

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Ana Carolina Rocha Siqueira Cardoso

**O HERÓI “DEBUSSOLADO” E A VIDA SEM HONRA:  
uma análise da figura mítica do herói hipermoderno à luz da teoria psicanalítica**

Belo Horizonte  
2017

Ana Carolina Rocha Siqueira Cardoso

**O HERÓI “DESBUSSOLADO” E A VIDA SEM HONRA:  
uma análise da figura mítica do herói hipermoderno à luz da teoria psicanalítica**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de mestra em Psicologia.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ilka Franco Ferrari

Área de concentração: Processos de Subjetivação

Belo Horizonte  
2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C268h	<p>Cardoso, Ana Carolina Rocha Siqueira</p> <p>O herói desbussolado e a vida sem honra: uma análise da figura mítica do herói hipermoderno à luz da teoria psicanalítica / Ana Carolina Rocha Siqueira Cardoso. Belo Horizonte, 2017.</p> <p>111 f.</p> <p>Orientadora: Ilka Franco Ferrari</p> <p>Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia</p> <p>1. Heróis - Mitologia. 2. Interpretação psicanalítica. 3. Relações de objeto 4. Ética. 5. Mitologia grega. 6. Subjetividade. I. Ferrari, Ilka Franco. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.</p> <p>SIB PUC MINAS</p> <p>CDU: 159.964.26</p>
-------	--

Ana Carolina Rocha Siqueira Cardoso

**O HERÓI “DEBUSSOLADO” E A VIDA SEM HONRA:  
uma análise da figura mítica do herói hipermoderno à luz da teoria psicanalítica**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de mestra em Psicologia.

Área de concentração: Processos de Subjetivação.

---

Prof. Dr. <sup>a</sup> Ilka Franco Ferrari - PUC Minas (orientadora)

---

Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin - UFMG (banca examinadora)

---

Prof. Dr. Henrique Figueiredo Carneiro - UPE (banca examinadora)

Belo Horizonte, 30 de junho de 2017.

*Para meus filhos Beatriz, Letícia e Leonardo,  
e para minha afilhada, Júlia.*

## AGRADECIMENTOS

A meus filhos, por serem o grande encanto do meu viver.

A Roberto, companheiro de todas as horas, que sempre dobra minhas apostas.

A meus queridos pais, que sempre me ensinaram a acreditar que a vida é o bem mais valioso que podemos ter.

A meus irmãos, que me ensinam cotidianamente que é preciso coragem.

À minha avó Iracema (*in memoriam*), pelo generoso afeto e incentivo.

À minha orientadora, Ilka Franco Ferrari, pela orientação e parceria, pelo interesse, incentivo e acolhimento criterioso e gentil.

Aos professores Carlos Roberto Drawin e Henrique Figueiredo Carneiro, pelas importantes contribuições esclarecedoras e orientadoras.

Aos professores, colegas e equipe do curso de Pós-Graduação em Psicologia da PUC Minas, pelo apoio e por compartilharem ótimos momentos de ensino.

Ao colega Alexandre Dutra Gomes da Cruz, pelo interesse e pela colaboração, indicando e disponibilizando referências bibliográficas tão necessárias para esta pesquisa.

*Velho Tema*

*Só a leve esperança, em toda a vida,  
Disfarça a pena de viver, mais nada;  
Nem é mais a existência, resumida,  
Que uma grande esperança malograda.*

*O eterno sonho da alma desterrada,  
Sonho que a traz ansiosa e embevecida,  
É uma hora feliz, sempre adiada  
E que não chega nunca em toda vida.*

*Essa felicidade que supomos,  
Árvore milagrosa que sonhamos  
Toda arreada de dourados pomos.*

*Existe, sim: mas nós não a alcançamos,  
Porque está sempre apenas onde a pomos  
E nunca a pomos onde nós estamos.*

(CARVALHO apud BRANDÃO, 1988, p. 79)

## RESUMO

Esta dissertação de mestrado investiga a figura mítica do herói, com o objetivo geral de verificar como ela se apresenta e age no contexto hipermoderno. Por ser considerado um ícone da moral, uma análise de seus modos de ser e viver contribuem para a compreensão das novas condições de subjetivação na sociedade contemporânea. Os mitos gregos serviram como ponto de partida para o desenvolvimento do trabalho, pois deles se originam os heróis ocidentais. Assim, considerou-se importante fazer um contraponto com a figura clássica do herói. No segundo capítulo, aborda-se a importância dos mitos e as características genéricas do herói, que sobrevive, apesar de sofrer forte declínio. Procurou-se esclarecer como o processo democrático na Grécia antiga deflagra o conflito entre o ideal homérico da virtude guerreira com o ideal platônico da razão. Deste, surge o herói trágico, que traz a dimensão da responsabilidade do indivíduo transformado em cidadão. Na cena trágica, a morte do herói representa o poder da recusa diante do poder político e tirânico. O terceiro capítulo foi dedicado a buscar a interpretação psicanalítica dos mitos e do herói. Para isso, foram lidos alguns textos de Freud e Lacan, identificando como eles abordaram os mitos e os heróis, estabelecendo articulações com o campo moral e ético. Verificou-se que, em ambos os autores, o mito diz de uma verdade e o herói se posiciona a partir da castração. O quarto capítulo teve como objetivo analisar a figura hipermoderna do herói mediante reflexão sobre as novas formas discursivas da atualidade. Este capítulo se constitui em demonstrar que, tal como mitos, os heróis se deslocaram no tempo e no espaço, e, como construções discursivas, assimilaram as coordenadas da época contemporânea. Conclui-se, ao fim desta pesquisa, que a lógica discursiva da atualidade sustenta um engodo que diz respeito à crença na possibilidade de o homem encontrar com seu objeto a, causa de seu desejo. Nesse sentido, o mito é utilizado para esconder uma verdade e não para tentar dizer sobre ela. O reconto dos mitos na contemporaneidade revela a forma de se lidar com o gozo que, hoje, apresenta-se ilimitado. O dever de gozar e de ser feliz é necessário para a manutenção do discurso capitalista. Sob essas insígnias, ergue-se o herói hipermoderno: uma figura sem honra, “desbussolada”, cujo destino é tramado sob as malhas discursivas da atualidade, denunciando uma vida sem sentido. A metodologia utilizada para a construção teórica deste estudo foi a pesquisa bibliográfica, e a psicanálise serviu como aporte teórico capaz de lançar luz a uma leitura do social.

**Palavras-chave:** Herói. Mito. Hipermodernidade. Psicanálise. Ética.

## **ABSTRACT**

This dissertation investigates the mythical figure of the hero with the general objective of verifying how he presents himself and acts in the hypermodern context. By being considered an icon of morality, an analysis of his ways of being and living contributes to the understanding of the new conditions of subjectivation in contemporary society. The Greek myths served as a starting point for the development of the work, for from them the western heroes originated and it was thus considered important to counteract the hero's classic figure. In the second chapter, the importance of the myths and the generic characteristics of the hero, who survives despite a strong decline, is discussed. It was tried to clarify how the democratic process in Ancient Greece deflagrates the conflict between the Homeric ideal of the warrior virtue with the platonic ideal of reason. From this emerges the tragic hero who brings the dimension of the responsibility of the individual transformed into a citizen. In the tragic scene, the death of the hero represents the power of refusal in the face of political and tyrannical power. The third chapter was dedicated to seeking the psychoanalytic interpretation of myths and hero. For this, readings were made in some texts of Freud and Lacan identifying how they approached the myths and the heroes, establishing articulations with the moral and ethical field. It has been found that in both authors, the myth says of a truth and the hero stands out from castration. The fourth chapter had as objective to analyze the hypermodern figure of the hero through reflection on the new discursive forms of the present time. This chapter consists of demonstrating that, like myths, heroes moved in time and space and, as discursive constructions, assimilated the coordinates of the contemporary era. It is concluded, at the end of this research, that the discursive logic of the present time supports a myth that concerns the belief in the possibility of the man to find with his object the cause of his desire. In this sense, the myth is used to hide the truth, not to try to say about it. It reveals how to deal with enjoyment which, today, is unlimited. The duty to enjoy and be happy is necessary for the maintenance of capitalist discourse. Under these insignia stands the hyper-modern hero: a figure without honor, unbuttoned, whose fate is plotted under the discursive webs of today, denouncing a life without meaning. The methodology used for the theoretical construction of this study was the bibliographical research and the psychoanalysis served as a theoretical contribution capable of shedding light on a social reading.

**Keywords:** Hero. Myth. Hypermodernity. Psychoanalysis. Ethics.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>17</b>
<b>2 A FIGURA CLÁSSICA DO HERÓI .....</b>	<b>22</b>
2.1 As características gerais do discurso mítico .....	22
2.2 O declínio dos mitos .....	27
<b>3 A INTERPRETAÇÃO PSICANALÍTICA DO MITO .....</b>	<b>33</b>
3.1 O mito e a figura do herói na perspectiva freudiana .....	33
3.2 O mito e a figura do herói na perspectiva lacaniana.....	49
<b>4 A FIGURA HIPERMODERNA DO HERÓI .....</b>	<b>68</b>
4.1 A localização do herói atual: contextualizando a Hipermodernidade .....	68
4.2 A realidade social hipermoderna e os discursos sociais .....	71
4.3 Os heróis hipermodernos e as inúmeras possibilidades: um destino à deriva ....	80
4.4 Os super-heróis na indústria cultural.....	89
4.5 A “amor-alidade” reivindicando novos posicionamentos .....	96
<b>5 CONCLUSÃO .....</b>	<b>99</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>107</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa surgiu do interesse da pesquisadora por questões atuais relativas ao modo de apresentação e funcionamento dos heróis no contexto hipermoderno. Os ditos heróis aparecem em conversas no cotidiano, nos filmes, em jornais, revistas, no teatro, na televisão e também na prática clínica, pelas falas dos pacientes. A atribuição do termo “herói” a figuras políticas reconhecidamente corruptas ou a personagens transgressores de filmes ou novelas são exemplos de falas que geraram na pesquisadora certo incômodo, afinal eles são historicamente reconhecidos como ícones da moral e servem como referências para as ações humanas. Dessa forma, indagou-se sobre os atuais modelos ou exemplos heroicos que permeiam o imaginário e o simbólico, revelando formas de ser e de viver na Contemporaneidade. A seguinte pergunta foi formulada: como se apresenta e como age o herói no contexto hipermoderno?

Os heróis ocidentais circulam pelos discursos e são “encarnados”, por homens e mulheres, desde os tempos precedentes a Homero, por volta do século VIII a.C. Constata-se que eles continuam presentes na atualidade, embora Miller (2004a) tenha afirmado que o heroísmo não tem mais sentido, marcando que algo mudou.

Sem a possibilidade de explorar toda a questão que envolve a temática, optou-se por buscar a figura mítica do herói hipermoderno por meio de um contraponto com a ideia clássica do herói da Antiguidade. A ideia genérica do herói, símbolo de força, beleza e coragem na cultura ocidental, tem suas origens nos mitos gregos e, por isso, considerou-se importante iniciar este estudo pela compreensão do que são os mitos, relacionando-os com a constituição da subjetividade humana pelo viés psicanalítico.

A sociedade ocidental, que tem seu berço na cultura greco-romana, assimilou o mito do herói, tomando-o como um referencial norteador pelo qual os homens deveriam traçar seus caminhos. Para Brandão (1988), autor de referência para este trabalho, o mito é uma representação coletiva, transmitida através de várias gerações, que expressa o mundo e a realidade humana. Entende-se que ele se apresenta como uma possibilidade imaginária e discursiva, para tentar dizer sobre o real, sobre uma verdade histórica que somente pode ser semidita. Ao buscar-se revelar a origem das coisas, como uma potência criadora, os mitos se inserem no

campo sagrado, relatando a criação do mundo pela intervenção de seres sobrenaturais, dos deuses e dos heróis.

Os mitos estão sujeitos a transformações, porque neles há algo estável, que permanece caracterizando sua estrutura, mas também algo mutável que se atualiza no transcorrer do tempo, tal como escreve Brandão (1988). Por uma leitura psicanalítica, acredita-se que a verdade do mito, que sempre se repete, encontra-se na tentativa de explicar o real, campo em que se inserem o gozo e a morte. Disso se entende que sua estabilidade seja proveniente do que se repete no campo do real, do gozo, do caminhar humano rumo à morte, ou seja, da vida, e que sua vertente mutável se localize no campo imaginário e simbólico. Os discursos se modificam no tempo e no espaço, revelando as formas com as quais o homem lida com o gozo. De acordo com essa ideia, a atualização dos mitos pode ser revelada por uma leitura dos discursos sociais da Contemporaneidade.

Para Lacan ([1972-1973]/1985, p. 45), “Cada realidade se funda e se define por um discurso”. Seguindo com Ferrari (2007), acredita-se que cada época se compõe de coordenadas discursivas que constituem a realidade social vigente, caracterizando sua atualidade. Essa autora acrescenta que as trocas simbólicas transindividuais se impõem ao sujeito, proporcionando os laços sociais. Os heróis, por serem construções discursivas, acompanham os discursos da época.

Levantou-se, dessa forma, a hipótese de que a figura mítica do herói reflete as aspirações provenientes do ideal de cada época, demonstrando os valores e as normas sob as quais se institui a realidade social vigente e que o supereu, seja ele individual ou cultural, exige o cumprimento destes, estabelecendo as suas exigências e os padrões morais e éticos.

A importância desta pesquisa é revelada no fato de se trabalhar um tema atual, que traz à tona o mal-estar nos laços sociais hipermodernos, envolvendo questões do âmbito ético e moral que têm mobilizado debates na sociedade contemporânea. Pesquisar a figura mítica do herói hipermoderno como uma construção discursiva se justifica por contribuir na verificação dos discursos atuais que promovem as novas condições de subjetivação na sociedade contemporânea.

A relevância acadêmica conferida ao tema, além de sua atualidade, deve-se à escassez de estudos psicanalíticos referentes ao tema publicados no Brasil. As produções acadêmicas existentes sobre o assunto são, em geral, oriundas do campo da Filosofia, da Literatura e da Psicologia junguiana.

O objetivo geral consistiu em pesquisar como se apresenta e age o herói na realidade social atual, considerando que ele se insere nos discursos, mediante os mitos, como forte referência ou modelo para que os homens possam trilhar seus caminhos, revelando modos de ser e viver.

Os objetivos específicos, portanto, foram assim estabelecidos:

- a) investigar o que é o mito, sua importância e seu declínio, de modo a favorecer o conhecimento sobre o tema proposto;
- b) caracterizar a figura clássica do herói ocidental, proveniente dos mitos gregos;
- c) identificar e refletir criticamente o herói em Freud e em Lacan, abordando suas concepções sobre os mitos;
- d) analisar a figura hipermoderna do herói mediante reflexão sobre as novas formas discursivas da atualidade.

Com a finalidade de alcançar os objetivos propostos, foi realizada uma pesquisa bibliográfica em obras de Freud, de Lacan e de autores contemporâneos orientados pelo ensino lacaniano. Para trabalhar as formalizações relativas ao tema, na área da mitologia, elegeram-se Brandão (1987, 1988), Eliade (1992), Vernant (1978), assim como alguns textos dos filósofos Lipovetsky (2004), Charles (2004) e Drawin (2014).

A psicanálise, como já se mencionou, foi tomada como concepção teórica para o processo de investigação e análise, na interlocução com outras áreas de conhecimento. Segundo Ramírez (2007, p. 21), o uso dos conceitos psicanalíticos para uma leitura do social “se justifica pela verificação dos efeitos do inconsciente e do gozo nos imaginários, simbólicos e reais postos em jogo nas atuações e no pensar próprios dos sujeitos contemporâneos”. O aporte da teoria lacaniana pode ser utilizado como ferramenta para elucidação das coordenadas da cultura atual e dos modos de captura dos sujeitos nessas malhas discursivas.

Este trabalho está exposto em cinco capítulos, gerados com base nos objetivos específicos. Após esta introdução, no segundo capítulo, busca-se a origem dos heróis ocidentais, que se encontra nos mitos gregos, com o intuito de caracterizar, em termos gerais, a figura clássica do herói. Assim, investiga-se o que é o mito, sua importância e seu declínio, abarcando o processo de desmitização e de mutação ao ser dicotomizado e politizado. Apesar disso, o mito sobrevive, mas passou a ser interpretado à luz das transformações da cultura clássica. A figura do herói sofre alterações desde a origem da “pólis” grega. O herói épico, com o advento

da democracia na Grécia, começa a ser substituído pelo herói trágico que, diante de um destino politizado, vai ao encontro de um gozo mortífero, resguardando a sua lei e não a lei da cidade, que se impõe como o novo destino ao qual o sujeito deverá se submeter.

O terceiro capítulo se propõe a lançar luz sobre o herói do ponto de vista da psicanálise, verificando a forma como Freud e Lacan entendem os mitos e os articulam com as suas versões sobre os heróis. Esse capítulo tem o intuito de mostrar que, tanto Freud como Lacan abordam o mito como uma verdade histórica recalçada. Ao percorrer alguns de seus textos, percebe-se que, para ambos os autores, o herói surge diante da morte da qual resultam a lei do pai e a lei do desejo. Essas leis registram a castração como o que insere o sujeito na civilização e, partindo dela, Freud e Lacan elaboram suas ideias sobre a moral e a ética. Nesse contexto, observa-se que a psicanálise fornece uma acepção singular da construção moral, colocando a castração como a primeira lei que permite a entrada do sujeito no contexto social.

No quarto capítulo, caracteriza-se a figura mítica do herói hipermoderno por meio de um contraponto com a ideia genérica de herói, que provém dos clássicos heróis gregos. Para tanto, contextualiza-se a Hipermodernidade, que se apresenta como uma época de forte organização da vida social e individual conforme a lógica do consumo. Por uma reflexão crítica sobre os discursos da atualidade, verifica-se que os novos valores e ideais hipermodernos atualizam os mitos e erigem os novos heróis. Confirma-se a hipótese de que a figura mítica do herói reflete as aspirações provenientes do ideal de cada época, demonstrando os valores e as normas sob as quais se institui a realidade social.

Ao seguir a proposta de caracterizar o herói hipermoderno por meio de um contraponto com o clássico, conclui-se que, ao contrário do herói clássico, que não tem dúvidas sobre o seu destino, pois sua decisão ética parte de uma escolha forçada sustentada por seu desejo, o hipermoderno encontra-se “desbussolado”. Extraviado de seu desejo ao se deixar capturar pelos saberes das malhas discursivas, perde-se de seu destino. Ambos vão ao encontro do gozo mortífero, entretanto o primeiro sustenta seu desejo, e o segundo apenas cumpre o imperativo “goze”, tão marcante da lógica discursiva atual. Sem vergonha, sem culpa e sem honra, o herói “desbussolado” vai ao encontro da morte, colocando fim a uma vida sem sentido.

## 2 A FIGURA CLÁSSICA DO HERÓI

Neste capítulo, busca-se entender o que é um mito e qual sua importância, pois é nos mitos gregos que se encontra a origem dos heróis ocidentais. Procura-se pela figura mítica clássica do herói a qual permeava o imaginário e o simbólico da época. Demonstra-se que, ainda na Antiguidade, os mitos e, portanto, os heróis, sofreram grandes transformações, mas sobreviveram a todo processo de desmitização.

Para essa abordagem, foram tomados como referência três grandes pesquisadores e estudiosos sobre o tema: Brandão, um dos maiores estudiosos brasileiros da cultura clássica, especialista em cultura grega e latina; Eliade, um dos mais influentes historiadores e filósofos das religiões da Contemporaneidade, mitólogo, filósofo e romancista romeno naturalizado estadunidense; e Vernant, antropólogo francês, especialista em Grécia antiga, particularmente em mitologia grega.

### 2.1 As características gerais do discurso mítico

O homem, de acordo com a mitologia grega, desde seus primórdios, indaga sobre o princípio de sua existência e começa a imaginar a origem das coisas. Para Brandão (1988, p. 36), o mito é uma representação coletiva que relata uma explicação do mundo, transmitida através de várias gerações. É a narrativa de uma criação que conta como algo que não era começou a sê-lo. Mito é, por conseguinte, a *parole*, a palavra revelada que antecede uma formulação inteligível. Ao citar Leenhardt, ele escreve: “O mito é sentido e vivido antes de ser inteligido formulado. Mito é a palavra, a imagem, o gesto, que circunscreve o acontecimento no coração do homem, emotivo como uma criança, antes de fixar-se como uma narrativa” (LEENHARDT apud BRANDÃO, 1988, p. 36).

Brandão (1988, p. 26, 36) salienta que o mito “se desloca livremente no tempo e no espaço, multiplicando-se através de um número indefinido de episódios” e que suas variantes constituem “o verdadeiro pulmão da mitologia”, pois a mantêm viva. Ele relata que o mito, por pretender explicar o real, não pode ser lógico e racional e, assim, abre-se “como uma janela a todos os ventos; presta-se a todas as

interpretações. Decifrar o mito é, pois, decifrar-se”. Segundo esse autor, o conceito de mito não tem conotação usual de fábula, invenção ou de lenda, mas a acepção atribuída pelas sociedades arcaicas, como “o relato de um acontecimento ocorrido no tempo primordial, mediante a intervenção de entes sobrenaturais”.

A transmissão dos mitos é entendida por Brandão (1988) como uma herança das gerações anteriores, como algo que expressaria a identidade de todos os homens, seja qual for a época e o lugar onde tenham vivido. Ele liga essa herança ao conceito de inconsciente coletivo que se manifesta por meio dos símbolos, que representam mais do que o significado evidente e imediato, e funcionam como “a linguagem imagística dos princípios”. A mitologia está sujeita às transformações, pois é o movimento de algo de estável e mutável simultaneamente. Do ponto de vista etimológico, mitologia é o estudo do mito, concebido como história verdadeira (BRANDÃO, 1988, p. 38, 39). Pelos ritos, o homem rememora os mitos e “torna-se apto a repetir o que os deuses e os heróis fizeram nas origens, porque conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas”.

A religião, que se prende ao verbo *religare*, do latim, para os antigos é, nas palavras de Brandão (1988, p. 39), a reatualização e a ritualização do mito e que pode ser definida como “o conjunto de atitudes e atos pelos quais o homem se prende e se liga ao divino ou manifesta sua dependência em relação a seres invisíveis tidos como sobrenaturais”. O retorno às origens por meio dos ritos que reatualizam os mitos faz com que o homem se incorpore na dimensão do sagrado, “beneficiando-se de todas as forças e energias que jorram nas origens”. Dessa forma,

O mito, quando estudado ao vivo, não é uma explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas uma narrativa que faz reviver uma realidade primeva, que satisfaz a profundas necessidades religiosas, aspirações morais, a pressões e imperativos de ordem social e mesmo a exigências práticas. [...] O mito é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é, ao contrário, uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é, absolutamente, uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática (MALINOWSKI apud BRANDÃO, 1988, p. 41).

Longe de ser uma fabulação, o mito pode ser considerado uma narrativa de uma realidade viva, que satisfaz as necessidades religiosas, as aspirações morais e as pressões sociais. Brandão alerta que poucos se dão ao trabalho de verificar a verdade que existe no mito e buscam apenas a ilusão que este contém. Assim, diz

que é mister ir além das aparências, da parte concreta do signo, dos significantes e procurar significados, isto é, a parte abstrata, o sentido profundo. O autor ainda acrescenta que a sociedade industrial usa o mito como expressão de mentiras e fantasias (mitomania), mas que este não é hodiernamente o sentido que lhe atribui.

Eliade (1992) coloca o mito como modelo exemplar, uma história sagrada que se passa no início dos tempos, com o intuito de revelar um mistério, em que os personagens são deuses ou heróis civilizadores. Os mitos instauram o sagrado, revelando a sacralidade absoluta ao relatar a atividade criadora dos deuses em suas obras, sua potência divina. Para Eliade (1992, p. 51), o mito descreve as dramáticas irrupções do sagrado do mundo, mostrando como uma realidade veio à existência, seja ela a realidade total, o Cosmos, ou apenas um fragmento, tal como uma pedra. Sobre a função mais importante do mito, afirma que ela consiste em

Fixar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação, etc. Comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar, etc. (ELIADE, 1992, p. 51).

A mitologia grega alcançou o homem atual por meio da poesia, da arte figurativa e da literatura erudita. Homero, grande poeta da Ásia Menor do século IX a.C., descreve, pautando-se na Guerra de Troia, duas grandes obras: *Ilíada* e *Odisseia*. O cerco de Troia, ocorrido aproximadamente 1.200 a.C., foi glorificado e transformado ao longo de vários séculos de tradição oral, até sua composição definitiva, elaborada nos séculos IX-VIII. Brandão (1988) relata que a realidade histórica está subjacente no mito. Nesses poemas, são descritos grandes feitos heroicos realizados destacadamente por Aquiles e Ulisses, revelando as principais virtudes da Antiguidade. A epopeia homérica, glorificada e transformada por vários séculos de tradição oral, remonta aos tempos da busca por metais preciosos, especialmente de estanho. A *Odisseia*, nas palavras de Brandão (1988), seria uma genial ficção, um conto do retorno de Ulisses após a Guerra de Troia. Ulisses seria o ancestral dos velhos marinheiros que haviam explorado heroicamente o mar desconhecido nas rotas marítimas do Ocidente. Os contos, cheios de monstros, gigantes, feiticeiras e sereias, eram relatados em todos os portos, enaltecendo as façanhas dos grandes heróis. Já em relação a *Ilíada*, segundo relatos de Brandão,

os gregos não colocavam em dúvida a veracidade do cerco a Ílion e diziam que os personagens, Aquiles e Heitor, existiram na realidade.

A história dos heróis repete-se, de forma semelhante, em diferentes lugares, caracterizando sua estrutura, ou seja, o que se repete nos mitos e que se localiza no real, tal como a coragem de afrontar a morte sustentando quem se é. Quando coletados dados de diferentes culturas, como africanas, incas e peruanas, verifica-se que é sempre um

Nascimento complicado de um menino, suas primeiras mostras de força sobre-humana, sua rápida ascensão ao poder ou sua proeminência, as lutas gigantescas e triunfais contra monstros e forças do mal, seus desvios, motivados pela *hýbris* (*excesso de violência*) e sua queda, devido a traição ou sacrifício heroico, cujo desfecho é a morte, não raro trágica (BRANDÃO, 1987, p. 69).

Os heróis na mitologia grega se localizam entre os deuses e os homens. Têm atributos antagônicos, podendo ser de beleza e bravura ou apresentando características físicas e morais monstruosas. O lado perverso dos heróis, segundo Brandão (1988), pode ser ilustrado com atitudes de violência sanguinária, intemperança sexual, loucura, astúcia criminoso, furto, adultério, incesto e outros tipos de transgressão, tornando-os divinamente monstruosos. O herói ocidental proveniente da cultura greco-romana, entretanto, absorve o estilo do herói já moralizado, pautando-se no belo e no bom.

Brandão (1988, p. 122) relata que as gestas de Homero eram direcionadas aos reis e heróis da época, para inspirá-los. A poesia épica foi direcionada para a aristocracia política e militar. Sobre isso escreve que a força e a beleza física, símbolos do herói, contraíram, desde Homero, “núpcias indissolúveis com as qualidades do espírito: o *kalón*, o belo, e o *agathón*, o bom, eis aí a síntese de uma visão humanística que remonta a *Ilíada* e à *Odisseia*” (BRANDÃO, 1988, p. 122). Ele complementa, dizendo que o mundo dos deuses é a projeção dessa sociedade heroica e aristocrática. O herói era o resultado da junção entre o corpo, forte e belo, e o espírito, bom e belo.

Em *A Bela morte e o cadáver ultrajado*, Vernant (1978) toma *Ilíada* para descrever o heroísmo e sua relação com a morte, demonstrando o espírito do herói clássico. Transformar a morte em glória imperecível, própria dos heróis, significa fazer da morte, que é a certeza única do humano, algo único, próprio, e cujo brilho seja eternizado como seu. A morte biológica, revestida pelo imaginário, ascende um

lugar simbólico no campo da imortalidade. O herói da mitologia geralmente tem uma bela morte, caracterizada como um modo específico de traspasso, que ocorre em combate, na flor da idade, na plenitude da natureza viril. Paga-se, com a vida, a recusa da desonra e da vergonhosa covardia no combate que finda com a glória. Esta se estende por todos os tempos vindouros.

