

VIVIANE DA COSTA GOMES

SUJEITO OU CIDADÃO?

O percurso da formação do sujeito político em uma perspectiva psicanalítica.

BELO HORIZONTE – MINAS GERAIS

2011

VIVIANE DA COSTA GOMES

SUJEITO OU CIDADÃO?

O percurso da formação do sujeito político em uma perspectiva psicanalítica.

Monografia de conclusão de curso apresentado ao Curso de Especialização em Teoria Psicanalítica, Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de especialista, sob orientação do Professor Dr. Eduardo Dias Gontijo.

BELO HORIZONTE – MINAS GERAIS

2011

VIVIANE DA COSTA GOMES

SUJEITO OU CIDADÃO?

O percurso da formação do sujeito político em uma perspectiva psicanalítica.

Monografia de conclusão de curso apresentado ao Curso de Especialização em Teoria Psicanalítica, Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de especialista, sob orientação do Professor Dr. Eduardo Dias Gontijo.

Prof^o. Dr. Eduardo Dias Gontijo (Orientador)
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof^a. Dra. Cassandra Pereira França (Coordenadora)
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof^a. Dra. Maria Tereza de Melo Carvalho
Universidade Federal de Minas Gerais

BELO HORIZONTE – MINAS GERAIS- ok

2011

AGRADECIMENTOS

Ao professor e orientador Dr. Eduardo Dias, por ter acreditado em meu trabalho.

Ao corpo docente do Departamento de Psicologia, em especial, do Curso de Especialização em Teoria Psicanalítica – CETEP, pela dedicação, sensibilidade e eficiência durante as explicações nas aulas expositivas.

Aos professores Drs. Fernando Rey Puente e Marcelo Pimenta, pelas contribuições teóricas durante as aulas de Atualização em Temas Filosóficos.

Ao Sr. Valteir, secretário do CETEP, pela disponibilidade e auxílio nas situações burocráticas.

Às minhas amigas e meus amigos, pela compreensão durante os momentos de ausência e pela participação, mesmo que de maneira indireta.

À minha família pela credibilidade e confiança neste momento árduo de produção intelectual.

Em especial, ao meu pai, pelas valiosas, cansativas e repetitivas leituras deste trabalho, que resultaram num diálogo entre o leitor e a autora.

A minha mãe, pela serenidade e paciência durante este percurso.

Ao meu irmão, pelas atitudes de afeto, carinho e amizade.

RESUMO

O fio condutor deste trabalho refere-se à discussão sobre a origem da vida política numa perspectiva psicanalítica. Para tanto, foi necessário relacionar a psicanálise à filosofia de Platão, porque proporciona uma distinção entre o indivíduo e o sujeito, bem como o percurso de formação da política. E, à filosofia de Aristóteles, porque contribui com a dessemelhança entre o sujeito e o cidadão, ambos fazendo parte de uma mesma civilização, e suas relações de poder. Sendo assim, o diálogo proposto entre a filosofia e a psicanálise permite uma interpretação analítica do sujeito como um ser político e social, inserido num determinado grupo sistematizado. Para isso, o trabalho foi dividido em: a primeira parte, dividido em dois sub-capítulos, *A Política segundo Platão*, e *A Cidadania segundo Aristóteles*, têm como objetivo trabalhar a questão da construção da política na civilização. A segunda, dividida em três sub-capítulos, trata a origem da vida política na psicanálise freudiana e apresenta *a natureza, a função e o futuro da vida política em Freud*. Por fim, as considerações finais que, além dos principais pontos discutidos anteriormente, propõe uma reflexão a respeito da formação política do sujeito.

PALAVRAS-CHAVE: *Cidadania, Filosofia, Indivíduo, Psicanálise, Política e Sujeito.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	07
CAPÍTULO I	
<i>A construção da política na civilização.</i>	10
<i>1.1. Política segundo Platão.</i>	12
<i>1.2. Cidadania segundo Aristóteles.</i>	15
CAPITULO II	
<i>A gênese da política na psicanálise freudiana.</i>	19
<i>2.1. A natureza da vida política em Freud e sua relação com a pólis.</i>	20
<i>2.2. A função da vida política em Freud.</i>	27
<i>2.3. O futuro da vida política em Freud.</i>	30
CONSIDERAÇÕES FINAIS	
<i>A psicanálise na formação política do sujeito.</i>	33
REFERÊNCIAS	35

INTRODUÇÃO

Pensar em cidadania significa pensar nos direitos e deveres do indivíduo, nos códigos normatizadores que delimitam o comportamento humano em seu meio ambiente e nas legislações que regem toda uma nação. Nem sempre paramos para pensar: todo indivíduo é de fato cidadão? Como um indivíduo se torna um sujeito político? Como se não bastasse isso, como se dá a constituição de um sujeito político e de um cidadão? Essas perguntas não são retóricas, tampouco triviais. São dúvidas que suscitam possibilidades de uma educação mais justa e fiel a uma sociedade idealista. Tais perguntas não são atuais, certamente. Todavia ganham uma especial atenção diante de uma longa história de desigualdades sociais e de injustiças sociais produzidas pela organização política, que desafiam a formação do indivíduo como um sujeito político e social.

Ao propor o debate sobre a formação do indivíduo em um sujeito político e cidadão, não se pretende elaborar uma teoria. Desde logo, é preciso afirmar que este estudo não tem a intenção de responder às inquietações aqui comentadas. Pode ser entendido como uma tentativa de analisar a formação psíquica do sujeito, a fim de refletir sobre a formação do indivíduo como sujeito político e cidadão. A abordagem de outras teorias, entretanto, não implica o objetivo de justapô-las, baseando-se na própria história da psicanálise, criada por Sigmund Freud, em 1896.

Freud criou o termo psicanálise para nomear o tratamento que realizava, muito particularmente, com seus pacientes. Seu trabalho era pautado na exploração do inconsciente, através da interpretação da fala do paciente, ou seja, da associação livre. Segundo Roudinesco & Plon (1998, p. 603), a psicanálise foi o único método a reivindicar o inconsciente e a sexualidade como os dois universos da subjetividade humana. E, no plano clínico, a única a situar a transferência como fazendo parte dessa mesma universalidade e a propor que ela seja analisada no próprio tratamento, como protótipo de qualquer relação entre o terapeuta e o paciente e, em caráter mais genérico, entre um mestre e um discípulo. Nesse sentido, a psicanálise remete à tradição socrática e platônica da filosofia.

O desenvolvimento da teoria psicanalítica, por outro lado, não estacionou na clínica. Freud começou a relacionar sua teoria com campos externos aos estudos do funcionamento psíquico, interpretando a história, a arte, a mitologia, a literatura e a política, a partir de suas exposições e discussões a respeito da aplicação da psicanálise. Assim surgiram diante de seus discípulos psicobiografias (interpretação psicanalítica de obras literárias e seus autores) até as psicocríticas (interpretação psicanalítica de textos), durante os encontros

semanais para estudos. Alguns amigos de Freud, que participavam dessas reuniões, como Adolf Hautler (1872 – 1938), contrariaram suas ideias. Para esse discípulo de Freud, a noção de recalque somente deve ser aplicada aos indivíduos, e não a um povo. Adolf Hautler advertiu ainda que a aplicação da psicanálise à literatura e outros estudos representa um excesso de interpretação. Posteriormente, retificou sua ideia aceitando que a aplicação das teorias de Freud a outros domínios e que descobrir ramificações da sexualidade na literatura e na mitologia é uma atividade que merece ser incentivada. Todavia, para Freud, a aplicação da psicanálise em outros campos de estudos era uma maneira de escapar daquilo que se reduziria ao campo da medicina. Admitiu que nada do que os homens creem ou executam pode ser compreendido sem a psicologia, e que o entendimento do indivíduo se dá pela aplicação da psicanálise aos numerosos campos do saber, em particular, às ciências de espírito, que exige a elaboração do conhecimento (Roudinesco & Plon, 1998, p.605).

A psicanálise se constitui no campo dos saberes sobre o psiquismo, justamente porque articulou uma solução científica aos impasses psiquiátricos da época. Dessa forma, a tentativa de compreender o ser humano, seus sentimentos e comportamentos, a partir da sua natureza sexual e sua conduta social, propiciou à psicanálise se circunscrever na concepção do sujeito¹.

Birman (2003), em seu livro “*Freud & a Filosofia*”, afirma que relacionar a psicanálise com outras ciências humanas é assegurar a necessária inserção de toda a produção cultural e humana à vida socialmente comum. É assegurar o fundamental, aquilo que é essencialmente humano: o pensamento. Por outro lado, separar a psicanálise de outras ciências humanas significa promover um esvaziamento do sentido humano que nutre o analista na sua clínica. Como consequência, o esquecimento da *hermenêutica*², manteria apenas as ciências psíquicas puramente experimentais, sem qualquer base de interpretação subjetiva. Nesse sentido, a extensão dos estudos da psicanálise à filosofia tem proporcionado o acesso ao pensamento político, ou à política propriamente dita, com olhar mais analítico. Permite ainda, não só uma leitura psicanalítica, mas também a contribuição de outras teorias, o que não foge a ética psicanalítica.

¹ Em filosofia, o sujeito é definido como o próprio homem enquanto fundamento de seus próprios pensamentos e atos. É, pois, a essência da subjetividade humana, no que ela tem de universal e singular. Em psicanálise, o termo foi empregado por S. Freud, mas, somente J. Lacan conceituou a noção lógica e filosófica do sujeito no âmbito de sua teoria do significante, transformando o sujeito da consciência em um sujeito do inconsciente, da ciência e do desejo (1950 – 1965). Dicionário de Psicanálise. Roudinesco & Plon. 1998, p. 742.

