; 1924/1996v; 1925/1996w), o mito de Crono, e a esquizogonia segundo Virel (1965).

De acordo com o que foi exposto na primeira parte de nosso trabalho, ao abordar o complexo de Édipo, Freud (1923/1996u) apresenta o conceito de castração, associando-o à angústia, ao medo, à ameaça e ao terror, mas particularmente descreve-o como um complexo

fundamental para a organização do psiquismo e da sexualidade. Em sua discussão sobre *O Homem dos Lobos*, Freud (1918/1996q) sustenta teoricamente a hipótese de que a castração é temida por representar uma ferida ao narcisismo, ao mesmo tempo em que é desejada por conceber a condição para ser penetrado pelo pai. Essa ambivalência presente na castração nos é particularmente rica: ainda que cause uma lesão narcísica ela é fundamental no processo de separação da díade mãe-bebê e, conseqüentemente, possibilita a continuação do desenvolvimento do psiquismo com a entrada do pai enquanto terceiro elemento. No caso da poesia hesiódica, sem a operação de Crono, ele e seu irmão jamais teriam sido libertos do seio de Geia e a evolução do cosmo estaria fadada à estagnação no ciclo criação-destruição típicas do reinado de Úrano. Uma vez libertos, porém, os Titãs podem dar curso a uma nova era de produções que impulsionam o desenvolvimento do universo. Em suma, vislumbramos que tal qual Úrano foi derrubado de seu trono pela via da castração, o bebê também precisa perder sua condição de majestade para que possa avançar em seu desenvolvimento, superando o narcisismo primário.

Segundo nossa proposta, no segundo tempo da função paterna o pai deixa sua condição de estrangeiro para entrar em cena como personagem real, transformando o que antes eram dois, em três. Sendo assim, entendemos que nesse momento do desenvolvimento da criança a figura paterna assume as características do pai edípico freudiano: opera uma interdição que causa a separação da mãe com a criança, e isso não seria possível se não houvesse o que denominamos no presente trabalho de função paterna. Note-se que na poesia de Hesíodo, a castração de Úrano não deixa de trazer conseqüências também para Geia, já que o sangue caído na Terra ainda provocou o nascimento de uma nova qualidade de seres: as Erínias, deusas violentas e vingadoras do sangue derramado nos homicídios; os Gigantes, seres mortais e imensos que representam a força oriunda das profundezas da terra; e as Ninfas Melíades ou dos Freixos, cuja natureza belicosa expressava sua firmeza e sua origem violenta. Essa constatação nos permite pensar que a operação castradora do pai não incide apenas sobre o bebê, mas também no psiquismo materno. Em outras palavras, o pai priva a mãe de forma que ela não tome seu filho como exclusivo objeto de satisfação, ao mesmo tempo em que frustra a criança impedindo-a de ter a mãe toda para si e para sua satisfação pulsional (Dor, 1991).

Torrano (1992) nos lembra que a substituição de Úrano por Crono representa a transição da irracionalidade do primeiro, para a racionalidade de “curvo pensar” (*Teogonia*, p. 115) do segundo. Em termos psicanalíticos podemos dizer que a castração promove uma modificação importante no aparelho psíquico da criança expressa pela passagem do *princípio*

*de prazer para o princípio de realidade.* Para Freud (1911/1996j), a mente humana trabalha sempre em função de manter um estado de equilíbrio, cujo objetivo é a obtenção do prazer e a eliminação do desprazer. O princípio de prazer, portanto, é entendido como a descarga imposta ao aparelho psíquico das excitações que, estando acumuladas, são experimentadas como desprazerosas. No decurso do desenvolvimento psíquico, porém, o funcionamento do eu-prazer sofre uma modificação – associada em nossas discussões a este segundo tempo da função do pai castrador – pela via da imposição do princípio de realidade, definido por Freud (1911/1996j) como a consideração que o psiquismo se vê obrigado a fazer dos dados de realidade externa, retardando e subordinando a descarga de tensão às condições da realidade.

Essa modificação, entretanto, se faz tão necessária ao desenvolvimento do psiquismo humano que, para Freud (1911/1996j), é ela que garante a sobrevivência do sujeito em formação, uma vez que a submissão total ao princípio de prazer não permitiria a manutenção da vida, mesmo que o bebê continuasse a receber todos os cuidados maternos que lhe fossem necessários. Dessa maneira, se em nosso trabalho defendemos a hipótese de que a castração paterna é aquilo que promove um salto qualitativo no desenvolvimento psíquico do bebê, permitindo-lhe o avanço para o narcisismo secundário e, também, o predomínio do princípio de realidade, estamos conferindo à função paterna uma importância equivalente à função materna ao longo do processo de formação do psiquismo.

Não se trata aqui de estabelecer uma disputa histórica que confronte mãe e pai para determinar quem teria maior ou menor importância no desenvolvimento do bebê. Todavia, estamos procurando demonstrar que a constituição de um sujeito não depende exclusivamente da função materna, mas também de operações que, somadas ao papel desempenhado pela mãe, completam o ciclo de desenvolvimento do psiquismo humano. O bebê, portanto, precisa de sua mãe e também de seu pai, e como bem explicita Julien (1999), a parentalidade, ou seja, o exercício das funções materna e paterna, só se torna possível quando existe em primeira instância a conjugalidade.

Tomando novamente a formação do cosmo como fonte de nossa discussão, verificamos que a castração de Úrano não interrompe a onda geradora e prolífica, mas parece permitir que o universo em constituição ganhe contornos de maior estabilidade e regularização em sua evolução reprodutiva (Virel, 1965). Ao tornar-se rei, Crono mantém a energia reprodutiva em sua união com Reia, tendo com ela um grande número de descendentes, o que nos permite entender a castração não como sinônimo de estagnação ou de interrupção dos impulsos geradores de vida, mas sim como uma regulação dos mesmos. O que a castração faz, como nos ensina Virel (1965), é encerrar a desordem caótica na qual as

coisas criadas estavam mergulhadas, permitindo-lhes desfrutar de constância. Viorst (2002, pp. 19-20) nos fala que “temos de suportar as perdas, embora possam ser balanceadas pelos ganhos, quando nos afastamos do corpo e do ser de nossa mãe” e em consonância com essa ideia, pensamos que era preciso que Úrano perdesse seu lugar como rei dominador e aprisionador de Geia e seus filhos, para que o cosmo ganhasse a possibilidade de conhecer uma nova fase criadora.

Por meio da castração que a função paterna apresenta à díade mãe-bebê é como se o pai estivesse dizendo à criança: *para que você possa viver, para que você possa crescer e adquirir sua própria identidade enquanto sujeito humano, é preciso que eu te liberte do vínculo parasitário no qual você e sua mãe encontram-se mergulhados*. Temos aí, portanto uma estreita relação entre a castração e o que Freud (1920/1996s) conclui sobre a relação entre a pulsão de vida e a pulsão de morte:

Se tomarmos como verdade que não conhece exceção o fato de tudo o que vive morrer por razões *internas*, tornar-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que ‘*o objetivo de toda vida é a morte*’ e, voltando o olhar para trás, que ‘*as coisas inanimadas existiam antes das vivas*’ (p. 49; grifos do autor)

Acreditamos ser essencial destacarmos que não ignoramos que há uma dificuldade de conciliar os conceitos de castração e pulsão de morte se temos em vista o contexto cronológico no qual Freud desenvolveu suas ideias. Muito menos pretendemos discutir essa questão, pois compreendemos que essa temática por si só possibilitaria um trabalho à parte. O que está em debate aqui é a castração enquanto fantasia infantil que, num contexto das vivências do período edípico, constitui a organização da vida psíquica do sujeito ao consolidar um corte que promove a dualidade, em oposição ao estado fusional com a mãe. Esse processo, como nos explica Freud (1930/1996y) em *O mal-estar na civilização*, está intimamente ligado ao reconhecimento por parte da criança de que se faz necessário a renúncia parcial de suas satisfações pulsionais.