Aquiles, personagem principal de *Ilíada*, é um dos representantes do ideal heroico da antiga Grécia. Tal personagem tem como uma de suas maiores características sua *hýbris*, que pode ser ilustrada no embate sangrento com Heitor, outro grande herói de Homero. Depois da vitória, Aquiles amarra o corpo de Heitor em seu cavalo para destruí-lo, na tentativa de impedir que este fosse encaminhado aos rituais funerários que o levariam à imortalidade. Havia um culto ao corpo do herói que era preparado e embelezado para refletir sua bela imagem. Na “bela morte”, a morte é transformada em algo belo e somente alcançável pelos mais destemidos guerreiros. Vernant (1978, p. 23) escreve que, “se na perspectiva heroica é pouco importante permanecer em vida, sendo essencial o bem morrer, na mesma perspectiva, o essencial não pode ser tirar a vida do inimigo, mas despojá-lo da ‘bela morte’”, vedando-lhe o acesso à memória dos homens vindouros.

Aquiles teve de optar entre dois destinos excludentes, assim como todos os outros heróis: ou a glória imorredoura e a vida breve ou a vida longa e sem glória. Foi predestinado à glória póstuma. Nesse contexto, a honra comum que se refere ao reconhecimento e prestígio social se difere da honra heroica. Na perspectiva cavalheiresca de Aquiles, o que é apostado na competição é a própria vida. É isso que separa os homens comuns do universo heroico. Isso confere ao vencedor uma distinção que difere de homenagens comuns, pois “a vida de um homem não se recupera; ela não se deixa raptar nem apanhar a partir do dia em que saiu das muralhas de seus dentes” (VERNANT, 1978, p. 37).

Para Mazon, que escreveu *Introdução a Ilíada*, citado por Brandão (1988), o amor à própria vida é o princípio e a razão do heroísmo, já que a ela é atribuído um valor muito alto para ser sacrificada à glória. É o valor fornecido à vida que define se o sacrifício é ou não heroico. *Ilíada* é “o primeiro ensaio de uma moral de honra” (MAZON apud BRANDÃO, 1988, p. 143). Assim a moral de honra implica atribuir à vida o mais alto valor. Eis essa moral encontrada nos mitos que inspirou reis e guerreiros da Antiguidade:

[...] existir é – esteja-se vivo ou morto – ser reconhecido, estimado, honrado; é sobretudo ser glorificado: ser objeto de uma palavra de louvor, de uma narrativa que conta, sob a forma de uma gesta, retomada e repetida sem cessar, um destino por todos admirado. Neste sentido, pela glória que ele soube conquistar devotando sua vida ao combate, o herói inscreve na memória coletiva do grupo sua realidade de sujeito individual, exprimindo-se numa biografia que a morte concluiu e tornou inalterável” (VERNANT, 1978, p. 41).

A imortalidade era alcançada ao se sacrificar o que havia de maior valor: a vida. Havia um saber heroico que deveria ser transmitido através da cultura e aprendido pelas gerações futuras para que estas pudessem aceder à existência social. Tal saber se referia ao amor à vida para o enfrentamento da morte. A perenidade da honra heroica se deve à transposição literária do canto épico, poesia oral que compõe a memória social. Tais poesias celebram a raça dos deuses e heróis que realizaram feitos cheios de glória imperecíveis; homens dignos de serem lembrados pelas gerações futuras, o que os tornava imortais.

## 2.2 O declínio dos mitos

Os mitos sofreram muitas alterações ao longo do tempo. Uma primeira mudança, relatada por Brandão (1988, p. 26), refere-se a uma transformação do mito narrado como uma práxis sagrada direcionada para certas pessoas e, em determinadas circunstâncias, em obra de arte. A escrita poética nasce em detrimento da gesta, da oralidade, que se descaracteriza. Ao transformá-lo em obra, segundo a teoria poética que trata da lei das três unidades (ação, tempo e lugar), o mito que se deslocava no tempo e no espaço, multiplicando-se em vários episódios, passa a adequar-se às novas regras literárias, fixando-se. O poder da enunciação, como um pulmão da mitologia que permitia ao mito o livre deslocamento, é enfraquecido.

Outro grande impacto rumo à desmitização foi o pensamento racional dos pré-socráticos, que, em nome da razão, tentaram dessacralizar o mito. Os primeiros deles, também chamados de filósofos da natureza, em torno de 600 a.C., tentaram encontrar explicações naturais para as transformações da natureza que antes eram fornecidas pelos mitos. Há um rompimento da visão mítica do mundo. A maior crítica destes centrava-se na concepção antropomórfica iniciada por Homero e, depois, por Hesíodo. As concepções de Deus variavam de acordo com os filósofos. Nessa esteira, Brandão (1988, p. 27) cita diversos filósofos. Xenófanes (576-480 a.C.)

afirmava que havia um deus acima de todos os deuses e homens, que não se assemelhava aos mortais; Ésquilo (525-456 a.C.) defendia a ideia de que o dever do poeta é ocultar o vício e não o propagar; Píndaro (521-441 a.C.) afirmava que o homem deve atribuir aos deuses apenas belas ações; Demócrito (520-440 a.C.) dizia que deus verdadeiro e natureza imortal não existem; Epicuro (341-270 a.C.) falou da fragilidade e impotência divina diante do poder do mal. Os filósofos pré-socráticos não admitiam um deus concebido como injusto, vingativo, adúltero e com práticas de trapaças.

A mitologia helênica, segundo Brandão (1988, p. 31-34), foi salva por duas modalidades de interpretação no século IV a.C.: o alegorismo e o evemerismo. Pela alegoria, que significa etimologicamente “dizer outra coisa”, os mitos não eram mais compreendidos literalmente, e era preciso buscar significações subentendidas, suposições. O evemerismo surgiu no início do século III a.C., quando o filósofo Evêmero publicou sua obra *História Sagrada*, dando à mitologia um caráter mais histórico e humano. No texto, ele explica que os deuses e os heróis eram reis em suas comunidades e que, por suas virtudes, conquistaram a simpatia de seus povos. Evêmero explica o processo de apoteose de homens ilustres, demonstrando que, ao longo das gerações, essas qualidades iam se aprimorando até alcançarem a divinização.

O mito começou, então, a ser filtrado em nome da razão e da moral, em razão da dicotomização, sendo atribuídas aos deuses e aos heróis apenas belas ações. A partir daquela época, os mitos dos heróis foram utilizados como fortes estandartes políticos, o que se constituiu como a politização dos mitos. Tanto a dicotomização quanto a politização, formas de utilização dos mitos, inseriu-os no âmbito do poder. Outro motivo, relatado por Brandão (1988, p. 33), que “resguardou” a mitologia, foi o fato de os ataques aos mitos serem provenientes quase sempre da elite pensante. O mesmo autor ressalta que o cristianismo salvou a mitologia, promovendo a cristianização de significantes da mitologia grega, oriental e romana, mas, sobretudo, cristianizou o “Espírito de Deus, que sopra onde lhe agrada”. Assim, “dessacralizou-a de seu espírito pagão e ressacralizou-a com elementos cristãos”. Os deuses e as tradições religiosas populares foram homologados pelo cristianismo. A mitologia é universalizada desde então. Deuses e locais de culto regionais receberam prestígio universal.

Os heróis e deuses da Hélade sobreviveram, apesar do longo processo de desmitização. O mito foi o substrato para o desenvolvimento da literatura grega e das artes plásticas que se constituíram como importantes pilares da cultura ocidental.

Desde as origens da pólis, o heroísmo passou por uma primeira mudança, assinalada por Brandão (1988), quando ocorreu a transição da monarquia para a aristocracia e para oligarquia na Grécia. Após a Idade Média Grega, os reis haviam desaparecido, dando lugar a uma sociedade aristocrática que também caminhou para sua decomposição. Cada clã passou a ser um pequeno mundo, com sua religião, patrimônio e chefe, geralmente um herói ou um deus. A reunião desses clãs resultou na criação da pólis, Cidades-Estados com autonomia política, econômica e social. A pólis aristocrática passou a ter seu “herói epônimo”, que dava seu nome à cidade e a protegia. Naquele mesmo momento, nas origens da pólis, houve o desaparecimento do herói, do guerreiro da epopeia como categoria social particular, dotado de uma *areté* (excelência, superioridade) e de uma *timé* (honra) específicas. Ele foi substituído pelo hoplita combatente, isto é, um soldado de infantaria armado. Tal transformação repercutiu, segundo esse estudioso, para além de uma revolução militar, em uma mutação decisiva do herói, atingindo o plano social, religioso e psicológico.

Nesse ponto é possível inferir que o herói assumiu uma nova forma, aparecendo como um defensor e protetor de uma comunidade com um caráter mais social. Suas vidas passaram a ser sacrificadas em prol da defesa de um grupo e de um objetivo comum. A honra e a glória dos combatentes não se pautavam mais apenas na própria medida, do “cada um”, pois eram obtidas conforme se sacrificavam em benefício de uma comunidade, defendendo os interesses políticos ou do Outro, conforme escrita lacaniana. O destino foi arrancado das muralhas de seus dentes.

A tragédia grega, que surgiu e desapareceu no século V a.C., serviu como pano de fundo, revelando a transformação dos valores que regiam a organização da Cidade-Estado grega, a pólis, notoriamente no que se referia à autoridade, à virtude e à justiça. O processo de construção da democracia ateniense pôs fim aos privilégios da aristocracia. A cena trágica representada no teatro não significava uma manifestação artística e, menos ainda, uma atividade de lazer ou distração. Sua função era a de refletir, em comunidade, a problemática concernente àquele século,

constituindo-se em um *locus* privilegiado para a reflexão sobre as novas condições da cidade. O fenômeno da tragédia, segundo Brandão (1988), coloca-se entre

Dois momentos precisos e distintos da Antiguidade grega, ambos marcados pela referência a um ideal. De um lado o ideal homérico da virtude guerreira (areté); de outro lado, o ideal filosófico – sobretudo platônico – da razão (logos) como princípio regulador das relações entre os homens na polis (BRANDÃO, 1998, p. 48).

Do conflito entre o ideal homérico da virtude guerreira com o ideal platônico da razão surgiu o herói trágico. O herói épico cedeu espaço para o herói trágico, que questiona a realidade social da época. Na pólis, até então, não havia um saber constituído que regulasse a vida humana. Não havia um saber que respondesse pelas decisões de um sujeito e, portanto, o ato do herói era solitário e de sua inteira responsabilidade, ainda que se considerassem os motivos que supostamente determinassem sua escolha. O sentido da ação humana, abordado pela dimensão do ato do herói trágico, diz de uma verdade que não provém do conhecimento.

Nesse sentido, “tragédia e democracia andam juntas... à própria maneira de funcionar da democracia, a cidade deveria constantemente, saber se recolocar em questão” (LAUXEROIS apud VORSATZ, 2013, p. 51, 57). Vorsatz afirma que é possível considerar que a própria dimensão social do cidadão é interrogada pelo enigma encarnado pelo herói trágico, que diz respeito à responsabilidade por seus atos. O cidadão é aquele responsável por seus atos mediante as leis da cidade. Na decisão trágica, estão em jogo os desígnios dos deuses, que falam na cena impondo a responsabilização ao herói.

Antes que a filosofia venha interrogar-se sobre o que é o ser, a virtude e o bem, fazendo dessa interrogação um sistema de pensamento, a tragédia apresenta em ato, o herói diante de uma escolha forçada, de um ato que, levado a termo, resulta em sua própria perda, mas em relação ao qual ele não deve se furtar (VORSATZ, 2013, p. 50).

A problemática ética que dizia respeito à questão do “como agir”, encarnada pelo herói trágico, seria calada, segundo Vorsatz (2013, p. 52), “justamente pelo advento da democracia regulada pela constituição de um saber, o conhecimento filosófico, em nome da construção da cidade ideal”. Os desígnios dos deuses foram substituídos pelo saber filosófico.

Ainda no século VIII a.C., as cidades começaram a se organizar, e a escrita foi inventada. A transmissão oral e as gestas épicas começaram a ser substituídas pela escrita, que propiciou a fixação de regras e leis que consolidariam a política. A

posição de cada um diante das leis não escritas, que eram garantidas pela palavra e pelo ato, passou a responder a um consenso político no qual a lei escrita era válida para todos os cidadãos, em todos os casos. As leis da cidade começaram a regular a vida em comunidade com o estabelecimento da democracia e, portanto, colocaram-se a serviço da ordem política.

A política foi colocada como uma força que se impunha e que dava destinos ao sujeito, à revelia de seu desejo. A mudança que o herói sofreu no início da criação da pólis grega, quando a sua própria medida, sua singularidade heroica foi capturada e utilizada em razão de um coletivo, demonstrava a politização do herói, que passou a referendar uma moral, já em defesa de interesses sociais. O destino, algo próprio de cada um, vivenciado entre a vida e a morte se submeteu a uma força política, constituindo-se como uma tragédia que se impunha aos homens.

O campo dos deuses, que, para Lacan ([1959-1960]/2008b), pertence ao real, sucumbiu às leis escritas. A palavra e o ato que garantiam uma ordenação particular e ética diante da comunidade foram dispensados ante o valor universal da lei escrita que não admite exceções. Na perspectiva da psicanálise, as leis não escritas têm sua força no poder da enunciação. Sua incidência é real, e o sujeito se constitui na, e pela submissão a essas leis, do desejo, que se efetivam em ato, de forma pontual, contingente e singular.

Antígona, heroína de Sófocles, escrita por volta de 442 a.C., pode ser citada como uma personagem paradigmática, que, até nos dias atuais, serve como referencial mítico para abordar questões morais e políticas. Ela traz a vertente do desejo do sujeito diante da moral, da política e do poder, ou seja, do sujeito e do Outro. Segundo Vorsatz (2013), o herói trágico sofocliano não representa um ideal de homem ou um exemplo de cidadão. Nesse sentido, o mito do herói apresenta outra conotação, não se prestando a salvaguardar aspirações morais e ordens sociais, como demonstra Knox:

Não é que o herói seja cultuado como um exemplo de conduta humana; ele não pode servir de guia para a cidade real construída pelo homem ou na cidade ideal com a qual ele sonha. Mas ele nos lembra que o ser humano pode, em certos casos, desafiar os limites impostos sobre sua vontade pelo medo da opinião pública, da ação da comunidade, até mesmo da morte, ele pode recusar a aceitação da humilhação e da indiferença e impor sua vontade quaisquer que sejam as consequências sobre os demais e sobre si mesmo (KNOX apud VORSATZ, 2013, p. 106).

Guyomard (1996, p. 23) relembra Lacan, para dizer que o inconsciente tem um estatuto ético que impõe um limite que não se pode transpor, sem atacar o sentido humano, o sentido do ser. Para ele, o herói encerra, em sua grandeza trágica, a representação do “poder da recusa e da legitimidade da revolta diante de qualquer poder, tirânico e político, que queira, por direito, reinar ao mesmo tempo sobre a cidade e sobre o mais-além, sobre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos”. Antígona, por ser a guardiã de um limite, impinge ao poder totalitário um ponto de basta. A força de sua recusa não advém do conhecimento, da razão ou da justiça. Ela surge de uma verdade do sujeito. Vorsatz cita Steiner:

O drama trágico nos diz que a esfera da razão, da ordem e da justiça é terrivelmente limitada e nenhum progresso de nossa ciência ou de nossos recursos técnicos ampliará sua relevância” e que o herói trágico avançaria em direção à própria ruína em perda – em nome de uma verdade cuja incidência é mais efetiva do que aquilo que se poderia produzir a partir do conhecimento (STEINER apud VORSATZ, 2013, p. 27).

Os heróis sofreram grandes transformações, mas, como se deve considerar, permaneceram no imaginário e nos discursos sociais, fazendo frente ao real. Ainda hoje, é possível localizar heróis trágicos que, por sustentarem seu desejo, acabam se lançando ao sacrifício. Muitos são mortos por fazerem frente a poderes tirânicos, em nome de suas verdades. O mito persistiu, embora interpretado à luz das transformações da cultura clássica. Seguindo com Georges Gusdorf: “A consciência mítica, embora reprimida, não está morta [...] O interesse pelo passado constitui-se aqui na preocupação com o atual” (GUSDORF apud BRANDÃO, 1988, p. 34).

### 3 A INTERPRETAÇÃO PSICANALÍTICA DO MITO

Neste capítulo, pretende-se averiguar como Freud e Lacan entenderam e trabalharam com os mitos e o que disseram sobre os heróis. Também para eles há uma verdade histórica nos mitos a qual é proveniente de um saber. Além disso, buscou-se verificar as articulações que eles fizeram entre o herói e os campos moral e ético.

#### 3.1 O mito e a figura do herói na perspectiva freudiana

Os mitos gregos serviram como fonte de conhecimento, reflexão e inspiração para Freud, que, desde o início de sua obra, demonstrou grande interesse por essa linguagem, estabelecendo conexões entre os mitos e o inconsciente. Pelos mitos, ele estabeleceu paralelos entre o passado e o presente, tecendo grande parte do arcabouço de sua teoria. Édipo e Narciso foram mitos interpretados e utilizados por ele para erguer conceitos fundantes da psicanálise.

Para que Freud escrevesse obras como *Totem e tabu* ([1913]/1995), e *Moisés e o monoteísmo* ([1939]/1980a), ele se pautou em registros históricos que constituíam a verdade histórica ou pré-histórica do sujeito. Essa verdade retornaria como algo esquecido ou reprimido. Os mitos, portanto, seriam construções que partiriam da verdade histórica esquecida.

O mito de Édipo foi um dos pilares fundantes da psicanálise. Lacan se refere a esse mito, descrito e utilizado por Freud, por exemplo, como o mito original. Para ele, Freud se serve desse mito

Da mesma maneira como se ensina desde sempre à criança que Deus criou o céu e a terra e muitas outras coisas, conforme o contexto cultural em que se está implicado. É um mito das origens dado como tal, e porque se acredita no que ele determina como orientação, como estrutura, como caminho para a fala no sujeito que é seu depositário. É, literalmente, a sua função de criação da verdade que está em causa (LACAN, 1995, p. 352).

É possível verificar nos escritos de Freud a importância dos mitos como fortes referências norteadoras para a humanidade. Usando as tradições da Grécia antiga que remaneceram no material legendário elaborado por Homero, em *Moisés e o Monoteísmo* (FREUD, 1980a), ele diz que as eras passadas exercem, na imaginação dos homens, grande e enigmática atração. O passado é buscado

sempre que os homens estão insatisfeitos com seu ambiente atual, como sendo uma verdade do sonho da “Idade do Ouro”. Ele alega que “provavelmente ainda se encontram sob o encantamento de sua infância, que lhes é apresentada por sua memória não imparcial como uma época de ininterrupta felicidade” (FREUD, 1980a, p. 89). Os sonhos que os pais jamais realizaram, segundo ele, concretizar-se-ão a partir da criança que se tornará um grande homem, um herói no lugar do pai ou, sendo uma menina, casar-se-á com um príncipe como compensação para sua mãe.

Freud (1980a, p. 23) escreve que a glorificação dos príncipes e reis legendários, fundadores de religiões, impérios ou cidades, enfim, dos heróis, começou precocemente nas proeminentes nações civilizadas recobertas por características fantásticas comuns a várias histórias. Ele se pauta em Otto Rank, que publicou, em 1909, *O mito do nascimento do herói*, para descrever a lenda do herói realçando as características essenciais: o herói geralmente é filho de pais aristocráticos; tem sua concepção precedida por dificuldades, há uma profecia contra seu nascimento por representar perigo para o pai; devido a isso, a criança é condenada à morte ou ao abandono; é salvo por animais ou pessoas humildes; após crescimento e experiências, redescobre seus pais e ving-se do pai, alcançando reconhecimento, grandeza e fama.

A importância do mito como um elemento capaz de estabelecer elos entre o passado e o presente, cumprindo uma função ordenadora e esclarecedora de como algo se origina, pode ser ilustrada pela aproximação do homem pré-histórico ao homem contemporâneo que Freud (1995) estabelece em *Totem e tabu*. Ele busca compreender a vida mental dos homens contemporâneos de sua época por meio do resgate do homem pré-histórico, usando fontes como

Monumentos e implementos inanimados que restaram dele, através das informações sobre sua arte, religião e atitude para com a vida - que nos chegaram diretamente ou por meio de tradição transmitida pelas lendas, mitos e contos de fadas -, e através das relíquias de seu modo de pensar que sobrevivem em nossas maneiras e costumes.[...] sua vida mental deve apresentar um interesse peculiar para nós, se estamos certos quando vemos nela um retrato bem conservado de um primitivo estágio de nosso próprio desenvolvimento (FREUD, 1995, p. 21).

Percebe-se que Freud emprega os mitos como fontes históricas que resguardam a sobrevivência de atitudes para com a vida e dos modos de pensar em sua atualidade. O conteúdo mítico povoa a memória coletiva e é transmitido de geração a geração, tal como relata Brandão (1988). Ao realizar analogias entre a

tradição de uma memória histórica e coletiva e a memória histórica e individual dos homens, ele toma o inconsciente como uma propriedade da humanidade: “O conteúdo do inconsciente, na verdade, é, seja lá como for, uma propriedade universal, coletiva, da humanidade” (FREUD, 1980a, p. 156). Para ele, a cada geração, são redespertados os precipitados psíquicos do período primevo que se tornaram propriedade herdada. É possível inferir que o inconsciente tem um precipitado psíquico mítico que, a cada geração, redesperta, atualizando-se.

O tema heroísmo foi abordado por Freud em diversos momentos de sua obra, sendo, quase sempre, relacionado a questões ligadas ao pai. A figura heroica freudiana mescla *Eros* e *Thânatos*, representando a luta em que, segundo Freud ([1930]/1980b), consiste essencialmente toda vida. A evolução da civilização, para ele, pode ser descrita como esta luta da espécie humana pela vida: “É essa batalha de gigantes que nossas babás tentam apaziguar com sua cantiga de ninar sobre o Céu” (FREUD, 1980b, p. 145). Os mitos revelam os embates da espécie humana pela vida, luta travada entre as pulsões de vida e de morte.

O herói em Freud também se apresenta como um forte referenciador para o processo civilizatório, pois se insere em um contexto de estabelecimento de leis, protegendo e amparando os indivíduos diante dos perigos e do desamparo humano, colocando-se como um modelo admirado, seja pelo amor ou pelo temor.

Utilizando outros conhecimentos como a Antropologia, História e Religião, Freud assina textos, tais como *Totem e tabu* (FREUD, 1995) e *Moisés e o monoteísmo* (FREUD, 1980a), que partem de referenciais míticos. Neles, Freud aborda a procura pela função do pai, relacionando-a a uma lei organizadora das relações sociais, e estabelece conexões com o herói. Pela leitura desses textos, é possível verificar uma relação entre a constituição do herói e o cerne das questões civilizatórias que envolvem o pai.

O passo decisivo da civilização, segundo Freud (1980b), é a substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade. A civilização entra em cena, objetivando regular os relacionamentos sociais, para que estes não fiquem sujeitos à vontade arbitrária do indivíduo, o que equivaleria a dizer que o homem fisicamente mais forte decidiria por sua vontade consoante os próprios interesses. Para ele, a possibilidade da existência da vida humana se deve ao fato de se reunir uma maioria mais forte do que qualquer indivíduo isolado, e que esta maioria permaneceria unida contra todos os indivíduos isolados. Essa comunidade passa a exercer o poder estabelecido

como “direito”, em oposição ao poder do indivíduo. Os membros da comunidade deveriam restringir suas possibilidades de satisfação, para garantir o direito do outro. A justiça seria, dessa forma, a primeira exigência da civilização, pois deveria garantir que a lei não fosse violada em favor de um único indivíduo. A origem do herói, em Freud, parece ser encontrada exatamente no núcleo desse conflito civilizatório. O herói seria eleito mediante sua façanha solitária e sacrificial, na defesa do grupo. Pode-se dizer que a origem do herói coincide com o surgimento de uma lei que instaura o início da organização social, da moralidade e da religião.

Para descrever o surgimento do herói, de acordo com essa ideia, Freud retoma o mito do pai primevo, descrito em *Totem e tabu* (FREUD, 1995). Nesse texto, ele escreve que o “desenvolvimento do totemismo, o qual traz em si os começos da religião, da moralidade e da organização social, está ligado ao violento assassinato do chefe e à transformação da horda paterna em uma comunidade de irmãos” (FREUD, 1995, p. 155). Em 1939, Freud afirma que, sendo uma fantasia ou um retorno da realidade esquecida, “a origem do conceito de um herói deve ser encontrada neste ponto; o herói que sempre se rebela contra o pai e o mata sob a uma forma outra” (FREUD, 1980a, p. 107).

Com base nos estudos de Darwin (1921), Freud remonta épocas primevas e descreve o suposto funcionamento das pequenas hordas que se submetiam ao comando de um macho poderoso.

O pai primordial havia impedido os seus filhos de satisfazerem seus impulsos sexuais diretos; obrigou-os à abstinência e, por conseguinte, ao estabelecimento de laços afetivos com ele e entre si, que podiam resultar dos impulsos de meta sexual inibida. Ele os compeliu, por assim dizer, à psicologia da massa. Seus ciúmes e sua intolerância vieram a ser, em última análise, as causas da psicologia da massa (FREUD, [1921]/1988c, p. 157).

Tal macho exercia com violência seu poder como proprietário de todas as mulheres de sua horda. Caso seus filhos tentassem ir contra sua ordem, eram castrados, mortos ou expulsos. A saída para eles acabava sendo o rapto de mulheres de outros grupos para constituírem sua própria horda. A modificação dessa organização social parte do momento em que os filhos, expulsos, que viviam em um grupo, uniram-se e se rebelaram contra o pai, matando-o e devorando-o. Durante algum tempo após o parricídio, os irmãos disputaram a posição do pai e o acesso sexual às mães e irmãs, até que chegaram a um consenso e estabeleceram uma espécie de contrato social, dando origem a uma nova organização social.

Freud marca esse ocorrido como os primórdios da moralidade e da justiça, promovendo o estabelecimento de obrigações mútuas e a introdução de instituições consideradas invioláveis ou sagradas. O tabu do incesto e a injunção à exogamia, isto é, cruzamento de indivíduos com grau de parentesco distante, surgiram desse acordo. A aliança fraterna manteve a recordação do pai. O totem, um animal poderoso e temido, foi escolhido para substituí-lo. Segundo Freud, a primeira forma de manifestação da religião na história humana foi o totemismo que, desde o início, foi vinculado às obrigações morais e regulamentos sociais. Com os avanços culturais, deuses humanos passaram a substituir os animais.

Freud (1995, p. 158) realiza uma analogia entre o herói da tragédia grega com o herói da época primeva: “Aqui também está a verdadeira base para a “culpa trágica” do herói do teatro, que, de outra maneira, é difícil de explicar. Mal se pode duvidar de que o herói e o coro do teatro grego representem o mesmo herói rebelde e o grupo de irmãos”.

A tragédia grega é, segundo Freud (1995, p. 158), uma reencenação da tragédia da morte do pai primevo. O herói da tragédia grega “tinha que sofrer porque era o pai primevo, o herói da grande tragédia primitiva que estava sendo reencenada com uma distorção tendenciosa”, atribuindo ao herói a culpa pelo crime cometido, sendo que, na verdade, o conjunto dos irmãos representados pelos membros do coro, no teatro grego, eram os responsáveis. O coro do teatro grego consistia em um grupo de artistas que dançavam, cantavam ou comentavam com uma voz uníssona a ação dramática que estava a decorrer. O herói assumiu o papel de redentor do coro ou, segundo Freud, do grupo de irmãos da horda primeva. Dessa forma, Freud atribui ao herói o papel de bode expiatório e relembra os sofrimentos do bode divino, Dionísio, e a lamentação dos seus seguidores, que se identificavam com ele. Considera que tal drama é reativado com a Paixão de Cristo na Idade Média. Sobre a eliminação do pai primevo pelo grupo de filhos e o início da civilização, conclui: “no princípio foi Ato” (FREUD, 1995, p. 162). Freud, ao colocar o herói como o bode expiatório, justifica o sofrimento do herói trágico que expia a culpa de ter matado o pai.

Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1980a) diz que o restabelecimento do pai primevo ocorreu devido ao monoteísmo judaico, que teve Moisés como destacada figura paterna, substituindo os deuses masculinos do politeísmo por um Deus-Pai único. A culpa pelo assassinato do pai, como um material recalçado, reaparece

como “pecado original”, devido ao crime contra Deus, que deveria ser expiado pela morte. A fantasia de expiação de tal pecado foi interpretada como de redenção. Cristo é apontado como o agitador político-religioso, “o cabeça” da reunião de irmãos que havia derrotado o pai do judaísmo. O martírio de Cristo serviu para expurgar sua própria culpa e de todos os irmãos. O Redentor não se sacrificara sem culpa. Freud aponta Moisés como o Messias que havia anunciado Javé e Cristo como seu substituto. “O judaísmo fora uma religião do pai; o cristianismo tornou-se uma religião do filho. O antigo Deus Pai tombou para trás de Cristo; Cristo, o Filho, tomou seu lugar, tal como todo filho tivera esperanças de fazê-lo, nos tempos primevos” (FREUD, 1980a, p. 108). Os cristãos, como irmãos, tombam o Deus-Pai do judaísmo e elegem Cristo para ser o substituto para identificação com o pai, como seu sucessor e sua encarnação. Freud ressalta que o cristianismo, além de “exorcizar o sentimento de culpa da humanidade”, ainda se apresentou como uma religião universal, diferente do judaísmo, que tinha um caráter restrito a um povo escolhido.

Em 1939, Freud (1980a, p. 24) afirma que o herói é aquele que tem a coragem de se rebelar contra o pai, sobrepujando-o vitoriosamente. Para ele, a fonte de toda ficção poética é o romance familiar no qual o filho, na relação emocional com os genitores, reage a uma modificação, especialmente com o pai. A supervalorização do último, diante do desapontamento da vida real e da rivalidade, é abalada, provocando o início das críticas em relação ao pai e conseqüente desligamento: “Assim, ambas as famílias do mito - aristocrática e a humilde - são reflexos da própria família da criança, tal como lhe apareceram em períodos sucessivos de sua vida” (FREUD, 1980a, p. 25).

O mito é redespertado a cada romance familiar. Ao realizar uma analogia entre o pai mítico dos tempos primitivos e o pai de sua atualidade, Freud marca o lugar do pai como modelo a ser honrado. Ele supôs que os filhos de sua época, assim como os da época primitiva, “Não apenas odiaram e temeram o pai, mas também o honraram como modelo, e que cada um deles desejou ocupar seu lugar na realidade” (FREUD, 1980a, p. 101).

A versão moralizante do herói é abordada por Freud ([1927]/1988b, p. 17) quando este vincula a moral ao ideal do pai. A procura pelas acomodações nas relações entre os homens tem sua origem, segundo ele, na frustração cultural causada pelo sacrifício das pulsões, no quanto ela pressupõe de não satisfação que

“domina o grande campo dos relacionamentos sociais entre os seres humanos. Como já sabemos, é a causa da hostilidade contra a qual todas as civilizações têm de lutar” (FREUD, 1980b, p. 118, 137). Ele relata que é difícil ser feliz nessa civilização, não apenas pela restrição sexual, mas também devido à agressividade proveniente desta. Pode-se pensar que os heróis se insiram nesses contextos, nos campos de batalhas, em meio à não satisfação, à procura pela acomodação entre os homens que traga mais felicidade.

As imperfeições das formas culturais desenvolvidas até o momento, segundo Freud (1988b, p. 14), podem ter determinado “a impressão de que a civilização é algo que foi imposto a uma maioria resistente por uma minoria que compreendeu como obter a posse dos meios de poder e coerção”. Salienta que as tendências destrutivas e, portanto, antissociais e anticulturais, estão presentes em todos os homens. No mesmo texto, ele escreve que a ênfase material, no sentido de uma distribuição apropriada de riqueza, mediante controle da natureza, é deslocada para a ênfase mental por meio da influência de grandes indivíduos ou líderes reconhecidos pelas massas, que sirvam como exemplo, fazendo-as efetuar os sacrifícios referentes ao trabalho e a suportar as renúncias para a existência. Pode-se depreender que esta seja uma função para os heróis. Nesse caso, o herói dá suporte para as aspirações morais e ordens sociais.

Ao tratar sobre as acomodações das relações entre os homens, ele aborda a satisfação proveniente das riquezas disponíveis. Essas acomodações implicam avaliar dois aspectos da civilização trabalhados por Freud (1988b, p. 16). O primeiro seria o conhecimento e a capacidade adquiridos pelo homem para controlar as forças da natureza e extrair riquezas no intuito de satisfação das necessidades humanas que podem se relacionar com o saber, com a razão ou com a ciência; e o segundo se refere aos regulamentos para ajustar as relações de uns com os outros, âmbito moral e ético, e para a distribuição de riquezas disponíveis, de bens. Para ele, esses aspectos são dependentes quando

As relações mútuas dos homens são profundamente influenciadas pela quantidade de satisfação instintual que a riqueza existente torna possível; em segundo, porque, individualmente, um homem pode, ele próprio, vir a funcionar como riqueza em relação a outro homem, na medida em que a outra pessoa faz uso de sua capacidade de trabalho ou o escolhe como objeto sexual; em terceiro, ademais, porque todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização, embora se suponha que esta constitui um objeto de interesse humano universal (FREUD, 1988b, p. 16).

Nesse sentido, afirma que os regulamentos, instituições e ordens se dirigem à defesa da civilização contra o indivíduo. Tudo o que contribui para a conquista da natureza e produção de riqueza deve ser protegido contra os impulsos hostis dos homens. Salienta que a ciência e a tecnologia que constroem também podem ser utilizadas para aniquilar tais produções.

Uma de suas grandes questões, proveniente desse tema, e que Freud aborda como fatídica para a espécie humana, é a de saber até que ponto o desenvolvimento cultural é capaz de dominar a agressão e a autodestruição que causam perturbações na vida comunal. Referindo-se a esse assunto, escreve:

Talvez, precisamente com relação a isso, a época atual mereça um interesse especial. Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade (FREUD, 1980b, p. 170).

Hoje esse pensamento freudiano encontra seu ápice. A atualização deste é constatada por vários avanços, especialmente biotecnológicos, que potencializam a natureza para o desenvolvimento de novos saberes e verdades.

Para Freud, a civilização busca transformar as pulsões más (agressivas) em boas, mediante dois fatores: um interno, pelo viés do erotismo, transformando pulsões egoístas em sociais, pois se aprende a valorizar como vantagem o fato de ser amado e, por isso, sacrificar-se; e um externo, ao qual ele atribui a força exercida pela educação, representada pelas reivindicações do ambiente cultural abarcando a moral, a ética e a religião. Salienta que não apenas o ambiente cultural imediato pressiona o ser humano como também a história cultural de seus ancestrais; e, pode-se pressupor, de seus heróis. Tal fator educativo, no sentido da moralização, entretanto, é questionado quando Freud ([1915]/1988d, p. 297) escreve que, aparentemente, as nações obedecem mais prontamente a suas paixões que aos seus interesses, e que seus interesses podem se revelar como racionalizações de suas paixões.

Em *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, Freud (1988d, p. 290, 291), diante das desilusões causadas pela guerra, afirma que não existe a “erradicação do mal”, pois “a essência mais profunda da natureza humana consiste em impulsos instintuais de natureza elementar, semelhantes em todos os homens”, visando à satisfação de necessidades. Já desmitificando as classificações das pessoas como

boas ou más, ele segue escrevendo que um ser humano raramente é totalmente bom ou mau, “via de regra, ele é bom em relação a determinada coisa e mau em relação a outra”.

É possível dizer que, dessa forma, para Freud, o herói tem sua origem ligada a essas grandes lutas, à organização social, isto é, à adequação dos anseios e necessidades humanas em relação à condução do processo civilizatório permeado pela moral e pela ética na busca pela felicidade.

Diante desse contexto, na tentativa de minimizar tais sofrimentos provenientes dessa acomodação, o homem estabelece ideais fundados em um juízo geral da humanidade. Esse juízo se expressa pela moral e a ética da sociedade. Sobre a ética, ele escreve que

Uma parte de seus preceitos se justifica racionalmente pela necessidade de delimitar os direitos da sociedade contra o indivíduo, os direitos do indivíduo contra a sociedade, e os dos indivíduos uns contra os outros. Mas o que nos parece tão grandioso a respeito da ética, tão misterioso e, de modo místico, tão autoevidente, deve essas características à sua vinculação com a religião, à sua origem na vontade do pai (FREUD, 1980a, p. 145).

Assim, o “ideal do Eu responde a tudo o que é esperado da mais alta natureza do homem. Como substituto de um anseio pelo pai, ele contém o germe do qual todas as religiões se envolveram” (FREUD, [1923]/1988a, p. 49).

Em *Psicologia de grupo e análise do ego* (FREUD, [1921]/1988c), o ideal do eu calcado no pai espelha o herói. Seguindo a referência da projeção, Freud parte da psicologia individual na qual o herói se assemelha ao pai que protege e ampara a fragilidade humana para chegar à psicologia das massas. Tal pai, amado e temido, ganha amplitude e torna-se o herói para determinado grupo, ganhando uma nova dimensão. O herói é descrito como sendo uma invenção, uma criação do poeta na qual retrata seu ideal do Eu substituindo o pai. É nesse contexto que Freud fala sobre o mito do herói:

O poeta “transmentiu” a realidade no sentido de seu anseio. Ele inventou o mito heroico. Herói era aquele que sozinho havia matado o pai, que no mito ainda aparecia como monstro totêmico. Assim como o pai fora o primeiro ideal do garoto, agora o poeta criava o primeiro ideal do Eu no herói que substituiria o pai. A ligação com o herói foi provavelmente fornecida pelo filho mais jovem, o favorito da mãe, o qual ela protegera do ciúme do pai, e que na época da horda primordial se tornara o sucessor do pai (FREUD, 1988c, p. 171).

O poeta “acha o caminho de volta para a realidade e conta ao grupo suas invenções sobre seu herói” (do imaginário ao simbólico). Para Freud (1988c, p. 171-

172), o herói é o próprio poeta que desce até a realidade e eleva seus ouvintes até a imaginação: “Mas os ouvintes entendem o poeta, eles são capazes de identificar-se com o herói a partir da mesma relação nostálgica com o pai primevo”. Assim, entende-se que o herói, tal como o pai, é internalizado, particularizado, projetado para o mundo externo e revivido por meio dos mitos, em um contexto social. E complementa: “Portanto, o mito é o passo com que o indivíduo emerge da psicologia da massa. O primeiro mito foi certamente psicológico, o mito do herói; o mito explicador da natureza deve ter surgido bem depois”. Freud ainda diz que o mito do herói culmina pela deificação do herói e que este talvez possa ter sido mais antigo que o Deus-Pai. Sob esse viés, o herói emerge da massa, cumprindo papel civilizador. Neste ponto, pode-se ressaltar que o herói, visto como um deus, surge nos primórdios da civilização sendo utilizado como um forte elemento moralizante e norteador da humanidade também para Freud.

Em *O futuro de uma ilusão*, Freud (1988c) retoma a religião como uma crença ilusória fundamentada na essência infantil da humanidade que aborda a necessidade do pai. A situação de desamparo humano é comparada ao desamparo que a criança, em tenra idade, sente em relação aos pais. A criança teme o pai, mas se sente, ao mesmo tempo, protegida contra perigos, buscando acolhimento por meio do amor proporcionado por ele. O homem concede às forças da natureza o caráter de um pai, tal como são os deuses da mitologia grega, transforma-as em um deus com o qual é capaz de manter alguma forma de proximidade. Infere-se que, sob a ótica do protótipo infantil, Deus está para humanidade assim como o pai para o filho.

Tais forças, segundo retrata Freud, perdem os traços humanos ao longo do tempo, enquanto a lei dos fenômenos naturais se reforça. A ciência e a razão passam a ocupar lugar de destaque na civilização, à procura de respostas para tais fenômenos. O desamparo do homem, entretanto, permanece. O anseio pelo pai e pelos deuses se mantém com uma tríplice missão: “Exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs” (FREUD, 1988c, p. 29). Acredita-se que essas expectativas também são direcionadas aos heróis. Percebe-se, nesse trecho, que Freud fala sobre a passagem do *mythos* ao *logos*, e que essa transformação não solucionou o desamparo do homem.

Entende-se que, além de atuar na tríplice missão, o herói ainda é colocado como um modelo norteador enquanto serve como exemplo para as massas, fazendo-as efetuar os sacrifícios referentes ao trabalho e a suportar as renúncias para existência. Suas ações buscam proteger, defender e estabelecer a mediação entre os homens, zelando pelas acomodações, pela justiça (em benefício da comunidade), o que implica o julgamento de ações pelos valores morais. Nesse ponto, é possível colocar o herói como o ícone da moral, pois o que ele visa é ao bem comum.

O anseio pelos deuses também pode ser encontrado sob outra versão em Freud. Segundo ele, os deuses são a corporificação de ideais de onipotência e onisciência, aos quais o homem atribuiu tudo o que parecia inatingível aos seus desejos ou lhe era proibido: “Pode-se dizer, portanto, que esses deuses constituíam ideais culturais”. Hoje “ele se aproximou bastante da consecução desse ideal, ele próprio quase se tornou um deus” (FREUD, 1980b, p. 111). Tornou-se um “deus de prótese”. Cabe lembrar que os deuses e heróis da Grécia, além de suas virtudes, também tinham características marcadas pela crueldade e pela *hýbris*, isto é, pelo excesso, pela desmesura (representantes da pulsão de morte).

Tal como os deuses, infere-se que os heróis tenham sido criados pelos homens na tentativa de alcançar esse lugar divino onde os desejos são realizados e nada lhes é proibido. Assim, é-lhes concedida a realização de qualquer ato, independentemente da natureza, para o “bem” ou “mal”, desde que de acordo com a realização de seus desejos. Tal posição se assemelha à do pai primevo, que se constituiu como uma exceção e foi o único que usufruiu todo o poder.

Em *Sobre o narcisismo: uma introdução*, Freud ([1915]/1988e) escreve que a construção do supereu perpassa pelos conceitos de um eu ideal e ideal do Eu. O primeiro como protótipo de perfeição do ego, formado com base no narcisismo primário que funciona pelo princípio do prazer, e o segundo como uma instância que emerge do mundo externo por meio de críticas e recriminações feitas ao sujeito, que deve adequar-se ao princípio da realidade. O ego “desenvolve uma instância que pode se separar do resto do ego e entrar em conflito com ele. Nós a chamamos de ideal do Eu e lhe atribuímos funções como auto-observação, consciência moral, censura do sonho e principal influência na repressão” (FREUD, 1988c, p. 138).

O supereu exige a busca do ideal, representado pela figura do pai/herói, não apenas individualmente, mas também como grupo. O herói aparece como substituto

do pai como o primeiro ideal do Eu e se transforma em um fenômeno social, baseado no comportamento de massa. Freud ([1915]/1988e) escreve que o ideal do Eu, além de seu aspecto individual, também tem o aspecto social constituindo-se como um ideal de uma família ou mesmo de uma nação.

Nesse sentido, partindo dos ideais, forma-se também o supereu cultural. Ao fazer uma analogia entre o processo civilizatório e o caminho do desenvolvimento individual, Freud, em *O mal-estar na civilização* (FREUD, 1980b), afirma que a comunidade também desenvolve um supereu sob cuja influência se produz a evolução cultural. Ele introduz o conceito de supereu cultural dizendo que “o supereu de uma época de civilização tem origem semelhante à do supereu de um indivíduo” e que também estabelece suas exigências e seus ideais. Infere-se que o supereu cultural tem como exigência um ideal heroico de acordo com escrita de Freud:

Ele se baseia na impressão deixada atrás de si pelas personalidades dos grandes líderes – homens de esmagadora força de espírito ou homens em quem um dos impulsos humanos encontrou sua expressão mais forte e mais pura e, portanto, quase sempre, mais unilateral. Em muitos casos, a analogia vai mais além, como no fato de, durante a sua vida, essas figuras – com bastante frequência, ainda que não sempre – terem sido escarnecidas e maltratadas por outros, e até mesmo liquidadas de maneira cruel. Do mesmo modo, na verdade, o pai primevo não atingiu a divindade senão muito tempo depois de ter encontrado a morte pela violência (FREUD, 1980b, p. 166).

Da mesma forma que o supereu se constitui a partir do pai que coloca o limite e faz suas exigências, o supereu cultural se constitui com base nos grandes líderes ou heróis que representam os valores morais. Pode-se pensar que o herói é projetado pelo homem como ideal do Eu, representando os valores morais provenientes do pai, exigidos pelo supereu cultural ou pelo Outro, de acordo com Lacan. Esse ponto permite o questionamento de que tipo de herói o supereu cultural da Hipermodernidade tem exigido como ideal heroico.

Freud atenua a oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas, dizendo que, somente em condições muito excepcionais, um indivíduo pode se abstrair das relações com outros indivíduos.

Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e, portanto, a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado (FREUD, 1988c, p. 14).

Assim, o herói da psicologia individual alcança os patamares da psicologia social, revelando-se como um fenômeno de massa. Freud sugere que a massa

possa ser uma revivescência da horda primeva que exhibe um indivíduo superforte em meio a um bando de companheiros iguais.

Ele inicia sua investigação dos comportamentos de massa partindo dos fenômenos. Referenciando-se nos escritos de Le Bon, faz importantes considerações a respeito. Segundo Freud, os indivíduos em massa apresentam comportamentos diferentes de quando estão sozinhos por se encontrarem em condições de se livrarem das repressões dos seus impulsos inconscientes e, com isso, também do sentimento de responsabilidade. Perde-se o “medo social” que estrutura a consciência moral. O grande número de pessoas que compõem uma massa sugere uma força que opera no sentido de tornar o grupo invencível. Freud assinala que, para julgar corretamente a moralidade das massas, é preciso considerar que são capazes de atos destrutivos e cruéis para satisfações instintivas, mas também podem, sob a influência da sugestão, apresentar provas de renúncia e de devoção a um ideal. Por serem impulsivas, as massas podem obedecer aos impulsos “nobres ou cruéis, heroicos ou covardes, mas, de todo modo, são tão imperiosos que nenhum interesse pessoal, nem mesmo o da autopreservação, se faz valer” (FREUD, 1988c, p. 20).

Ao partir dos impulsos inconscientes, para alcançar os ideais de uma cultura, até a morte se faz valer. Os ideais de uma cultura, para ele, referem-se a estimativas a respeito de realizações consideradas mais elevadas e “em relações às quais se devem fazer esforços por atingir” (FREUD, 1988b, p. 93). Ocorre uma moralização do indivíduo, pela massa, conforme a vantagem pessoal não predomina no grupo. Enquanto “a capacidade intelectual da massa está bem abaixo daquela do indivíduo, sua conduta ética tanto pode ultrapassar esse nível como descer bem abaixo dele” (FREUD, 1988c, p. 27-28). Seguindo sua teoria, ele ainda escreve que as massas requerem ilusões e não verdades e que, inclusive, não sabem diferenciar as duas. A massa “respeita a força, e deixa-se influenciar apenas moderadamente pela bondade, que para ela é uma espécie de fraqueza. O que ela exige de seus heróis é fortaleza, até mesmo violência”.

Para fazer uma massa subsistir, Freud pressupõe que é necessário que todos se sintam amados igualmente por um líder e por este dominados: “Os indivíduos todos devem ser iguais entre si, mas todos querem ser dominados por um só. Muitos iguais, que podem identificar-se uns com os outros, e um único, superior a todos eles” (FREUD, 1988c, p. 83). Freud insere o conceito de libido para tratar da questão

dos afetos nos comportamentos de massa, na busca de algo que realmente manteria um grupo unido. O investimento libidinal direcionado aos objetos sejam eles pessoas, coisas ou ideias estabelecem os laços de amor:

“Libido” é uma expressão proveniente da teoria da afetividade. Assim denominamos a energia, tomada como grandeza quantitativa - embora atualmente não mensurável -, desses instintos relacionados com tudo aquilo que pode ser abrangido pela palavra “amor”. O que constitui o âmago do que chamamos amor é, naturalmente, o que em geral se designa como amor e é cantado pelos poetas, o amor entre os sexos para fins de união sexual. Mas não separamos disso o que partilha igualmente o nome de amor, de um lado o amor a si mesmo, do outro o amor aos pais e aos filhos, a amizade e o amor aos seres humanos em geral, e também a dedicação a objetos concretos e a ideias abstratas (FREUD, 1988c, p. 43).

Segundo Freud (1988c), a massa se mantém unida devido ao poder do amor, de Eros. Por amor, os indivíduos são capazes de se absterem de suas peculiaridades, permitindo que os outros lhes sugestionem. As intolerâncias de uns com os outros, provenientes dos sofrimentos advindos das relações, constatados nos sentimentos de aversão e hostilidade, são abafadas, temporariamente ou de forma duradoura, pela massa mediante o amor que funciona como elemento cultural moralizante, transformando egoísmo em altruísmo. O processo de identificação ocorre pelo amor.

A identificação é trabalhada por Freud como a mais antiga manifestação afetiva a outra pessoa. Ele cita o complexo de Édipo para demonstrar como o filho gostaria de ser espelhando-se no pai como seu ideal, em uma identificação que o toma por modelo. Para ele, no âmbito individual, os indivíduos se identificam com seus primeiros objetos de amor, seus pais. Aos poucos, as crianças vão ampliando seu círculo familiar e começam a ser influenciadas por outras pessoas que se tornam modelos, tais como seus professores, médicos (e por seus heróis). A identificação que é realizada pelos laços amorosos é o que mantém o grupo unido. O herói, tal como o pai, mantém o grupo coeso mediante as identificações que perpassam nas relações amorosas.

Freud, todavia, ao afirmar que os grupos são diversos e que têm origens e funcionamentos diferentes, introduz outra forma de funcionamento do grupo, distinguindo-os entre grupos formados pela identificação do Eu com um objeto, e outros que se constituem pela substituição do ideal do Eu por um objeto. Aqui Freud já marca o que autores psicanalistas contemporâneos chamam de identificação a um ideal e identificação a um objeto. Ele ilustra tal diferença aplicando-a em dois

grandes grupos: o Exército e a Igreja cristã. O soldado toma por ideal seu superior e se identifica com seus iguais, instituindo a comunidade de auxílio e partilha, mas não consegue se colocar como general; caso o tente, poderá tornar-se motivo de chacota. Nesse sentido, ocorre a substituição do ideal do Eu por um objeto. Já no caso da Igreja, cada cristão, além de ter Cristo como ideal e de se ligar aos outros cristãos pela identificação, deve identificar-se com ele, isto é, deve haver uma escolha libidinal de objeto, de amor ao objeto (de amor ao Pai). Dessa forma, é possível assumir características do objeto amado sem precisar se colocar no lugar dele: “É possível ser um bom cristão, estando, porém, longe da ideia de se pôr no lugar de Cristo”. E, nesse sentido, Freud não deixa de dizer que “o cristianismo baseia sua pretensão de haver atingido uma mais alta moralidade” (FREUD, 1988c, p. 100). Depreende-se que é possível ser um bom cidadão identificando-se com o herói, sem precisar colocar-se no lugar dele, e que a mais alta moralidade é alcançada via o amor. É possível presumir a ideia de que a moralidade perpassa pela questão do limite, das leis, mas também da força dos laços amorosos que permitem a identificação de uns com os outros, mantendo o grupo unido por ideais comuns.

Em *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, Freud (1988d) escreve que há uma tendência inegável dos humanos de colocar a morte de lado, de excluí-la de nossos projetos de vida; o que pode ser colocado como algo que se intensifica na atualidade. Essa atitude diante da morte provoca um efeito de empobrecimento da vida, pois ela não pode ser arriscada, causando renúncias e exclusões. Para Freud, a vida se torna empobrecida diante do medo da morte: “Nossos laços emocionais, a insuportável intensidade de nosso pesar, nos desestimulam a cortejar o perigo para nós mesmos e para aqueles que nos pertencem” (FREUD, 1988d, p. 300). Ele, entretanto, cita o lema da Liga Hanseática: “Navegar é preciso, viver não é preciso”. Tal afirmação possibilita a inferência de que o heroísmo, que coloca a vida em risco de morte, é útil, pois são muitos os empreendimentos corajosos e indispensáveis para o avanço do processo civilizatório (utilização política do heroísmo). Segundo ele, os homens buscam uma reconciliação com a morte procurando o que se perdeu no mundo da ficção, no teatro e na literatura:

Ali encontraremos pessoas que sabem morrer – que conseguem inclusive matar alguém. Também só ali pode ser preenchida a condição que possibilita nossa reconciliação com a morte: a saber, que por detrás de todas as vicissitudes da vida devemos ainda ser capazes de preservar

intacta uma vida [...]. No domínio da ficção, encontramos a pluralidade de vidas de que necessitamos. Morremos com o herói com o qual nos identificamos; contudo, sobrevivemos a ele, e estamos prontos a morrer novamente, desde que com a mesma segurança, com outro herói (FREUD, 1988d, p. 301).

Percebe-se, nesse sentido, que cabe ao heroísmo resgatar o que se perdeu na vida: a coragem e o arrojo para o enfrentamento da morte e toda bravura que esse ato implica. O herói não coloca a morte de lado. Ela é o ponto de honra a partir do qual se arrisca, enfrentando-a. É importante destacar que Freud ressalta, nesse trecho, que o herói sabe morrer e também matar; podendo ser considerado um assassino.

No mesmo texto, Freud (1988d) faz um contraponto a essa ideia do medo da morte, ao relatar que “o inconsciente não crê em sua própria morte e se comporta como se fosse imortal, desconhecendo tudo que é negativo e toda e qualquer negação; nele as contradições coincidem”. Ele afirma que o segredo do heroísmo encontra-se nesse ponto. Para ele, os fundamentos racionais deste, que se encontram na ideia de que a vida do indivíduo não é tão preciosa quanto certos bens abstratos e gerais, são derrubados em prol de uma maior frequência do “heroísmo instintivo e impulsivo que desconhece tais razões e zomba do perigo” (FREUD, 1988d, p. 306). Nesse caso, podemos dizer que ele coloca o herói como um representante da pulsão de morte, que desconhece a racionalidade e não se importa com o perigo.

A colocação dessa concepção do herói permite retomar os dois tipos de lideranças heroicas. Em contraposição à liderança de Cristo, que passava a imagem daquele que se importava e amava seu grupo, Freud marca grande diferença no estilo de liderança do pai primevo. O pai da horda primeva tinha atos intelectuais fortes e não precisava do reforço dos demais. Absolutamente narcisista, ele amava apenas a si mesmo ou aqueles que o satisfiziam: “Seu Eu não dava nenhuma sobra para os objetos. No princípio da história humana ele era o super-homem, que Nietzsche aguardava apenas para o futuro” (FREUD, 1988c, p. 86). Nota-se que o herói previsto por Nietzsche para o futuro se assemelha ao funcionamento de um tipo de herói representado pelo pai primevo, nos primórdios da humanidade. Nesse sentido, Freud (1980a, p. 131) se refere a “uma poderosa necessidade de uma autoridade que possa ser admirada, perante a qual nos curvemos por quem sejamos dirigidos e, talvez, até maltratados”. A origem de tal necessidade é “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”.

O temido líder da massa continua, em muitos casos, sendo o pai primordial, pois “a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade, ou, nas palavras de Le Bon, sede de submissão. O pai primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal do Eu” (FREUD, 1988c, p. 86, 91). Ele diz que, ainda hoje, os indivíduos carecem da ilusão de serem amados, mas que “este não precisa amar ninguém mais, é-lhe facultado ser de natureza senhorial, absolutamente narcisista, mas seguro de si e independente”. Nos dias atuais, é possível identificar heróis/vilões que se assemelham ao pai primordial.

Constata-se que o herói, como um ideal humano, não escapa às ambivalências verificáveis desde as primeiras versões do mito do herói, com Homero, até os dias atuais. A dosagem da *hýbris* do herói permanece como uma questão quando ele desconhece os limites e zomba do perigo. Diante disso, pode-se depreender que o herói, em Freud, pode se apresentar sob duas vertentes.

Em uma primeira vertente, há o herói que tem como representante o pai primevo, simbolizando a pulsão de morte, que não faz laço, que age buscando apenas se satisfazer; na linguagem lacaniana, buscam o gozo: o “Pai-Gozo”. É narcisista, seguro e independente, pois não busca ser amado e sim temido. Coloca-se como um representante sádico, exigente, que pune e sacrifica aqueles que a ele se submetem imperando sob o signo de *Thânatos*.