² Hermenêutica: Etimologia - gr. *herméneutikê* (sc. *tékhne*) 'arte de interpretar' < *herméneutikós, ê,ón* 'relativo a interpretação, próprio para fazer compreender', prov. por infl. do fr. *herméneutique* (1777) (subst.) 'arte de descobrir o sentido exato de um texto', (1803) 'interpretação, em sentido teológico', (1890) 'interpretação do que é simbólico'; há quem prefira considerar fem.substv. de *hermenêutico*; ver *herm(o)*. – *Substantivo* - ciência, técnica que tem por objeto a interpretação de textos religiosos ou filosóficos, esp. das Sagradas Escrituras; interpretação dos textos, do sentido das palavras. Disponível em: <http://houaiss.uol.com.br/>. Acesso realizado em: 13 Ago 2011.

Essa percepção, adquirida através de minhas leituras, interferiu na escolha do tema desta monografia. Este trabalho pretende traçar a trajetória percorrida pelo indivíduo para tornar-se um sujeito político. Está dividida em três capítulos:

O primeiro tem como meta a apresentação de um contexto histórico sobre *A construção da política na civilização*. Para tanto, foi dividido em dois sub-capítulos. O primeiro se refere à *Política* numa visão platônica. Em seguida, *A cidadania*, segundo Aristóteles. Ambos foram trabalhados a partir das obras de Platão e Aristóteles: *A República*, e *A Política*, respectivamente.

O segundo, dividido em três sub-capítulos, discute *A gênese da política na Psicanálise Freudiana* e tem como fonte teórica alguns dos principais textos de Freud. O primeiro sub-capítulo objetiva identificar *A natureza da vida política de Freud e sua relação com a pólis*, baseando-se na leitura dos seguintes textos: “*Totem e Tabu*” (1913) e “*Psicologia de grupo e a análise do ego*” (1921). O segundo, discute a *Função da vida política em Freud*, baseando-se no texto “*O mal-estar na civilização*” (1930). E o terceiro trabalha a questão de *O futuro da vida política em Freud*, a partir da leitura do texto “*O futuro de uma ilusão*” (1927).

Por último, as considerações finais, *A Psicanálise na formação política do sujeito*. Para isso, além de retomar os textos e autores anteriores, apresenta leituras que contribuem para o entendimento da formação do sujeito como um ser político e cidadão.

CAPÍTULO I

A CONSTRUÇÃO DA POLÍTICA NA CIVILIZAÇÃO

No livro “*A República*”, Platão, o filósofo descreve o governo ideal para a cidade. O fim na vida da pólis é a realização da justiça, entendida como uma atribuição a cada cidadão das obrigações que lhe cabe, de acordo com as aptidões de cada um. Para isso, dividiu a sociedade dos homens, de maneira harmônica, em três categorias: governantes filósofos, guerreiros e artesãos. Ele percebeu que isso era uma utopia, que esse Estado não existia. Era um desejo, para quem queria encontrá-lo, para quem queria ajustar-se a ele no governo de si mesmo. De certa forma, a concepção platônica de pólis se baseia na concepção de sujeito (BOBBIO, 1909, p. 44).

Aristóteles, em “*A Política*”, considera que a forma de governar, traduzida como *Constituição*, é definida como *Politeia* (Política). Para o filósofo, o bom governante visa, sobretudo, o interesse comum; e o mau governante, o interesse pessoal, de si próprio. Sendo assim, quando o governante se aproveita do poder que recebeu para perseguir interesses particulares, a sociedade se sujeita a uma política corrompida em relação à forma pura. Aristóteles distinguiu três tipos de relações de poder: o poder do pai sobre o filho, do senhor sobre o escravo e do governante sobre a comunidade. A justiça só se faria absoluta, segundo o filósofo, quando ficasse evidente que toda *Constituição* tem como objetivo o interesse comum (BOBBIO, 1909, p. 44).

De certa forma, Aristóteles apresenta uma concepção de política em que a importância do sujeito político se perde já que é a lei que é capaz de determinar a justiça.

Atualmente, se aceita a concepção defendida por Bobbio (1909, p. 159) em “*A teoria geral da política*”, de que o termo “política” deriva-se do adjetivo de *pólis* (*politikós*) e que significa tudo aquilo que se refere à cidade. Ou seja, tudo aquilo que se refere ao cidadão, civil, público, social e sociável. Por outro lado, durante séculos, esse termo era predominantemente empregado para indicar obras dedicadas ao estudo daquela esfera de atividade humana que de algum modo faz referência às coisas do Estado. Com o passar dos anos, o termo foi perdendo seu significado original, sendo paulatinamente substituído por outras expressões tais como: ciência política, ciência do Estado, doutrina do Estado, filosofia política e etc. Mas, o que verdadeiramente importa é o fim para o qual este termo é empregado: indicar a atividade ou o conjunto de atividades que têm de algum modo, como termo de referência, a *pólis*, isto é, o Estado.

Dessa atividade a *pólis* ora é o sujeito, donde pertencem à esfera da política atos como o de comandar (ou proibir) algo, com efeitos vinculantes para todos os membros de um determinado grupo social, o exercício de um domínio exclusivo sobre um determinado grupo social, o exercício de um domínio exclusivo sobre um determinado território, o de legislar com normas válidas *erga omnes*³, o de extrair e distribuir recursos de um setor para outro da sociedade e assim por diante; ora objeto, donde pertencem à esfera da política ações tais como conquistar, manter, defender, - ampliar, reforçar, abater, derrubar o poder estatal, etc. (BOBBIO, 1909, p. 160)

Pode-se perceber que a concepção de política atual traz consigo marcas tanto da ideologia de Platão quanto de Aristóteles. Está relacionada à ideia de pólis e, simultaneamente, à relação de poder que se estabelece entre os cidadãos. O que resta discutir é se o cidadão envolve tanto o indivíduo quanto o sujeito.

³ *Erga omnes*: Termo jurídico que significa *Efeito com relação a todos*. De origem latina (*erga*, “contra, e *omnes*, “todos”), é usada principalmente no meio jurídico para indicar que os efeitos de algum ato ou lei atingem todos os indivíduos de uma determinada população ou membros de uma organização, para o direito nacional. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Erga_omnes>. Acesso realizado em: 05. Nov. 2011.

1. POLÍTICA SEGUNDO PLATÃO.

Para Platão, sujeito e indivíduo são seres que de certa forma envolvem um paradoxo. São simultaneamente o único, o indivíduo, e o outro, o sujeito. Ele demonstra essa teoria através do mito da caverna.

Imagine, pois, homens vivendo numa morada subterrânea, semelhante a uma furna, em que o acesso se dá por uma abertura que abrange toda a extensão da caverna voltada para a luz. Desde a infância, esses homens residem nessa morada presos por grilhões nas pernas e pescoços, impossibilitando-os de se moverem para trás – direção da única abertura da caverna -, e assim permanecem com suas cabeças voltadas para frente, em direção à parede. Entre a abertura da caverna e o restante do espaço dela, há um pequeno muro separando esses dois lados. Ao longo desse pequeno muro, outros homens que vivem na cidade, do lado de fora da caverna, levam toda a espécie de objetos, que ultrapassam a altura do muro, e estátuas de homens e outros animais, feitas de pedra e de madeira, trabalhadas das mais diversas maneiras. Alguns desses homens que carregam esses objetos, como é natural, vão falando, e outros seguem em silêncio. Diante dessa descrição, é possível perceber que os homens presos dentro da caverna, enquanto indivíduos, somente viam a si mesmos e aos demais por meio das sombras projetadas pela luz provinda da abertura da caverna. Assim, os indivíduos presos nomeavam o que viam como sendo verdadeiras. Além disso, o diálogo entre os homens que estavam do outro lado do muro ecoava e se estendia para dentro da caverna. Isso permitia que esses indivíduos pensassem ser uma conversa entre os sujeitos que eles visualizavam por meio de suas sombras (um outro). Seria impossível, nesse momento, que os indivíduos não considerassem as sombras que visualizavam como verdadeiras. Num determinado momento, um dos indivíduos presos se libertou dos grilhões. Com isso, ele pode olhar para o outro lado, na direção do muro e dos homens que transitavam com os objetos e, conseqüentemente, alcançou a cura da sua ignorância. Porém, a luz provinda da abertura da caverna, fez arder os olhos daquele indivíduo liberto, a verdade continuaria a ser as sombras, objetos vistos e diálogos ouvidos, porque do outro lado, a luz o impedia de ver algo que até então não era visto. Se alguém o obrigasse a olhar a luz do sol, seria possível que o indivíduo liberto visse de maneira mais nítida aquilo que estava realmente sendo mostrado? Ao sair da caverna, arrastado forçosamente até a sua exposição ao sol, seus olhos se ofuscariam diante de sua luz do sol e nada seria capaz de ver, mesmo que os homens lhe dissessem ser aquilo mostrado a coisa verdadeira. O indivíduo liberto teria que se habituar primeiro à luz do sol. Visualizaria facilmente as sombras ao chão e nos espelhos d'água formados nos lagos. À noite olharia para

o céu e visualizaria a luz das estrelas e dos astros. Posteriormente, contemplaria a luz do sol e o próprio sol. Nesse momento, o indivíduo liberto encontra-se com o real. Ele se conscientiza de que a realidade está para além dos limites da caverna, ou seja, da sua imaginação. Esse indivíduo se torna o sujeito, enquanto detentor de seus próprios pensamentos e atos. A partir disso, o sujeito cria as estações do ano, os dias, meses e ano, e tudo aquilo que governa no mundo visível, isto é, uma realidade visível, uma totalidade de experiências. Um dia, contudo, esse sujeito liberto se lembrou da primeira morada, a caverna. Recordou-se dos companheiros que permaneceram por lá e da sabedoria lá existente, e sentiu pena deles. Nessa cidade, fora da caverna, os homens premiavam aqueles que observavam e adivinhava qual dos indivíduos seria o próximo a se libertar daqueles grilhões e passar para o outro lado do muro. Esse sujeito liberto desejou essa recompensa e invejou aqueles que foram honrados e adquiriram poder. O sujeito liberto percebeu que se ele retornasse à caverna, não ficaria mais com os olhos nublados pela escuridão ao sair de repente ao sol, pois já teve acesso ao mundo visível, ao conhecimento e ao mundo inteligível. E, retornando a caverna, seria necessário que ele convencesse os indivíduos presos na caverna a respeito do significado daquelas sombras. Esse discurso que se tornaria motivo de risos, chacotas e, até mesmo, agressão⁴.