Ao mesmo tempo em que essas renúncias trazem desvantagem ao sujeito, são elas que garantem sua inserção no processo civilizador, processo este estreitamente associado à dualidade – esquizogênica – e ao embate das pulsões de vida e das pulsões de morte. Em outras palavras, o sujeito se deixa *morrer* em sua busca por satisfação a todo custo, para *viver* em comunidade com os demais; *morre* enquanto objeto de satisfação narcísica de sua mãe, para *viver* novas relações de satisfação com outros objetos. Acreditamos que essa dualidade entre vida e morte, entre perder para ganhar e entre morrer para viver, tão urgentes na

concepção freudiana de pulsão de vida e pulsão de morte, são intrínsecas à noção de castração.

Até aqui, nossa discussão sobre o segundo tempo da função paterna salientou o pai como um personagem materializado no romance familiar como aquele terceiro elemento responsável pela separação da dupla mãe-bebê, permitindo assim, que o curso do desenvolvimento psíquico possa avançar, tal qual o desenvolvimento do cosmo pode progredir quando Úrano teve sua ligação sexual desenfreada interrompida por meio de sua castração. Acreditamos ser de grande valor nesse ponto de nossas argumentações, retomarmos alguns elementos da proposta de Virel (1965) sobre a fase esquizogênica.

Vimos anteriormente que, segundo as ideias de Virel (1965), o reinado de Crono aproxima-se das características de uma fase denominada por ele de esquizogenia. Destacamos, também, que esse período esquizogênico tem por características a separação, a dualidade, a formação da identidade e a sexualidade em detrimento do hermafroditismo. Acreditamos que as associações feitas até aqui enfatizaram a castração como a operação paterna que concretiza a separação mãe-bebê, permitindo à criança o reconhecimento de si como ser separado, cuja identidade é diferente da de sua mãe. Resta-nos agora, deter-nos um pouco mais detalhadamente no aspecto da sexualidade.

Mesmo que pareça repetitivo, reafirmamos que nesse segundo tempo da função paterna deparamo-nos com o pai do complexo de Édipo: temido pelo menino que enxerga no pai um rival que pode puni-lo pela mutilação de seu pênis caso não abandoe seu desejo incestuoso pela mãe, enquanto que a menina se volta para o pai desejando possuí-lo como seu objeto de amor, esperando receber dele aquilo que sua mãe não foi capaz de lhe dar: um bebê com atributos fálicos. Todas as vivências edípicas permitem a formação da identidade sexual da criança que, pela via das identificações, abandona a bissexualidade infantil para erotizar apenas um dos sexos (Freud, 1905/1996d).

Sobre esse aspecto destacamos mais uma consequência da castração de Úrano: o nascimento da deusa Afrodite, deusa do amor e da beleza que surgiu da espuma criada pelo contato do pênis ceifado de Úrano com as águas do mar. Segundo Brandão (2013a), Afrodite representa o amor, a paixão e o prazer que se fazem presentes em todas as criaturas mortais ou divinas: “o amor única e exclusivamente sob forma física, traduzido no desejo e no prazer dos sentidos” (p. 235). Acompanhada de Eros, uma força cósmica primordial, Afrodite é capaz de dar à paixão um fim amoroso, muito embora a deusa também se mostre capaz de perverter o desejo, transformando-o na pura satisfação dos instintos ferozes da natureza humana. A constante presença de Afrodite nas narrativas míticas, seja para promover o amor ou para

insuflar a paixão destruidora no coração dos deuses e dos heróis, nos permite pensar que a castração esquizogênica ordena a fertilidade criadora no cosmo em formação, mas não faz desaparecer os desejos mais selvagens até então expressos pela figura de Úrano.

Nos termos da teoria freudiana destacamos que, analogamente ao mito em questão, a castração paterna não faz desaparecer as pulsões libidinais no sujeito. Freud (1910/1996h) aborda o tema da sexualidade pelas perspectivas da ternura e da sensualidade, enfatizando que o comportamento amoroso próximo da normalidade deve reunir e integrar o terno e o sensual, da mesma forma que a sexualidade polimorfa e perversa da criança deve seguir o curso para a integração (Freud, 1905/1996d). Caso contrário, estaríamos frente a uma sexualidade perversa, na qual a atividade sexual genital estaria desviada para outras zonas erógenas, nas quais residiria a exclusividade para a obtenção do orgasmo. Entendemos que o processo de individuação ao qual nos referimos no segundo tempo da função paterna, por meio das vivências do período edípico, estabeleça as bases para esses destinos do desenvolvimento psicosssexual.

Quando nos referimos ao pai do complexo de Édipo na primeira parte de nosso trabalho, destacamos que sua principal característica é a ambivalência experimentada pela criança frente a sua figura no romance edípico. Sobre esse conceito, Freud (1915/1996o) nos ensina que a ambivalência se manifesta no sujeito quando há um par de pulsões opostas, porém igualmente intensas, e que se fazem notar a partir da perda do objeto de amor. Ora, é justamente na perda do objeto amado – a mãe – que reside a essência da castração paterna, o que nos permite pensar que a ambivalência amor-ódio no bebê é verificada a partir do corte operado pela função do pai. Se voltarmos mais uma vez à poesia de Hesíodo, podemos ponderar que Crono também expressa um certo grau de ambivalência: ao mesmo tempo em que liberta a criação da violência de seu pai, ele acaba por se tornar um rei tão tirânico e opressivo quanto Úrano o fora. A fase esquizogênica do governo de Crono é também um tempo de ambiguidades e de hesitação, uma vez que o novo rei do cosmo liberta com a mesma intensidade em que aprisiona; aparta os Titãs do seio de Geia enquanto engole os próprios descendentes assim que saíam do ventre de Reia.

Uma análise apressada desse aspecto agressivo de Crono que devora a prole, comparando-o com a violência com a qual Úrano travava os filhos, corre o risco de estabelecer uma equivalência, ao nosso ver, equivocada de ambos os gestos. De fato, em ambos os mitos constatamos o ato de aprisionamento da própria descendência: Úrano apresou Crono e os demais Titãs, e Crono, por sua vez, privou os filhos que teve da liberdade. A questão, todavia, não repousa em *quem prende* ou *quem é preso*, e sim *onde* se efetua o



cárcere. Úrano prendeu os filhos no corpo de Geia, submetendo-os a um estado fusional com o ventre materno, possibilitando o contato íntimo da mãe com seus filhos. É o tempo cosmogênico da indiferenciação entre a criança e o ambiente que o rodeia. Crono, por outro lado, aprisiona sua prole em seu próprio corpo, privando-os do acesso ao corpo materno e da possibilidade de intimidade com ela. Encontramos aí a separação que caracteriza a fase esquizogênica, na qual o bebê se dá conta de estar apartado de sua mãe, reconhecendo-se como um ser diferente dela. Em suma, Úrano une os filhos à mãe, enquanto Crono impede-os de terem acesso ao corpo materno.

O conceito freudiano de ambivalência permite-nos mais uma reflexão. Ao longo das nossas discussões por meio da interlocução com os mitos gregos, estamos dando ênfase na função paterna como propulsora do desenvolvimento psicológico. Seja atuando como cuidador da dupla mãe-bebê num primeiro momento, seja possibilitando a separação de ambos num período posterior, a função paterna é apresentada por nós como algo imprescindível à formação do psiquismo humano. A ambivalência que reconhecemos em Crono, entretanto, nos faz refletir que nem sempre um pai ou uma mãe apresentam-se como facilitadores do desenvolvimento infantil. Da mesma forma que Crono liberta os Titãs, mas priva seus próprios filhos da liberdade, também o pai, com a mesma intensidade, pode ajudar a criança a se desenvolver de forma sadia ou contribuir para que esse processo seja dificultado ou arruinado. Basta lembrarmos que na última parte do primeiro capítulo, apresentamos diversos estudos e pesquisas dos últimos trinta anos que nos permitem associar aspectos psicopatológicos do desenvolvimento aos possíveis desvirtuamentos no desempenho da função paterna.