Na outra vertente, ele se constitui a partir do ideal do pai, do “Pai-Desejo”. Nesse caso, pauta-se no limite, na castração e nas construções heroicas a serem realizadas, a partir desse ponto, valorizando a vida. Estabelece relações amorosas proporcionando laços sociais com base nestas. Instaura e defende a lei, considerando-a necessária ao processo civilizatório, pelo qual se sacrifica. Ele dá sentido para a vida por sua morte. O herói que age via amor, sob o signo de Eros, é capaz de fazer com que sua pulsão de morte ascenda ao sentido de confirmação da pulsão de vida.

### **3.2 O mito e a figura do herói na perspectiva lacaniana**

Os mitos, especialmente dos heróis, têm como tema central os caminhos percorridos pelo homem que o levam a seu destino final: a morte. Tal como Freud aborda o herói entre a pulsão de vida e de morte, em Lacan, pode-se dizer que ele é colocado entre o desejo e o gozo: o herói, ao sustentar sua verdade, por não ceder de seu desejo, acessa o gozo mortífero. Tanto Freud como Lacan se referem ao herói como aquele que, em embate, enfrenta a morte em razão de uma lei: em Freud, a lei do pai; e, em Lacan, a lei do desejo. A morte do pai executada pelo herói em Freud (1995), em *Totem e tabu*, instaura uma lei civilizatória da qual parte Lacan para estabelecer suas elaborações sobre o Nome do pai, posteriormente, a função da linguagem como o que corta e instaura o sujeito. Para Lacan, a morte funda o sujeito e estabelece a lei do desejo, lei que o herói sustenta até sua morte. Ambos os autores estabelecem o herói a partir da morte, ou da vida que se serve da morte.

Tal como Freud, Lacan também usa os mitos para fazer releituras e avançar com a psicanálise. Lacan ([1956-1957]/1995, p. 258) escreve que o mito é uma narrativa atemporal, com caráter de uma ficção, e que, devido à repetição, apresenta estabilidade, sugerindo a noção de uma estrutura. Segundo ele, o mito tem a função de exprimir, de maneira imaginária, as relações fundamentais que caracterizam certo modo do ser humano. Assim ele diz:

Se nos fiarmos na definição do mito como certa representação objetivada de um *epos* ou de uma gesta que exprime de maneira imaginária as relações fundamentais características de certo modo de ser humana numa determinada época, se o entendermos como a manifestação social latente ou patente, virtual ou realizada, plena ou esvaziada de seu sentido, desse modo do ser, então é certo que poderemos encontrar sua função na vivência mesma de um neurótico (LACAN, [1952]/2008a, p. 11).

O mito, portanto, comporta uma estrutura que diz de uma verdade: “O mito, é isso, a tentativa de dar forma épica ao que se opera da estrutura” (LACAN, [1973]/1993, p. 55). Tal forma épica pode ser entendida como a sustentação de sua verdade, de seu S1 que confere ao sujeito sua honra. O mito porta uma mensagem: a verdade que remonta à origem do ser, que diz do modo de ser. Lacan escreve que “essa ficção mantém uma relação singular com alguma coisa que está sempre implicada por trás dela, e da qual ela porta, realmente, a mensagem formalmente indicada, a saber, a verdade” (LACAN, 1995, p. 258). Essa verdade só pode ser dita por meio do mito que tenta explicar o real.

A legitimação dos mitos por Lacan pode ser constatada quando ele os toma como a base para constituição de um conceito pilar para a psicanálise: a estrutura.

Ele transporta o conteúdo e o formato universal dos mitos, aplicando-os em um formato individual e singular do sujeito. O conceito de estrutura é estabelecido pautando-se em algo que se repete como uma insistente mensagem, que, ao fim de sua obra, é definida como algo que não cessa de não se inscrever. É a insistência da verdade inconsciente que se repete e que diz de uma estrutura. Ela diz da relação fundamental de um significante com outro significante: “Donde resulta a emergência disso que chamamos sujeito – em virtude do significante que, no caso, funciona como representando esse sujeito junto a outro significante” (LACAN, [1969-1970]/1992b, p. 11). Nessa cadeia de significantes, S1 é considerado o interveniente, pois atua no campo já constituído dos outros significantes e, ao intervir junto a um outro do sistema, faz surgir \$. Ao ser dividido, surge algo definido como uma perda: “É isto o que designa a letra que se lê como sendo objeto *a*” (LACAN, 1992b, p. 13). O objeto perdido foi extraído do discurso de Freud, ao tratar sobre a repetição que ia para além do princípio do prazer; fato que o levou a estabelecer a pulsão de morte. Lacan estabelece a repetição, não como efeito de memória como excedente de prazer no sentido biológico, mas como tendo certa relação com aquilo que, desse saber, é o limite, o que se chama gozo. O objeto *a* assume a representação da falta em gozar. Há busca de gozo como repetição.

O S1 “representa esse traço específico a ser distinguido do indivíduo vivo” (LACAN, 1992b, p. 11). Ao se considerar esse ponto de marca, ele fica fora da bateria de significantes, de S2. Ele intervém, mas não integra a rede do que se chama de um saber. Permanece como uma verdade, “um saber sem saber”, um enigma que diz do desejo. Seguindo essa ideia, ele diz que “as leis do céu são, na verdade, as leis do desejo”. Assim, o saber como um trabalho, que deriva do traço unário, seguirá articulando significantes. O saber como meio de gozo se insere no obscuro sentido desse trabalho que é o da verdade “que pertence à incidência do significante no destino do ser falante” (obscuro sentido das mensagens) (LACAN, 1992b, p. 48).

Para Lacan (1992b, p. 109), o mito se relaciona à verdade que somente pode ser dita por meio de um semidizer: “A verdade tem uma estrutura, se podemos dizer, de ficção”, isto é, a verdade como uma criação que emerge do simbólico (LACAN, 1995, p. 259). Sobre esse tema, ele escreve que “o semidizer é a lei interna de toda espécie de enunciação de verdade, e o que melhor a encarna é o mito”. E ainda relata que o mito é o que confere uma fórmula discursiva a alguma coisa que não

pode ser transmitida. A linguagem mítica tenta dizer sobre o real inacessível. Ao abordar o mito no âmbito das sessões psicanalíticas, Lacan ([1953]/1998, p. 257, 263) relata que “não se trata, na anamnese psicanalítica, de realidade, mas de verdade, porque o efeito de uma fala plena é reordenar as contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades por vir”. E segue lembrando que “o que ensinamos ao sujeito reconhecer como seu inconsciente é sua história”. História à qual deve ser atribuído um sentido. Sobre ela ainda escreve:

Seus meios são os da fala, na medida em que ela confere um sentido às funções do indivíduo; seu campo é o do discurso concreto, como campo da realidade transindividual do sujeito; suas operações são as da história, no que ela constitui a emergência da verdade no real (LACAN, 1998, p. 259).

A psicanálise é tomada por Lacan (2008a) como uma relação de medida do homem consigo mesmo, relação interna, fechada em si mesma, cíclica e inesgotável e, portanto, não objetivável. Com base nesse raciocínio, ele escreve que é por isso que, no seio da experiência analítica, existe algo que é, propriamente falando, um mito. O discurso mítico, como uma fórmula discursiva, cumpre um papel orientador: acredita-se “no que ele determina como orientação, como estrutura, como caminho” para cada sujeito (LACAN, 1995, p. 352).

Lacan (1995, p. 260), ainda se referindo aos mitos, chama a atenção para a relação do homem com uma força secreta, maléfica ou benéfica, essencialmente caracterizada pelo que tem de sagrado, pelo poder de criação. Essa força ou potência sagrada pode ser relacionada à verdade, ao que representa o sujeito e suas criações de modos de ser. É o poder da significação e do instrumento significante, da palavra, que une o homem ao universo por meio de uma identidade profunda e jamais revelada com base na qual ele estabelece seu *ethos*, recriando suas relações com o mundo.

Em seu texto, *Do mito à estrutura*, Lacan (1992b) retoma a morte do pai como condição instituinte da moral em Freud. A morte do pai, ou “Deus está morto”, está longe de ser “talhada para nos libertar” (LACAN, 1992b, p. 112). Ele se refere a Freud para dizer que a origem da religião, que gira em torno do pai morto, reconhecido como merecedor do amor, consolida a lei. Lacan (1992b, p. 113) escreve: “Se Deus está morto, nada mais é permitido”.

A exploração da ética, segundo Lacan, geralmente incide sobre o domínio do ideal. Já para a psicanálise, sua incidência vai em direção ao real. Ao se referenciar

no complexo de Édipo, na obra de Freud, Lacan ([1959-1960]/2008b, p. 14) diz que “a dimensão moral não se enraíza em outro lugar senão no próprio desejo. É da energia do desejo que se depreende a instância do que se apresentará no término de sua elaboração como censura”. Ao retomar a mitologia reconstruída em *Totem e Tabu* (FREUD, 1995), sobre o assassinato do pai, escreve que a dimensão da civilização deve sua elaboração a uma culpa proveniente de uma falta. Localiza a castração para além do pai, posto que o último também é falho e insere a linguagem como aquela que faz o corte no gozo, instaurando o sujeito do inconsciente e sua estrutura.

Para além do mito de Édipo está um operador estrutural, o pai real, o agente da castração. Esta é tomada, por Lacan, como princípio do significante mestre. O pai real é um efeito da linguagem e, ao contrário do que se pensa, não sabe nada da verdade: “Não se é pai de significantes, é-se pai por causa de” (LACAN, 1992b, p. 112, 122). Assim, a “única função do pai é a de ser um mito, sempre e unicamente o Nome do pai, isto é, nada além do pai morto”. O mito do pai morto resguarda o limite, a impossibilidade. A interdição do gozo procede do pai morto, que o mantém, sob sua guarda. Quando não é possível acessar a verdade, há a necessidade do uso do mito como forma de explicação (LACAN, 2008b, p. 362). A questão gira em torno da morte, mas não da morte do pai e sim de uma morte causada por um significante, pelo simbólico, e, por isso, no campo do Outro. O processo de identificação não fica mais atrelado a uma figura paterna, mas a uma lei.

Ao analisar o mito de Édipo, Lacan questiona se é devido ao assassinato do pai que Édipo acessa o gozo. Ele revela que Édipo o obtém em razão de ter respondido ao enigma da esfinge, caindo na armadilha da verdade, por ter subido ao trono pela via da escolha e não da sucessão, apagando a questão da verdade. Ao escrever que “não é que a venda lhe caia dos olhos, são os olhos que lhe caem”, Lacan se refere a Édipo como sendo a própria castração, ou seja, aquilo que restou após ter sido retirado um dos suportes preferenciais do objeto *a*, ou seja, seus olhos (LACAN, 1992b, p. 114). A castração é o que atinge o filho, fazendo-o aceder à função do pai. É por ser castrado que o pai é capaz de transmitir ao filho sua função. É possível relacionar a castração do pai com o que Freud diz: que o herói é aquele que tomba o pai e assume o seu lugar. Pode-se dizer que, de acordo com essa ideia, a função da transmissão do herói, no que tange ao seu modo de ser e de agir, que o colocava como modelo, pode se ligar à questão da transmissão da função do

pai que Lacan aborda como transmissão da lei. Nesse caso, o herói pode ter a função de transmitir a lei, ou seja, a barra, o corte, a falha.

Diante disso, Lacan diz que o que está no topo da estrutura subjetiva, que parte da introdução do significante, é o conhecimento da morte. Ele relata que “é indispensável para a vida que alguma coisa irreduzível não saiba”, que “não se saiba que Eu estou morto no sentido de que Eu estou prometido à morte e como morto, não goza do que tem para gozar” (LACAN, 1992b, p. 116).

Essa verdade é a chave que abre as portas para o entendimento do heroísmo em Lacan. Sustentá-la implica não ceder do desejo: “O amor à verdade é o amor a essa fragilidade cujo véu nós levantamos, é o amor ao que a verdade esconde, e que se chama castração” (LACAN, 1992b, p. 49).

Citando Bichat, Lacan (1992b, p. 16) escreve que a vida “é o conjunto de forças que resiste à morte”. Retomando a pulsão de morte descrita por Freud, salienta a resistência da vida à tendência para o nirvana. Para ele, há o saber “que faz com que a vida se detenha em um certo limite, em relação ao gozo. Pois [...] o caminho para a morte nada mais é do que aquilo que se chama gozo” (LACAN, 1992b, p. 16).

Lacan extrapola a gênese do supereu, articulando-a para além das necessidades coletivas que se referem a uma lei moral. Suas considerações éticas partem da singularidade do sujeito: “Alguma coisa impõe-se aí, cuja instância distingue-se da pura e simples necessidade social - é, propriamente falando, o que tento aqui permitir-lhes individualizar sua dimensão sob o registro da relação com o significante e a lei do discurso” (LACAN, 2008b, p. 16). Em *O seminário 8*, Lacan ([1960-1961]/1992a, p. 13) demonstra a relação íntima da palavra com a criação, com a estrutura criacionista do *ethos* humano que é gerada em torno do *ex nihilo* que subsiste em seu cerne e que constitui o núcleo de nosso ser. Pela enunciação, pelo poder da palavra, surge o *ex nihilo*, o ex-nada: o ser. Essa expressão é retirada por Lacan de um texto de Heidegger, “no qual este dá o exemplo do pote que o oleiro produz dando forma ao vazio, o qual determina todos os seus gestos da produção” (QUINET, 2003, p. 109). É o vazio que qualifica o pote enquanto tal, aí reside sua “coisicidade”; surge a Coisa. Quinet esclarece:

O vazio da Coisa analítica corresponde, assim como o sujeito, à falta de significante que pudesse representá-la, e também ao esvaziamento do gozo. O complexo de Édipo vela o vazio do gozo da Coisa e atribui a este, um caráter de coisa proibida, quando na verdade, ela é impossível de se

encontrar. O complexo de Édipo leva a crer que a Coisa a Mãe é proibida, quando na verdade está perdida. [...] A Coisa psicanalítica fica do lado do real que não pode ser apreendido pelo simbólico, pois não pertence ao mundo dos objetos da sensibilidade. [...] O imaginário e o simbólico constituem, juntos, a realidade para quem o real é causal ainda que velado (QUINET, 2003, p. 112).

O significante da lei, que barra a Coisa e a esvazia de gozo, é o Nome do pai. De acordo com Quinet (2003, p. 113), a lei que vem no lugar da Coisa se apresenta ao sujeito como lei moral, lei do supereu, que é como a máxima universal da lei moral: “O universal da lei moral do sujeito é, paradoxalmente, o que toma o lugar do mais particular do sujeito, a Coisa”, ou seja, o objeto *a* como causa de seu desejo.

Independentemente de seus feitos, de sua história, para o bem ou para o mal, o sujeito mantém o valor de seu ser. Esse é o limite radical sustentado por Antígona, personagem trágica descrita por Sófocles. Seu irmão é o que é, e por esse significante ela se sacrifica. Lacan diz que esse valor é essencialmente de linguagem, que o *ex nihilo* em torno do qual Antígona se mantém “nada mais é do que o corte que a própria presença da linguagem instaura na vida do homem” (LACAN, 2008b, p. 330).

O herói, para Lacan, vai se posicionar de acordo com este *ethos*, criado a partir de um corte feito pela linguagem, engendrando uma lei que é particular de cada um e que diz respeito à relação do significante com o desejo. O *ethos* é o que dá forma ao vazio do ser, e ele se faz conforme se busca o objeto *a*, ou seja, segue seu desejo. A ética, para a psicanálise, refere-se a um posicionamento do sujeito que age de acordo com seu desejo. É também nesse ponto que Lacan articula o conceito de heroísmo: o herói se sustenta da morte que o constitui.

Ao trabalhar o conceito de morte, Lacan (1992a, p. 103) estabelece duas fronteiras que estão sempre presentes. A primeira se refere à primeira morte, àquela que é determinada por um período e com a qual a vida tem seu fim, deu desenlace, seja pelo envelhecimento, por degradação ou por acidente. A segunda, que não coincide e nem se confunde com a primeira, refere-se à aspiração, ao aniquilamento, realizado pela linguagem, para alguém se inscrever como ser, como sujeito. Tal aspiração, tão necessária, é o preço pago para inserção na cultura. Lacan revela que a contradição é que o homem aspira a destruir-se na própria medida em que se eterniza. Pelo fato do domínio humano ser afetado pela “alternância da geração e da corrupção, que ele encontra sua regra eminente noutra parte, mais elevada, no domínio das essências [...] cuja participação é a única a

assegurar aquilo que existe no seu fundamento de ser” (LACAN, 1992a, p. 130). É nesse sentido que a eternidade será alcançada a partir da segunda morte; o que será eternizado é o que representa o sujeito, o seu ser. O herói ocupa o espaço do “entre duas mortes”: é neste campo que se articula a ética para a psicanálise.

Que a morte do herói seja sempre colocada entre uma ameaça iminente à sua vida e o fato de que ele a enfrenta para passar à memória da posteridade, forma derrisória do problema - eis o que significam os dois termos, sempre reencontrados, da duplicidade da função mortífera (LACAN, 1992a, p. 103).

No campo heroico, a dupla função mortífera de destruir-se e de eternizar-se é determinante para os heróis clássicos que se eternizaram a partir do transpasso. Lacan se refere à questão da segunda morte ao tratar sobre a maneira como Sócrates trabalhava a imortalidade da alma e a crença da existência dos imortais, deuses e heróis, considerados como imortais da linguagem. Segundo Lacan, Sócrates, sustentado pelo respaldo na dignidade absoluta do significante proveniente da segunda morte, encarou a morte sem temor e sem tremor. Condenado, Sócrates sustentou o que proferiu, o que pensava e o que era, mesmo quando foi lhe dada a oportunidade de sobreviver, caso negasse suas convicções. Ele não reduziu a metáfora que nele subsistia e aquilo que o engendrava, durante o tempo de vida; o que Lacan chama de “formidável metonímia”, pois o “desejo se encarna numa afirmação de imortalidade”, “desejo de discursos infinitos” que se revelam no espaço do “entre duas mortes” (LACAN, 1992a, p. 107). A imortalidade somente é alcançável ao se sustentar seu desejo e, portanto, a verdade que o conduz.

Os heróis, para ele, têm uma crença absoluta na dignidade do significante, que promove o desejo como força motriz para a construção da vida que vai ao encontro com a morte. Não temem a morte por já se saberem mortos. A segunda morte prevalece sobre a primeira, eis o sentido da vida que culmina no heroico e eterno para a psicanálise. Antígona, indicada por Lacan como uma heroína, ao desobedecer a lei imposta por Creonte, que proibia o enterro de seu irmão, cumpre a lei de seu desejo e é condenada à morte. Como irmã, e este é o significante que a move, ela deveria honrar seu irmão, preparando o corpo e enterrando-o dignamente. Mesmo sabendo que seria morta, não cedeu de seu desejo. Assim ela disse: “Desdita, não me procureis entre vivos nem entre mortos. Nem viva nem morta” (SÓFOCLES, 2007, p. 65). O limite da segunda morte, até onde o sujeito sustenta o

que o representa, é o que Lacan (1992a, p. 271) chama de “fenômeno da beleza e que explode no texto sofocliano”. O desejo de morte é o que se coloca por trás da evocação da *Atê*, do limite na tragédia. O brilho trágico e belo de Antígona, que vai rumo a um mais além da vida, marca seu limite, ao preço de transpô-lo em absoluta solidão. Para Guyomard (1996), Antígona encarna, incontestavelmente, a afirmação pura:

Afirmação de uma liberdade que não reconhece para si outro limite e outro mestre senão a morte [...]. Sem outro pai a não ser a morte. Ela encarna igualmente a afirmação do sujeito do inconsciente, desse sujeito que só entra no simbólico como morto (GUYOMARD, 1996, p. 100).

Sobre Antígona, Vorsatz (2013) escreve:

Trata-se, para Antígona, de fazer valer aquilo que, por não estar escrito, funda a ordem significante, propriamente humana, ainda que ao passo da própria perda – uma vez que se situa para além de todo e qualquer *pathos* humano. Desse modo a heroína trágica não visa se opor à cidade ou às ordens de seu soberano, e sim, garantir por seu ato, essa mesma ordem. Esse é o passo de Antígona, passo ético por excelência (VORSATZ, 2013, p. 88).

O que Antígona garante é da ordem humana, da ordem significante, e esta não está escrita; ela se inscreve conforme o desejo segue. Lacan localiza um paradoxo ético, insolúvel na perspectiva evolucionista, atribuindo ao desejo uma posição excêntrica. A tendência para morte, articulada por Freud como pulsão de morte, é colocada como “desejo de um impensável sujeito, que se apresenta no ser vivo [...] irresponsável por aquilo que está em jogo, a saber, essa posição excêntrica do desejo no homem, que é desde sempre o paradoxo da ética” (LACAN, 1992a, p. 102). O desejo aparece como desejo de morte. Lacan escreve que “é na medida em que o sujeito se situa e se constitui em relação ao significante, que nele se produz essa ruptura, essa divisão, essa ambivalência em cujo nível se situa a tensão do desejo” (LACAN, 2008b, p. 371). O desejo, a busca pelo objeto perdido que o causa, mantém o sujeito vivo ao mesmo tempo em que vai rumo à morte.

Lacan evoca a tragédia antiga, especialmente a Antígona, de Sófocles, para demarcar a dimensão trágica presente na experiência psicanalítica. Tradicionalmente o domínio da ética pertence ao campo filosófico, visando ao bem universal pela via de um saber, e se difere da ética trabalhada por Lacan, que concerne à psicanálise. Lacan recorre à tragédia antiga, colocando em questão a relação do ato do sujeito com o desejo que o constitui. A ética trágica é aquela que,

por meio de um ato, efetiva-se em perda. O herói trágico advém em perda. A tragédia antiga, na versão lacaniana, mostra a constituição do sujeito pela ação do significante encarnado pelo herói.

Para Guyomard, Lacan postula um novo bem, o desejo, rejeitando uma ética dos bens.

A psicanálise recusa-se a encontrar o discernimento necessário entre o bem e o mal dentro de uma moral civilizatória. Para ele, a medida incomensurável e infinita de todas as coisas se chama desejo e uma teoria do desejo é na verdade, uma teoria do sujeito que se liga à essência da tragédia (GUYOMARD, 1996, p. 25).

Segundo Vorsatz, a condição estruturalmente trágica do sujeito advém de sua morte, inscrita na carne, ou seja, ao se inserir no campo da linguagem, é mortificado por sua constituição no significante e, desde então, suporta a morte em vida. O homem grego compartilhava da marca da morte, o que o diferenciava dos deuses e dos animais.

A visada ética acontece no ato. É no ato que nasce o sujeito que, no mesmo instante, perde-se. Vorsatz (2013, p. 192) diz que, de início, o sujeito é uma hipótese “porque seu advento no campo do Outro depende de um ato, de uma escolha dita por Lacan ‘forçada’, efetuada por um sujeito que, a rigor, não é anterior a esta escolha, mas advém por seu intermédio”. Vem de sua inscrição significativa, de seu corte, de sua perda:

Uma vez que não é causada por nenhuma força alheia à decisão do próprio herói, não é movida por nenhuma demanda de felicidade, não dirige a quem quer que seja nenhum apelo de reconhecimento. Em suma, não visa a nenhum bem – trata-se do ato, na acepção psicanalítica do termo (VORSATZ, 2013, p. 137).

Antígona, ao se lançar ao ato (ato de morte), faz valer sua determinação como lei em detrimento à lei da *pólis*, que visa ao bem de todos. Com isso, traz para si a responsabilidade de seu ato, que se realiza na perda de seu próprio ser. A paradoxal liberdade trágica, segundo Vorsatz, reside no fato de o herói trágico ir ao encontro de uma maldição consentida, vítima voluntária do destino, ou do desejo, segundo Lacan. Antígona não somente se opõe às leis da *pólis* como também marca o valor dado aos seres humanos singulares, como seu pai, mãe e irmãos. Ela não faz apelo ao universal sob a forma da lei e nem se submete a um mandamento divino e sim a um posicionamento estritamente pessoal. Seu valor não é apreendido sob a forma de um conceito formal, mas pelo seu ato, no real da cena trágica.

Vorsatz (2013, p. 78) escreve: “O ato de Antígona inscreve, de forma pontual e contingente, as leis que não cessam de não se escrever”, ou seja, as leis do desejo. O campo trágico do ato se refere à relação do sujeito com o Outro. Sobre isso Vorsatz escreve que a tragédia e a psicanálise trabalham com o sujeito, responsável por seu ato, baseado em um campo opaco, ou seja, o desígnio dos deuses no primeiro e o inconsciente no segundo.

A tragédia antiga apresenta [...] a relação do sujeito com a instância Outra que determina sua inscrição no campo da palavra e da linguagem e a ética que daí deriva. [...] a questão ética é apresentada em ato, no real da cena trágica. Essa dimensão de verdade singular, uma vez calada com e pelo advento do saber, apenas terá lugar no dispositivo freudiano, no qual um sujeito é convocado, através da regra fundamental, a abrir mão daquilo que sabe para dar lugar à verdade do desejo, que ele desconhece, já que não é seu, mas, antes, do Outro [...] (VORSATZ, 2013, p. 19).

Lacan diz que, como a psicanálise, de certa forma, também faz um retorno à ação, ela não escapa da dimensão moral, especialmente no que se refere à relação da ação com o desejo que a habita. Diante dos sacrifícios das pulsões, e da agressividade que isso gera, Lacan (2008b, p. 365) questiona os meios para operar honestamente com os desejos, como preservá-los no ato, inserindo a relação entre ambos: em que medida nossos atos estão de acordo com nossos desejos? Tal questão o remete a uma crítica dirigida às reflexões éticas e morais que podem se opor à salubridade entre desejo e ato. Segundo ele, no ato moral, depara-se mais com o colapso do desejo que sua realização. Lacan (1992a, p. 14) relembra Freud, que denuncia a falácia das satisfações, ditas morais, já que ali se dissimula uma agressividade que incide sobre os parceiros sociais os seus malefícios, provocando o mal-estar na civilização.

Segundo Lacan (2008b, p. 364), a ética consiste em um juízo sobre a ação, entretanto a própria ação já implica um juízo que a antecede, mesmo que implícito, que brota de um saber inacessível. O ato “não se encontra apenas em posição de agente do eu penso, mas em posição de sujeito determinado pelo próprio ato em questão” (LACAN, [1967-1068]/inédito, p. 177, 184). O ato se apresenta como corte sobre a superfície topológica do sujeito e, conforme sua repetição, vai engendrando o sujeito como efeito de corte, ou do significante, e se liga à queda do objeto pequeno “a”. Dessa forma, o ato é o único lugar em que o significante tem a função “de se significar a si mesmo, e o sujeito nesse ato é representado como o efeito da divisão entre o repetidor e o repetido, que são, entretanto, idênticos”. É o ato em

relação ao objeto a que o causa. O herói se encontra com a radicalidade do que o causa.

O ato trágico do herói, ao significar a si mesmo, transforma-o em dejetivo de seu próprio empreendimento. O herói é “aquele que, na cena, não é nada mais do que a figura do dejetivo onde se fecha toda a tragédia digna desse nome” (LACAN, inédito, p. 238). No ato heroico, guiado pelo gozo mortífero, o sujeito vai ao encontro com o que o significa. Assim, é a realização última do desejo, o encontro com a morte que o leva à imortalidade. Sobre a realização do desejo e o bem Vorsatz (2013) escreve:

A realização do desejo, por um lado, supõe o franqueamento de um limite – aquele colocado como um bem, ou, em outros termos, pelo princípio do prazer. Por outro lado, implica a submissão à segunda morte, aquela que o sujeito humano não deve à natureza – de um modo ou de outro retornaremos ao pó, mas ao significante. Do ato, o sujeito cai, como dejetivo – esta é sua dimensão propriamente objetiva (VORSATZ, 2013, p. 91).

Guyomard (1996, p. 36) afirma que toda a argumentação de Lacan tende a explicar que a ética estaria mais bem fundada no direito do desejo do que num imperativo do supereu. Ele cita Lacan: “Verifica-se que o desejo pode não apenas ter o mesmo sucesso, mas obtê-lo com mais direito”. A ética heroica, antiga, assemelha-se à ética da psicanálise quando ambas se constituem na relação da ação com o desejo que a habita, na dimensão trágica exercida “no sentido de um triunfo da morte” (LACAN, 2008b, p. 367). Ele diz que é na dimensão trágica que as ações se inscrevem, que temos de nos orientar em relação aos valores.