Platão afirma que tudo o que foi narrado de maneira ilustrativa, por meio da apresentação da imagem da caverna, representa a entrada do indivíduo no mundo inteligível, uma ascensão da alma: o julgamento daquilo que é verdade sobre as sombras e os objetos fabricados; o outro como detentor da verdade, que diz que o real não são as sombras, mas os objetos fora da caverna; o sofrimento, a cobiça, a recompensa, a inveja, a escravidão, etc.; a saída do homem da caverna; enfim, a imaginação que gera luz é aquilo que gera a verdade e a inteligência.

No mundo cognoscível, vem por último a ideia do bem que se deixa ver com dificuldade, mas, se é vista, impõe-se a conclusão de que para todos é a causa de tudo quanto é reto e belo e que, no mundo visível, é ela quem gera a luz e o senhor da luz e, no mundo inteligível, é ela mesma que, como senhora, propicia verdade e inteligência, devendo tê-la diante dos olhos quem quiser agir com sabedoria na vida privada e pública (517c).

Com o objetivo de constituir uma sociedade justa, e também cidadãos que vivam em harmonia, cumprindo cada um deles aquilo que lhe cabe, de acordo com suas aptidões, Platão organizou a alma dividindo-a em três faculdades: racional, apetitiva e impulsiva. A parte racional tem como função a sabedoria, o *Lógos*, a qual é atribuída uma qualidade primária, responsável pela temperança, e que orienta as demais partes em relação ao controle das atitudes e da impulsividade (442b-442d). A parte apetitiva tem como função a

⁴ Descrição do *Mito da Caverna*. Platão. **A República**. Livro VII. 514a – 541a. -0k a so

coragem. Corresponde à defesa, à luta e à proteção à *pólis* e aos cidadãos. E a parte impulsiva tem como função a moderação. Platão também fez uma correspondência entre cada uma dessas estruturas psíquicas com um tipo de sujeito: a parte racional, aos dirigentes, governantes; a apetitiva, aos guardiões, que defendem a *pólis* de suas invasões durante as guerras; a impulsiva, aos artesãos, que produzem os bens de consumo da sociedade. Platão acredita que, na alma, somente uma faculdade pode governar as demais porque somente uma delas poderá alcançar o bem em si, ou a verdade em si, essa lhe permite condicionar e orientar as demais (435d). Essa é a única razão capaz de dar ao corpo uma medida de controle dos desejos e inclinações. Nesse sentido, os dirigentes que governam a *pólis* serão constituídos de acordo com a sua função racional. E, dessa mesma maneira, os sujeitos que se governam e conduzem seu comportamento cognitivo serão constituídos.

No Mito da Caverna, Platão sugere que o verdadeiro sujeito é aquele que, após chegar aos cinquenta anos, sobreviveu e, em tudo e de todos os pontos de vista, foi o primeiro nos trabalhos executados e na produção de pensamentos. Dessa forma, ele é encaminhado a abrir os olhos da alma, ir de encontro com a verdade e responder por si mesmo sobre seus atos e pensamentos (540b). Trata-se da dialética. Para Platão, o sujeito, antes de se tornar um líder e governar a cidade, deverá ser educado, desenvolver suas aptidões, produzir conhecimentos e alcançar a dialética. A partir dela, o sujeito irá manter a ordem na cidade, dará exemplos de conduta aos demais cidadãos e se dedicará a produção de conhecimento na maior parte de seu tempo, pelo resto de sua vida. Quando esse mesmo sujeito assumir o poder de governar a cidade, deverá fazê-lo em favor da cidade e dos que nela habitam. Além disso, deverá conduzir com retidão e justiça a cidade e a constituição. Sendo assim, a cidade prosperará e a população tornar-se-á mais justa (540c-541a). Dessa forma, o homem se constituirá como um sujeito político.

E a cidade? Como ela se constitui durante o percurso de formação do indivíduo como um sujeito político? Se para Platão o governante deve governar a cidade pensando no bem comum de seus habitantes, devendo ainda servir-se de exemplo aos demais, para Aristóteles o caminho é inverso. Ele considera que são os cidadãos que definem o tipo de governo que será estabelecido, isto é, são os habitantes da cidade que determinam a constituição (1275b).

2. CIDADANIA SEGUNDO ARISTÓTELES.

Aristóteles acredita que a primeira questão a ser definida, antes mesmo de discutir qual o melhor tipo de Governo, é saber o que é uma Cidade⁵. Isso porque, de acordo com o filósofo, o objeto de atividade do governante é a cidade. Entretanto, é preciso saber também o que é um cidadão, uma vez que Aristóteles considera a cidade como um conjunto de cidadãos. Inicia-se então uma discussão entre os homens da cidade – considerados cidadãos de fato, e os estrangeiros e os escravos – que não são considerados cidadãos, mas que pertence a cidade.

O cidadão não é cidadão pelo fato de se ter estabelecido em algum lugar – pois os estrangeiros e os escravos também são estabelecidos. Nem é cidadão por se poder, juridicamente, levar ou ser levado ante os mesmos tribunais. Pois isso é o que acontece aos que se servem de selos para as relações de comércio. Em vários pontos, mesmos os estrangeiros estabelecidos, não gozam completamente deste privilégio, mas é preciso que tenha um fiador e, sob este aspecto, eles só são membros da comunidade imperfeitamente (1275a).

Nesse sentido, se pode dar o título de cidadão aos filhos daqueles que ainda não são inscritos nos registros públicos; e aos velhos, porque estão isentos de qualquer serviço. Esses, para Aristóteles, são cidadãos imperfeitamente. Mesmo porque, para o filósofo, cidadão é o sujeito que detêm conhecimento e poder de decisão (1276a), tal como o juiz, o magistrado e aqueles que são membros das assembleias gerais (1275a).

Todavia, se nem todo cidadão tem o privilégio de acessar a cadeira de uma assembleia geral, ou de ser um juiz e exercer a magistratura, é certo que o cidadão é:

[...] aquele que tem uma parte legal na autoridade deliberativa e na autoridade judiciária – eis o que chamamos cidadão da cidade assim constituída. E chamamos cidade à multidão de cidadãos capaz de se bastar a si mesma, e de obter, em geral, tudo que é necessário à sua existência (1275b).

Aristóteles considera ainda que a cidade não é somente constituída por um grupo de habitantes que ocupam um mesmo espaço e lugar, ou estão separados pela mesma muralha.

⁵ A palavra cidade (polis) deve tomar, nesta tradução, um significado bastante amplo. Ela significa a mesma coisa que República, Estado, Sociedade política ou civil, mas com essa circunstancia especial que por ela se designa principalmente uma cidade ou capital que compreende, de algum modo, o Estado inteiro, qualquer que seja a extensão, grande ou pequena, do território que circunda a cidade, ou que está sob sua dependência. (Nota de rodapé 84. In: **ARISTÓTELES. A POLÍTICA.** Livro 3º. Cap. I. p. 79).

Quanto a extensão de uma cidade e a vantagem de nela existir uma só ou várias classes de cidadãos, o homem político não deve ignorar. [...] Mas, desde que os mesmos homens habitem o mesmo lugar, será preciso dizer, já que não varie a espécie de seus habitantes, que a cidade é sempre a mesma, apesar dos óbitos e dos nascimentos (como se diz que os rios e as fontes são sempre os mesmos, apesar do escoamento e do renovamento das águas)? Ou se deverá dizer que, por esta razão, os homens permanecem os mesmos, mas a cidade muda? Porque, se a cidade é uma espécie de comunidade, se ela é uma comunidade de governo entre os cidadãos, do momento em que a forma do governo se modifique, e que ela se torna de uma espécie diferente, é forçoso que a cidade também pareça não mais ser a mesma. É como o coro que, figurando ora na tragédia, ora na comédia, nos parece outro, embora ele muitas vezes se componha dos mesmos indivíduos (1276a).