Logo, a figura paterna é por si só ambivalente, ao passo que possibilita tanto a criação quanto a destruição, o saudável e o patológico, o prazer e o sofrimento. Por essa razão o presente estudo recorre à teoria psicanalítica, pois Freud nos faz compreender que a maternidade e a paternidade não coincidem com o ato biológico de gerar filhos. Ao fecundar o óvulo de uma mulher com seus gametas, o homem pode tornar-se um genitor, mas não necessariamente um pai. É nesse ponto nodal que repousa o pensamento freudiano: a paternidade está inscrita para além do aspecto biológico, pois ela depende inevitavelmente das condições psicológicas daquele que se autoriza ser pai. É exatamente essa premissa que justifica o fato de que as crianças adotivas possam se desenvolver perfeitamente ao nível psíquico, pois esse processo independe da presença dos genitores, e sim das operações afetivas e psíquicas daqueles com quem a criança vai se relacionar e a quem vai nomear “mãe” e “pai”.

Dessa maneira, Crono aponta-nos para o pai ambivalente do complexo de Édipo, já que ele efetua a separação da dupla mãe-filho, rompendo com a ilusão de completude do narcisismo primário, ao mesmo tempo em que devora os filhos, despertando-lhes o ódio e a rivalidade, ao interditar o corpo materno e possuindo-o exclusivamente para si. Ao nível do desenvolvimento psíquico, portanto, o reinado de Crono corresponderia ao momento em que o Eu pode admitir a dualidade existente entre eu e não-eu, abandonando o regime matriarcal, para deparar-se com o pai castrador. Sobre isso, Brandão (2013a) nos diz que a *Teogonia* de Hesíodo retrata o desenvolvimento do universo que progride em direção aos deuses olímpicos, em detrimento do Caos primordial.

Trata-se na realidade, ... da substituição de um tipo de religião por outro, em que o Caos é suplantado por Zeus, o teratomorfismo é substituído pelo antropomorfismo; as trevas são vencidas pela luz; os deuses ctônios pelos olímpicos; *a matrilinearidade pela patrilinearidade* ... (Brandão, 2013a, p. 170; grifos nossos).

Para vislumbrarmos esse processo em sua totalidade, entretanto, se faz necessário que o desenvolvimento do cosmo conheça uma nova etapa. Depois de estabelecido, o reinado de Crono não conhece nenhum tipo de expansão. Pelo contrário: ao propor a fase esquizogênica, Virel (1965) destaca a importância de um tempo de paralização para que a energia prolífica possa se ordenar. Isso que não significa, porém, que tal suspensão possa se prolongar em demasia, uma vez que a total paralisia do fluxo criador impediria que o universo avançasse em seu processo de constituição. A esquizogenia, portanto, deve ser suplantada pela terceira, e última fase, a autogenia, o que também significa afirmar que Crono precisa ser substituído por Zeus. Aproximando essas mudanças à nossa perspectiva no presente estudo, se faz necessário que a função paterna conheça um terceiro tempo no processo de estruturação psíquica: um tempo em que o pai se apresente como ordenador do psiquismo.

### 3.3 Terceiro Tempo: o Pai Ordenador

A *Teogonia* nos conta que Úrano, na ocasião de sua castração, já prenunciava que Crono haveria de sofrer os devidos castigos por sua conspiração contra o Céu estrelado. Se Crono assumiu o trono do mundo por meio do engano, é também por essa mesma via que seu reinado despótico chega ao fim. Alvo da conspiração de Reia, sua mulher, Geia, sua mãe e Úrano, seu pai, Crono sucumbiu ao plano contra ele quando não percebeu ter engolido uma pedra ao invés de seu filho caçula, Zeus. Por isso, Zeus pode crescer e se fortalecer para

retornar depois de adulto e confrontar o pai. O castigo anunciado concretiza-se. A poesia de Hesíodo, porém, nos relata que a vitória de Zeus sobre Crono foi um processo longo e árduo, provocando no cosmo diversas batalhas de enormes proporções entre os deuses olímpicos, os Titãs, os Gigantes e finalmente contra o monstro Tifão. Todas essas lutas pelo poder nos fazem refletir que o embate de Zeus é na verdade a querela entre a ordem e o caos, o primitivo e o civilizado. Zeus, portanto, representa um terceiro e último estágio do desenvolvimento do universo. Seu reinado traz a marca da ordem e da civilidade e, por isso, para nós suas características associam-se ao terceiro tempo da função paterna e às ideias freudianas sobre o totemismo.

As lutas de Zeus contra os *Titãs* (Titanomaquia), contra os *Gigantes* (Gigantomaquia), ... e contra o horrendo Tifão, essas lutas, repetimos, contra forças primordiais desmedidas, cegas e violentas, simbolizam também uma espécie de reorganização do Universo, cabendo a Zeus o papel de um “re-criador” do mundo. E apesar de jamais ter sido um deus criador, mas sim conquistador, o grande deus olímpico torna-se, com suas vitórias, o chefe incontestado dos deuses e dos homens (Brandão, 2013a, p. 358; grifos do autor)

Por meio do mito da horda primitiva, Freud (1913/1996k) nos apresenta o pai totêmico que, mesmo depois de assassinado, torna-se o representante da lei e, por isso, possibilita a passagem da barbárie para a civilização. Por meio de uma discussão antropológica, a abordagem freudiana do totemismo apresenta um protótipo da vida intrapsíquica: a saída de um estado primitivo da mente, para o advento de um aparelho psíquico bem constituído. Na aproximação com o mito, portanto, propomos que a figura de Zeus seja equivalente ao totem freudiano, muito embora não tenha sido necessário o seu assassinato, pois bastou que o deus dos raios assumisse o trono para tornar-se o patriarca de todo o cosmo, especialmente dos deuses e dos mortais. Recorremos ao poema de Hesíodo para sustentarmos essa premissa: ao ingerir a bebida que lhe tinha sido oferecida, Crono vomitou o pedregulho que tinha tragado na ocasião do nascimento de seu filho caçula. Zeus toma a pedra para si, cravando-a em Delfos e transformando-a em “signo ao porvir e espanto aos perecíveis mortais” (*Teogonia*, p. 133), como se estivesse erigindo a si mesmo como um totem, símbolo de seu poder no mundo.

Se o totem é, segundo Freud (1913/1996k), a representação da lei paterna capaz de garantir a ordem e a civilidade, temos de considerar também que, na teoria freudiana, a manutenção da civilização só se torna possível pela renúncia pulsional que o sujeito tem de fazer, se quiser viver inserido em seu grupo social (Freud, 1930/1996y). Nesse sentido, apenas um aparelho psíquico já constituído é capaz de abandonar o princípio do prazer, para sujeitar-

se ao princípio de realidade. No terceiro tempo da função paterna, portanto, acontece a fundação desse aparelho psíquico, por meio do grande recalçamento que cinde o psiquismo em consciente e inconsciente. Antes de avançarmos nesse ponto, entretanto, vamos nos deter brevemente na noção de recalçamento, já que Freud ocupou-se das origens do aparelho psíquico ao descrever esse mecanismo.

Segundo Freud (1915/1996p), o recalçamento – ou repressão segundo algumas traduções – é uma defesa contra as pulsões que mantém fora da consciência as representações inconciliáveis com o Eu. É para nós um conceito importante nesse debate pois “... a repressão ... só pode surgir quando tiver ocorrido uma cisão marcante entre a atividade mental consciente e a inconsciente; e que a *essência da repressão consiste simplesmente em afastar determinada coisa do consciente, mantendo-o à distância*” (Freud, 1915/1996p, p. 152; grifos do autor). O mecanismo do recalçamento, portanto, é um importante indicativo de que: a) houve uma divisão no psiquismo da criança em desenvolvimento; e b) o sujeito internalizou a lei paterna representada no totem, uma vez que o recalque incide sobre as representações condenadas pelo senso moral.