Tal como na tragédia antiga, Lacan relata que o mandamento da segunda morte está presente de uma forma velada e pode ser descarregado sobre uma vítima sem que esta tenha merecido alguma punição. O sacrifício do herói, em Lacan, não se liga à culpa tal como trabalha Freud e sim ao gozo mortífero, honrando o que se é. O não saber se refere aos mandamentos obscuros da segunda morte. É o não saber que se refere à verdade inacessível, razão de ser: o “ser para a morte”.

Mediante uma reflexão sobre as práticas sociais, Lacan (2008b, p. 259) aborda o progresso do pensamento sob o viés histórico, para desmistificar a perspectiva platônica e aristotélica do bem, e mesmo do “Bem Supremo”, levando-o para o nível da economia dos bens.

Ao localizar a questão do bem no campo das ações, das trocas entre os homens, Lacan diz que o bem é aquele que autoriza, isto é, se o objetivo é o bem, então se justifica o ato. A noção e a finalidade do bem são complexas. Para ele, (1992a, p. 113) o bem, referenciado em um contexto cristão, produz uma mudança, um esvaziamento do comando no nível da segunda morte, como desejo de morte, pois todos estariam diante de um deus que não poderia dar ordens cruéis ou insensatas. Tal vazio seria preenchido com o amor.

O amor estaria, segundo ele (1992a, p. 110), no princípio das leis da cidade, por se confundir com a temperança, ao regular desejos e volúpias e, assim, passaria a referenciar o Bem. O amor ganha a conotação de um bem que autoriza. Nesse sentido, Lacan cita vários tipos de amor, como o de ciúmes, o maléfico, o trágico, o cômico, e lembra, inclusive, que o amor foi o princípio do último sacrifício. Em nome do amor justifica-se uma infinidade de comportamentos e sentimentos por um pretense bem.

O próprio Lacan (2008b, p. 262) ressalva que querer o bem, inclusive para um analista, pode desvirtuá-lo de sua função, pois a “cada instante temos de saber qual deve ser nossa relação efetiva com o desejo de fazer bem, o desejo de curar [...] curá-lo das ilusões que o retêm na via de seu desejo”. A construção acerca do bem do homem, desde a origem do pensamento moralista, é vista, por ele, como uma problemática hedonista. A questão do bem considera o princípio do prazer e o princípio de realidade, pois a realidade é constituída com o prazer. Entretanto o domínio do bem, vinculado por uma tradição de prazer, sofre uma revolução radical com a questão da utilidade. A questão dos bens centra-se

Na noção de como são criados os bens, dado que se organizam, não a partir de necessidades pretensamente naturais e predeterminadas, mas enquanto fornecem matéria para uma repartição, em relação à qual se articula a dialética do bem, na medida em que ela adquire seu sentido efetivo para o homem (LACAN, 2008b, p. 273).

Dessa forma, as necessidades do homem se alojam no útil, todavia, no início, há sua utilização de gozo além de seu valor de uso. Depois de satisfeitas as necessidades, o desejo continua, pois ele nunca cessa. No texto simbólico, “o máximo de utilidade para a maioria, tal é a lei segundo a qual, nesse nível, o problema da função dos bens se organiza” (LACAN, 2008b, p. 273).

Lacan (2008b, p. 274) relata que o âmbito do bem é o nascimento do poder. Aquele que tem o poder dispõe dos bens dos outros, e dispor de seus bens é ter o

direito de privar os outros de seus bens. Além disso, diz que defender seus bens implica proibir a si mesmo de gozar deles e, assim, a “dimensão do bem levanta uma muralha poderosa na via de nosso desejo”. Enquanto os sujeitos lutam por defender seus bens, mascaram o desejo.

A ética psicanalítica questiona o sujeito em relação à sua ação, com a seguinte pergunta: “Agiste conforme o desejo que te habita?” (LACAN, 2008b, p. 367). O polo do desejo se opõe à ética tradicional que se alinha ao serviço dos bens. A tradição do poder é perpetuada quando parte do mundo se orienta no serviço dos bens, rejeitando a relação entre o homem e o desejo. Antígona é apontada como a grande heroína por ter sido capaz de não ceder de seu desejo. O que ela evoca, defende, e pela qual morre, é desta ordem. Pela análise de Antígona, Lacan pretende mostrar que

Numa época que precede a elaboração ética de Sócrates, Platão e Aristóteles, Sófocles nos apresenta o homem e o interroga nas vias da solidão, e nos situa o herói numa zona em que a morte invade a vida, em sua relação com o que aqui chamei de segunda morte. Essa relação com o ser suspende tudo o que tem relação com a transformação, com o ciclo das gerações e das corrupções, com a própria história, e nos leva a um nível mais radical do que tudo, dado que, como tal, ele está suspenso à linguagem (LACAN, 2008b, p. 336).

Antígona sustenta a posição e o verdadeiro valor do significante mestre, o S1 que se situa fora da cadeia de significantes. Essa personagem representa a “relação do ser humano com aquilo que ocorre de ele ser miraculosamente portador, ou seja, do corte significante, que lhe confere o poder intransponível de ser o que é contra tudo e contra todos” (LACAN, 2008b, p. 333).

Assim ela encarna o puro desejo de morte avançando na zona do “ser para a morte”. Ao citar Édipo, ele relata que a entrada nessa zona se constitui pela renúncia aos bens e ao poder. Pelo ato de cegar-se, ele pretende escapar das aparências para chegar à verdade; verdade que não pode ser enxergada. O “ser para a morte”, heroico, não se opõe ao ódio, à culpa e ao temor que guiam o homem comum. É “na medida em que o herói aí se guia corretamente, que ele passa por todas as paixões onde o homem comum se atrapalha, com a ressalva de que nele elas são puras e que ele se sustenta inteiramente nelas” (LACAN, 2008b, p. 374). Ao falar sobre os heróis e os homens comuns, complementa: “Não os distingo como duas espécies humanas - em cada um de nós há a via traçada para um herói, e é justamente como homem comum que ele a efetiva”. Entende-se que o encontro com a morte é o

destino de todos os homens, entretanto a via para o herói é radical, nada impede seu ato, nada tem mais valor que o significante que ele sustenta, seu maior bem é seu ser. Lacan ressignifica a perspectiva do campo dos bens ao afirmar: “Não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço do acesso ao desejo”. Para isso, é preciso pagar com algo; este se chama gozo. “Essa operação mística, pago-a com uma libra de carne” (LACAN, 2008b, p. 376). Paga-se com o corpo, com a própria vida, e o ser alcança a imortalidade.

É por isso que, na trajetória dos homens comuns, que tem como rumo a morte, o bem e o belo ocupam uma importante função. Segundo Lacan (2008), eles servem como duas barreiras que detêm o sujeito diante do campo inominável do desejo radical, da destruição absoluta. O bem, no sentido de uma traição em relação ao desejo, e a experiência do belo como fenômeno estético que faz barreira ao campo central do desejo, quando seu brilho resplandece o esplendor da verdade: “É evidentemente por o verdadeiro não ser muito bonito de se ver, que o belo é, se não seu esplendor, pelo menos sua cobertura”. Ao mesmo tempo em que detém, indica, segundo Lacan (2008b, p. 260), em que sentido se encontra o caminho para destruição: “Visando ao centro de nossa experiência moral, o belo esteja mais perto do mal do que do bem”, isto é, partindo da inscrição do sujeito, seu bem, como desejo, vai ao encontro da morte. Ao belo cabe a função de indicar o lugar da relação do homem com sua própria morte apenas como um resplandecimento: “O efeito do belo resulta da relação do herói com o limite, definível nesse caso por uma certa *Atê*” (LACAN, 2008b, p. 337). O destino pulsional da sublimação que transforma um objeto qualquer em objeto artístico eleva o objeto à dignidade do objeto *a*, indicando uma recuperação de gozo que aparece no prazer escópico da apreciação da arte e no efeito do belo. O objeto artístico desvela o real do gozo evocando o objeto *a*. Ao mesmo tempo em que o belo provoca o desejo, ele também o proíbe, fazendo barreira à morte.

O que Lacan chama de ceder de seu desejo passa pela dimensão da traição, seja traindo a si mesmo ou sendo traído por alguém. Impelido pela ideia do bem, daquele que traiu, o sujeito cede suas pretensões, entrando na via costumeira que promove a continuidade da vida. O destino particular tem uma trilha que se faz com a incidência do desejo na vida de cada um. Segundo ele, “o que faz com que nos enraizemos num destino particular, o qual exige com insistência que a dívida seja

paga”, retornando sempre para uma mesma trilha, é propriamente o afazer do sujeito (LACAN, 2008b, p. 373).

Essa trilha a ser seguida se refere à busca pelo que “falta a ser”, que coloca o sujeito em uma posição de dívida, sempre falta algo. O desvio dessa trilha (do desejo) pode ser considerado como uma traição que tem como efeito repelir o homem para o serviço dos bens, colocando-o em uma condição na qual ele não reencontrará, jamais, o que verdadeiramente o orienta nesse serviço: “A única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo” (LACAN, 2008b, p. 376). A psicanálise se coloca como uma bússola capaz de fornecer uma direção ética. O belo e o bem são necessários para a manutenção da vida, entretanto há sempre a necessidade de retornar para a trilha do “nosso afazer”, do saber inconsciente traçado pela verdade. O desvio dessa rota pode levar o sujeito ao “desbussolamento” e com isso ele se perde. Passará a ser levado por saberes e verdades, por bens que não são os seus.

Dessa forma, Lacan define o herói como aquele que pode, impunemente, ser traído; inclusive, na grande maioria das tragédias, isso ocorre, mas ele não se trai. Ele não cede de seu desejo, visto que, estando “entre duas mortes”, porta-se como um “ser para a morte”, sustentando seu significante mestre (o que ele é), independentemente de todo seu histórico de vida. Seu belo ato culmina com a morte, encontro da verdade com a certeza; e seu bem, imune à traição e à corrupção, resplandece para todo sempre. Eis a “bela morte” dos heróis clássicos. A ética psicanalítica implica a experiência trágica da vida, o polo do desejo:

É na medida em que o epos trágico não deixa o espectador ignorar onde está o polo do desejo, mostra que o acesso ao desejo necessita ultrapassar não apenas todo temor, mas toda piedade, que a voz do herói não treme diante de nada, e muito especialmente diante do bem do outro, é na medida em que tudo isso é experimentado no desenrolar temporal da história, que o sujeito fica conhecendo um pouco mais do que antes o mais profundo dele mesmo (LACAN, 2008b, p. 377).

No Seminário 20, Lacan ([1972-1973]/1985) avança na sua formulação da “falta a ser” inserindo o ser de gozo. O gozo do corpo ganha um estatuto que o distingue do gozo marcado pela falta que o significante provoca, comportando uma corporização significativa proveniente do Outro. Por pertencer ao campo do real, o gozo está no campo do impossível, isto é, é algo que não cessa de não se escrever. Para operar com ele, Lacan propõe uma saída pela contingência, que se define por aquilo que é possível, mas não necessário. O possível é o que cessa de não se

escrever, não continua se escrevendo, a menos que se queira. Assim, trabalhar no campo da contingência e não da necessidade implica

Fazer o sujeito despir-se de sua subserviência ao saber que viria do Outro que a análise possibilita que ele use a marca propiciada pela língua de modo singular. A impossibilidade engendrada pela falha do simbólico em recobrir *todo* o gozo abre-se para o contingente pela operação que situa o saber no lugar onde não se pretenda que ele diga toda a verdade (universal). Onde não se pretenda que ele se torne necessário (BISPO; COUTO, 2011, p. 127).

Com base nisso, a orientação psicanalítica do ser falante no campo ético aparece de forma contingente. É possível pensar que o belo e o bem são saídas contingenciais, pois barram o gozo mortífero, utilizando-se de um saber particular, que não se propõe a dizer toda a verdade, nem a do sujeito nem a universal. Cada um tem o seu belo e o seu bem. A ética lacaniana passa então a ser referendada pela contingência, pelo que faz barreira ao gozo mortífero e que, ainda assim, sustenta uma verdade singular do sujeito.

Diante dessa nova forma de pensar a ética psicanalítica, é viável pensar em heróis mais possíveis, mas que também sustentam seus desejos, de uma forma menos radical. Os primeiros heróis seriam os que ascendem ao campo do impossível, por acessarem o gozo mortífero sem os anteparos do belo e do bem (buscam a “bela morte”). Os outros seriam os heróis possíveis que se colocam no campo da contingência, sem se perderem da via traçada pelo destino particular. Esses ainda mantêm o desejo como uma bússola na busca de um bem muito próprio e, portanto, de uma “bela vida”. Mesmo nesse sentido, o belo não deixa de marcar a relação do homem com sua finitude.

A encenação heroica, que serve de referência mítica à prática analítica e o que se articula por trás dela, “se refere ao nó do gozo que está na origem de todo saber” (LACAN, [1968-1969]/2008c, p. 338). Lacan (1995, p. 226) alega que as dificuldades psíquicas, ou da vida cotidiana, são provenientes do fato de não saber com o que realmente o homem está lidando. Essas dificuldades humanas que, para a psicanálise, traduzem-se em como lidar com o gozo, podem se modificar no tempo e no espaço, dependendo das formas de laços estabelecidos pelos homens que criam a realidade social. As formas de se operar com o gozo foram alteradas. Na época do herói antigo, o contexto dos laços sociais organizava-se em torno da morte e, portanto, de barreiras para o gozo. Hoje, a morte é negada, e o gozo segue em

busca de objetos oferecidos pelo mercado. Novos saberes, que não são os do sujeito, erigem-se como novas verdades.

Seguindo com Lacan, pode-se dizer que, na sociedade contemporânea, cada vez mais o sujeito se afasta dele mesmo. Tomando o herói como aquele pratica o ato de ir ao encontro com o que o representa, de fato, na Hipermodernidade, o heroísmo perde seu sentido. Desvirtuados do caminho em direção ao desejo, buscam ideais universais pautados em uma ética que está a serviço dos bens. Na via do poder que tem ultrapassado a do desejo, cada vez mais o sujeito se afasta de seu maior bem, do que o representa, ou seja, dele mesmo: “A moral do poder, do serviço dos bens é - Quanto aos desejos, vocês podem ficar esperando sentados” (LACAN, 2008b, p. 368). O heroico que, para Lacan, caminha nas vias do desejo, contrapõe-se ao heroico pressuposto na atualidade, que advém pelas vias do poder imposto pelo serviço dos bens comandado pelo imperativo de gozar:

A ciência do desejo, campo da psicanálise, não se encontra no âmbito das ciências humanas, não está no ramo vantajoso do serviço dos bens. Ao longo da história, o desejo do homem, longamente apalpado, anestesiado, adormecido pelos moralistas, domesticados por educadores, traído pelas academias, muito simplesmente refugiou-se, recalcou-se na paixão mais sutil, e também a mais cega, como nos mostra a história de Édipo, a paixão do saber (LACAN, 2008b, p. 379).

O ensino lacaniano localiza um saber que advém da ciência do desejo revelando uma verdade. Sobre a verdade do sujeito, Lacan (2003, p. 113), em *A psiquiatria inglesa e a guerra*, escreve que “o respeito pelo homem é a consciência de si mesmo” e que essa consciência é capaz de sustentar qualquer um diante do que seja considerado esse respeito. Nesse texto, ele denuncia o princípio do respeito à objeção de consciência, utilizado na guerra pela Grã-Bretanha como uma exigência opressiva que a levou à vitória. É nesse sentido que ele anuncia que os perigos do futuro humano não virão da “indocilidade dos indivíduos”. Assim, Lacan afirma que está claro que “os sombrios poderes do supereu entrarão em coalizão com os mais frágeis abandonos da consciência, para levar os homens a uma morte aceita pelas menos humanas das causas e que nem tudo que parece sacrifício é heroico” (LACAN, [1947]/2003, p. 125). O corpo sacrificado do guerreiro antigo, imbuído do caráter sagrado, apresenta-se hoje em “uma boutique de ídolos nacionais”, ou seja, de objetos a serem utilizados e substituídos (LACAN, 2003, p. 109). Ele prevê, por essas análises, que novos abusos do poder surgirão pelos

meios de agir sobre o psiquismo e pelo manejo concentrado das imagens e paixões. A dignidade estaria, para ele, na formulação de deveres que “salvaguardem os princípios da verdade”. Como um caminho para os que querem a verdade, ele relembra uma sabedoria que não é a ocidental: “Calar-se, nada ver, nada ouvir” (LACAN, 2008c, p. 338).

É possível fazer um contraponto ao uso dos mitos como suporte à cultura do “mais de gozar”. O mito de Antígona, “aberto como uma janela que se presta a todos os ventos”, pode suscitar na atualidade o espírito heroico necessário para desafiar os discursos, padrões e modelos universais que sufocam o sujeito (BRANDÃO, 1988). Ele instiga a retomada da capacidade questionadora na qual está implícita a questão do desejo. Antígona se impôs como a guardiã da castração, demarcando o território do sujeito em meio ao território da cidade que inseria o domínio político e econômico. Seus investimentos libidinais se direcionaram para o objeto de seu desejo. Assim, ela resguardou uma lei que antecedia todas as outras que vieram, fazendo frente ao poder totalitário dos discursos da atualidade de sua época.

## **4 A FIGURA HIPERMODERNA DO HERÓI**

Este capítulo busca responder como se apresenta e como age o herói na atualidade conhecida como Hipermodernidade, conforme expressão cunhada por Lipovetsky (2004). A figura mítica hipermoderna do herói é analisada à luz da psicanálise por meio de um contraponto com a figura genérica do herói clássico. A escolha, a decisão e o destino do herói hipermoderno se diferem muito dos clássicos. O herói hipermoderno é analisado com base nas construções discursivas que caracterizam a época atual fortemente marcada pela lógica do consumo proveniente do discurso capitalista.

### **4.1 A localização do herói atual: contextualizando a Hipermodernidade**

O termo “Hipermodernidade” será adotado neste trabalho para identificar a época atual que, para Lipovetsky (2004), filósofo contemporâneo que a descreve, decorre de uma mudança de perspectiva em que houve uma exacerbação dos princípios da Modernidade. A teoria lacaniana da Contemporaneidade, segundo Vieira (2004, p. 4), também “não supõe uma ruptura com a modernidade e sim uma mudança de registro fundada na exacerbação de algo que já lá estava”. Grandes autores lacanianos, tais como Miller (2005a) e Laurent (2005a), usam o termo “Hipermodernidade” para suas análises do contexto atual, por ser o que melhor se aproxima do pensamento de Lacan.

Para autores como Lipovetsky e Charles (LIPOVETSKY, 2004), o Período Moderno é longo e perdura até a atualidade, com a intensificação de seus valores. A atualidade hipermoderna tem seu início a partir da década de 1980 e se respalda no “liberalismo globalizado, na mercantilização quase generalizada dos modos de vida, na exploração da razão instrumental até a ‘morte’ desta, numa individualização galopante” (LIPOVETSKY, 2004, p. 53).

A Hipermodernidade, segundo Lipovetsky (2004), apresenta uma forte organização da vida social e individual em razão da lógica do consumo. Esse autor descreve um contexto no qual triunfam a tecnologia genética, a globalização liberal e os direitos humanos. Rumo aos extremos, esta época é marcada pelos excessos. Os fins e os ideais foram suplantados pelo culto da modernização técnica zelando

pela primazia do sempre mais e mais rápido (mais bens, mais rentabilidade, mais imagens, mais solicitações hedonistas). O foco no presente sempre mutante e inovador prescinde de valores e de sentido.

A desagregação do mundo da tradição, dos discursos ideológicos e políticos proporcionou uma revolução dos modos de vida contemporâneos e gerou nos indivíduos um sentimento de medo e insegurança, de ansiedade e angústia. As expansões da globalização e da sociedade de mercado repercutem no individualismo que se exacerba, reduzindo a força das obrigações morais, por um lado, mas, por outro, reforça a prioridade do respeito ao humano. A autonomia aparece imposta pelas organizações, mas também há a abertura para escolhas alternativas, até em esquemas de *self-service*, tal como diz Lipovetsky (2004). A autonomia, intensificada devido a uma menor sujeição aos enquadramentos coletivos, promove a volatilidade dos casais, dos consumidores, dos crentes e até mesmo dos heróis. Segundo Charles, citado por Lipovetsky (2004), a paixão que substitui a fé pode orientar opiniões volúveis e múltiplos pontos de vista.

Nesse contexto, o mito, como uma representação coletiva proveniente de uma tradição, da ligação com o sagrado como potência criadora, pode ser desconectado de sua verdade histórica, função orientadora, e proferido como a expressão de mentiras e fantasias, sendo utilizado de acordo com os novos interesses que se originam do Outro social. Eliade (1992) pontua que as mitologias da atualidade não são vividas pelo homem total, que busca sua origem ligando-se ao divino como *homo religiosus*:

As “mitologias” privadas do homem moderno – seus sonhos, devaneios, fantasias etc. – não conseguem alçar-se ao regime ontológico dos mitos, justamente porque não são vividas pelo homem total e não transformam uma situação particular em situação exemplar. Do mesmo modo que as angústias do homem moderno, suas experiências oníricas ou imaginárias, ainda que “religiosas” do ponto de vista formal, não se integram, como entre o *homo religiosus*, numa concepção do mundo e não fundam um comportamento (ELIADE, 1992, p. 101).

Como exemplo, Eliade (1992) cita o trabalho agrícola, considerado um rito sagrado, revelado pelos deuses ou pelos heróis civilizadores. Para ele, a sociedade atual o transforma em um ato profano, já que, destituído do simbolismo religioso da criação e da manutenção da vida, passa a ter como objetivo a exploração da terra apenas como proveito econômico.

Diante da fragilização dos controles sociais, as possibilidades das escolhas de conduta, sem prescrição de modelos, assumem papel central na nova configuração de todas as relações humanas. Para Lipovetsky (2004), o autocontrole e a responsabilização, antes geridos fortemente pelos “freios institucionais”, passam a ser uma questão de escolha. As normas somente são impostas depois de muitas discussões. Charles, citado por Lipovetsky (2004, p. 23) diz que as “grandes estruturas socializantes perdem a autoridade, as grandes ideologias já não estão mais em expansão, os projetos históricos não mobilizam mais, o âmbito social não é mais que o prolongamento do privado”.

Charles, citado por Lipovetsky (2004), todavia, salienta que os mecanismos de controle não desapareceram, transformaram-se. A imposição cede espaço para a comunicação, para novos discursos. Para a psicanálise que se orienta em Lacan, o controle feito pelo supereu se tornou muito mais feroz.

Segundo Bauman (2007, p. 7-8), sociólogo polonês, a liquidez da Modernidade, antes sólida, refere-se a uma nova reorganização social que não conta mais com “estruturas que limitam as escolhas individuais, instituições que asseguram a repetição de rotinas, padrões de comportamento aceitável”. A decomposição e a dissolução dos referenciais não propiciam o tempo hábil necessário para a constituição de padrões e, portanto, de modelos. A sociedade, segundo ele, passa a ser vista como “uma matriz de conexões e desconexões aleatórias e de um volume essencialmente infinito de permutações possíveis”. Ao deixar de ser uma estrutura que subsidiava o sentimento de segurança pautado em uma “comum-unidade”, a sociedade se faz mediante novos laços sociais. Estes, que antes forneciam uma rede de segurança alimentada por um “amplo e contínuo investimento de tempo e esforço, e valiam o sacrifício de interesses individuais imediatos”, respaldando as barreiras do gozo, passam a funcionar de acordo com as características deste tempo. Bauman (1998, p. 114) se refere ao heroico como algo antiquado e que está fora de moda por querer imprimir um modo de ser em uma sociedade que busca o novo, o movimento, que muda “quando as necessidades impelem ou os sonhos solicitam”.

Entende-se, entretanto, que o heroico se modificou de acordo com os novos discursos. O mito do herói se atualiza, passa por uma transformação, adquirindo novas conotações hipermodernas de acordo com a realidade social vigente. As novas mitologias impõem o novo padrão heroico: ser mutante, ser versátil usando

novos saberes que promovam superpoderes na busca pela superação da morte. O herói clássico que se posicionava entre deuses e humanos, na atualidade, apresenta uma versão: o homem-robô. Prescindindo de suas ligações com os deuses, os heróis hipermodernos se conectam as máquinas.

#### 4.2 A realidade social hipermoderna e os discursos sociais

Em *A realidade social e os sujeitos solitários*, Ferrari (2008) afirma que a psicanálise se ocupa do social que não se trata de uma ilusão. A realidade social supõe uma objetividade social estruturada na linguagem, no simbólico, em um ato de fala em determinado contexto. Essa autora, ao retomar Freud e Lacan, assinala que a subjetividade se modifica no decurso dos tempos, escapando a qualquer espécie de condicionamento individual e que, portanto, a realidade social se caracteriza como transindividual, via o simbólico. Em Lacan, o inconsciente aparece como transindividual por ser constituído com base no discurso do Outro. Dessa forma, Ferrari (2008, p. 18-19) escreve que a “realidade social se inscreve na relação que se estabelece entre o sujeito e o Outro, onde no lugar do Outro, situa-se a palavra, a linguagem, o discurso universal, a própria realidade social, cultural, institucional”. Além disso, ela salienta que, pelo fato de o simbólico não conseguir recobrir inteiramente o real, a realidade ganha uma estrutura de ficção socialmente construída, pois, “tal como a verdade, a realidade nunca é toda no pensamento freudiano e lacaniano”.

O que compõe a realidade social, de acordo com a psicanálise, são os laços sociais. Para Tízio (2007, p. 2-3), o laço social se refere à “relação entre os seres humanos que se sustenta do discurso, e por meio dele assume as modalidades de época e marcas de uma cultura determinada”. Ele “se particulariza com as modalidades do gozo que os sujeitos realizam”, e as formas de se lidar com o gozo se alteram de acordo com o discurso da época. Segundo essa autora, a inclusão do gozo no laço social se constitui na função civilizadora. Teixeira (1999) afirma:

Se o gozo se define como algo que, ao querer se repetir se perde irremediavelmente, a função que o sujeito busca no discurso é a de significar esta perda, de dar uma significação a esta entropia da estrutura. É justamente esta função impossível que Lacan atribui ao Pai como *agence maître*, destinado a designar pelo falo, enquanto significante em posição de exceção, a perda de gozo consecutiva à inscrição do sujeito na linguagem (TEIXEIRA, 1999, p. 201).

Para além de um gozo particular e individual, Lacan propõe uma abordagem de um gozo coletivo, social. Sob essa perspectiva, Miller salienta que o termo sujeito não supõe uma individualidade, pois a sua definição o inscreve em uma dimensão transindividual, por estar inserido no campo do Outro: é o desejo do Outro que o sujeito assume como seu desejo. Ele se separa do Outro como uma inscrição que produz uma perda que o situará na constante “falta a ser”.

Uma vez que a sociedade hipermoderna se esforça por apagar a marca da exceção, verificam-se, na época atual, diferentes formas de se lidar com o gozo. Há uma mudança considerada histórica, por Lacan, ao tocar na relação do homem com o significante. Na atualidade, há uma nova condição trágica que, para Teixeira (1999), refere-se ao fato de a causalidade subjetiva ter sido arrancada da estrutura do discurso para ser igualada às leis discursivas que regem os efeitos de sua determinação. Assim, a responsabilidade se subordina ao discurso que a condiciona e não mais ao posicionamento ético do herói sofocleano. Segundo esse autor, o homem está condenado, em razão da forte influência do discurso da ciência, à separação da causa de seu desejo. Ele não deixa de relacionar essa condição com a exclusão de Deus do universo da ciência moderna, fazendo um correlato ao declínio moderno da função paterna. Na “ausência” de Deus e da fragilização da função paterna, na Hipermodernidade, inexistente um localizador, “um re-père capaz de nos indicar um lugar no espaço indefinido que então se tornou o campo do Outro” (TEIXEIRA, 1999, p. 138). Da mesma forma, os heróis que espelhavam o pai também declinaram, ainda que não se possa dizer que totalmente.