Para esse filósofo, a mudança da forma de governo não muda a definição de cidade. O que constitui a comum-idade é a forma de governo. A virtude de cada cidadão está diretamente relacionada com a forma política que governa a cidade a que pertence. Por outro lado, se existem diversas formas de governo, não é possível que exista apenas uma virtude do bom cidadão. Aliás, a cidade é composta de sujeitos diferentes com virtudes diferentes (1277a).

Freud, entretanto, afirma que independente das características individuais de cada sujeito, quando ele se inclui num determinado grupo, como uma comunidade, os seus psiquismos passam a funcionar sob uma espécie de mente coletiva. Para o psicanalista, *“Se os indivíduos do grupo se combinam numa unidade, deve haver certamente algo para uni-los, e esse elo poderia ser precisamente a coisa que é característica de um grupo”* (Freud, 1921, p. 96-98). Sendo assim, na teoria freudiana, o sujeito que faz parte de um grupo se difere do sujeito isoladamente, isto é, se há uma alteração no governo, a comunidade será alterada, e, conseqüentemente, o sujeito.

No entanto, filósofo e psicanalista concordam que o objetivo comum dos homens é a felicidade. Para Aristóteles, os homens que vivem em comunidade almejam a felicidade plena como um bem comum (1279b). E Freud afirma que o sujeito tem tendência à felicidade e, por isso deseja conservá-la. Todavia, Freud reconhece que ao mesmo tempo, o sentimento de infelicidade também está presente na vida dos homens. Esse sentimento é fruto da relação entre eles, os homens, sujeitos, e a sociedade. Os homens estreitam seus laços sociais e políticos e, assim, constroem a civilização. Para Freud, a civilização nada mais é do que uma soma integral de realizações e regulamentos que distinguem a vida dos homens da dos animais. Nesse sentido, ele reafirma Aristóteles, para quem o sujeito antes mesmo de se tornar um governante e dirigir um Estado, deve aprender a governar a si mesmo. Dessa forma, o homem se constitui para a vida social, em comunidade e para a política (1280a).

Para Aristóteles, portanto, a felicidade, por sua vez, não será conquistada se os homens não habitarem um mesmo espaço. As alianças de famílias (reconhecimento dos casamentos), os sacrifícios comuns e os divertimentos que acompanham as reuniões entre os homens são a origem dos Estados.

É a amizade que conduz os homens à vida social. O escopo do Estado é a felicidade na vida. Todas essas instituições têm por fim a felicidade. A cidade é uma reunião de famílias e pequenos povoados associados para gozarem em conjunto uma vida perfeitamente feliz e independente. Mas bem viver, segundo o nosso modo de pensar, é viver feliz e virtuoso. É preciso, pois, admitir em princípio que as ações honestas e virtuosas, e não só a vida comum, são o escopo da sociedade política (1281a).

Sob essa mesma perspectiva, o filósofo afirma que, assim como um pai de família, o Estado possui o poder de governar, ou melhor, de administrar aquilo que lhe cabe. É como se não houvesse qualquer diferença entre o Estado e uma Família. A cidade seria, portanto, um pequeno Estado, constituída inicialmente pela reunião de algumas pessoas que não vivem umas sem as outras. E, para a mútua conservação, a natureza determinou que um dos homens dessa família tivesse o poder, impondo aos outros a submissão. A família, por sua vez, é considerada a principal sociedade natural, formada da dupla reunião do homem e da mulher. Assim, a família é a sociedade cotidiana formada pela natureza e composta de pessoas que compartilham da mesma comida e se descansam na mesma morada.

Assim como toda família é governada por um chefe e seus membros vivem conjuntamente sob a mesma autoridade, devido à consanguinidade, as cidades são submetidas a um governante, independentemente da forma de governo estabelecida. Cada pai é senhor absoluto de seus filhos e de suas mulheres, por isso deve distribuir leis a todos. Aristóteles chama esse tipo de autoridade de doméstica. Por si mesma essa autoridade ocupa-se do interesse dos que obedecem. No entanto, ela pode acidentalmente voltar-se também em benefício do senhor (1279a).

Aristóteles afirma que dessa maneira, o homem, por natureza, não pertence a si mesmo, mas a um outro. Consequentemente, ele nada mais é do que um escravo por natureza; posse e instrumento que age separadamente e sob ordens de seu senhor, o pai de família, ou o Estado. Quando Freud (1921, p. 98 - 99) afirma que o sujeito que faz parte de um grupo, independente de qual seja, perde sua personalidade (consciente), está de certa maneira concordando com Aristóteles. Para o psicanalista, o sujeito sacrifica todos seus interesses pessoais em prol de um interesse coletivo (um ideal comum a todos). Ocorre, portanto, uma predominância da personalidade inconsciente. Nesse sentido, o sujeito pode ser colocado numa situação em que havendo perdido inteiramente sua personalidade consciente, sujeitar-

se-á a ser autor de atos que contradizem seu caráter, isto é, ele se submeterá a agir de acordo com o ideal do grupo, o que cria uma espécie de consciência coletiva.

Ao relacionar a filosofia de Platão e Aristóteles com a psicanálise Freudiana, busca-se uma explicação para a formação psíquica de um indivíduo como um ser inserido numa sociedade sistematizada politicamente. Dessa forma, se faz necessário apresentar a gênese da vida política numa leitura psicanalítica.

CAPÍTULO II

A GÊNESE DA POLÍTICA NA PSICANÁLISE FREUDIANA

O interesse em estudar o percurso da formação do sujeito político concretizou-se com a disciplina “*A Teoria da Constituição do Sujeito*”, deste curso de pós-graduação em processo de conclusão. Com isso, foi indispensável buscar conceitos sobre política e cidadania nas origens da civilização ocidental, Platão e Aristóteles, e posteriormente, relacioná-los à concepção freudiana de sujeito.

Esta segunda parte do trabalho foi realizada a partir da leitura de Freud em “*Totem e Tabu*” (1913) e “*Psicologia de Grupo e análise do ego*” (1921). Através dela, foi possível perceber a concepção do autor sobre a vida social, a criação das instituições como a família e o Estado, e os mecanismos de funcionamento da civilização.

Considerando o texto “*O mal-estar na civilização*” (1930), a partir do qual Freud estabelece uma reconciliação entre a cultura e o sujeito, foi discutido a função da vida política em Freud.

Por fim, foi tratada a questão sobre o futuro da vida política em Freud, a partir do texto “*O futuro de uma ilusão*” (1927). Para o autor, a civilização necessita de ilusões para se manter enquanto sociedade. Ilusões que correspondem diretamente aos desejos narcísicos do sujeito. Por outro lado, a existência de ilusões coletivas proporciona uma falsa aparência na realidade e uma justificativa para o comportamento social dos homens. Sendo assim, Freud afirma que a cultura faz com que os indivíduos renunciem a seus instintos e pulsões por uma vida em comunidade. O sujeito então abre mão de seus desejos e assujeita-se a viver sob um conjunto de normas impostas pela civilização.

Diante disso, percebe-se que a origem da vida política em Freud tem estreita relação com a filosofia política de Platão e Aristóteles. Ao mesmo tempo em que não se pode pensar em sujeito sem suas reminiscências subjetivas para sua constituição, é inviável buscar a origem do ser político sem especular os pensamentos históricos e culturais da antiguidade.

1. A NATUREZA DA VIDA POLÍTICA EM FREUD E SUA RELAÇÃO COM A PÓLIS

Ao recriar o mito do nascimento da humanidade a partir da história de Édipo, Freud elabora uma nova teoria social. Proporciona uma marca da descentralização do olhar do analista (até então centrada no indivíduo) em direção ao social, retirando o indivíduo do centro de seus estudos. Em sua obra, “*Totem e Tabu*”, Freud apresenta uma compreensão dos fenômenos tabus e totêmicos que constituem a via real para a exploração do vínculo social e traça uma nova via de especulação filosófica, refletindo sobre a cultura, e, sobretudo, sobre a presença persistente do desejo de assassinar (ENRIQUÈZ, 1990, p. 28-29).

Via de regra, Freud (1913, p. 21) retoma a definição de *Totem* como um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém relação peculiar com todo o clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos, e embora perigoso para os outros, reconhece e poupa os seus próprios filhos. O caráter totêmico é inerente, não apenas a algum animal ou entidade individual, mas a todos os indivíduos de uma determinada classe. O totem não está vinculado a um determinado lugar. Os integrantes do clã distribuem-se por diferentes localidades e vivem pacificamente, lado a lado, com membros de outros clãs totêmicos.

Tabu, por sua vez, é considerado ao mesmo tempo como o sagrado, o consagrado, e como o misterioso, o perigoso, o proibido, o impuro, o atraente e o temido (FREUD, 1913, p. 38). O tabu tem por base uma ação de proibição e da restrição, para cuja realização existe forte inclinação do inconsciente. A característica do tabu é de ser revestido de um considerável poder, tanto para o bem como para o mal. Qualquer pessoa que entre em contato com ele torna-se ela própria tabu (FREUD, 1913, p. 42). Essa proibição de tocar os objetos ou os seres tabus se compreende melhor ao considerarmos os três tabus essenciais estudados por Freud: o dos inimigos assassinados, dos chefes, e dos mortos (FREUD, 1913, p. 56). Essas três categorias se definem como: o inimigo como estrangeiro da tribo, o chefe como estrangeiro ao grupo, o morto como estrangeiro da vida. O inimigo mata, o chefe subjuga, e os mortos assombram. A proibição de tocar encobre seu verdadeiro significado, a proibição de matar, a proibição de expressar agressividade para com os outros (inimigos) – pois o perdão desses será solicitado. Na base da constituição do tabu encontra-se a renúncia à satisfação de um desejo (ENRIQUÈZ, 1990, p. 37-38).