Do ponto de vista tópico, o recalçamento aparece relacionado à primeira teoria das pulsões com a finalidade de manter fora do consciente o material recalçado, sabendo que é a instância moral que atua como agente recalçador. Dito de outra forma, para Freud (1915/1996p) o recalçamento seria composto pelas representações que não puderam ter acesso à consciência. A inscrição dessas representações não só funda o sistema Inconsciente, mas também funciona como fonte de atração para o recalçamento propriamente dito. Relembrando o modelo clássico do *iceberg*, que Freud (1900/1996b) utiliza para representar topograficamente a mente, podemos destacar que o recalçamento divide o aparelho psíquico em consciente – tudo aquilo que se vê acima da linha da água – e inconsciente – a maior parte do gelo que fica submersa.

Em nossa análise do mito de Zeus, propomos que o filho caçula de Crono, ao instituir-se como senhor do universo, provoca no cosmo em formação uma divisão muito próxima dessa cisão psíquica proposta pela psicanálise. Lembremo-nos de que os três pais míticos destacados nesse trabalho realizam aprisionamentos: Úrano encarcera sua prole no ventre materno de Geia, Crono devora os filhos que tem com Reia, retendo-os em seu próprio corpo e Zeus prende Crono e a linhagem dos Titãs no Tártaro, a localização mais profunda da terra, que chega a estar mais abaixo do que o próprio Hades (Brandão, 2013a). Há, entretanto, uma diferença qualitativa primordial entre as prisões efetuadas por Úrano e Crono daquelas realizadas por Zeus: o deus dos raios não enclausura os Titãs num outro ser mítico, mas num

determinado *lugar* localizado no cosmo. Pensando articuladamente com a proposta freudiana, o bebê precisa num primeiro momento estar alienado ao psiquismo materno, posteriormente deve separar-se da mãe estando subjugado à presença paterna, para que finalmente possa existir por si mesmo enquanto sujeito psíquico.

No terceiro tempo da função paterna, tal como nós a pensamos, instaura-se de fato a individuação psíquica, ou seja, não se faz mais necessária a atuação psicológica dos pais, uma vez que o sujeito pode se relacionar com os outros e com a realidade externa por si só. Se estabelecemos uma relação análoga desse processo à formação do cosmo, equiparando o mundo criado ao aparelho psíquico formado, o fato de Zeus confinar os Titãs no Tártaro pode ser facilmente associado ao processo de recalçamento. Na topografia do cosmo, o Tártaro pode ser um representante do sistema Inconsciente, tão profundo quanto o bloco de gelo submerso do *iceberg* freudiano. Sendo assim, Zeus pode se utilizar de um *lugar topográfico* – e não um outro ser mitológico – para reter a linhagem titânica, pois o cosmo encontra-se num estágio tal de desenvolvimento que suporta conter todos os aspectos impulsivos e destrutivos dos Titãs. Numa linguagem psicanalítica, seria o mesmo que afirmar que o sujeito possui um psiquismo desenvolvido a tal ponto que é capaz de poder suportar seus próprios impulsos.

A ideia de que o cosmo e os seres humanos compartilham de elementos constituintes semelhantes, está presente também no episódio em que Zeus, furioso pelo assassinato de seu filho Zagreu, fulmina os Titãs reduzindo-os às cinzas, das quais teria surgido o homem. Se anteriormente fizemos um paralelo entre os Titãs aprisionados no Tártaro e os conteúdos recalçados no Inconsciente, vemos na história de Zagreu que a matéria prima da qual surge a humanidade remete à natureza violenta e destrutiva dos Titãs, “o que explica no ser humano os dois lados: o bem e o mal” (Brandão, 2013b, p. 122).

Certamente não perdemos de vista que em diversas narrativas surge o temor de que Crono e seus companheiros se libertem do Tártaro, ameaçando o estado harmônico estabelecido pelo reinado de Zeus. Ora, mas não é assim também com o psiquismo e seu funcionamento dinâmico? O conteúdo recalçado não está sempre investindo contra a censura para alcançar a consciência e libertar-se do sistema Inconsciente? Sim, é disso que trata o pensamento freudiano. Vemos aí, então, que mais uma vez o poema de Hesíodo nos permite uma estreita aproximação com os pressupostos da psicanálise sobre o funcionamento da mente humana. Mitos e psicanálise nunca se cansam de se debruçar sobre aquilo que é legítimo da condição humana.

O reinado de Zeus inaugura um tempo integrador no processo de formação do universo (Torrano, 1992). Sua forma de governar o mundo, além de não desconsiderar as

fases criadoras que lhe precedem, admite uma espécie de síntese dos aspectos universais de Úrano com a inteligência de Crono. Mesmo que não seja um deus criador, Zeus encarna a regulação e a ordem dos elementos que lhe antecedem, dando-lhes um destino de civilidade. Essas características de Zeus nos parecem muito próximas do terceiro tempo da função paterna, na qual o pai integra as conquistas das fases anteriores do desenvolvimento, além de inscrever a criança na ordem social civilizatória. Esse pai também é o mesmo pai do totemismo: instaura a lei inscrita no psiquismo dos filhos, permitindo-lhes o compromisso moral coletivo e o respeito às advertências contra o incesto e o parricídio. Em outras palavras, o pai desse terceiro tempo não precisa mais ser temido ou rivalizado, pois o seu legado é o registro da criança na cultura, e ao mesmo tempo, o registro da cultura na criança.

Essa interiorização da lei paterna no psiquismo em formação resulta na constituição do Supereu, uma das três instâncias do aparelho psíquico tal como ele foi proposto na segunda tópica por Freud (1923/1996t). Consequência do período edípico, o Supereu é a tradução intrapsíquica da coerção que o meio social exerce sobre o sujeito, obrigando-o a rejeitar suas próprias pulsões, ao mesmo tempo em que é a herança da experiência filogenética humana, da qual o sujeito deve comungar.

O amplo resultado geral da fase sexual dominada pelo complexo de Édipo pode, portanto, ser tomada como sendo a formação de um precipitado no ego, consistente dessas duas identificações unidas uma com a outra de alguma maneira. Essa modificação no ego retém a sua posição especial; ela se confronta com outros conteúdos do ego como um ideal do ego ou superego (Freud, 1923/1996t, p. 49).

A formulação do conceito de Supereu faz com que Freud (1930/1996y) levante a hipótese de que os conflitos pulsionais pelos quais o sujeito passa em seu processo de constituição são os mesmos experimentados pela coletividade. Segundo o pensamento freudiano, a passagem da natureza para a cultura não é uma operação exclusiva do desenvolvimento individual, já que o progresso da sociedade obedece a padrões muito parecidos daqueles observados ao nível subjetivo. A diferença mais significativa, entretanto, está no fato de que no sujeito o princípio de prazer é mantido como objetivo central na intenção de ser feliz, enquanto que a principal meta no processo civilizatório é o de criar uma unidade entre os seres humanos, relegando a felicidade individual a um plano secundário.

Sendo assim, Freud (1930/1996y) defende a ideia de que o desenvolvimento do sujeito e o desenvolvimento da sociedade estabelecem uma estreita relação de similaridade. Tal qual o sujeito, também a coletividade desenvolve um Supereu que constantemente convoca os grupos humanos à evolução cultural e que estabelece a exigência de um ideal. O Supereu

cultural pode ser verificado nas marcas psicológicas deixadas por grandes líderes, e para sustentar essa premissa Freud (1930/1996y) recorre, não por acaso, ao pai assassinado da horda primitiva e, posteriormente, à figura de Moisés. A ideia de um Supereu cultural, portanto, seria a marca de que naquele grupo social estaria instituída a passagem do natural para o civilizado.

Retomando o que Hesíodo nos conta em sua *Teogonia*, nos parece apressado – e até mesmo inconsequente – afirmarmos que Zeus encarna o Supereu coletivo ao assumir o trono do mundo. Isso porque Zeus e tantas outras divindades míticas estão longes de exercerem o papel de modelos a serem seguidos. É inegável, porém, que sua *forma de governo* esteja muito próxima da ideia de uma coletividade submetida a um Supereu, pois o tempo de Zeus é, segundo Brandão (2013a; 2013b), Torrano (1992) e Virel (1975), uma fase cósmica marcada pela ordem, pela civilidade e pela disciplina. Uma vez que a lei paterna esteja internalizada em cada indivíduo, a presença do pai já não se faz urgente, pois a regulação da ordem das coisas é feita coletivamente. Por essa razão, é que Zeus não subjuga as criações cósmicas a um governo tirânico como fizeram Úrano e Crono. Ao contrário: se os precursores de Zeus aprisionavam violentamente os filhos para que os mesmos não lhe fugissem à regra e à autoridade, o deus dos raios não apenas rejeita tal conduta, como também oferece seu próprio corpo para dar vida a alguns de seus descendentes, como verificamos nas narrativas do surgimento da deusa Atená, nascida da cabeça de Zeus, e do deus Dioniso, costurado e gestado na coxa do pai dos deuses.