A partir da entrada da razão para o estudo das Ciências Naturais, por volta do século XVII, iniciou-se uma organização coletiva que se se construiu de forma independente do princípio de exceção, originado sobre a autoridade do mestre. O discurso da ciência, que se afirmou ao modo de uma recusa sistemática da exceção, passou a predominar no lugar do discurso do mestre. O discurso do mestre, que, para Teixeira (1999, p. 185), explicaria a operação coletiva de extração do gozo, a qual se encontraria no supereu cultural freudiano, “assegurava uma homeostase ao laço social ao delimitar a possibilidade de satisfação pulsional no interior da realidade fantasmática”. O mestre antigo, seduzido e subordinado pelo discurso da ciência, “ver-se-á substituído por um outro tipo tanto menos ideal quanto mais astuto: o capitalista, que doravante comanda a extração do mais-gozar a partir da

representação do sujeito vazio” (TEIXEIRA, 1999, p. 185). O mesmo autor salienta que, na atualidade, a crise com a qual se tem de haver-se não é mais condicionada pelo discurso do mestre e sim pelo discurso do capitalista, que o substitui com base na conversão utilitarista. O cálculo político do máximo de felicidade ao maior número de pessoas, discurso utilitarista, substitui a promessa teológica da felicidade abstrata em nome da ciência.

Teixeira (1999) salienta que o desespero, ocasionado pela ciência, resulta de um processo de desumanização do cosmos no qual o homem perde seu lugar natural. A ciência moderna desfaz a hierarquia do cosmos e coloca o Ser no mesmo nível de todos outros elementos. Toda problemática ética tem como ponto central o lugar do ser, inclusive para a psicanálise, que o institui como ser de desejo.

Para Lacan, o Outro Todo, que corresponde ao Nome do pai, que era consistente e advinha dos ideais do Pai começa, desde a Revolução Francesa, em 1789, a declinar-se (e, junto a ele, também seus ideais). Isso acontece desde a época da Revolução Francesa, quando os significantes liberdade, fraternidade e igualdade começaram a abalar o sistema vigente. Os valores que sustentavam a realidade social moderna, tais como honra, honestidade, vergonha, culpa e pudor, foram enfraquecidos. O supereu freudiano, que sustentava a existência do Outro, constituía-se com base no proibido, no dever e na culpa. Na civilização atual, em tempos do Outro inconsistente, o supereu imperativo diz: “goza!”.

Segundo Miller (2005, p. 82), quando o modo transindividual de gozo, isto é, gozo promovido pelo Outro, está ligado ao ideal e situado a partir da castração, originam-se discursos que visam a refrear o gozo e se pautam em morais de abnegação e sacrifícios. Com base nisso, é possível dizer que, quando o modo transindividual de gozo está ligado aos objetos, os discursos instigam e propagam: “goze sem limites!”. O ideal que sustentava a lógica sacrificial se fragiliza.

Para Vieira (2004, p. 3), o Outro consistente, constituído pelos ideais do Pai e marcado pela exceção, na Hipermodernidade, é ultrapassado por um Outro não todo

Disforme, onipresente, sem, contudo, real poder de fogo. Corrói e gera violência, mas nunca como a de um exército organizado. Não se pode travar guerra com um Outro não todo. Ele é indestrutível, mas sem músculos. É exigência superegoica angustiante e não repressão culpabilizadora do Ideal.

Em *O avesso da psicanálise*, Lacan (1992b, p. 172; 180) escreve sobre a possibilidade de haver um saber viver que implique na vergonha de viver. Ele trata a

dimensão da vergonha como um buraco de onde brota o significante mestre: “A vergonha funciona como algo que faz borda no gozo”. O ser para a morte que advém da inscrição concerne ao sujeito, segundo Lacan, um fracasso. “O honesto sustenta e preza a honra. Morrer de vergonha é o único afeto da morte que a merece”. Sustentar o S1 seria, para Lacan, o único motivo pelo qual um sujeito deveria morrer.

Para Miller (2003), se antes a vergonha era promovida pelo Outro que olhava e julgava, cerceando o sujeito, apontando-lhe o limite, na época do “eclipse do olhar do Outro”, não há mais vergonha. Com o apagamento da vergonha, sua função socializadora de fazer borda ao gozo se esvanece. A falta da vergonha propicia o livre escoamento do gozo, sem barreiras que possam fornecer sentido à vida. Ele relata que o desaparecimento da vergonha muda o sentido da vida porque muda o sentido da morte: “O desaparecimento da vergonha instaura o *Primum vivere* – viver por viver, sem sentido – como valor supremo, a vida ignominiosa, a vida ignóbil, a vida sem honra” (MILLER, 2003, p. 13). Ao retomar Lacan, Miller escreve que, diferentemente do “*primum vivere*”, há um significante pelo qual vale a pena viver: “Aquele que sacrifica sua vida, sacrifica tudo, exceto o que está ali, no mais íntimo, no mais precioso de sua existência”, referindo-se à dignidade do significante que o representa. “Morrer de vergonha” equivale a dizer, morrer pela honra. Quando há honra, a vida tem um valor supremo e “vale a pena ser vivida”. Zelar pelo viver honradamente, para a psicanálise lacaniana, quer dizer manter o S1, vivendo sob a ética do desejo. A virtude aristocrática significava a afirmação de um significante como superior a todos os outros, “Um significante-mestre resistindo o suficiente para que o sujeito nele apoiasse sua autoestima, e ao mesmo tempo, implicando a autorização e o dever de afirmar, não sua igualdade, mas sua superioridade sobre os outros” (MILLER, 2003, p. 16).

Sob essa perspectiva, a lógica sacrificial heroica somente é engrandecida quando a vida tem um valor supremo e singular. Sacrificá-la em nome da honra implicava sacrificar o maior bem. Com a introdução do discurso capitalista, a singularidade de S1 começa a adquirir o sentido de unidade de valor como um significante contável, apagando-se o S1 e, com isso, o valor da vida.

Isso é o que leva Miller (2003), em *Nota sobre a vergonha*, afirmar que o heroísmo não tem mais sentido. Ele relata que a virtude aristotélica de afrontar a morte, como sinal de honra, própria dos heróis, foi substituída pelo homem moderno

por valores burgueses que buscam o contrário de “ser para morte”. Tais valores burgueses se baseiam na segurança e na frase por ele citada “*Greed is good*”, que significa “Avidéz é bom”. O discurso social faz um rearranjo na realidade alterando seus valores e virtudes, provocando uma crise no âmbito da identificação e da moral.

Com tal fragilização dos ideais do Pai, o supereu, que antes era o guardião da ética e do dever, passa a funcionar sob o imperativo “Se eu posso, eu devo”. Com o Nome do pai enfraquecido, eu posso, e, se eu posso, eu devo. A ética do desejo transforma-se na ética do “mais de gozar”, fazendo com que a liberdade se transforme em obrigatoriedade. Na obra Lacaniana, o supereu não tem função de regulação pulsional e de interdição. Ele se apresenta, tal como Freud também revela ao relatar a necessidade de satisfação do “id”, como uma instância de cobrança que exige satisfação como imperativo de gozo. Retomando Freud, portanto, é possível a indagação sobre o que o supereu cultural, que estabelece a moral da época hipermoderna, exige dos sujeitos na atualidade. Essa cobrança implica pensar o âmbito moral da sociedade hipermoderna e as implicações na realidade social desse comando.

Vive-se hoje em um mundo marcado pela ausência de uma tradição, sem a segurança de um ideal. O que permite que os sujeitos vivam juntos, e se mantenham unidos, segundo Miller (2005, p. 17), é a identificação (afirmação também feita por Freud e relatada anteriormente). Segundo ele, a identificação é, em si mesma, laço social, uma vez que o sujeito se constitui no campo do Outro. A crise de identificação ocorre quando a atual globalização desmente os “ideais universalistas estabelecidos sobre certezas identificatórias milenares”. O declínio do grande Outro, no qual se referenciava a cultura ocidental, provoca uma crise nas identificações proveniente das mudanças de ideais e de valores. O social faz suplência a essa falha da nomeação paterna. Assim, “o que vem no lugar do Outro que não existe é o laço social, é o discurso como princípio do laço social” (MILLER; LAURENT, 2005, p. 80). Os ideais, antes pautados no pai, passaram a ser construídos a partir de significantes produzidos pelo discurso social. A identificação, que se pautava nos valores do pai, foi transferida para os valores dos discursos sociais. Assim,

Falando de significante mestre mais do que de Ideal do Eu, mais do que de significante da identificação ao Outro, a primeira coisa que se desvanece é

a referência ao Outro. Ela não se mantém senão como referência ao Outro significante, S1, S2 (MILLER; LAURENT, 2005, p. 37).

É nesse contexto que Miller (2005, p. 10) afirma que a inexistência do Outro se inicia precisamente na época dos comitês de ética, em que há o debate gerando conflitos, e a parcialidade em relação ao que é bom, verdadeiro, belo sobre o valor das palavras e das coisas. Diante da questão “Deus está morto?”, ele se posiciona tal como Lacan, dizendo que não, que nem a morte de Deus e nem a do Pai terminam com seu poder. Ao contrário, eternizam-no e o fazem de véu diante da castração.

A época freudiana, marcada pelo Nome do pai, segundo Miller (2005, p. 11), foi atualizada por Lacan, que estabeleceu o matema S (A barrado) significante do Outro barrado, pluralizando e pulverizando o Nome do pai. A inexistência do Outro inaugura o que ele nomeia como “a época lacaniana da psicanálise”, época atual, “época da errância em que não há mais que semblantes”. Ultrapassada a barreira da proibição, o homem hipermoderno se vê diante do impossível: hoje se vive em “uma época confrontada com um impossível que é a verdade da proibição em que a hiância intrínseca ao gozo já não se oculta atrás do pai” (MILLER, 2004b, p. 32).

Miller (2005) sugere os modos de complemento do sujeito com base no traço unário, no corte, tomando conceitos de Freud e Lacan. O preenchimento dessa perda, segundo ele, pode ser realizado pela via do ideal de eu e pelo objeto. Na primeira forma, seguindo os passos de Freud, a castração seria preenchida com o primeiro traço de ideal do Eu, via identificação. Na segunda, sob referencial lacaniano, esse vazio seria preenchido por objetos. Ele assinala a passagem da identificação ao Outro, imaginária, que constitui um ideal de eu ao campo de S1, significante mestre que advém do simbólico, que tem o caráter pluralizado, arbitrário, conforme pluraliza os nomes do Pai, mas que cumpre o papel de semblante. Segundo Lacan, esse S1 parte na busca de objetos para preencher a falta. O ideal (imaginário) está sempre presente, embora deixe para o significante mestre pluralizado (simbólico) a questão do gozo por intermédio de objetos. Estes, na atualidade, predominam sobre os ideais. Carneiro (2004) afirma que a relação fantasmática estabelecida entre o sujeito e seu objeto a está ferida de morte. Tal fator repercute incisivamente nos modos de vida.

O sentido freudiano dado à moral civilizatória fornecia um sentido, uma direção, segundo Miller (2004a). Ele marca a passagem da prática da agricultura à

indústria como um grande fato. A Revolução Industrial dissolveu as balizas da natureza, encontradas nas estações e no céu. O discurso capitalista, operando na produção industrial do “mais de gozar”, altera o ciclo das estações para uma renovação acelerada e frenética em direção ao sem medida. Ele retoma Lacan, que fornece ao objeto a o título de “novo astro social” que vai sempre em direção ao mais, ao sem medida, fazendo com que os sujeitos contemporâneos se tornem “desinibidos, desamparados, desbussolados”; ideia que corrobora a Hipermodernidade marcada pelos excessos, como escreve Lipovetsky (2004). Viver em um contexto cujo discurso não propicia o laço, que tem como objetivo o “mais de gozar”, e se estabelece no reinado da pulsão de morte significa ser “um-sozinho”.

Em *Nota sobre a vergonha*, Miller (2003) relata que Lacan percebe o homem de sua contemporaneidade como aquele que participava do apagamento da singularidade do S1, significante mestre, contribuindo para massificação dos sujeitos, pensamento que se manteve na atualidade. Dissolve-se, também, a questão do desejo que deveria dar o rumo ao sujeito. Ao se apagar a singularidade dos sujeitos, eles se tornam apenas significantes contáveis. A reificação dos sujeitos e a massificação, como um conjunto homogêneo, promovem a previsibilidade. Para as necessidades mecânicas de descarga pulsional são apresentados protocolos de conduta para a felicidade.

A felicidade que advinha como uma conquista pautada no sacrifício e nos deveres, com base nas escolhas do indivíduo, na Modernidade, sujeita ao cálculo utilitarista, passa a fazer parte da política, vira tema de Estado e torna-se uma exigência intensificada na Hipermodernidade. Ela deixa de ser autorreferenciada para ser, de acordo com a lógica massificante, uma obrigação. A psicanálise, seguindo a orientação de Freud, não ignora a questão das políticas públicas por fazerem parte da realidade social. Ferrari (2007), pautando-se em Cevasco, escreve que a política é um fenômeno de linguagem que assegura, pela identificação dos sujeitos no social, a permanência no mundo. Segundo Laurent (2008), quando a felicidade entra na política, ela passa a ser articulada de modo coletivo. Os sujeitos contemporâneos têm o dever de serem felizes. O capitalismo se organizou pautando-se na ética do utilitarismo, do maior *quantum* de prazer, transformando escolhas em necessidades, e na ética do dever transformada na ética do “mais de gozar”. Segundo Alemán (2008), para o discurso capitalista, tudo o que há no mundo se apresenta como mercadoria. Dessa forma, o sentir-se feliz é extraído do sujeito e

começa a ser operacionalizado por um comando externo. A procura pela felicidade permanece, entretanto, sob o julgo de políticas e de discursos, como o capitalista e o da ciência, que passam a apresentar os novos significantes, os avatares a serem perseguidos, construindo novas realidades sociais. O conceito de felicidade, dessa forma, pode assumir a vestimenta que lhe colocarem. Em nome da felicidade, qualquer coisa poderia ser justificável.

A felicidade, entretanto, não é um objeto que se possa apropriar discursivamente. Dessa forma,

Não é preciso ser especialista em Economia Política para reconhecer nesse processo de reificação que converte os sujeitos em entidades substanciais mensuráveis, um procedimento organicamente solidário do modo de organização da produção capitalista (TEIXEIRA; SAFATLE; MATTOS, 2008, p. 52).

Essa felicidade implica consumir objetos ofertados no mercado, alimentando o “mais de gozar”. Visando a gozos instantâneos, os sujeitos se colocam rumo ao gozo mortífero, deixando de lado a escolha de seu próprio caminho, que os aproximaria mais de seu desejo. Há uma anulação do sujeito para a manutenção da lógica capitalista. Essa mortificação, contrária ao desejo, não faz laço. É um caminho para o vazio, para a solidão, depressão, para o sem sentido... pulsão de morte desenfreada.

Laurent (2008, p. 31), retomando Freud, afirma que o desejo se opõe à felicidade como homeostase. A felicidade não se constitui como um fim para a psicanálise. Ela se situa no campo da contingência e do acaso. O bem a que a psicanálise aspira é o bem dizer, dizer do desejo tão sufocado nos dias de hoje. Como um Bem, a felicidade se instaura no campo da ética. A ética da psicanálise vem ao encontro da ética antiga, quando a “conduta adequada” parte sempre de uma visão autorreferenciada, singular do sujeito: “A ética da virtude que definia as condições de satisfação da vida. A relação com a virtude era regulada segundo o modo como cada um se dava por satisfeito em sua vida”. Não há um manual com as regras universais, ao contrário, para que o sujeito advenha da castração, é preciso uma exceção singular da qual surge um *ethos*, uma ética do desejo identificada em um bem dizer.

É notória a intensificação da ética do “mais de gozar”, própria da sociedade capitalista. Como Laurent relata, esse gozo tirânico, esse empuxo ao gozo do nosso mundo é algo que esmaga o desejo e o prazer. Esse tirano tenta preencher a falta

com a promessa de felicidade: “Ao mesmo tempo em que faz a promessa de acabar com a insatisfação, paradoxalmente, se nutre dela” (LAURENT, 2008, p. 40). Para Miller (2004a):

A ditadura do “mais de gozar” devasta a natureza, faz romper os casamentos, dispersa a família, remaneja o corpo, não apenas nos aspectos da cirurgia estética, ou da dieta [...] realiza também uma intervenção muito mais profunda no corpo. Nos dias de hoje, uma vez que se decifrou o genoma, é possível produzir-se verdadeiramente o que alguns chamam uma “pós-humanidade” (MILLER, 2004a, p. 5).

### 4.3 Os heróis hipermodernos e as inúmeras possibilidades: um destino à deriva

No discurso capitalista, de acordo com Alemán (2008), encontra-se um projeto implícito de produção de um sujeito novo, sem legado histórico e nem herança simbólica. Nesse sentido, ele aborda a transformação da ciência quando esta se restringe em seu aspecto técnico. A ciência, que tinha a capacidade de produzir saber com a verdade oculta para o sujeito, sofre uma torção na qual o saber se anula com a pulsão de morte. Construída nos moldes da razão, a ciência rechaça o sujeito do inconsciente para manter em funcionamento suas estratégias objetivas e externas. Além disso, tal como escreve Teixeira (1999, p. 188), o sujeito liberal do capitalismo tem acionado o discurso da ciência, deslocando “a fronteira do real pelo saber científico em nome de sua vontade de gozo”. Assim, os saberes se transformam em campos de manobras e, em grande parte, a serviço do capital.

A submissão do sujeito não fica apenas no campo discursivo, simbólico, dos novos ideais, e na manipulação do imaginário com os *gadgets*. Ela atinge o real do corpo mediante as intervenções no corpo pulsional, pelas próteses e substâncias, como os medicamentos (utilização desses saberes como verdades em prol da ciência da felicidade). Eis uma via para construção dos heróis hipermodernos... O corpo pulsional, que se posiciona como biológico e de desejo, revelado na atualidade, traz, segundo Carneiro (2004), como fuga ao mal-estar da época, inscrições ou cortes, como as próteses e cortes no corpo para chamar o olhar do Outro. Isso enseja o que ele chama de heroísmo da hora, pois o corpo estético elevado à condição do belo pode ser um dos substitutos de um ideal heroico.

O drama de Hamlet, escrito por Shakespeare por volta do ano de 1601, serviu para que Lacan abordasse a questão do herói moderno. Esse drama se inicia com a denúncia de um crime revelado a Hamlet feita pelo “fantasma” de seu pai, que lhe conta que foi assassinado. É a partir dessa revelação que a história se desenrola. Há um saber que provém de um pai morto, barrado. Hamlet, desde o início, já sabe sobre a falta paterna e, em vez de o pai fazer exceção ao saber do sujeito, passa a ser interrogado. Para a psicanálise, o pai transmite a morte como uma verdade da qual não se deve saber. Hamlet age ao longo do drama de acordo com um saber, diferentemente de Édipo, que não sabe de nada, pois o crime somente é revelado ao fim da história, somente no fim se tem acesso à verdade. Lacan (2016) diz que o ato em Hamlet não tem nada a ver com o ato edipiano, com o conflito com o pai.

Esse herói é aquele que sabe e, para Lacan, aquele que sabe é aquele que não pagou pelo crime de existir. Pagar pelo crime de existir comporta suportar a dor da existência vivendo em “falta a ser”, em dívida por não saber, seguindo no rumo de seu desejo. O herói que sabe um saber do Outro, sabe sobre a falha, mas não opera a partir de sua castração. Hamlet conhece o crime de existir no começo do drama, sabe que é culpado de ser, que terá de pagar com algo. Ele paga por saber e não pelo crime de existir que acontece no ato da inscrição significativa. Édipo, ao contrário, por ser o herói que nada sabe, pagou pelo crime que não sabia ter cometido. Ao saber da falha do Outro, Hamlet se move por um saber que não provém de sua castração. Logo no início, não suporta a dor de existir, a dor de ser:

Se é mais nobre para a alma sofrer as estocadas pungentes da injusta fortuna ou se revoltando contra essa profusão de males, opondo-se a eles e lhes dando um fim? [...] Pois quem suportaria as estocadas e feridas do tempo, as injustiças do opressor, os ultrajes do orgulhoso, as torturas do amor desprezado, os longos prazos da lei, a insolência dos grandes estabelecidos, as aviltantes ofensas que o mérito paciente deve sofrer do homem sem alma, quando, com um punhal, ele próprio poderia se proporcionar o repouso? (LETOURNEUR apud LACAN, [1958-1959]/2016, p. 268)

A história de Hamlet ilustra a origem dos novos heróis. O pai, ao funcionar como uma exceção, promovia a castração e sustentava o discurso do mestre. O mestre castrado e interrogado, mediante a razão que possibilita novos saberes, cede espaço para o discurso da ciência. O saber da ciência, manobrado pelo saber do capitalista, passa a se referir à extração da mais-valia, ou seja, da utilização da “falta a gozar” com fins lucrativos. Na Hipermodernidade, sobressaem-se os heróis que não querem nem saber da falha, das impossibilidades. Há a busca de tamponar a falta, a dor de existir, anestesiando-a com os objetos do mercado. A dor, entretanto, permanece, mas já como um sofrimento sem sentido, sem motivos aparentes...

Ferrari (2012, p. 55) trabalha com a expressão dor de existir, retomando o ensinamento de Lacan, que diz que existir não é viver. Segundo ela, viver “supõe o existir recoberto pelo Outro”. Já o “existir está na dimensão de ser lançado no mundo com a dor que isso comporta; mundo em que a linguagem não dá conta de todos os juízos”. A dor de existir, própria de todo humano, como escreve Lacan, advém como consequência da “falta a ser”. No contexto hipermoderno, em que há a tentativa de apagamento do ser, é possível dizer que o herói se submete a um viver recoberto por discursos que o desviam de seu bem, ou seja, de seu desejo. Assim, a dor de existir implica um sofrimento sem sentido.

Essa tragédia, do século XVII, “eleva à categoria de herói alguém que é, ao pé da letra, um louco, um palhaço, um fazedor de palavras” (LACAN, 2016, p. 356). Fazer-se de louco é uma das dimensões do que Lacan chamou de a política do herói moderno:

Na tragédia antiga, há heróis loucos, mas, até onde sei, não há nenhum – digo, na tragédia, não me refiro aos textos lendários – que se faça de louco. Será que tudo na loucura de Hamlet se resume a se fazer de louco? Vamos agora nos colocar esta pergunta. Por que ele se faz de louco? Sem dúvida porque sabe que é o mais fraco. [...] Shakespeare escolheu o tema de um herói coagido a se fazer de louco para prosseguir nos caminhos que o levam ao seu gesto final. Esta é uma dimensão propriamente moderna. Aquele que sabe encontra-se, como tal, numa posição tão perigosa, está tão fadado ao fracasso e ao sacrifício, que seu caminho tem de ser, [...] o de ser louco junto com os outros (LACAN, 2016, p. 341-342).

Ser louco junto com os outros significa seguir o discurso do Outro, no qual desfilam vários saberes na dimensão moderna. Sob esse enfoque, não somente a felicidade como também a loucura passa a fazer parte da política. Na tragédia, o louco herói seguia os caminhos de seu desejo, do qual nada sabia. Entende-se que aquele que se faz de louco segue, sabendo da falha, guiado por um saber que não é o seu, que não diz de seu desejo. Dessa forma, “trata-se apenas disto: saber o que esse louco tem na cabeça. Que Shakespeare tenha escolhido seu tema no âmbito dessa problemática é absolutamente essencial” (LACAN, 2016, p. 341-342).

A política moderna dispõe do destino do homem moderno. Regnault (1993, p. 55) assinala que não há um destino absurdo no drama de Édipo que mata seu pai e desposa sua mãe. No entanto, a tragédia dos judeus é absurda, pois eles são condenados ao campo de concentração por terem nascido judeus. O que rege esse “destino” é um sem sentido. Esse autor diz que o culpado é o sujeito. Assim, ele escreve, respaldado em Lacan, que a forma moderna do destino se dá quando o sujeito interioriza, e acha normal, a legislação que provém do Outro, pois o que se pretende é legislar sobre o gozo do outro. O sujeito toma como seu, um saber do Outro promovendo seu próprio perecer.

O verdadeiro sacrifício, alcançado pelo herói clássico grego, segundo Regnault (1993, p. 52), é o sacrifício por uma causa perdida, é a renúncia do próprio ser: “Só se pode falar daquele que não cedeu seu desejo quando já está morto”. Buscava-se ir ao encontro do objeto perdido, impossível de se encontrar. O herói moderno se sacrifica por uma causa que não está perdida e que pode ser ganha, uma causa que não é sua.

Se os heróis antigos eram realmente loucos, por agirem sem o saber, e os da Modernidade se fizeram de loucos por saberem da falha, sendo loucos com os outros diante do mestre castrado, no contexto hipermoderno, com um horizonte de infinitas possibilidades, verdades e saberes, o herói já desassujeitado, submetido a um Outro gozador que insiste no discurso capitalista, encontra-se “desbussolado”. As novas mitologias promovem e sustentam a perspectiva de se encontrar com o objeto que o causa.

Os heróis que permeavam o imaginário e o simbólico, sob o referencial da idealização, faziam alusão ao poder ficcional criado a partir da castração. Hoje, como produtos da indústria cultural, posicionam-se mais como objetos de consumo imbuídos muito mais pela estética do que de ética.

A imagem do herói, criada pela mídia como um belo objeto de consumo que apazigua a angústia, também pode funcionar como um artefato redutor de sofrimento psíquico. O herói, posto como um objeto a ser consumido instantaneamente, não instiga a idealização, a fantasia, o desejo... ele a aplaca. A figura do herói hipermoderno não invoca mais a questão do homem diante de seu limite ou da morte. Ela é colocada justamente para suturar essa brecha humana que é o limite. Assim como a indústria da moda revela e instiga modos de ser e de agir, também a indústria cultural cinematográfica do entretenimento, poderosa máquina que opera especialmente no imaginário, ao revelar os novos heróis, imprime novos ideais nos modos de ser e de viver. Os novos ideais que surgem da atual realidade social têm como valores a exacerbação do mercado, a eficiência técnica e o individualismo que se sustentam em uma realidade social desprovida de vergonha, e de honra. Em concordância com esses valores, ergue-se o discurso da tecnociência.

A tecnociência é reverenciada no contexto hipermoderno, alcançando quase todos os terrenos do conhecimento, e atinge, segundo Carneiro (2004, p. 289), a posição do sujeito em sua articulação fantasmática que diz do objeto perdido. Ele escreve que a tecnociência, união entre a ciência e tecnologia, tem o intuito de fabricar um produto que corresponda ao encontro do sujeito com o real, mediante a lógica do consumo, que nega o limite. Um “superobjeto gozador representado pela tecnociência tem a pretensão de rivalizar com o semblante do objeto que causa o desejo”. A ciência que originariamente se ocupava do saber, hoje também apresenta superobjetos via verdade. Se antes foi possível estabelecer um limite ao gozo do pai primevo por ser facilmente identificável, hoje um pai sem rosto desafia alguém que

poderá detê-lo. Difícil empreitada, visto que até mesmo os heróis hipermodernos podem estar ao seu lado, assegurando-lhe o gozo.

Dessa forma, o discurso da tecnociência descarta o objeto causa e, com isso, a idealização. Em seu lugar, coloca objetos que nutrem a lógica do consumo. É nesse sentido que Carneiro (2004) ressalva que a clínica do objeto se impõe à clínica dos ideais: “Quando o sujeito se apropria do objeto em sua dimensão real, esvazia o poder ficcional, abre mão do dispositivo da palavra abdicando da ferramenta que ele possui para recriar a ficção da vida, da construção da sua verdade” (CARNEIRO, 2004, p. 289).

O herói do teatro grego abordava questões que remetiam às escolhas do sujeito mediante a responsabilização por seus atos impregnados do senso ético. E, para a psicanálise, isso diz da localização do sujeito diante de seu desejo. Já o herói da indústria cultural hipermoderna se apresenta como um anti-herói, como aquele que não se responsabiliza por seus atos, já que o olhar do Outro não cerceia e nem julga e, portanto, não instaura a culpa. Ele se sustenta no discurso da tecnociência e no senso estético, que revela e instiga modos de ser distantes da moral construída com base nos ideais do Pai e, assim, distantes da castração, das impossibilidades.

Segundo Teixeira (1999, p. 83, 85), a dívida pensada como necessidade estrutural “é a dívida de um sujeito que permanece sempre em falta para aquilo que ele se vê designado a ser”. Na “falta a ser” a “ação humana é essencialmente culpável, pois negativa ao se projetar”. Ele afirma que o discurso da ciência modifica o sentido da dívida. Esta deixaria de se constituir como causa da “falta a ser”, para se tornar uma determinação discursiva qualquer, sem necessidade, podendo ser renunciada. No horizonte do imperativo da lei moral, a “contabilidade do sacrifício é imposta por este vínculo universal ao serviço dos bens” (TEIXEIRA, 1999, p. 93).