Para Freud (1913, p. 49), quando o sujeito respeita a norma que lhe é imposta pelo grupo (uma proibição externa a ele) e abre mão do seu desejo incestuoso, ele se apóia em poderosas forças internas (as pulsões) e comprova ser mais forte do que o seu próprio instinto. É necessário reprimir o desejo de tocar e bani-lo para o inconsciente. Entretanto, tanto a proibição quanto o instinto persistem. Um porque foi apenas reprimido e não abolido. O outro porque não cessou, então, ele força a todo o momento retornar ao consciente e fazer parte da operação real. Nesse sentido, Freud afirma que se cria uma fixação psíquica que é o conflito entre a proibição e o instinto, isto é, entre o tabu e o desejo.

O desejo inconsciente de transgredir parece ser tão poderoso que, para impedi-lo, é necessário uma força suplementar completando o esforço repressor contido no cerimonial de interdição. Essa força nada mais é do que a consciência moral, ou o produto do sentimento de culpa.

Pouco a pouco, é o que tudo indica, o tabu vai se transformando numa força com uma base própria, independente da crença em demônios. Desenvolve-se nas normas do costume e da tradição e finalmente da lei. Mas a ordem não externada, subjacente a todas as proibições do tabu, com suas inúmeras variações de acordo com o tempo e o local, é originalmente uma e apenas uma: “Cuidado com a cólera dos demônios!” (FREUD, 1913, p. 44).

Freud apresenta então uma nova leitura sobre o mito do Édipo, na qual mostra como se constitui o tabu, numa leitura psicanalítica, referindo-se à proibição do desejo de matar e do desejo do incesto.

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim a horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente. (Algum avanço cultural, talvez o domínio de uma nova arma, proporcionou-lhes um senso de força superior.) Selvagens canibais como eram, não e preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima. O violento pai primervo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. (FREUD, 1913, p. 170)

Nesse momento ocorre o nascimento do grupo, reafirma Enriquèz (1990, p. 30). Todavia, esse autor indaga a respeito da irmandade, isto é, daquilo que faz com que juntos eles pensem e se comportem de uma mesma maneira.

[...] em que são eles irmãos, senão em sua fraqueza, impotência comum, que os torna semelhantes, pois que desmunidos⁶? Essa impotência, contudo, não é o bastante para torná-los irmãos. Ela poderia, ao contrário, atizar a rivalidade entre eles, que são os excluídos da palavra e da sexualidade, a fim de tentar tomar o lugar do pai, ou pelo menos de se situar no lugar do preferido, ao qual o pai cede uma parcela de seu poder. Talvez alguns tenham mesmo buscado ascender a uma situação melhor. Mas experimentaram a inutilidade de sua tentativa que, estruturalmente, só pode resultar em fracasso. Para aceitar a repartição do poder, ou para sentir preferência por um filho, é necessário que o pai se perceba enquanto pai. O que pressupõe que a civilização já nasceu e que as relações de parentesco se estabeleceram e foram reconhecidas como tal (Enriquez, 1990, p. 30-31).

Para Enriquez, nessa perspectiva, a civilização se estabelece. Freud (1913, p. 162) considera que o laço constituído num grupo cujas vidas estão ligadas como se fosse parte de uma só vida comum a todos é inviolável e absoluta: “*Assim, o parentesco implica a participação numa substância comum*”. Substância que pode ser definida como a refeição, o alimento que nutre e sacia um corpo que se renova. E que, num clã, a refeição nunca será partilhada com um estranho, ou um estrangeiro.

No momento em que o pai é morto, ocorre o reconhecimento da função paterna. Os filhos então se vêm numa posição de dependência, presos entre o desejo de ocupar o seu lugar e de identificar-se com o próprio pai. Por isso, o pai é sempre um pai morto e o pai morto é sempre um pai mítico. A referência paterna possibilita ao sujeito o seu acesso à cultura. Seria, portanto, considerada também como uma mola reguladora de uma civilização essencialmente conflituosa (ENRIQUÈZ, 1990, p. 31). Não existe, portanto um pai sem que ele possa ser investido. Ao mesmo tempo, o pai imaginário é aquele que provoca medo e amor. E o seu assassinato ocasiona, conseqüentemente, remorso, culpa e adoração.

Sob essa perspectiva, Freud apresenta o complexo de Édipo: uma expressão do desejo de assassinar, de violar uma norma imposta pela cultura, e o desejo de amor, de apossar-se do outro.

O complexo de Édipo é uma representação inconsciente pela qual se exprime o desejo sexual ou amoroso da criança pelo genitor do sexo oposto e sua hostilidade para com o genitor do mesmo sexo. Essa representação pode inverter-se. [...] Édipo designa, ao mesmo tempo, o complexo definido por Freud e o mito fundador sobre o qual repousa a doutrina psicanalítica como elucidação das relações do ser humano com suas origens e sua genealogia familiar e histórica (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 166).

A eliminação do pai, contudo provoca a organização social. De acordo com Freud (1913, p.178), o pai morto representa o totem (ao mesmo tempo um deus e um animal). Todavia, após o assassinato do pai, os filhos sentiram remorso, renegando sua própria atitude.

⁶ Desmunir: tirar ou gastar a munição de; privar de munição; perder ou gastar-se a munição. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso realizado em: 23. out. 2011.

Instauraram posteriormente normas que se baseavam na proibição de assassinar e substituir o pai morto.

Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas. Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. Quem quer que infrigisse esses tabus tornava-se culpado dos únicos dois crimes pelos quais a sociedade primitiva interessava: o homicídio e o incesto (FREUD, 1913, p. 172).

Dessa forma, a existência do grupo se consolida. Os membros do grupo vivenciam um sentimento coletivo, identificam-se e compartilham do mesmo Ideal. A refeição totêmica é considerada por Freud como um espetáculo, em que os membros acreditam estar celebrando uma matança cruel de seu totem. Por isso, se vestem como ele, imitam seus sons e movimentos. Posteriormente, choram pela morte do totem e fazem um luto obrigatório, imposto pelo temor de uma retaliação. Sendo assim, o sentimento festivo é produzido pela liberdade de fazer o que via de regra é proibido (Freud, 1913, p. 168).

A psicanálise revelou que o animal totêmico é, na realidade, um substituto do pai e isto entra em acordo com o fato contraditório de que, embora a morte do animal seja em regra proibida, sua matança, no entanto, é uma ocasião festiva – com o fato de que ele é morto e, entretanto, pranteado. A atitude emocional ambivalente, que até hoje caracteriza o complexo pai em nossos filhos e com tanta frequência persiste na vida adulta, parece estender-se ao animal totêmico em sua capacidade de substituto do pai (FREUD, 1913, p. 169).

A civilização, segundo Enriquèz (1990, p. 34-36) então se inicia com um parricídio e se mantém através dele, conseqüentemente cria-se a cultura. Assim, os sujeitos que pertencem a uma mesma sociedade são inseridos no mundo da culpabilização, da renúncia, da instituição de uma função paterna na origem da humanidade, da necessidade da referência a uma lei imposta. A constituição da sociedade impede, portanto, a realização da satisfação da pulsão sexual. Isso porque, a pulsão sexual (ou pulsão de vida) só se constrói em relação a um desejo, o desejo de amor. Esse desejo só é reconhecido pelo sujeito quando responde a uma lei de organização psíquica. Sendo assim, as primeiras instituições sociais, tais como as famílias, cidades e escolas, servem para reprimir, organizar e canalizar essa pulsão sexual. Por sua vez, as instituições econômicas e políticas, construídas posteriormente, se fundam sobre esse primeiro alicerce.

Sob essa perspectiva, é necessário atentar-se para a existência de uma instância interditora, constituída como uma lei (inconsciente) que impede a satisfação pulsional do sujeito. Enriquèz (1990, p. 35-36) afirma que o complexo de Édipo é, além de uma questão sobre o desenvolvimento psíquico, uma questão social. Nesse sentido, a existência de instituições sociais se faz necessária a fim de instaurar um sistema repressivo coletivo.

É necessário afirmar que o comportamento individual de cada sujeito depende da influência direta dos outros, sejam eles indivíduos, grupos ou instituições. De acordo com Freud (1921, p. 96-98), é na relação com o outro, que o sujeito desenvolve em seu imaginário outro papel, possibilitando a ele conservar sua posição tanto na realidade, quanto na fantasia. Assim, os sentimentos duplos vivenciados pelos sujeitos ao mesmo tempo (amor e ódio, segurança e perseguição, etc.) se definem como um tipo de alteridade libidinal. Isso permite que os sujeitos confiem todas suas satisfações pulsionais e fantasias nos outros.

Vemos então que o desaparecimento da personalidade consciente, a predominância da personalidade inconsciente, a modificação por meio da sugestão e do contágio de sentimentos e ideias numa direção idêntica, a tendência a transformar imediatamente as ideias sugeridas em atos, estas, vemos, são as características principais do indivíduo que faz parte de um grupo. Ele não é mais ele mesmo, mas transformou-se num autômato que deixou de ser dirigido pela sua vontade (FREUD, 1921, p. 99).