As narrativas mitológicas sobre Atená e Dioniso revelam uma face amorosa e preocupada de Zeus enquanto pai. Se no primeiro tempo o pai estrangeiro estava alheio aos filhos, e no segundo tempo a figura paterna rivaliza com eles ameaçando-lhes com a castração, no terceiro tempo da função paterna, pai e filho podem aproximar-se e estabelecerem entre si uma relação afetiva. O tempo de Zeus nos permite pensar que não cabe ao pai apenas a rigidez e a austeridade no trato com os filhos, bem como não se pode atribuir exclusivamente à mãe as trocas afetivas. Mais uma vez temos de considerar a ambivalência presente nas relações humanas, reforçada por Freud (1913/1996k) no mito da horda primitiva, já que o pai temido e assassinado se torna admirado e celebrado no totem. Sobre tal aspecto, Farias (2006) nos ensina que, se nas fases anteriores, o pai

centrava-se no gozo sexual (Urano) e era o pai puramente biológico, e em Crono ele centra-se no poder e na anulação de seus filhos, em Zeus, apesar da predominância do poder patriarcal, começa a emergir um pai mais íntimo, responsável pelo cuidado e até pela gestação (p. 54).

Para Virel (1965) a partir do momento em que Zeus é declarado rei do cosmo, ele põe fim à esquizogenia – cujas características estão calcadas na figura de Crono – para dar início à terceira e mais resplandecente fase cósmica denominada por ele de autogenia. No período autogênico encontramos o processo de individuação em sua completude, pois o ser se reconhece como alguém autônomo, mas que estabelece diversas formas de relação com o meio no qual ele está inserido. A energia presente no mundo criado é o que possibilita sua contínua renovação, já que toda essa pulsão criadora está submetida a uma determinada forma de ordenamento, diferentemente do que acontecia nas fases anteriores nas quais a energia corria irrestritamente de forma caótica e desregrada. Em nossas associações com a função paterna, ressaltamos que a autogenia corresponde ao momento no qual o processo de constituição do psiquismo completa-se, permitindo que a criança reconheça a si mesma como portadora de uma identidade que lhe é própria e particular. Em termos psicanalíticos, nesse tempo da estruturação psíquica o pai contribui para que o Eu infantil possa exercer sua função unificadora capaz de lidar com a ambivalência pulsional. Se o cosmo pode sobreviver graças à ordem autogênica estabelecida por Zeus, o sujeito pode consolidar sua estruturação por meio da lei apresentada, sustentada e fixada pelo pai.

Esse processo de individuação promove a formação da identidade, mas ao mesmo tempo estabelece lacunas desconhecidas pelo próprio sujeito, afinal de contas a psicanálise não é uma ciência da consciência. Sempre existirá no homem concebido pelas ideias freudianas algo de si mesmo que lhe escapa, que vacila e que ele desconhece por completo, contrariando a lógica cartesiana do *penso logo existo*. Até a formulação de um aparelho psíquico calcado no conceito de inconsciente, prevalecia a noção do Eu como lugar da verdade, impulsionada pela prevalência da concepção do cogito cartesiano, racional e indivisível. O pensamento freudiano, ao contrário, revela o eu como lugar de ocultamento, invertendo a premissa cartesiana para: *existo onde não penso*. Nesse sentido, a questão do sujeito, de acordo com Garcia-Roza (2001), passa claramente por um deslocamento radical a partir da lógica psicanalítica e da concepção de Eu. Nas palavras de Honda (2009),

... desfeita a equivalência entre subjetividade e consciência e apresentadas a justificação lógica e a necessidade clínica para a suposição de um psiquismo inconsciente, a consciência (subjetividade cartesiana) deixa de ser senhora em sua própria casa, como diz Freud. Portanto, se antes o sujeito do conhecimento confundia-se com o Eu e a subjetividade com a própria consciência, com o advento de uma conceituação sobre um inconsciente psíquico, é necessário não apenas avaliar a adequação do uso do termo 'subjetividade', mas sobretudo, repensar o papel do Eu, já que o sujeito não se prende mais, como no cartesianismo, à primeira pessoa do singular (p. 79).



Dessa maneira, Freud (1923/1996t) nos ensina que a constituição do Eu ocorre aos poucos, vinculando-o tanto à consciência quanto ao inconsciente. O Eu, portanto, seria a parte do inconsciente que se modificou pela proximidade e influência do mundo externo, servindo de mediador, o que põe em confronto princípio do prazer e da realidade. Outra parte, entretanto, constitui-se como instância autônoma e agente crítico, a saber, o Supereu, funcionando como instância moral e ideal do Eu.

Frente a tais considerações teóricas, outra vez a figura de Zeus se apresenta permitindo-nos mais algumas associações. Muito embora Zeus tenha se apropriado do governo do universo tornando-se um deus luminoso e grandioso para os deuses e para os homens, as narrativas sobre Prometeu nos permitem inferir que há um enigma que ameaça o reinado de Zeus e que insiste em rondar as preocupações do deus dos raios. Muito embora a *Teogonia* hesiódica nos apresente a vitória de Zeus como sendo o triunfo da civilidade sobre o caos primordial, Brandão (2013a) nos explica que a força e a presença das divindades primordiais não são suprimidas, mas continuam contribuindo – mesmo que num plano secundário – para o estabelecimento da ordem no cosmo. Assim sendo, o homem proposto pela psicanálise está sempre em conflito com suas forças primitivas que insistem em vir à luz, revelando o sujeito a si mesmo.

Mesmo tendo construído um governo forte e luminoso, não se pode afirmar que Zeus não corra o risco de ser sucumbido e destronado. Personagem importante para a vitória de Zeus sobre os Titãs, Prometeu é a divindade que entrega o fogo aos homens, ou seja, que pode trazer a luz onde imperava a escuridão. Prometeu, portanto, é um deus de revelação, aquele que pode iluminar com a verdade as coisas ainda desconhecidas e que ameaçam o reino civilizado de Zeus. Em uma das versões do mito, Prometeu teria sabido de Geia e Úrano – duas grandes forças primitivas do universo – a respeito de um segredo que poderia levar o deus dos raios à destruição: o nascimento de um filho que desafiaria e derrotaria Zeus. Assim sendo, em nossa analogia estamos tentando demonstrar que a verdade desconhecida e inconsciente do sujeito representa uma ameaça a si mesmo. Por mais que esteja subjugado à lei paterna, o homem freudiano está sempre às voltas com aquilo que desconhece sobre si mesmo: com seus desejos mais selvagens que ameaçam perturbar a ordem no aparelho psíquico.

Consideramos que nossas discussões sobre o terceiro tempo da função paterna tenham indicado que a mesma contribui para o desenvolvimento da criança, estendendo-se para além da ameaça de castração experimentada ao longo do complexo de Édipo. O pai, mais do que um genitor, é uma peça essencial ao longo do desenvolvimento psicológico, desde que ele

possa se entregar aos três papéis a ele atribuídos: estrangeiro, castrador e ordenador. Se Freud (1913/1996k) postulava que não há pai sem o assassinato do mesmo, podemos admitir que não há sujeito se não houver pai. O mito de Zeus, atrelado ao terceiro tempo da função paterna, reafirma que o fim de toda criação acarreta na admissão de que somos responsáveis pelas nossas ações e, principalmente, pelos nossos desejos inconscientes que orientam nossa existência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das reflexões realizadas até aqui, acreditamos ser possível apresentar algumas considerações que encerram nosso percurso ao longo desse trabalho. Tendo em vista que inicialmente nos indagávamos sobre o papel do pai ao longo do processo de desenvolvimento psicológico do sujeito, pudemos delinear diferentes funções atribuídas à figura paterna, articulando-as metodologicamente às narrativas míticas encontradas no poema de Hesíodo, a *Teogonia*. Em nossas discussões estabelecemos uma analogia entre a criação do universo segundo a mitologia grega, cuja formação deu-se em etapas distintas, e a participação do pai na estruturação do psiquismo, propondo que a função paterna também aconteça em diferentes tempos.