Os laços sociais que se estabeleciam na Grécia antiga em torno da morte hoje se estabelecem com base em sua negação. Carneiro (2004) afirma que, na Contemporaneidade, o sujeito vive sem a marca da divisão que a linguagem proporciona e, portanto, não impõe limites às experiências totalitárias.

A sensação de potência promovida pelo discurso tecnocientífico pode ser verificada em muitos heróis de hoje, que se apresentam como aqueles que buscam a imortalidade, a perfeição física e o poder conquistado mediante a exacerbação da máxima “os fins justificam os meios”. Miller (2004a, p. 3) dispõe o discurso hipermoderno da civilização como sendo: “De um lado, o mais de gozar comanda, o

sujeito trabalha, as identificações caem substituídas pela avaliação homogênea das capacidades, enquanto o saber se ativa em mentir assim como o de progredir”. Ele questiona o “isso dá certo” em detrimento das premissas básicas da psicanálise como “isso falha” proveniente do impossível.

Para Alemán e Aramburu (2001), o problema da ética surge quando o sujeito moderno coloca em xeque a razão, colocando-a como um perigo a partir de certo momento do desenvolvimento da ciência. A razão, antes anunciada como garantia contra o mal, aparece como possibilidade de extermínio humano, como portadora do pior mal. Laurent (2008) escreve que Freud restaurou as aporias da razão, mostrando que ela é libidinal. Seguindo por esse viés, o mesmo autor relembra o dizer de Lacan sobre a necessidade de sempre estarmos atentos às novas formas com as quais uma época vive a pulsão, tanto no sentido de *Eros* quanto de *Thánatos*. Conclui-se que a razão pode estar a serviço da vida ou da morte.

Drawin (2014) retoma Adorno e Horkheimer para se referir ao fracasso da razão que se ergueu, dissolvendo os mitos, substituindo a imaginação pelo saber. Segundo ele, a racionalidade tecnocientífica se torna uma nova mitologia. Ao se referir a uma das obras de Homero, *A Odisseia*, relata que a errância e as seduções vividas por Odisseu de Troia a Ítaca representam o desvio do eu da trajetória de sua lógica, da razão para tornar-se o herói da epopeia. Segundo esse autor, tais seduções e desvios colocaram Odisseu muitas vezes diante da morte, tornando-o mais forte e heroico para a vida. Ao se desviar da razão, o herói encontra com as possibilidades para se conservar (essa é a astúcia do herói). É possível fazer um paralelo dessa ideia com o conceito de herói para Lacan: ao se perder da razão, o herói pode sustentar o seu desejo (é se perdendo que ele se encontra). O herói lacaniano se desvia dos serviços dos bens, dos direcionamentos normativos, da razão e vai ao seu próprio encontro por meio de seu ato que implica um posicionamento responsável diante de seu desejo.

As seduções de Odisseu se referem à fuga do herói do *cogito* para o *mythos*, reorientando-se no sentido do seu ser, convocando a subjetividade, o que lhe consagrou a vitória. O desvio da lógica racional, trabalhado por Drawin, pode ser comparado ao desvio para não se trair. Lacan escreve que o herói é aquele que não se trai, apesar de sofrer traições, não cede de seu desejo. A traição do sujeito, para ele, ocorre quando este responde ao serviço dos bens, a um bem que é do outro. Dessa forma, o sentido de “dis-trair” vem ao encontro de uma não traição. As

seduções sofridas por Odisseu podem ser entendidas dessa forma. Conforme ele se “dis-trai” do serviço dos bens, da razão, surge a possibilidade de ele não se trair. Em tempos hipermodernos, o desvio da lógica do capital e da razão poderia levar o herói à vitória do encontro consigo, do seu sentido e com a possibilidade da ressignificação que a vida proporciona.

A civilização atual, para Miller (2005, p. 16-17), deixou a idade do mal-estar e entrou para a época do impasse, especialmente no âmbito da ética. Em meio a tantos novos referenciais e discursos, “Busca-se uma nova ética, mas não se encontra”. Os novos laços se dão em um contexto social em que impera o “cálculo universal da mais-valia e do mais de gozar”.

Eric Laurent (2005, p. 21) relata que “os comitês de ética se inscrevem em uma civilização em que coexistem religiões, sabedorias, poderes de Estado, o culto à razão, à ciência, sem que uns prevaleçam sobre os outros”. Como o discurso aparece fragmentado, pulverizado, por meio de discussões e debates, promovidos pelos comitês, a sociedade, mediante a fuga de sentido, reorganiza-se e procura restaurar o sentido moral do Outro. A busca por uma generalização moral se respalda em um todo, entretanto o sujeito liberal e democrático não supõe um todo prévio. Tal situação se intensifica, em tempos atuais, com o relativismo cultural, com novas formas de laços.

Pela moralidade constituída pelo Outro social, um mesmo indivíduo pode ser considerado um herói ou um delinquente. Freud (1980b, p. 51) afirma que a primeira exigência da civilização seria a justiça, alcançada de sacrifícios pulsionais, que serviria de alicerce para a constituição de um estatuto legal para todos (exceto os incapazes de ingressar numa comunidade). As renúncias a uma parte dos atributos do indivíduo, seja de onipotência ou de inclinações agressivas, constituíram o acervo de bens materiais e ideais. Entretanto não é apenas por causa dessas renúncias que um indivíduo pode ser considerado um herói. Dependendo de sua posição social, dos interesses, o discurso moral pode transformar um criminoso em herói. Assim Freud escreve:

Aquele que em consequência de sua constituição indomável não consegue concordar com a supressão pulsional, torna-se um “criminoso”, um “*outlaw*”, diante da sociedade - a menos que sua posição social ou suas capacidades excepcionais lhe permitam impor-se como um grande homem, um “herói” (FREUD, [1908]/1987, p. 172).

Segundo Mollo (2010), autor de *Psicanálise e criminologia: estudos sobre a delinquência*, as regras sociais que constituem a moralidade dão refúgio às interpretações dúbias que permitem uma alocação social do rótulo com base no interesse do Outro social. Dessa forma, um fora da lei pode ser rotulado como um criminoso ou como um herói. Isso revela a ambiguidade que o termo criminoso tem, uma vez que ele será empregado de acordo com o discurso. Entende-se que o mesmo pode ser aplicado ao termo herói.

A dúvida moralidade é abordada por Mollo (2010, p. 22), que afirma que a delinquência não pode ser tratada como um simples problema de interiorização de normas e de respeito à autoridade, representante do pai. Pode-se dizer que também o heroísmo, como lado oposto da mesma moeda, ultrapassa a questão do pai e seus semblantes, uma vez que esse termo será aplicado conforme o interesse do Outro social. A sociedade se pauta na unidade de valores e na aceitação de uma estrutura normativa que prescreve valores universais. O supereu, herdeiro do complexo de Édipo, funcionando como imperativo categórico, não se fragiliza diante da decadência do pai e das autoridades simbólicas; o que, para Lacan, é a consequência de Deus estar morto. Ao tomar Zizek como referencial, Mollo escreve:

É necessário captar que as instituições sociais e seus semblantes supõem em seu próprio ordenamento a marca do excesso superegoico velado por trás da norma e também que a ideologia funciona servindo a seus próprios objetivos (o fim justifica os meios) porque o gozo atua nela (ZIZEK apud MOLLO, 2010, p. 26).

Ao tratar sobre as relações mediadas pela lei, Mollo (2010, p. 21, 26) relata que a lei é um instrumento pelo qual os grupos dominantes da sociedade conseguem impor seus próprios interesses sobre os demais, e que os delinquentes ou criminosos são aqueles que entram em conflito com esses interesses. Diz ainda que “a lei é a pulsão disfarçada e que isto impede a utopia de uma sociedade governada acorde com interesses comuns dos cidadãos”. Dessa forma, esse autor escreve: “delinquente (não herói) ou grande homem (herói), então é o juízo do Outro social que determina seu lugar através do rótulo”, da linguagem (MOLLO, 2010, p. 17).

A divisão dos delinquentes em delinquentes por sentimento de culpa e delinquentes sem sentimento de culpa, realizada por Freud em 1916, é retomada por Mollo para suas análises sobre o assunto. Os delinquentes por sentimento de culpa seriam aqueles que efetuariam um delito devido ao sentimento de culpa

relacionado ao desejo de morte do pai. O sentimento de culpa, nesse caso, era prévio ao delito que, ao ser realizado, promovia um alívio. É possível associá-lo ao herói que expia a culpa ao se sacrificar. Os delinquentes sem sentimento de culpa foram subdivididos, por Freud, entre os que se creem justificados por seus atos e os que não desenvolveram inibições morais. Entre os primeiros estão, segundo Mollo (2010), os que colocam seu significante mestre em posição de aposta por trás de várias bandeiras, como religiões, terrorismos, fundamentalismos e política, entre outras, que justificam seus atos. Salienta que estes não se identificam com os maus e sim com os heróis, citando Robin Wood, o herói justiceiro. Ao abordar os delinquentes que não desenvolveram inibições morais, Mollo os situa como figuras opostas à ordem simbólica. O delinquente amoral é relacionado com os questionamentos em relação à época atual. O mesmo autor escreve que, com o Outro social, inconsistente, a ideia do moral se desvanece junto com a noção de contrato social. Com “a lógica do capitalismo, a própria norma desvanece e [...] o declínio social da norma põe em questão o lugar da culpabilidade na subjetividade contemporânea” (MOLLO, 2010, p. 56).

Diante da moral dúbia, alicerçada no discurso capitalista, o termo heroísmo será aplicado de acordo com o Outro social. O herói, desde seu nascimento nos mitos homéricos, já apresentava características ambíguas, demonstrando também comportamentos cruéis. Em Freud, as duas vertentes do pai herói (o protetor via laços amorosos e o pai primevo que se sustentava via o temor) também revelam essa ambiguidade. Já em Lacan (2016, p. 295, 298), o herói é, “a bem da verdade, rigorosamente idêntico a palavras [...], ele é um modo do discurso”. Tanto o poeta quanto o herói se presentificam por meio do discurso: “morto há muito tempo, é, no fim das contas, seu discurso que o poeta nos lega”.

A crise moral e de sentido, na qual o Ocidente se encontra mergulhado, provoca a descrença nas instituições e, conseqüentemente, nos heróis como discursos que falham: “Só há diferentes maneiras de falhar” (MILLER, 2004a, p. 6). As ambiguidades são constitutivas do sujeito e sempre fizeram parte da história, embora se apresentem sob formas específicas nos laços sociais. O individualismo exacerbado se contrasta com uma tendência coletiva globalizante que se impõe ao sujeito. A ambiguidade moderna, para Miller (2005), encontra-se na liberdade dos modernos que, se, por um lado, valoriza o individualismo, os direitos individuais, a liberdade de expressão, considerando que a sociedade não deve ter fins coletivos,

mas sim gozos privados, em que ela não possa intervir, por outro, exerce uma pressão imperativa de modos de vida que impõem fins coletivos fortes e que podem implicar a coação dos indivíduos pela comunidade. O supereu cultural hipermoderno impõe os mandamentos universais de ideais que visam a ampliar-se e marcam o sentido para as identificações coletivas, hoje indicadas pela globalização e formas de consumo e, ao mesmo tempo, cobra dos sujeitos um funcionamento particular, individual, superegoico, cada vez mais exigente. A lógica do discurso capitalista busca impor o controle do gozo de forma coletiva e individual.

Sem um Deus único, mantenedor do Outro, pode-se dizer, de acordo com Miller (2005, p. 26), que se vive, hoje, em “um universo povoado por deuses e de gozos locais”, um momento “urticante e também propulsor”. A existência de uma multiplicidade de deuses se dispõem como os produtos da indústria a serem escolhidos mediante a ocasião da vida. Acredita-se que isso também ocorra com os heróis, heróis do momento.

#### **4.4 Os super-heróis na indústria cultural**

Se, na Grécia antiga, os heróis provinham dos discursos dos poetas e resguardavam algo do real, os heróis hipermodernos são, em sua grande parte, criados pela indústria cultural para atender à lógica do consumo. Vários heróis atuais podem ser citados para ilustrar como os novos valores hipermodernos, especialmente a técnica, determinam os novos padrões heroicos. Com base em dados coletados na Wikipédia sobre alguns super-heróis, foi possível estabelecer algumas análises entre figuras heroicas da atualidade e a realidade social vigente.

Superman, criado em 1938, originalmente representava um vilão que queria conquistar o mundo. Apresentando esse perfil, as vendas dos gibis não representaram lucro. Foi somente a partir de 1986, com uma nova origem (veio de um outro planeta e foi criado por pais adotivos), que o personagem desempenhou seu papel heroico atuando como grande salvador do planeta. Em 1988, demonstrando uma faceta mais humana do herói, o Superman vivenciava problemas psicológicos devido a questionamentos que envolviam critérios éticos, pois, mesmo após conseguir retirar os superpoderes dos vilões, ainda os executava. Tal comportamento o levou a se exilar para repensar sua postura como herói. Os rumos desse personagem, em 2000, foram pautados em uma temática política. O filme do

mesmo ano demonstra como o grande vilão, Lex Luthor, conseguiu ser eleito presidente dos Estados Unidos. Os vilões, apesar do histórico rumo ao mal, conseguem, dissimulando boas atitudes, passarem-se por mocinhos. Diante do histórico do Superman, é possível localizar um herói que vem do céu, assim como um deus com poderes sobrenaturais, criado por pais adotivos, que se coloca como salvador. A agressividade, em nome da vontade de poder que o leva a questionamentos éticos, corrobora para transformar o vilão em herói e vice-versa, denunciando a crise moral.

O forte ideário americano, calcado na meritocracia, sistema que considera a capacidade dos envolvidos para a ocupação de posições de maior destaque, influenciou a construção Batman, personagem que se tornou um herói após muito esforço e treinamento físico e psicológico. *Batman* foi criado em 1939 e se apresenta como um personagem que luta contra o crime, buscando a justiça, mobilizado por um sentimento de vingança devido ao assassinato de seus pais. Seu empenho pessoal revela com ênfase a tendência de uma cultura fundada na autonomia do sujeito e nos poderes que o indivíduo tem para se transformar. O herói procura se aprimorar, apresentando melhores *performances*. Inteligência e raciocínio rápido são algumas de suas características. O individualismo extremo, próprio dos tempos atuais, é explicitado por meio de sua personalidade sombria e que despreza o contato social. O filme *Batman: terra de ninguém*, já na década de 1990, traz à tona temas enfrentados pela população global, como epidemias, terremotos, destruição do planeta acarretando lutas pela sobrevivência e guerras entre gangues em meio a um caos social.

O Capitão América, durante a Segunda Guerra Mundial, representava o ideal do patriotismo americano. Esse personagem passou por várias mudanças ao longo do tempo, e diferentes pessoas usaram o uniforme do Capitão, pois, assim como a maioria dos super-heróis modernos, ele é mortal. Na década de 1950, ao participar de um experimento para a criação de supersoldados, recebeu um soro que expandia seu limiar físico e seu poder de cura. A temática da década de 1960 envolveu a sanidade mental do herói, por ter ficado prisioneiro do FBI, e acabou cometendo suicídio. O sexto Capitão foi marcado pela violência e extremismo. Desiludido com o governo, em 2006, o herói foi morto. Ele retornou às telas em 2007, já demonstrando recursos cibernéticos para a ampliação de sua força.

O Homem-Aranha apareceu no início da década de 1960. Seu personagem era um jovem, o que propiciou uma maior identificação com os leitores mais novos. Órfão, criado pelos tios, ele apresentava, tal como muitos jovens, características ligadas a inaptações, sentimento de rejeição e solidão. Ganhou poderes depois de ter sido picado por uma aranha radioativa. Sem a presença de mentores, teve de aprender sozinho que o poder exigia responsabilidade. Essa lição foi aprendida pelo herói quando, com a morte de seu tio, ocasionada por um ladrão que poderia ter sido capturado por ele em outra ocasião, sentiu-se culpado por seu egoísmo. Desde então, usa seus superpoderes para combater os crimes na cidade de Nova Iorque. Em um dos últimos filmes, ele passou por uma crise de identidade e enfrentou uma guerra civil que lhe impôs escolhas, inclusive a revelação de sua identidade. Tal fato causou grandes transtornos pessoais e judiciais ao herói, e o colocou na posição de anti-herói, já que assumiu comportamentos de revolta praticados com violência e radicalismo.

Nos filmes mais recentes, os super-heróis se encontram, aliam-se e também se divergem. Afastados dos deuses, o herói se fragiliza, tendendo a uma humanização que recebe o invólucro da biotecnologia, que lhe passa a fornecer os poderes. Há uma cena do filme *Batman vs Superman: a origem da justiça* (2016), em que o Superman, para surpresa de muitos, aparece sangrando após um combate. Essa cena pode representar o ápice da humanização do herói e o real que atinge o corpo já dessacralizado. Os heróis, como construções discursivas, acompanham as tendências sociais e culturais do momento.

Uma questão central que tem aparecido recorrentemente nesses filmes é sobre qual seria a medida certa, em relação às ações, que os heróis deveriam adotar para continuar a salvar a humanidade, pois, ao buscarem um bem, acabam por fazer o mal. Em suas lutas contra os inimigos, ou até mesmo contra outros heróis que divergem de suas ideias, causam destruições e provocam danos e mortes de civis, que passam a questionar a legitimidade dos atos heroicos. Isso implica um impasse: os heróis fazem o bem a quem? Hoje há o enfoque tanto no bem quanto no mal que os super-heróis podem causar. A liberdade que tinham ao agir como super-heróis começa a ser questionada. Suas escolhas pessoais trazem grandes repercussões sociais e, dessa forma, são julgados e responsabilizados por seus atos. Não há escolhas que não tenham consequências. Tais filmes sugerem a ideia de que não há um bem que não comporte um mal.

Ainda no filme *Batman vs Superman: a origem da justiça*, há a seguinte fala em relação ao Superman: “O mundo ficou tão surpreso com o que ele poderia fazer que ninguém se perguntou o que ele deveria fazer”. É possível perceber nessa fala a questão ética colocada por Alemán e Aramburu (2001), que marcam que, com o desenvolvimento da ciência, o sujeito moderno começa a pensar que a razão pretendida como garantia contra o mal aparece como portadora do pior mal, como possibilidade do aniquilamento humano. A vontade de poder evoca o dever como um limite, em nome de uma moral. Mas qual moral? Hoje os super-heróis não têm mais o aval para decidir o que fazer, pois o bem que preconizam pode se tornar um mal para muitos. A crença de que os heróis sempre farão o bem foi abalada. Verifica-se, nos filmes, trechos que demonstram o paradoxo entre o discurso universalizante e os gozos privados, revelando um “você deve gozar, mas, segundo os ditames atuais”. O poder de decisão do herói é esvaziado pela política que antes norteava uma moral e que hoje se encontra em meio a um posicionamento amoral. A restrição da liberdade implicada no poder de decisão dos heróis pode ser encontrada também no filme *Capitão América: Guerra Civil* (2016), lançado em 2016. Ao serem criticados por suas ações catastróficas de destruição em razão do bem de alguém, a seguinte fala de um dos agentes da ONU é direcionada aos heróis: “Vocês agiram com poderes ilimitados e sem supervisão. O mundo não tolera mais isso”. O ato do herói se submete aos saberes sociais da época.

Nesse filme, a ONU, por meio dos governos, intervém em nome das populações que se achavam prejudicadas e ameaçadas pelas ações dos super-heróis. Em defesa dos interesses civis, o governo propõe um pacto que restringia a liberdade de ação dos heróis, pois estes já tinham causado várias tragédias pelo mundo. Eles somente agiriam caso fossem acionados pela ONU. Isso causa a formação de dois grupos de super-heróis, que se divergem quanto a acatar ou não tal proposta. Em uma das cenas centrais do filme, os heróis travam uma luta entre eles, pois cada um sustentava o que achava ser o certo. Um dos heróis diz no filme: “Se não aceitarmos limitações, seremos como os caras maus”. Percebe-se, que se não se adaptarem às novas regras, ou seja, à moral daquele contexto, serão considerados foras da lei. O poder dos heróis é restringido por causa das leis, do homem comum, das leis da cidade. Um grupo se submete ao controle humano. Em contrapartida, o grupo que se recusa à submissão das leis, ou da justiça, torna-se o grupo dos super-heróis foras da lei, mas nem por isso se fazem “caras maus”.

Há um apagamento nas delimitações entre o dentro e fora da lei, entre o correto e o incorreto, entre o melhor e o pior. A noção religiosa do cristianismo é contestada, como demonstra uma fala de um vilão no filme *Batman vs Superman*: “Não somos mais ingênuos. Os demônios não vêm do inferno. Não, eles vêm do céu”. Tal fala se refere ao Superman e suscita a ideia de que os super-heróis também podem ser demônios. Seguindo essa linha, no mesmo filme, outra frase de um super-herói pode ser citada: “A febre, a raiva, a sensação de impotência que torna homens bons cruéis”. Freud (1930/1980), como escrito anteriormente, já dizia que não existem homens bons ou maus, que isso depende do contexto e que, de fato, a agressividade proveniente das restrições pulsionais é a causa do sofrimento nos relacionamentos humanos.

Os questionamentos dos civis em relação aos heróis configuram a postura individualista e utilitarista do homem atual, ao mesmo tempo em que demonstra um lado questionador que traz à tona o impasse ético. Daí os comitês de ética e as supervisões para o debate de novas regras. Qual seria a justa medida entre o bem e o mal? Assiste-se à transformação de heróis em anti-heróis, mas também de vilões em mocinhos devido aos interesses que podem incluir o amor. Esse laço de afeto, tão fragilizado na sociedade atual, talvez possa funcionar como uma ponta no tecido social feito de discursos, a ser puxada para enlaçar os sujeitos dando origem a novos tecidos.

É possível detectar nos heróis um amplo espectro de sentimentos e atitudes que podem variar do amor ao ódio, da tolerância ao massacre, aliás, como se vê desde os épicos da mitologia. Paradoxalmente à potência dos aparatos cada vez mais tecnológicos, os super-heróis, distantes dos deuses, são falíveis, nem sempre fazem o bem, divergem-se apresentando-se cada vez mais super-humanos dependentes das máquinas. Hoje os super-humanos se voltaram para o corpo, que dá contorno ao gozo, buscando soluções biotecnológicas para se tornarem literalmente imortais por meio da ciência. Assim, a imortalidade, considerada o maior bem dos heróis, obtida pela honra, tem seu sentido alterado. Tal como escreve Miller (2003), se o sentido da morte é alterado, também se altera o valor da vida. O herói busca a imortalidade prescindindo da honra na atualidade. A morte como senso norteador, ao ser negada, proporciona o *Primum vivere*, extraíndo da vida seu sentido.

Diante da contextualização da Hipermodernidade, que vem sendo feita nesta dissertação, quando há o definhamento das normas tradicionais e dos ideais norteadores, sugerindo um número infinito de possibilidades, muitos dos sacrifícios pulsionais, tão necessários ao processo civilizatório, segundo Freud (1980b), são abolidos para constituir a política que ordena o gozo. O sacrifício não é direcionado às pulsões e sim ao próprio sujeito. Ambertín (2006) ressalta que, quando Lacan introduz o objeto *a*, produz uma virada na teoria do pai e na noção de sacrifício. O sacrifício pode se relacionar ao desejo ou ao gozo. Quando ele está ligado à tentativa de salvar o pai falho, e de responder à culpa de ter desejado sua morte, relaciona-o ao amor. Por outro lado, o sacrifício também pode ser uma maneira de alimentar o gozo do pai ou do Outro. O sacrifício possibilita ao sujeito escapar da angústia relacionada à culpa ligada ao pai, mas, “quando se fica na fascinação do sacrifício, já não é possível aplacar a exigência do Outro que oprime” (AMBERTÍN, 2006, p. 146). Alimentar o gozo do Outro liga o sujeito ao horror que Ambertín atribui ao holocausto. Nesse sentido, resgata-se o que Lacan (2003, p. 125) escreve, como já citado anteriormente, prevendo as novas formas de poder que agem no psiquismo e que se utilizam das imagens e das paixões: “Os sombrios poderes do supereu entrarão em coalizão com os mais frágeis abandonos da consciência, para levar os homens a uma morte aceita pelas menos humanas das causas e que nem tudo que parece sacrifício é heroico”. O sacrifício dos sujeitos para alimentar o gozo do Outro ou para o que Freud chamou de supereu cultural, não é heroico, pois não há um sentido, não se procura o seu próprio bem, mas um bem que é do Outro. Não há a sustentação do desejo, nem mesmo o sujeito insere-se nessa equação... A busca pelo “mais de gozar” se aproxima da questão da busca pelo poder sem sentido. É o poder pelo poder provocando holocaustos aceitos disseminados pelo mundo, promovendo sofrimento sem sentido (ou vida sem sentido). Para Lacan (2008b), o poder nasce no âmbito dos bens. Aquele que tem o poder dispõe dos bens dos outros.

O empuxo ao gozo, localizado na lógica do capital, exerce essa função de alimentar o Outro. O sujeito não se percebe como sacrificado, embora responsável, pelo discurso capitalista, e sim como incompetente diante da avaliação homogeneizante e da prática do consumo. O sujeito cede ao Outro a causa de seu desejo.

Ambertín (2006, p. 147) diz que “se desejamos salvar o pai, é para ter um manto protetor, uma coberta que livre cada sujeito da responsabilidade de implicar-se em seus desejos e gozos”. Pode-se dizer que o herói lacaniano não fica recoberto por esse manto protetor em que a maioria dos humanos se aquece e se aquiesce. Ele não se utiliza do Pai para se proteger e sim para se lançar. Ao contrário, ele se implica completamente em seus desejos e gozos, lançando-se para a morte. Aqui se faz a diferença entre um homem comum e um herói: “em cada um de nós há a via traçada para um herói, e é justamente como homem comum que ele a efetiva” (ao morrer) (AMBERTÍN, 2006, p. 147).

#### 4.5 A “amor-alidade” reivindicando novos posicionamentos

A fragilidade dos laços amorosos, principal elemento moralizante, segundo Freud, repercute na intensificação da solidão dos sujeitos reificados da Hipermodernidade. A manutenção da amoralidade pode funcionar seguindo a lógica capitalista na qual tudo é possível e tudo se transforma mercadoria; e, para isso, melhor que os seres fiquem como objetos manipuláveis expropriados de desejo... Por outro lado, diante de tantos discursos, há também os que reivindicam uma nova moralidade. A moralização de um Outro que está em processo de transformação coloca em evidência o bem e o mal. A busca por novos sentidos assinala que a presença da ética é imprescindível. Segundo Alemán e Aramburu (2001, p. 289):

Podemos dizer algo positivo com relação a ética, porém não podemos dizer onde está o bem, qual é o bem, porque isto poderia levar ao pior. [...] Quem pode dizer onde está o bem? Não somente para um conjunto em geral como para cada um. Tampouco podemos dizer onde está o mal; então, um problema nos apresenta: propor algo positivo em relação à ética, sem dizer a cada sujeito ou ao conjunto de humanos qual é o bem.

A perspectiva da ética, em psicanálise, implica a singularidade, a diferença, a exceção que advém com o corte do gozo. Alemán (2008, p. 283), para dizer sobre a importância da singularidade, recorre a Badiou, que a nomeia de imortalidade: “Esta imortalidade tem a ver com a obstinação em persistir em ser o que se é.[...] a um processo de verdade [...] o imortal é fiel à verdade que o toca”. Esse conceito se aproxima muito com a verdade para Lacan e, dessa forma, do herói lacaniano. Um bem que não é de todos, que provém do desejo. Nesse ponto, também é relevante retomar Freud (1980b), que menciona a força do desejo como algo que salva:

Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: **todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo.** [...] É uma questão de quanta satisfação real ele pode esperar obter do mundo externo, de até onde é levado para tornar-se independente dele, e, finalmente, de quanta força sente à sua disposição para alterar o mundo, a fim de adaptá-lo a seus desejos (FREUD, 1980b, p. 103).