Parte-se do princípio que o sujeito inserido num grupo constitui uma profunda alteração de sua atividade mental sendo influenciado por um outro – o próprio grupo. Essa ligação do sujeito com o grupo se forma por meio do vínculo libidinal, isto é, da identificação e dos sentimentos ambivalentes. Entretanto, o líder do grupo não é considerado nem pode ser o outro. Somente após o seu assassinato, ele transforma-se em pai (o parricídio permite que o chefe da horda se constitua como um outro, consentindo o reconhecimento mútuo da criação de um outro generalizado). Entretanto, o fato do outro amar o sujeito, faz com que ele exista enquanto sujeito humano. Ou seja, os sujeitos só existem quando são reconhecidos pelos outros (ENRIQUÈZ, 1990, p. 52-53).

A natureza do grupo tem, por sua vez, forte influência sobre o indivíduo. De acordo com Le Bon, citado por Freud (1921, p. 101-103), o grupo é tão intolerante quanto obediente à autoridade. Ele é impulsivo, mutável e irritável. Ele se deixa levar quase que totalmente por seu inconsciente; pelos impulsos não premeditados individualmente, mas pelos sentimentos de certeza e exagerados; os grupos são capazes de elevadas realizações sob a forma de abnegação, desprendimento e devoção a um ideal. Dessa maneira, os vínculos grupais têm como fundamento o investimento libidinal.

Libido é uma expressão extraída da teoria das emoções. Damos esse nome à energia, considerada como uma magnitude quantitativa (embora na realidade não seja presentemente mensurável), daqueles instintos que têm a ver com tudo o que pode ser abrangido sob a palavra ‘amor’. [...] Nossa justificativa reside no fato de que a pesquisa psicanalítica nos ensinou que todas essas tendências constituem expressão dos mesmos impulsos instituídos; nas relações entre os sexos, esses impulsos forçam seu caminho no sentido da união sexual, mas, em outras circunstâncias, são desviados desse objetivo ou impedidos de atingi-lo, embora sempre conservem o bastante de sua natureza original para manter reconhecível sua identidade (como em características tais como o anseio de proximidade e o auto-sacrifício) (FREUD, 1921, p. 115-116).

O grupo, por outro lado, não sobrevive sem um senhor (um governante, um líder, um pai, um chefe). Ele possui tal anseio a obediência que se submete instintivamente a qualquer um que se indique a si próprio como chefe (FREUD, 1921, p. 105). O chefe, para Enriquèz (1990, p. 64-65), tem um papel crucial: ele cria o mundo a partir da sua fala que é investida de sentimentos bons, de amor, mas não pela violência, nem pela relação sexual, mas pela linguagem e onipotência de ideias. O chefe é indiferente quanto ao seu verdadeiro sentimento pelos membros (de amor ou desprezo). Para a sua sobrevivência no poder, é importante que pronuncie palavras de convencimento, permitindo o crescimento de um sentimento mútuo de amor. “*O chefe favorece em cada um o refúgio na ilusão, ao invés da tensão da busca da verdade; o desejo de se acreditar ser amado, na manutenção de ídolos, e no narcisismo*”. Por essa perspectiva, ocorre no grupo um mecanismo de identificação que estreita a relação do chefe com os membros do grupo.

A identificação é uma expressão do laço libidinal entre os membros e o líder do grupo. O chefe, portanto, pode ser tomado como o ideal dos membros do grupo. Isto é, a identificação dos membros com o chefe desenvolve no grupo um tipo anaclítico⁷ de ligação. O chefe torna-se um modelo.

Neste momento, é necessário atentar-se para uma divisão psíquica do sujeito entre o *eu* e o *ideal do eu*, bem como à dupla espécie de vínculo libidinal possível.-ok!

O *eu* refere-se a parte psíquica do sujeito que foi alterada com a introjeção do objeto de amor. Ela abrange a consciência do sujeito, uma instância examinadora que em ocasiões normais, assume uma atitude crítica para com o seu ideal. O *ideal do eu* aparece como uma consciência moral, que censura os sonhos e tem influência na repressão. É um herdeiro do narcisismo original em que o *eu* infantil desfrutava de auto-suficiência e, gradualmente reúne das influências do meio ambiente, as exigências que este impõe ao *eu*. De certa maneira, quando o sujeito não se satisfaz no próprio *eu*, ele tem a possibilidade de se satisfazer no *ideal do eu*. Sendo assim, Freud afirma que o *ideal do eu* aparece como uma formação autônoma, servindo de referência ao *eu*. O objeto idealizado (objeto de amor) que se serve ao sujeito é o mesmo que surge no lugar do próprio sujeito, isto é, do *eu*. E, enquanto objeto admirável, ele é investido pela libido. Dessa maneira, um objeto idealizado, colocado no lugar do *ideal do eu*, provoca um limite à pulsão. Existe, portanto, uma identificação

⁷ *Anaclítico*: (1) relativo a *anaclisia*; (2) relativo a ou que envolve dependência da libido em relação a impulsos originalmente não sexuais; (3) relativo à escolha de ou preferência por um objeto de amor, quando condicionada pelo prazer sexual associado à satisfação de necessidades físicas, ou que toma como modelo a figura dos pais, na sua qualidade de alimentadores e protetores da criança. Etimologia; ingl. *Anaclitic* (1922), eruditismo forjado a partir do gr. *Anáklitos* ‘deitado ou apoiado para trás, reclinado; que serve para reclinar’ de *anáklisis* ‘ação de apoiar-se ou reclinar-se’, der. De *anaklinó* ‘deitar sobre, apoiar-se em, reclinar-se’, de *Ana* – ‘para trás’ e *klinó* ‘inclinado, apoiar, deitar’; o t. orig. aparece na expr. *Anaclitic type* (tipo anaclítico), que traduz a expr. AL. *Anlehmungstypus* (tipo de apoio) us. por Freud. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso realizado em: 12. Nov. 2011.

quando o objeto se torna parte integrante do *eu* e uma substituição quando o objeto é posto no lugar do que constitui o *ideal do eu*. Assim, a identificação permite assimilar propriedades e atributos dos mesmos objetos e se transformar conforme o modelo proposto, independente da presença ou ausência de realidade. O *eu* se torna, então, produto do conjunto de identificações passadas (ENRIQUÈZ, 1990, p. 67-68).

Todavia, na sociedade moderna existe uma multiplicidade de grupos aos quais o indivíduo poderá pertencer. Por isso, cada grupo, segundo Enriquèz (1990, p. 76), tenta impor sua lei fundamental e constituir outros laços, sem influenciar sobre o comportamento individual. Como, por exemplo, o Estado, que pode impor sua lei extrema e a sociedade em nada participar dessa vontade de apreensão. Freud, por sua vez, afirma que quanto mais a civilização se diferencia, menos ela promulga leis únicas, e mais os indivíduos perdem suas identificações. Ele, então, é forçado a elaborar o luto e reorganizar sua personalidade. Por outro lado, apesar da multiplicidade das civilizações, elas preconizam os mesmos tipos de valores, os ideais tornam-se tão constrangedores que o *eu* é obrigado a se curvar perante eles (sem poder verdadeiramente transgredir as interdições impostas pelo *ideal do eu*).

Assim, após o assassinato do pai, os irmãos se identificaram, uniram-se e saciaram seus desejos comuns. Posteriormente, se arrependeram de seus atos, e perceberam que era possível conviver em harmonia, em busca da felicidade e do bem de todos. Mas que para isso era necessário abster-se de seus próprios instintos. Dessa forma, com a finalidade de regulamentar as relações entre os cidadãos dessa comunidade, e, assim, domesticar suas pulsões, dominando as relações codificadas que designam a cada o seu lugar, suas obrigações e deveres, foi necessário constituir leis que garantissem a justiça dos cidadãos. A justiça nada mais é do que a garantia de que todos os cidadãos, membros dessa sociedade, serão tratados de maneira igual. Freud (1921, p. 153) chama essa justiça de Justiça Social. Para ele, significa rejeitar muitas coisas a fim de que os outros também possam ficar sem elas. Isto é uma exigência de igualdade: raiz da consciência social e do senso de dever. O sentimento social, assim, se baseia na inversão daquilo que a princípio constituiu um sentimento hostil em uma ligação de tonalidade positiva, da natureza de uma identificação. Para tanto, todos os cidadãos devem ser amados da mesma maneira por uma só pessoa, o líder. Entretanto, a igualdade aplica-se somente aos membros dessa comunidade e não ao chefe. “*Todos os membros devem ser iguais uns aos outros, mas todos querem ser dirigidos por uma só pessoa*”. Dessa maneira, uma vez que a lei fora criada, ela não se servirá a favor de um só indivíduo, mas de todos os cidadãos como sendo únicos.

2. A FUNÇÃO DA VIDA POLÍTICA EM FREUD

Percebe-se que, até o momento, toda discussão sobre a vida política em Freud destaca a relação do sujeito com ele mesmo, do sujeito com o outro, e do sujeito com a civilização. Todas essas relações sustentam-se pelo vínculo libidinal, que na realidade aponta para um desejo que nutre as diferenças individuais de hesitação e de remorso. E se amplifica ao nível de toda civilização que tende a fazer prevalecer o homogêneo, o repetitivo, a plenitude, sobre o heterogêneo, o novo e a aceitação da falha (ENRIQUÈZ, 1990. p. 105). O sujeito apresenta um irremediável jogo antagônico entre as exigências do instinto e as restrições da civilização. Dessa forma, toda civilização deve, além de assumir compromissos subjetivos de cada cidadão, proporcionar a ele o encontro com a felicidade e uma acomodação conveniente às reivindicações do grupo.