Não foi nossa intenção, entretanto, propor uma divisão engessada dos processos que colaboram para o desenvolvimento psíquico. Em nosso debate não ignoramos que tudo o que diz respeito às questões próprias da subjetividade humana constitui um universo de infinitas possibilidades, e que sempre que abordamos os fenômenos humanos, deve-se ter em vista que o desenvolvimento psicológico não acontece por simples automatismos. Nossa proposta de sequenciar a função paterna em tempos, portanto, nada mais é do que uma escolha estritamente metodológica e didática que facilite ao nosso interlocutor a apreensão das interferências paternas ao longo do desenvolvimento humano, que para nós vão além da clássica premissa teórica cujo enfoque é relacionar o pai ao complexo de Édipo.

O pai é um tema recorrente na pena freudiana e, quando associado ao desenvolvimento do psiquismo, torna-se um conceito importante no qual repousa a ideia de ordenamento desse processo, permitindo que apareça um sujeito onde antes havia apenas um complexo aparato biológico. Segundo a teoria psicanalítica o pai é o terceiro elemento, aquele que intervém no desejo da mãe e do filho proporcionando-lhes a constatação da individuação, ou seja, de que ambos podem – e devem – viver separadamente um do outro.

Em nosso percurso, ao considerarmos a função paterna segundo a perspectiva psicanalítica, recorreremos a três momentos da obra freudiana que, para nós, melhor exprimem as construções teóricas que Freud fez em torno do pai. Muito embora Freud não tenha dedicado um único texto para descrever o complexo de Édipo, sempre que aborda o tema da sexualidade infantil, o pai da psicanálise inscreve a figura paterna como um dos protagonistas da trama edípica. A leitura freudiana sobre o pai do complexo de Édipo nos possibilitou orbitar em torno do conceito psicanalítico de castração, relacionando-o ao mito de Crono que, como vimos, castra Úrano realizando uma separação entre o Céu estrelado e a Mãe-Terra.

Essa cisão foi fundamental para que o cosmo prosseguisse em seu processo de desenvolvimento, colocando fim ao reinado caótico de Úrano e dando início a um ordenamento criador, representado por Crono.

Essa articulação entre pai edípico, castração e Crono, possibilitou-nos figurar um tempo específico da paternidade, que para nós seria um segundo momento da função exercida pelo pai, e que talvez seja o aspecto mais debatido sobre a influência da paternidade no desenvolvimento psíquico. O pai castrador do complexo de Édipo e do segundo tempo da função paterna traz à tona temas caros ao desenvolvimento humano, em especial a ambiguidade expressa no embate entre pulsão de vida e pulsão de morte, entre o princípio do prazer e o princípio de realidade. Ao operar um corte que separa a mãe de seu bebê, o pai fere narcisicamente a criança ao mesmo tempo em que lhe dá a chance de viver enquanto sujeito separado de sua mãe. Ele rompe a busca incessante de prazer, para apresentar a realidade como condição inerente à constituição humana. Dito de outra forma, no segundo tempo de sua função, o pai provoca a morte da dupla mãe-filho para garantir a vida ao sujeito singular.

Essa ambivalência conferida ao ato castrador do pai edípico volta-se à própria figura paterna. No segundo tempo da função exercida pelo pai, o mesmo é percebido pela criança tanto como uma ameaça terrível que deve ser temida, odiada e rivalizada, quanto alguém a ser respeitado, admirado e obedecido. Mergulhada nos conflitos do complexo de Édipo, a criança experimenta a força da ambivalência de seus impulsos de amor e de ódio, ambos direcionados aos mesmos objetos: sua mãe e seu pai. O pai castrador, esse terceiro elemento odiado pela perturbação trazida às vivências idílicas primordiais e, concomitantemente, amado pela instauração de uma ordem salvadora, talvez seja a faceta mais conhecida da função exercida pelo pai segundo o pensamento freudiano e pós-freudiano.

Nossa analogia com os mitos gregos sobre a criação do universo, porém, nos permitiu inferir que outras funções sejam reservadas ao pai e que estão para além da castração. Afinal de contas, vimos que o reinado de Crono foi precedido por um outro tempo primordial para o início do cosmo. Muito embora caótico e destrutivo, o governo que Úrano exerce sobre o universo exprime um tempo no qual a indiferenciação se fez necessária para a gênese cósmica. Mesmo que seja relegado à mãe toda a responsabilidade pelos estágios mais primitivos do desenvolvimento psíquico, levamos em consideração que o pai se faz presente também nessa fase inicial. Para que pudéssemos refletir sobre a função paterna nesse momento, recorreremos ao romance que Freud (1939/1996z) escreveu sobre a pessoa de Moisés.

Em nossas discussões sobre o Moisés freudiano, destacamos o fato de que o fundador da religião judaica era, de início, um estrangeiro para o povo que adotou para liderar. A partir dessa premissa, nos foi possível articular o pai à figura do estranho (*unheimlich*), uma vez que no início da vida mental, o pai simplesmente não existe segundo o ponto de vista do bebê. Totalmente imerso em seu estado narcísico inicial, o recém-nascido desfruta de suas vivências auto eróticas, permanecendo ligado simbioticamente ao psiquismo materno. O pai, portanto, está excluído dessa relação, o que não significa, porém, que ele não tenha suas implicações nessa primeira fase do desenvolvimento do bebê. Afinal, vimos que para Freud (1919/1996r) há muita familiaridade naquilo que nos parece aparentemente estranho.

Sendo assim, por meio da articulação dos conceitos freudianos de autoerotismo e narcisismo primário aos elementos presentes no mito de Úrano, nos permitimos ponderar que a primeira fase da função paterna é marcada pelas interferências que ele faz na díade mãe-bebê. Mesmo que o pai seja um estranho na vida mental do filho, ele não está distante. Pelo contrário: sua presença se faz perceber no amparo e na segurança que o pai garante à mãe para que a mesma possa devotar-se ao bebê e aos seus cuidados. No primeiro tempo da função paterna nos encontramos com o pai estrangeiro, que em nossa pesquisa não é entendido como sinônimo de pai ausente.

Mesmo na condição de estranho ao bebê, o pai dá provas de sua presença ao operar no psiquismo materno. Ora, se mãe e filho estão unidos por um vínculo fusional, entendemos que as influências paternas no campo emocional e afetivo da mãe, também são experimentadas em algum nível pelo bebê. Seria assim, portanto, que gradualmente a criança teria notícias da figura paterna: por meio da mãe que pode indicar a existência de um terceiro elemento que se faz presente, muito embora ainda não possa ser reconhecido no psiquismo infantil. Vimos que a mãe pode fazer isso, a partir do momento em que o pai, no primeiro tempo de sua função, mais do que garantir a segurança da dupla mãe-bebê, convoca a mãe a ocupar seu papel de mulher, reclamando-a como seu objeto de amor. Esse movimento é compreendido por nós como um momento precursor e essencial para a função castradora que o pai desempenhará no segundo tempo.

Se há um tempo que antecede ao da castração, em nosso estudo também propomos a existência de um estágio posterior ao mesmo, apenas possível após a operação do pai castrador. Nesse terceiro tempo da função paterna, defendemos a figura de um pai ordenador que, para nós, mantém uma estreita relação com a proposta freudiana sobre o totemismo e a horda primitiva. Nesse ponto da discussão, evocamos o mito de Zeus, salientando como essa

divindade assumiu o controle do universo, instaurando definitivamente um tempo no qual a civilidade sobrepôs o caos.

Ao abordar a passagem da barbárie para a cultura, Freud (1913/1996k) recorre ao mito da horda primitiva cujo governo era exercido por um pai tirânico que impunha sua dominação tomando todas as mulheres para si e excluindo os filhos crescidos de seu convívio. Os filhos, por sua vez, reúnem forças, assassinam o pai e o devoram numa celebração. Assaltados de culpa, porém, os filhos constroem um totem na tentativa de anular o ato violento contra o pai. A partir de então, o pai representado no totem torna-se símbolo da lei que deve imperar na tribo, e, mesmo estando morto, ele mantém sua força ordenadora em todos os membros do clã.

Em nossa associação entre a horda primeva freudiana e o mito de Zeus, destacamos que após o tempo da castração, o pai proporciona a inserção da criança no mundo das leis, garantindo-lhe a convivência com seus pares por meio da civilidade. O terceiro tempo da função paterna, portanto, nos coloca diante do pai ordenador, figura que sustenta para a criança a lei paterna, entendida por nós como o princípio fundador de todas as outras leis sociais. Esse pai ordenador representa a lei que pode ser internalizada pela criança, tal qual os filhos devoraram o pai, carregando-o em seu próprio ser. Sendo assim, uma vez internalizado, o pai já não precisa ser rivalizado, pois pode ser celebrado e respeitado pelo cumprimento das leis que ele representa.

Nossa análise do mito de Zeus nos fez articular o terceiro tempo da função paterna à fundação do aparelho psíquico, expresso pela cisão da mente em dois lugares topográficos: o consciente e o inconsciente. Tal qual os Titãs que foram relegados às profundezas do Tártaro, todos os conteúdos que constituem o inconsciente humano tornam-se inacessíveis à consciência pelo mecanismo do recalçamento. O recalçamento, portanto, não só inaugura o psiquismo tal qual ele aparece na pena freudiana, como também funda definitivamente o sujeito proposto pela psicanálise: alguém dividido, cuja essência sempre lhe escapa da consciência. Tal qual o universo criado deve reger-se por conta própria segundo as leis dos deuses, também o sujeito – finalmente estruturado no terceiro tempo da função paterna – precisa enfrentar aquilo que se tornou, submetido à lei do pai.

O estudo do mito de Zeus nos permitiu constatar uma outra face da figura paterna. Se os reinados de Úrano e Crono nos apresentavam uma imagem austera, agressiva e violenta do pai, Zeus revela um exercício de paternidade no qual há espaço para uma relação de trocas amorosas entre o pai e seus filhos. Muito embora os deuses e os mortais reconheçam em Zeus uma figura de autoridade que deve ser obedecida, o deus dos raios também demonstra o

cuidado paternal que tem frente ao universo do qual ele é o responsável. A face tirânica de seus predecessores, na qual estava inscrita a imagem de um pai terrorífico e destruidor, dá lugar a um conceito de paternidade que integra também os aspectos bons e saudáveis de um pai que é respeitado, ao mesmo tempo em que está afetivamente próximo dos filhos. A menção do surgimento de Atená e de Dioniso nos confirma tal ideia, uma vez que nesses mitos Zeus dedica-se ao cuidado amoroso dos filhos, de tal maneira que os mesmos possam ter sua gênese preservada. No terceiro tempo de sua função, portanto, o pai pode surgir aos olhos da criança como alguém que a ama e que, ao lado da mãe, também se dedica aos seus cuidados.

Nosso percurso pela criação do cosmo nos permitiu inferir que tanto nos mitos de criação presentes na *Teogonia*, quanto nos pressupostos psicanalíticos sobre a gênese do sujeito, observa-se um ponto de partida caótico, vazio e perturbador. O desenvolvimento do universo e do sujeito, todavia, desdobram-se de um estado primitivo e indefinido para estágios complexos e mais desenvolvidos. A *Teogonia* de Hesíodo e a estruturação do sujeito desenrolam-se do nada para o tudo, daquilo que é subterrâneo e inconsciente, para a superfície e o consciente. Nas palavras de Brandão (2013a), “o *ego* segue uma evolução análoga à do universo: o amor é a busca de um centro unificador, que permite a realização da síntese dinâmica de suas potencialidades” (p. 199; grifos do autor). No poema de Hesíodo, o vazio primordial começa a diferenciar-se com a criação de Geia, deusa *mater* que dá origem a todos os elementos. Sem o surgimento de Geia e Úrano, portanto, o Caos não deixaria seu estado de confusão e tormenta. Sendo assim, pode-se pensar que o estado primordial da criança só pode ser alterado com a entrada e a interferência do outro pela via do cuidado ao desamparo do bebê. Não nos resta dúvidas de que não só a mãe, mas também o pai, estabelecem esse outro primordial à estruturação do sujeito psíquico.

Repensar a figura paterna e suas possíveis relações com o desenvolvimento do psiquismo humano, nos fez verificar que atualmente, cada vez mais, os homens querem participar e ser inseridos nessa imensa – e intensa – atmosfera que cerca a chegada de uma criança no seio familiar. Se a algumas décadas atrás a gestação e o nascimento de uma criança estavam relegados única e exclusivamente às mães e ao universo feminino, nos dias atuais verifica-se pela quantidade de *sites*, *blogs* e canais de vídeo na internet, que os homens têm cada vez mais se implicado com os impactos afetivos que a paternidade lhes causa. Como os homens na atualidade vivenciam a experiência de se tornarem pais? Seria qualitativamente diferente da experiência dos homens de duas ou três gerações anteriores? Estaríamos frente à uma nova forma de vivenciar a paternidade? Mas afinal, que nova paternidade seria essa?

Todas essas questões nos indicam que o estudo sobre o pai e a paternidade ainda pode ser amplamente explorado, abrindo-nos novos caminhos e possibilidades a serem investigados em pesquisas futuras.



## REFERÊNCIAS

- Ávila, L. A. (2001). Psicanálise e mitologia grega. *Pulsional Revista de Psicanálise*, 152(153), 7-18.
- Azevedo, A. V. (2004). *Mito e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Berlinck, M. T. (2002). Considerações sobre a elaboração de projeto de pesquisa em psicanálise. In M. T. Berlinck. *Psicopatologia fundamental* (pp. 1-7). São Paulo: Escuta.
- Benczik, E. B. P. (2011). A importância da figura paterna para o desenvolvimento infantil. *Revista Psicopedagogia*, 28(85), 67-75.
- Bleger, J. (1984). Perspectivas da psicanálise e psico-higiene. In J. Bleger. *Psico-higiene e psicologia institucional* (pp. 108-25). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Brandão, J. S. (2013a). *Mitologia grega* (Vol. I, 25.ed.). Petrópolis: Vozes.
- Brandão, J. S. (2013b). *Mitologia grega* (Vol. II, 22.ed.). Petrópolis: Vozes.
- Chevalier, J., & Gheerbrant, A. (1988). *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. (8.ed.). Rio de Janeiro: José Olympio.
- Cia, F., Williams, L. C. A. & Aiello, A. L. R. (2005). Influências paternas no desenvolvimento infantil: revisão da literatura relacionamento pai-filho. *Psicologia Escolar e Educacional*, 9(2), 225-233.
- Dor, J. (1991). *O pai e sua função em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- Eliade, M. (2004). *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva.
- Emídio, T. S. (2014). O pai e a psicanálise: um estudo sobre a função paterna e suas configurações no mundo contemporâneo. *Colloquium Humanarum*, 11(esp.), 1212-1220.
- Eyler, F. M. S. (2014). *História antiga: Grécia e Roma a formação do Ocidente*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio.

- Farias, D. L. (2006). Imagens do pai na mitologia. *Psicologia Revista*, 15(1), 45-58.
- Fontanari, J. (2008). Mito e Psicanálise: quando eles nos vivem e quando nós os vivemos? *Contemporânea: Psicanálise e Transdisciplinaridade*, 5(1), 66-88.
- Freud, S. (1996a). Carta nº 71 de 15 de outubro de 1897. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. I, pp. 314-317). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1897).
- Freud, S. (1996b). A interpretação dos sonhos (I). In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. IV, pp. 15-363). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1996c). A interpretação dos sonhos (II). In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. V, pp. 371-650). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1996d). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. VII, pp. 117-231). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (1996e). Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. IX, pp. 19-86). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1907).
- Freud, S. (1996f). Romances familiares. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. IX, pp. 215-222). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1909).
- Freud, S. (1996g). História de uma neurose infantil. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XVII, pp. 13-129). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1909).
- Freud, S. (1996h). Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens – Contribuições à psicologia do amor I. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XI, pp. 167-180). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1910).