Para Freud (1930, p. 94-95), o que mobiliza a vida do sujeito é simplesmente o programa do princípio do prazer, que domina o aparelho psíquico desde o início, com o objetivo de proporcionar prazer e evitar o desprazer, isto é, alcançar a felicidade e impedir o sentimento de infelicidade. Ele não trabalha sozinho. Existe também o princípio de realidade, que modifica o princípio de prazer, impondo-lhe restrições necessárias à adaptação do sujeito em seu mundo externo, neste caso, na civilização.

A noção de princípio de prazer intervém principalmente na teoria psicanalítica de par com a noção de princípio de realidade. Assim, quando Freud enuncia explicitamente os dois princípios do funcionamento psíquico, é esse grande eixo de referência que ele põe em posição de destaque. De início, as pulsões só procurariam descarregar-se, satisfazer-se pelos caminhos mais curtos. Fariam progressivamente a aprendizagem da realidade, a única que lhes permite atingir, através dos desvios e dos adiamentos necessários, a satisfação procurada (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p.367).

Nessa perspectiva, a felicidade almejada tanto pelo sujeito em particular, como pela civilização, provém da sua satisfação, mesmo que passageira. Quando, em qualquer situação desejada pelo princípio do prazer, a felicidade se prolonga, é produzido um sentimento de contentamento imperceptível. Assim, a felicidade se restringe pela própria constituição do sujeito. Diante disso, pode-se afirmar que não existe felicidade sem a infelicidade, ainda que esta seja muito menos difícil de experimentar. Parece que diante do que foi dito, nada indica qual será o destino dos desejos de cada sujeito. Nem se esse será agradável ou não, tanto para o sujeito como para a civilização. Para Enriquèz, a felicidade não se trata de uma acomodação dos desejos instintuais que possa, posteriormente, ser alcançada por meio de alguma forma específica de civilização. Tão pouco, nada impede que essa mesma civilização repouse sobre a renúncia do instinto ou postule a não satisfação, seja pela

opressão, recalque ou algum outro meio. O princípio do prazer não promete proporcionar um futuro feliz, mas ao contrário, conflitos fundamentais. A isso, Freud (1930, p. 105) chama de dualidade pulsional: Pulsão de Morte x Pulsão de Vida.

A pulsão de morte tende a uma redução completa das tensões do sujeito. Ela está voltada para o interior do sujeito, com o objetivo de autodestruição. Ao mesmo tempo, ela se dirige ao mundo externo do sujeito e se manifesta sob a forma de agressividade e destruição do seu objeto de desejo, ou seja, daquilo que lhe proporciona prazer. A pulsão de vida, por outro lado, tende a conservar as unidades vitais existentes no sujeito; a manter e estabelecer a busca pela satisfação. Consequentemente, é a partir dela que se manifestam as diversas formas de sexualidade, como a união de indivíduos, o acasalamento e a procriação (LAPLANCHE E PONTALIS, 2001, p. 408).

Sendo assim, de um lado, o amor torna o indivíduo dependente do ser amado, submisso a seus humores, invadido pelo receio de perdê-lo. Isso faz com que os laços de amizade, elos comunitários e sociais sejam criados sob uma forma modificada das pulsões. Por outro lado, o amor é exclusivo; limita-se aos membros do grupo familiar e tem direta relação com o objeto sexual (de desejo). Trata-se, portanto, da alteridade, dos desejos recíprocos, dos laços de solidariedade, das identificações mútuas que levam a formação de *egos* uniformes, de um *eu* único e comum a todos, e não de *egos* diferenciados. Tais tipos de ligação levam os indivíduos à criação de comportamentos coletivos, e não a edificação de condutas específicas e inventivas, como são as relações amorosas.

Assim, o sujeito se relaciona com a sua civilização, guiado por leis que limitam suas escolhas e comportamentos através das proibições impostas, sempre em busca de uma satisfação, que, não é apenas um desejo seu, mas de todos que fazem parte desse mesmo grupo. São as pulsões de morte e de vida que regem o funcionamento do sujeito na civilização.

Desse modo, verifica-se o caminho percorrido para o nascimento da civilização. Inicia-se com a culpa pelo assassinato do pai, o líder do grupo. Posteriormente, estabelece-se o complexo de Édipo; em seguida, os grupos se fortalecem a partir da ilusão de um chefe que ama a cada membro sem diferenças, e que por isso ocupa um lugar idealizado. Mas, a relação do sujeito com a civilização não é sempre e totalmente satisfatória. Consequentemente, tanto o sujeito quanto a civilização sofrem um mal-estar, sendo, portanto, necessário a construção de caminhos para a satisfação de seus desejos proibidos. Nesse momento, o sujeito busca a sua reconciliação com a civilização. Entretanto, o sujeito sabe que precisa sobreviver na civilização, em que se sente desamparado e desprotegido. Ele constitui outra alternativa: o

caminho das ilusões. A conciliação do sujeito com a civilização ocorre por esse caminho, construído por ele próprio, através das suas fantasias, sonhos, cenas imaginárias de sedução, relações transferênciais.

3. O FUTURO DA VIDA POLÍTICA EM FREUD

Para Freud (1927, p. 16), a civilização não se diferencia da cultura. Por um lado, ela inclui todo o saber e o poder que os seres humanos adquiriram com o intuito de dominar as forças da natureza e satisfazerem suas necessidades humanas. Por outro lado, inclui a existência das instituições como sendo necessária para regulamentar as relações do homem entre si, e, em particular, com a própria civilização na qual está inserido.

O papel da civilização é reduzir as pulsões existentes no sujeito. Ao mesmo tempo, ela assume um papel de protetora e consoladora. Corresponde, dessa forma, a um *supereu* coletivo, e não individual. A civilização irá interditar ou impedir a satisfação dos desejos instintivos do sujeito em assassinato, canibalismo e incesto. Essas interdições serão sempre renovadas, visto que o sujeito não satisfeito irá sempre manifestar uma nova tendência em transgredir (FREUD, 1927, p. 21-22).

Porém, a civilização não se realiza unicamente pela internalização das interdições necessárias à sua sobrevivência e à do sujeito. Ela funciona e se mantém pelas satisfações de ordem narcísica que desperta em seus membros, na medida em que participam de seus ideais e de suas criações, e que utilizam essa situação para comparar, favoravelmente a si mesmos esses ideais e criações com os manifestados por outras culturas. Assim surge a ilusão, que deriva dos desejos do sujeito e da civilização (ENRIQUÈZ, 1990, p. 83). A ilusão aparece como um fenômeno essencial ao processo civilizador. Freud, entretanto, questiona sobre aquilo que governa a vida: a cultura. Supõe também que as regulações políticas funcionam como uma espécie de ilusões (ENRIQUÈZ, 1990, p. 81).

Segundo Enriquèz (1990, p. 82), as ilusões não se cessarão. Tampouco, as ciências irão tamponar os supostos vazios deixados pelas ilusões; ao contrário, eles criarão outras ilusões. Desse modo, em qualquer época da civilização, as ilusões serviram como base para o seu funcionamento. Isso porque as ilusões e os acontecimentos reais parecem se corresponder. Ou seja, todo acontecimento poderá ser negado ou considerado ilusório; assim como toda ilusão poderá ser considerado um acontecimento real, mesmo tendo como característica a negação da realidade. Assim, os desejos são respondidos e tomam o lugar da realidade. Isto é, a ilusão é abandonada para que o sujeito encontre a realidade.

A posição freudiana é mais complexa, mesmo se em algumas passagens do seu texto ele parece adotar uma posição racionalista clássica. Ele sabe que o trabalho de análise centra-se em “ilusões” (nos fantasmas, nos sonhos, nas cenas imaginárias de sedução, nas relações transferenciais); que estas ilusões são “para valer” são um testemunho da atividade psíquica e que, sem elas, o sujeito não teria nenhum acesso à experiência do inconsciente, daquilo que nele fala, sem que ele o queira, sem que ele suspeite, sem que ele possa medir-lhe os efeitos. Devemos, então, precisar de que maneira Freud trata a ilusão e o estatuto específico da ilusão religiosa (ENRIQUÈZ, 1990, p. 86).

Enriquèz afirma que a ilusão é como se fosse uma crença originada no amor e que faz desaparecer o prazer por meio do trabalho do pensamento. Esse amor é o ideal criado pelo sujeito com a finalidade de defender sua própria impotência e, ao mesmo tempo, renunciar ao objeto desejado. Ocorre uma transferência para qualquer outra figura paterna que seja substituta, tal como, o terapeuta, o educador, o mestre, e até o governante.

Trata-se sempre de repor sua própria vida nas mãos de uma (ou várias) imagem investida da capacidade de onipotência (deus, ancestral, chefe guerreiro, profeta, taumaturgo), com objetivo de assegurar, como resposta, sua benevolência, sua proteção e seu amor, ou seja, a certeza da salvação (ENRIQUÈZ, 1990, p. 87).

Refere-se, portanto, ao desaparecimento do trabalho do pensamento, uma vez que a ilusão proporciona, mesmo que repentinamente, uma satisfação diante de novos caminhos, ou seja, a elaboração de conflitos psíquicos. O objeto de amor idealizado pelo sujeito se torna um ídolo, um mártir.

Para Freud, a ilusão religiosa não refere-se a deformação do desejo e seus deslocamentos, nem o desconhecimento da realidade que intervém em todas as formações do inconsciente. Entretanto, em todas estas formações, a realização do desejo é inseparável dos trajetos percorridos por ele, dos objetos parciais nos quais ele se fixa, das representações que propicia: existe um trabalho do sonho, uma agenciamento da fantasia, uma construção delirante, um processo de transferência. Estas ilusões são a realidade da análise (ENRIQUÈZ, 1990, p. 88).

As ilusões se caracterizam pela crença, motivada pelo desejo, e a indiferença à realidade. A civilização, por sua vez, luta contra o caos que designa sempre o mesmo perigo, um mundo sem pontos de referência, sem proteção, onde tudo poderia tornar-se possível e onde o pior é garantido. Sendo assim, a civilização organiza, classifica e define as coisas e os seres humanos, constituindo-se como a grande organizadora social. Assim, edifica as instituições sociais sobre o caos (ENRIQUÈZ, 1990, p. 90).

Freud acredita que a partir da ilusão, o mundo pode ser transformado pela educação. Mas para isso, a educação deve ser voltada para a realidade. Isso permite ao sujeito sentir-se mais forte, capaz e habituado a utilizar suas forças inteligíveis. Isso porque, se a ilusão religiosa continua sendo a principal ilusão humana, o processo de desmistificação leva ao sujeito a rejeitar todas as outras formas de ilusão (ENRIQUÈZ, 1990, p. 93).

A partir da leitura de Freud, pode-se perceber que o desenvolvimento psíquico do indivíduo ocorre a partir do seu nascimento, isto é, da sua inserção na cultura. E é na cultura que ele se transformará em um sujeito, constituído de pensamentos próprios e movido por um conflito psíquico. Para a sua sobrevivência, ele terá que relacionar-se socialmente e agrupar-se. Dessa forma, ocorrerá a constituição do sujeito político. É na civilização que o sujeito político aprenderá a conviver sob um conflito psíquico coletivo. Porém, não é só pelo fato desse sujeito estar inserido numa civilização e assim sendo nomeado cidadão, ele poderá ser considerado um sujeito político. Muitas vezes, esse cidadão transfere seu ideal para outro ator social. Como foi dito anteriormente, outra figura paterna. Esse cidadão responsabilizará outro sujeito a lhe proporcionar a felicidade, isto é, a sua satisfação pulsional. Dessa forma, esse cidadão não pode ser um sujeito político, pois ele não se apresenta como o responsável por seus próprios atos e pensamentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A PSICANÁLISE NA FORMAÇÃO POLÍTICA DO SUJEITO

A proposta deste trabalho foi traçar o percurso da formação do indivíduo em sujeito político. Como foi questionado inicialmente, todo cidadão é de fato sujeito? Ou o indivíduo também pode ser considerado cidadão? O que é cidadania? E o que é política?

A partir da apresentação do Mito da Caverna, por Platão, verifica-se que a capacidade de aprender é singular. Quando o indivíduo se torna sujeito, ele adquire conhecimento, inteligibilidade e proporciona a si mesmo meios de se satisfazer, realizando seus desejos, neste caso, a conquista do poder e do saber. Trata-se da educação, que cria no sujeito uma visão em sua mente. De acordo com Jaeger (1936, 520d), Platão considera que a educação é uma teoria consciente, de fundamentação racional para a política do Estado. Somente aqueles que detêm o conhecimento, adquirido por meio da educação, poderão governar a cidade. E, somente os filósofos, fundadores do conhecimento, poderão educar. Assim, a lei na cidade é fundamental para que propicie meios pelo qual a sociedade gozará de bem-estar. E, a criação da civilização impedirá que os sujeitos façam o que bem entendem e desejam.

Nessa perspectiva, é possível afirmar que o sujeito que detém o poder, retém o conhecimento, o saber. Por isso, ele é o chefe da horda, o pai na família e o governante no Estado. É, justamente, esse poder que faz com que o sujeito se sinta a todo o momento ameaçado pelos demais.

No momento em que o indivíduo se torna um sujeito, saindo da caverna e vai de encontro com a verdade, ele encontra o conhecimento. Ao mesmo tempo, ele almeja o poder. Por isso, deseja retornar a caverna e ensinar aos demais. Seguindo esse raciocínio, pode se dizer que o parricídio ilustrado por Freud representa não só o domínio do poder pelo filho do chefe da horda, mas também da verdade, do conhecimento e da sabedoria. A partir do momento em que ele, o filho, mata o pai e se alimenta de seu corpo, ele encontra a sabedoria: descobre que é necessário impor normas para a convivência com os outros membros do clã; ou melhor, para conviver com sua família, com a cidade e o Estado.

A civilização então deve ser regida pela alternância de pulsões (de vida e de morte), bem pela relação entre o princípio de prazer e de realidade. Isto é, ao mesmo tempo em que o sujeito não dá importância às leis e as substitui por suas vontades e ordens, ele se

identifica com a cidade e seu governante, fazendo aquilo que lhe é imposto, não transgredindo as leis impostas pela própria civilização.

Parece que há realmente um complexo de Édipo na civilização, que diz respeito não só ao sujeito, mas a um conflito coletivo e a uma disputa pelo poder e pelo saber. Existe um inconsciente coletivo e um desejo comum de atingir a felicidade plena. No que diz respeito a civilização e a cidadania, essa felicidade se traduz em deter o poder.

Isso é de certa forma percebido por Foucault (1996, p. 49) ao analisar a tragédia de Édipo. Para o autor, Platão considera, na verdade, que o saber dos escravos e a memória empírica do que foi visto é desvalorizado em proveito de uma memória mais profunda, essencial, que é a memória do que foi visto no céu inteligível. A forma de saber político é ao mesmo tempo privilegiada e exclusiva, mas também desvalorizada. Assim, considera que o poder político é sempre o detentor de certo tipo de saber. Saber e poder não existem um sem o outro. Assim como não pode haver poder político sem a detenção de um saber. Para que a sociedade exista é necessário haver a união do poder e do saber.

Aristóteles clareia muito bem esta ideia. Afirma que o sujeito não pertence a si mesmo, mas ao coletivo no qual foi inserido. Através dos laços sociais constituídos, ele conduz sua vida em harmonia com os demais cidadãos, que pertencem àquela mesma civilização. Respeitam as normas impostas e buscam, conjuntamente, a satisfação de um desejo comum. Sonham, fantasiam e projetam no chefe do Estado a satisfação de seus instintos.

A formação do sujeito político é traçada por um caminho longo e sofrido, assim como é o desenvolvimento psíquico de uma criança. Inicia-se com a sua inserção num mundo desconhecido, onde a cultura (ou a civilização) já determina os limites. É necessário fazer escolhas e rejeitar desejos instintuais a favor de outros desejos, que não são particulares, mas que dizem respeito à sociedade a qual pertence. É preciso aprender a viver, seja por meio das fantasias, sonhos ou ilusões. De certa maneira, as crenças alimentam a esperança de que a felicidade está próxima. Mas, de repente se vê que nem tudo são flores. Um conflito psíquico transcende o sujeito no seu íntimo e surge no social. O Estado precisa impor ordens, institucionalizar o sujeito, a fim de que ele seja contido, a fim de que suas pulsões tenham destinos.

Assim, o sujeito político se constitui. Nasce em meio a uma disputa de poder e de saber. E, sobrevive nesse conflito, regado pela ilusão de que no futuro será diferente. Existe um ser superior que lhe proporcionará a felicidade eterna.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES (384-322 a.C.) **A Política**. Tradução: Nestor Silveira Chaves. 2ª ed. rev. – Bauru, SP: Edipro, 2009. Livro Terceiro (1275a-1288b).
- BIRMAN, Joel. 1946. **Freud & Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2003. 74 p.
- BOBBIO, Noberto. **A teoria das formas de governo**. 1909. p. 44 – 73.
- BOBBIO, Noberto. **Teoria Geral da Política. A filosofia Política e as Lições dos Clássicos**. Michelangelo Bovero (org.). Daniela Beccaccia Versiani (trad.). Rio de Janeiro: Campus, 2000. Cap. 3. p. 159 – 216.
- ENRIQUÈZ, Eugene. **Da Horda ao Estado. Psicanálise do vínculo social**. Tradução: Teresa Cristina Carreiro e Jacyara Nasciutti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1990.
- FOCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Cap. II. Rio de Janeiro: PUC, 1996. p. 29 – 49. *xerocopiado*.
- FREUD, S. **O Futuro de uma Ilusão (1927)**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago. 1974. Vol. XXI (1927-1931) p.13-71.
- FREUD, S. **O Mal-Estar na Civilização. (1930)**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago. 1974. Vol. XXI (1927-1931) p.75-171.
- FREUD, S. **Psicologia de Grupo e Análise do Ego. (1921)**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago. 1974. Vol. XVIII (1920-1922) p.89-180.
- FREUD, S. **Totem e Tabu (1913[1912-13])** In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago. 1974. Vol. XIII (1913-1914) p.13-197.
- JAEGER, Werner. **Os Sofistas**. In: *Paidéia – a formação do homem grego*. Tradução: Artur M. Pereira. São Paulo: Herder, 1936. p. 311 – 357. *xerocopiado*.
- LAPLANCHE, Jean. PONTALIS. **Vocabulário de Psicanálise**. Sob direção de Daniel Lagache. Trad. Pedro Tamen. 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PLATÃO (327a-621d). **A República**. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.
- ROUDINESCO, Elisabeth Roudinesco & PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. 1998.