- Freud, S. (1996i). Cinco lições de psicanálise. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XII, pp. 15-65). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1910).
- Freud, S. (1996j). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XII, pp. 231-244). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1911).
- Freud, S. (1996k). Totem e tabu. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XIII, pp. 12-163). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1913).
- Freud, S. (1996l). Sobre o início do tratamento (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I). In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XII, pp. 135-158). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1913).
- Freud, S. (1996m). Moisés de Michelangelo. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XIII, pp. 213-241). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (1996n). Sobre o narcisismo: uma introdução. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XIV, pp. 75-108). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (1996o). O instinto e suas vicissitudes. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XIV, pp. 117-144). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1996p). Repressão. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XIV, pp. 147-162). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1996q). História de uma neurose infantil. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XVII, pp. 13-129). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1918).
- Freud, S. (1996r). O 'estranho'. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XVII, pp. 233-274). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1919).

- Freud, S. (1996s). Além do princípio de prazer. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XVIII, pp. 13-75). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (1996t). O ego e o id. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XIX, pp. 15-80). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923).
- Freud, S. (1996u). Organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XIX, pp. 153-161). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923).
- Freud, S. (1996v). Dissolução do complexo de Édipo. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XIX, pp. 189-199). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (1996w). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XIX, pp. 271-286). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1925).
- Freud, S. (1996x). Inibições, sintomas e ansiedade. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XX, pp. 81-171). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1926).
- Freud, S. (1996y). O mal-estar na civilização. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XXI, pp. 65-148). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1930).
- Freud, S. (1996z). Moisés e o monoteísmo. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XXIII, pp. 13-150). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1939).
- Freud, S. (1996z1). Esboço de psicanálise. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. XXIII, pp. 151-221). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1940).

- Garcia-Roza, L. A. (2008). *Introdução à metapsicologia freudiana* (vol. 3, 7.ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Gay, P. (2012). *Freud: uma vida para nosso tempo* (2.ed.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Gomes, A. J. S. & Resende, V. R. (2004). O pai presente: o desvelar da paternidade em uma família contemporânea. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 20(2), 119-125.
- Grimal, P. (1982). *A mitologia grega*. São Paulo: Brasiliense.
- Haudenschild, T. R. L. (2009). O pai e a constituição da masculinidade. *Jornal de Psicanálise*, 42(77), 123-141.
- Herrmann, F. (1999). *O que é psicanálise: para iniciantes ou...* São Paulo: Psique.
- Hesíodo. *Teogonia*. (2.ed.). (Torrano, trad.). São Paulo: Iluminuras.
- Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*. (Mantovaneli, trad.). São Paulo: Odysseus.
- Jaeger, W. (1994). *Paidéia: a formação do homem grego* (3.ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- Julien, F. (1999). *As psicoses: um estudo sobre a paranoia comum*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Kobori, E. T. (2013). Algumas considerações sobre o termo psicanálise aplicada e o método psicanalítico na análise da cultura. *Revista de Psicologia da UNESP*, 12(2), 73-81.
- Kury, M. G. (2009). *Dicionário de mitologia grega e romana* (8.ed.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Laplanche, J. (1987). *Novos fundamentos para a psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- Lebrun, J. P. (2010). *O mal-estar na subjetivação*. Porto Alegre: CMC.
- Levi-Strauss, C. (1982). *As Estruturas elementares do parentesco*. (Mariano Ferreira, trad.). Petrópolis: Vozes.

- Mahler, M. S., Pine, F. & Bergman, A. (1977). *O nascimento psicológico da criança: simbiose e individuação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Martínez, V. C. V. (2009). Mito, historicidade e inconsciente. In E. Tomanik, A. Caniato, M. Facci. (Orgs.). *A constituição do sujeito e a historicidade* (pp.221-247). Campinas: Alínea.
- Mezan, R. (1985). *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- Mezan, R. (2002). *Interfaces da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Migliavacca, E. M. (1998). O universo dos mitos e a compreensão psicanalítica do ser e estar no mundo. *Mudanças: Psicoterapia e Estudos Psicossociais*, 6(10), 139-150.
- Migliavacca, E. M. (1999). Jogos de opostos: uma aproximação à realidade mental através do mito de Dionísio. *Psicologia USP*, 10(1), 297-309. Recuperado em 20 de abril de 2014 em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S&lng=en&nrm=iso&tlng=pt)
- Migliavacca, E. M. (2002). Dupla face do mito: modelo e função. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 36(2), 251-262.
- Migliavacca, E. M. (2003). Mitos: expressão do humano. *Ide*, 1(37), 70-79.
- Migliavacca, E. M. (2004). A dimensão trágica do psiquismo: um ensaio. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 38(4), 843-866.
- Minerbo, M., & Figueiredo, L. C. (2006). Pesquisa em psicanálise: algumas ideias e um exemplo. *Jornal de Psicanálise*, 39(70), 257-278.
- Monteiro, D. A. (2000, novembro). A função paterna e a cultura. *Anais da XII Jornada do Círculo Psicanalítico da Bahia*. Salvador, BA, Brasil.
- Monzani, L. R. (1989). Sedução e fantasia. In L. R. Monzani. *Freud: o movimento de um pensamento* (pp. 27-56). Campinas: Editora da UNICAMP.
- Nasio, J-D. (2007). *Édipo: o complexo do qual nenhuma criança escapa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Plon, M. (1999). A face oculta da análise leiga. *Ágora*, 2(1), 91-108.
- Prado, J. & Abrão, J. (2015). Paternidade: um estudo psicanalítico sobre pesquisas desenvolvidas no contexto brasileiro. *Revista Brasileira de Psicologia*, 2(1), 102-115.
- Quinet, A. (2004). *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise* (2.ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Regino, S. M. (2010). Introdução. In Hesíodo. *Teogonia; Trabalhos e dias*. (Regino, trad.) (pp. 14-21). São Paulo: Martin Claret.
- Rosa, G. (1988). *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Santos, N. T. G. & Fortes, I. (2013). Algumas considerações sobre o campo biológico em Freud, Laplanche e Lacan. *Psicologia Clínica*, 25(11), 131-149.
- Saraiva, L. M., Reinhardt, M. C. & Souza, R. C. (2012). A função paterna e seu papel na dinâmica familiar e no desenvolvimento mental infantil. *Revista Brasileira de Psicoterapia*, 14(3), 52-67.
- Senna, A., Bar, C., Gomes, M. G., Guilhon, M. & Kupferberg, M. (2010). O pai na psicanálise. *Primórdios-CPRJ*, 1(1), 91-116.
- Spitz, R. A. (2004). *O primeiro ano de vida* (3.ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- Terzis, A. (2005). A explicação psicanalítica do mito e do sonho. *Revista da SPAGESP - Sociedade de Psicoterapias Analíticas Grupais do Estado de São Paulo* 6(2), 19-27.
- Terzis, A., & Orlandi, M. A. (2010). Relacionando mito-sonho-inconsciente: um estudo psicanalítico. *Mental*, 8(14), 133-150.
- Torrano, J. (1992). *Teogonia: a origem dos deuses* (2.ed.) (pp. 8-86). São Paulo: Iluminuras.
- Vernant, J.-P. (2002). *As origens do pensamento grego* (12.ed.). Rio de Janeiro: Difel.
- Vernant, J.-P. (2006). *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: Martins Fontes.

Veyne, P. (1984). *Acreditavam os gregos em seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte*. São Paulo: Brasiliense.

Viorst, J. (2002). *Perdas necessárias*. São Paulo: Cia Melhoramentos.

Virel, A. (1965). *Histoire de notre image*. Genève: Mont-Blanc.