Para Carneiro (2007), perante o Outro inconsistente, que não se preocupa em olhar para o outro e é incapaz de refletir a imagem do sujeito a partir de sua marca, reivindica-se a narcisidade do ser, que ele entende como a necessidade da contemplação de si como sujeito, da admiração proveniente de uma falta refletida pelo grande espelho. Essa imagem permitiria ao sujeito ver quem ele é, indicando a

possibilidade de operar com a falta, pois se posiciona como sujeito e não como um objeto. Sobre este Outro, ele relata:

Um Amo que não pode representar o Pai Morto é um Amo sem o poder de causar uma referência nas origens do sujeito. Este Amo, o mesmo que fez uma metamorfose entre o campo da ciência e da técnica, apresenta-se hoje sob os auspícios de um discurso que sustenta o consumo, a beleza e a imagem destroçada (CARNEIRO, 2007, p. 82).

Ao trazer o *cogito* para o lugar do *mythos*, o espelho se quebra e, com ele, a imagem grandiosa do herói. Várias imagens de inúmeros heróis podem ser vistas através dos estilhaços.

Diante do desapontamento do aclamado futuro prometido pelas “luzes modernas”, hoje sem utopias ou certezas, há um chamado para a reinvenção que ultrapassa a época normativa, um chamado ético para repensar o lugar do sujeito. Carneiro (2007, p. 82) salienta, ao analisar o mito de Narciso, que: “O que se reivindica é uma espécie de narcisidade, reclamada como consequência de um mito que se decompôs, deixando órfão o sujeito [...] Narciso luta por uma recomposição imagética, para que possa morrer e daí poder reconstituir sua existência simbólica”.

Drawin (2014, p. 35) propõe a criação de uma ética que não seja “universal-abstrata e homogeneizante, mas aberta à diferença e à alteridade ressaltadas pela sensibilidade pós-moderna”. Talvez, assim, a noção de “sofrimento destituído de sentido”, que ele retoma de Nietzsche, possa resgatar a conotação de sofrimento advindo do sentido ético e existencial. Esse sentido, para Lacan (1992a), refere-se ao *ethos*, que é particular de cada um e que diz respeito à relação do significante com o desejo. Esse *ethos* não pode se perder ao se buscar por um bem moral. Sobre isso Bispo e Couto escrevem:

A impossibilidade do *Bem Supremo*, universal e necessário, não implica que algum bem não possa ser sustentado de modo contingente. Aliás, ao abordar as principais questões relativas ao desejo, ao gozo e à intervenção analítica, Lacan se preocupa com a formalização buscando, justamente, evitar que o particular de cada experiência se perca no universal da solução que o saber ambiciona (BISPO; COUTO, 2011, p. 127).

O posicionamento ético que a psicanálise sugere para os dias atuais, seguindo com Bispo e Couto (2011, p. 127), refere-se “ao abandono da pretensão de se forjar um saber que seja bom para todo mundo”, mas, seguindo a lógica da contingência, “não se recue da enunciação de uma solução contingente diante da impossibilidade de formalização de um enunciado válido para todos”.

Há o emergir de uma nova sensibilidade, segundo Drawin (2014), e também de uma compreensão do esgotamento da racionalidade moderna que pode se deslocar para uma posição cínica ou mesmo niilista. Por outro lado, também é possível encontrar práticas de crença irrestrita como algumas de ordem religiosas e culturais que exacerbam os significantes mestres da tradição. Segundo Miller (2004b, p. 8), “Hoje quando a crença religiosa se transforma na política, não há como ignorá-la”. Ele cita os sacrifícios terroristas que assolam o planeta, inspirados em um deus. Também o Papa intervém nas relações políticas.

Pós-moralidade, entretanto, não é sinônimo de imoralidade, afirma Lipovetsky. Segundo ele, a ética se faz necessária nesse contexto de ameaças engendradas pelo desenvolvimento técnico-científico e pelo empobrecimento dos projetos políticos. A ética de hoje “deve ser considerada na forma de uma moral indolor, opcional, que funciona mais pela emoção que pela obrigação ou sanção e que está adaptada a novos valores de autonomia individualista” (LIPOVETSKY, 2004 p. 38). Ele salienta que a mídia tem um papel normatizador e significativo, com grande poder de massificação, e impõe, por meio de suas mensagens, a moral que vem de fora e não de dentro.

Lipovetsky (2004, p. 59) relata que não foram apenas as desilusões causadas pelo fracasso das expectativas político e econômicas, tais como guerras e crises do capitalismo, que provocaram uma revolução no cotidiano. Simultaneamente, a possibilidade de questionamentos, tão marcante na Hipermodernidade, permite a reinvenção de novos referenciais ou de novos significantes mestres que surgem, oferecendo novas perspectivas de vida, remodelando aspirações e mentalidades. Outros ideais, sejam eles, relacionais, amorosos ou éticos, orientam os indivíduos, que podem seguir cada vez menos a normatização da felicidade.

Ferrari (2008, p. 29) escreve que “a crise representa a possibilidade de criação de novas respostas pela via do sujeito desejante, ainda que imerso no gozo”, pois, de toda forma, o vazio que causa o sujeito nunca será preenchido. Eis a possibilidade de novas realidades sociais, da reinvenção dos novos laços a serem inscritos na história da humanidade e do sujeito.

## 5 CONCLUSÃO

Após a realização da pesquisa que se propôs, observa-se que, como uma realidade ainda viva, os mitos passaram por grandes transformações e continuam oferecendo suporte às aspirações religiosas, morais e às ordens sociais. A utilização política e social dos mitos serviu, e ainda serve, para referendar os discursos sociais de cada época.

Conforme Brandão (1988), o mito se deslocou no tempo e no espaço. A Hipermodernidade traz novos mitos e novas crenças que buscam se fundamentar na lógica e na razão para explicar o mundo, a realidade e o homem. O real, entretanto, escapa a qualquer tipo de entendimento racional e somente pode ser dito por um semidizer, segundo Lacan. Os mitos ganham, na versão atualizada, formas discursivas desprovidas do histórico, das origens e não se comprometem com a verdade conforme a leitura lacaniana. Diante disso, uma leitura enganosa dos mitos, que pode ser retirada da lógica discursiva atual, é a possibilidade do encontro com o objeto *a*, causa do desejo.

Pode-se dizer, concordando com Mollo (2010), que os heróis ganham uma alocação social segundo o interesse do Outro social. O herói é nomeado pelo Outro em meio aos laços sociais que são estabelecidos com base nos discursos da época, e, na atualidade, isso não é diferente. Diante disso, é possível afirmar, seguindo a ideia que Bauman (2007) faz da Contemporaneidade, que a diluição do herói que ocorre diante da fragmentação de sua imagem não implica seu desaparecimento e sim a multiplicidade de identidades que ele pode assumir estando em estado fluido. Eles são criados com base nas novas mitologias que transmitem novos valores, saberes e verdades que advêm com as novas realidades discursivas, entre elas se destaca a tecnociência.

No início desta pesquisa, levantou-se a hipótese de que a figura mítica do herói reflete as aspirações provenientes dos ideais de cada época, revelando os valores e as normas sociais sob as quais se institui a sociedade. Tal hipótese se confirmou. O supereu opera no controle do gozo transindividual, exigindo o cumprimento dessas regras, estabelecendo suas exigências.

Os heróis antigos originaram-se de discursos que visavam a refrear o gozo, pautando-se em morais de abnegação e sacrifícios ligados ao ideal proveniente do pai. Já os atuais emergem de discursos que instigam o gozo sem limites. Ao cumprir

as ordens do superego gozador, sob o comando da lógica capitalista, ligam-se aos objetos, tornando-se, eles mesmos, objetos de consumo. Se o herói foi uma referência para o ser na Antiguidade, hoje ele é para o ter. Nos tempos atuais, nos quais o olhar do Outro já não tem muita importância e seu valor simbólico é cambaleante, os valores provenientes da culpa e da proibição, tais como a vergonha, a honra, a dignidade e a honestidade, cedem espaço para os novos valores e ideais que se pautam na globalização do liberalismo, na mercantilização dos modos de se viver e no uso mortífero da razão instrumental, ou seja, de uma racionalidade que não se importa com os fins, apenas com os meios, tal como coloca Lipovetsky (2004). Entende-se, assim, que o herói hipermoderno, ao contrário do herói clássico, tem o intuito de esconder a verdade que advém do real, ou seja, a castração ou o que falha. Para sustentar a produção industrial do “mais de gozar”, suas novas ligações são feitas com os objetos de mercado em detrimento de suas ligações com os deuses ou com o desejo, seguindo as ordens do pai sem rosto que insiste no discurso capitalista.

O herói clássico seguia as leis não escritas, as leis de seu desejo e, portanto, pautava-se em sua própria medida, baseada em seu saber singular. Ao buscar a “bela morte”, ele ia ao encontro de seu transpasso movido por seu desejo, por seu bem, e seu ato heroico dava sentido para sua vida, pois, ao morrer por sustentar seu significativo mestre, atribuía sentido à sua morte, promovendo o sentido da vida. Ao fazer de sua vida seu maior bem, do mais alto valor, ele morria pela honra. O amor à própria vida era a causa do heroísmo, tal como afirma Mazon, citado por Brandão (1988). Diante de seus questionamentos, optava por uma escolha que implicava a responsabilidade por sua decisão. Escolha solitária e particular. Era o seu desejo que o causava, mediante a relação íntima do ato com o significativo que o representava (decisão ética). A visada ética do herói antigo, portanto, ocorria com base em uma escolha forçada, de seu destino, proveniente de seu desejo. Não era definida por uma força alheia, nem por apelo ao reconhecimento social.

Hoje o herói não faz uma escolha forçada, uma vez que seu destino não se refere mais ao caminho de seu desejo. Em seu horizonte está o campo das possibilidades. Sua realidade social propicia seu posicionamento diante da escolha de infinitas possibilidades, pois assegura que tudo é possível. Sua decisão se submete à política dos novos tempos, que tem a prerrogativa de implantar novos

saberes e verdades, em detrimento de seu desejo, passando a orientar os destinos de cada um de maneira coletiva e homogeneizante.

Os heróis clássicos inseriam na memória coletiva de um grupo sua singularidade, mediante seu ato mortífero, instituindo como lei seu próprio desejo, que acabava por impor a contenção do gozo do Outro, como nos demonstra os heróis trágicos. Hoje, alinhados com a produção industrial do “mais de gozar”, os heróis não se opõem ao gozo do Outro, ao contrário, a ele se submetem e o respaldam, colocando-se como exemplos que alcançaram a mais alta felicidade proposta pelo discurso capitalista, que transforma tudo em um bem a ser comercializado.

Como se vê, na atual realidade social, o herói se apresenta muito mais no campo dos objetos do que no campo dos ideais provenientes do Outro consistente. A figura do herói criada pela mídia, por exemplo, e não mais pelos poetas, como um produto da indústria, desconecta-se de seu sentido orientador e se perde pelo caminho. Ao se alinhar ao novo projeto implícito do discurso capitalista, como escreve Alemán (2008), torna-se um sujeito sem legado histórico e sem herança simbólica. Sem memória, o herói se desliga dos laços coletivos mnêmicos e de amor que o mantinham como figura idealizada, digna de respeito e louvor, por meio da linguagem. Para a manutenção dessa lógica, é melhor que os sujeitos se mantenham esquecidos de sua origem, de quem são de sua ligação com o transcendente, o qual, para a psicanálise, traduz-se na relação do sujeito com o Outro.

Hoje, distanciados dos deuses, os próprios homens ambicionam serem deuses, “deuses de prótese”, segundo Freud (1980b). Para isso, contam com todo aparato biotecnológico ofertado no mercado e respaldado pela razão. Assim, se antes os heróis se encontravam entre homens e deuses, hoje se localizam mais entre homens e máquinas (o homem-robô) criatura não mais divina e sim humana.

Os heróis que permeavam o imaginário e o simbólico, sob o referencial da idealização, faziam alusão ao poder ficcional criado a partir da castração. Hoje, como o objetivo é o de tamponar a falta através dos *gadgets*, nem é preciso idealizar, basta consumir. Os heróis são ofertados no mercado em grande variedade e incessantemente, como “ídolos de barro”, fáceis de serem quebrados e substituídos, tal como diz Sinatra (2014, p. 4). A todo instante, são criados novos heróis que passam a representar apenas mais um no contexto de contabilidade, pois

a singularidade tem sido apagada. Em detrimento das qualidades, a quantidade é realçada. Como um objeto a ser consumido instantaneamente, não instiga mais a idealização, a fantasia, o desejo... Ele os aplaca.

O corpo e o espírito guerreiro constituíam o herói clássico revelando um modo de ser. Dotados de uma *areté* (excelência, superioridade) e de uma *timé* (honra pessoal) específicas, tinham a força e a beleza física mantidos em uma relação indissolúvel com as qualidades do espírito: o *kálon*, o belo, e o *agathon*, o bom, conforme Brandão (1988). O belo e o bom eram qualidades que se ligavam ao espírito, ao ser, e não aos objetos.

O corpo sagrado do guerreiro antigo estava ligado à transcendência. Já o corpo do herói hipermoderno, transformado em objeto tecnocientífico, aparece desvinculado do ser, perdendo ainda mais seu caráter sagrado. O corpo físico e seus atributos de força e beleza permanecem como ideais, mas, em detrimento do espírito, do ser. A submissão do sujeito não fica apenas no campo discursivo, simbólico, dos novos ideais e na manipulação do imaginário com os *gadgets*, ela atinge o real do corpo com intervenções no corpo pulsional, por meio do saber tecnocientífico. Com o campo simbólico fragilizado pela tentativa de apagar a falha, o corte aparece no real do corpo. Restou ao herói hipermoderno um corpo dessacralizado, sem sujeito, sem desejo, evidentemente local de gozo (objeto de manipulação da tecnociência). O gozo mortífero do hiper-herói o liquida sem a possibilidade de atribuir um sentido à sua morte, pois a causa de seu desejo foi transferida ao outro.

A morte biológica do herói era revestida pelo imaginário e ascendia a um lugar simbólico no campo da imortalidade. Havia o culto a seu cadáver, com o objetivo de perpetuá-lo para as gerações posteriores, por meio de uma existência em outro plano, escapando do tempo e da destruição. Hoje, na contagem como mais um, o cadáver aparece como uma “baixa numérica” que entra para os relatórios estatísticos para embasar novas políticas. Devido à velocidade e à fluidez das informações e de novos produtos necessários para manutenção do “mais de gozar”, o tempo tudo apaga e o poder de destruição atinge níveis estratosféricos. Os heróis de hoje, portanto, não escapam ao tempo e à destruição. A morte biológica, de acordo com os novos saberes, também pode ser entendida como um fracasso do homem tecnocientífico, que busca a imortalidade negando as impossibilidades. Dessa forma, o herói hipermoderno busca a imortalidade segundo os moldes da

ciência, transformada em técnica, e não da honra. Se a honra, segundo teoria lacaniana, vem do simbólico a partir da falta, na Hipermodernidade, ela perde seu sentido. E, ao extrair o desejo de seu ser, desejo que é, segundo Lacan, o elemento fundamental para nortear o seu caminho, faz sentido considerá-lo um “desbussolado”.

A *hýbris*, ou seja, o excesso, a desmesura de violência própria de alguns heróis clássicos, tal como o de Aquiles, intensificou-se na Hipermodernidade. A desmesura, como gozo do herói, exige barreiras na atualidade. Sem o olhar do Outro que reprimia e julgava, a *hýbris* aparece na sua máxima potência. O lado negro dos heróis da mitologia antiga, censurados pela dicotomização, reaparecem na Hipermodernidade em grande estilo, com atitudes de violência e astúcia criminosa. É possível dizer que o modelo atual de herói se assemelha muito ao pai primevo, que age de forma egoísta sem medidas, e, especialmente, não ama ninguém. Não há nenhum sacrifício. O que ele quer é gozar de tudo e de todos. Nesse sentido, os anti-heróis, dissimulando e persuadindo, podem passar como falsos semblantes do herói, que se erigem como os novos mitos na atualidade. Suas ações são egoístas, narcísicas e extremamente individualistas. Por não se pautarem na castração, não estão dispostos a sacrificar satisfações. No contexto hipermoderno, sob as insígnias do “tudo é possível”, eles aparecem em cena sob o brilho dos holofotes. Não se pode afirmar, entretanto, que os heróis que fazem semblante ao pai tenham desaparecido; talvez estejam nos bastidores.

Os heróis da Hipermodernidade, apesar do acesso ilimitado às informações, de todo aparato biotecnológico e de toda desenvoltura proveniente da falta de vergonha, não conseguem aplacar o desamparo humano nem proporcionam o sentimento de segurança tão buscado nos dias atuais. O conhecimento tecnocientífico não promove a religação do herói com o transcendente ou com o Pai que acolhe e protege, segundo Freud ([1921]/1988c), e muito menos do herói com seu desejo, tal como pensa Lacan (2008b). A “amor-alidade” da época hipermoderna o deixa ainda mais sem rumo. Apesar de a moral não ter abandonado o espaço social, como afirma Lipovetsky (2004), ela tem funcionado mais de uma forma indolor e opcional, adaptada aos novos valores de autonomia individualista, colocada, então, como uma escolha. As relações amorosas que estavam no cerne das questões civilizatórias, contornando a agressividade proveniente das restrições pulsionais e que funcionavam, segundo Freud (1980b), como o grande elemento

moralizante, foram fragilizadas. O dever passa a ser o dever de gozar e de ser feliz, seguindo o imperativo do superego. A prerrogativa das relações comerciais sobre as humanas ou amorosas coloca a lei do mercado como a maior delas, em detrimento das leis divinas ou da lei do desejo.

Os questionamentos de Freud sobre as possíveis acomodações entre as reivindicações individuais e as culturais, que, para Lacan ([1964]/1988), encerram-se na relação entre o sujeito e o Outro, podem ser entendidas como acomodações morais que fazem barreira ao gozo. E assim o homem permanece em sua busca pela reconciliação que é, no fundo, a reconciliação do homem com a morte, destino da humanidade:

Grandes partes das lutas da humanidade centralizam-se em torno da tarefa única de encontrar uma acomodação conveniente - isto é, uma acomodação que traga felicidade - entre essa reivindicação do indivíduo e as reivindicações culturais do grupo, e um dos problemas que incide sobre o destino da humanidade é o de saber se tal acomodação pode ser alcançada por meio de alguma forma específica de civilização ou se esse conflito é irreconciliável (FREUD, 1980b, p. 61).

Por mais que se escute que os mitos como narrativas que exprimem e que transmitem a castração já não existem, ou que “Deus está morto”, mais é perceptível sua longevidade. A própria negação da morte a mantém “viva”. O apelo ao Pai pode ser verificado quando, na atualidade, a sociedade insiste na busca por heróis, visto que tal tema é recorrente nos discursos sociais.

Lacan (2003, p. 125), em certo momento, disse que os perigos do futuro humano não viriam da “indocilidade dos indivíduos”, mas dos sombrios poderes do superego. O herói, com seu ser fragilizado, submete-se aos novos discursos da atualidade, que podem impor sacrifícios que não são heroicos.

O herói se desvia da rota de seu destino quando se submete a outros saberes que não o representam. O sacrifício da “falta a ser” é capturado, de forma contábil, com base em uma determinação discursiva qualquer, como escreve Teixeira (1999). Hoje o mito do herói esconde a verdade. Diante da morte, o mito atual se coloca como uma armadilha enganosa que alimenta a crença da possibilidade do encontro com o objeto *a*, causa do desejo. Sob a lógica do discurso capitalista, a “falta a ser” se transforma na “falta a ter”, direcionada pelos objetos ofertados pelo mercado. Com o ser esquecido de suas origens, de sua história, não sustenta mais seu significante mestre, sua honra, e seu viver se torna sem sentido.

Diante dessa conclusão, é notório o esvaziamento do termo herói, ao ganhar significados tão distantes e descolados do posicionamento trágico que advinha da ética do sujeito. Isso corrobora a afirmação de Miller (2004a), dizendo que hoje o heroísmo não tem sentido.

A sociedade vive hoje um momento de grande perplexidade ao se deparar com o aumento do número de suicídios, especialmente entre os jovens. O gozo desenfreado vivido na atual realidade social tem levado os jovens a desafios mortais nas proporções estratosféricas que o uso da internet é capaz de alcançar. O gozo do corpo, sem as barreiras do belo e do bom, é instigado pelo gozo do Outro até o desafio mortal. Não estariam eles aplacando um sofrimento ou um viver sem sentido? Esse tema poderá retornar como ponto de partida para uma nova pesquisa em outro momento.



## REFERÊNCIAS

ALEMÁN, Jorge; ARAMBURU, Javier. La ética: ensayo sobre la consciencia del mal. In: BLANCO, L.; DELGADO, O.; GOLDENBERG, M. (Org.). **Lecturas de lo nuevo: una investigación sobre la época y la pulsión**. Buenos Aires: Tres Haches, 2001. p. 280-299.

ALEMÁN, Jorge. **La metamorfosis de la ciencia en técnica: el discurso capitalista**. 22 dez. 2008. Disponível em: <<http://ampblog2006.blogspot.com.br/2008/12/la-metamorfosis-de-la-ciencia-en-tnica.html>>. Acesso em: 23 jul. 2015.

AMBERTÍN, Marta Gerez. Aposta no sacrifício e no lado implacável do Outro. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 147-152, fev./jul. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pc/v18n1/v18n1a12.pdf>>. Acesso em: 2 nov. 2016.

BATMAN. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2016a. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Batman>>. Acesso em: 22 nov. 2016.

BATMAN vs Superman: a origem da justiça. Direção: Zack Snyder. Los Angeles: Warner Bros; RatPac-Dune Entertainment; DC Entertainment; Atlas Entertainment; Cruel and Unusual Films, 2016. DVD (2h33min).

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BISPO, Fábio Santos; COUTO, Luís Flávio Silva. Ética da psicanálise e modalidades de gozo: considerações sobre o *Seminário 7* e o *Seminário 20* de Jacques Lacan. **Revista Estudos de Psicologia**, Natal, v. 16, n. 2, p. 121-129, maio/ago. 2011.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Petrópolis: Vozes, 1987. v. 3.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Petrópolis: Vozes, 1988. v. 1.

CAPITÃO América: guerra civil. Direção: Joe Russo e Anthony Russo. Burbank: Walt Disney Studios; Buena Vista, 2016. DVD (2h28min).

CAPITÃO América. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2016b. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Capitão\\_América](https://pt.wikipedia.org/wiki/Capitão_América)>. Acesso em: 22 nov. 2016.

CARNEIRO, Henrique Figueiredo. **Que Narciso é esse?: mal-estar e resto**. Fortaleza: [s.n.], 2007. Disponível em: <<http://www.cnpq.br/documents/10157/ae2e400a-ab13-4411-acdf-b21fd43b189e>>. Acesso em: 8 nov. 2016.

CARNEIRO, Henrique Figueiredo. Sujeito, sofrimento psíquico e subjetividade: uma posição. **Revista mal-estar e subjetividade**, Fortaleza, v. 4, n. 2, p. 277-95, set. 2004.

DRAWIN, Carlos Roberto. As seduções de Odisseu: paradigmas da subjetividade no pensamento moderno. In: CLEMENTINO, Anna Carolina Lo Bianco et al. **Cultura da ilusão**. [S.l.]: Contra Capa, 2014. p. 9-36.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERRARI, Ilka Franco. A realidade social e os sujeitos solitários. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 17-30, jan./jun. 2008. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982008000100002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982008000100002&script=sci_arttext)>. Acesso em: 23 jul. 2015.

FERRARI, Ilka Franco; PENA, Breno Ferreira. Melancolia e modo de funcionamento dos melancólicos. **Revista Psicologia e Saúde**, Campo Grande, v. 4, n. 1, p. 53-58. jan./jun. 2012.

FERRARI, Ilka Franco. Realidade social: a violência, a segregação e a falta de vergonha. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 7, n. 2, p. 269-284, set. 2007.

FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo. In: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1939-1980a. 24v. v. 21.

FREUD, Sigmund. Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. In: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1908-1987. 24v. v. 9.

FREUD, Sigmund. O ego e o id. In: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1923-1988a. v. 19.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1927-1988b. 24v. v. 21.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1930-1980b. 24v. v. 21.

FREUD, Sigmund. Psicologia de grupo e análise do ego. In: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1921-1988c. 24v. v. 18.

FREUD, Sigmund. Reflexões para os tempos de guerra e morte. In: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1988d. 24v. v. 14.

FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1915-1988e. 24v. v. 14.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1913-1995. 24v. v. 13.

GUYOMARD, Patrick. **O gozo do trágico**: Antígona, Lacan e o desejo do analista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

HOMEM-Aranha. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2016c. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Homem-Aranha>>. Acesso em: 22 nov. 2016c.

LACAN, Jacques. A psiquiatria inglesa e a guerra. In: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1947-2003. p. 106-126.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1953-1998. p. 238-324.

LACAN, Jacques. **O mito individual do neurótico ou A poesia e verdade na neurose**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1952-2008a.

LACAN, Jacques. **O seminário**: livro IV: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1956-1957-1995.

LACAN, Jacques. **O seminário**: livro V: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1957-1958-1999.

LACAN, Jacques. **O seminário**: livro VI: o desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1958-1959-2016.

LACAN, Jacques. **O seminário**: livro VII: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1959-1960-2008b.

LACAN, Jacques. **O seminário**: livro VIII: a transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1960-1961-1992a.

LACAN, Jacques. **O seminário**: livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1964-1988.

LACAN, Jacques. **O seminário**: livro XV: o ato psicanalítico. [S.l.]: [S.n.], 1967-1968-inédito.

LACAN, Jacques. **O seminário**: livro XVI: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968-1969-2008c.

LACAN, Jacques. **O seminário**: livro XVII: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1969-1970-1992b.

LACAN, Jacques. **O seminário**: livro XX: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972-1973-1985.

LACAN, Jacques. **Televisão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973-1993.

LAURENT, Éric. As máscaras da felicidade. In: FUENTES, Maria Josefina; VERAS, Marcelo (Orgs.). **Felicidade e sintoma: ensaios para uma psicanálise no século XXI**. Rio de Janeiro: EBP; Corrupto, 2008. p. 31-48.

- LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. Colaboração de Sébastien Charles. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- MILLER, Jacques-Alain. Conferência de Jacques-Alain Miller em Comandatuba. In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE [AMP], 4., 2004, Comandatuba. **Anais...** Buenos Aires: AMP, 2004a.
- MILLER, Jacques-Alain. Nota sobre a vergonha. **Opção Lacaniana**, São Paulo, n. 38, p. 8-22, dez. 2003.
- MILLER, Jacques-Alain. Religião, psicoanálisis: la lógica del gran hombre. **Freudiana**, Barcelona, n. 41, p. 7-35, 2004b.
- MILLER, Jacques-Alain; LAURENT, Éric. **El Otro que no existe y sus comités de ética**. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- MOLLO, Juan Pablo. **Psicoanálisis y criminología: estudios sobre la delincuencia**. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- PRADO, Carlos. Razão e progresso na Filosofia da História de Hegel. **Revista do Mestrado em História**, Vassouras, v. 12, n. 2, p. 99-114, jul./dez. 2010.
- QUINET, Antônio. A coisa e o belo. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 16, p. 105-115, nov. 2003.
- RAMÍREZ, Mario Elkin. **Órdenes de hierro: ensayos de psicoanálisis aplicado a lo social**. Medellín: La Carreta, 2007.
- REGNAULT, François. Hamlet o el extravío del héroe moderno. **Freudiana**, Barcelona, n. 8, p. 47-55, 1993.
- SINATRA, Ernesto S. A identificaciones líquidas, adicciones sólidas. **Virtualia**, Buenos Aires, n. 29, nov. 2014.
- SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Donaldo Schuler. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- SUPERMAN. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2016d. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Superman>>. Acesso em: 22 nov. 2016.
- TEIXEIRA, Antônio M. R. **O topos ético da psicanálise**. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- TEIXEIRA, Antônio M. R.; SAFATLE, Vladimir; MATTOS, Sérgio. O dever de ser feliz. In: FUENTES, María Josefina Sota; VERAS, Marcelo (Org.). **Felicidade e sintoma: ensaios para uma psicanálise no século XXI**. Rio de Janeiro: Corrupio, 2008. v. 1, p. 47-56.
- TÍZIO, Hebe. Novas modalidades do laço social. **A Sefhallus**, Revista Eletrônica do Núcleo Sefhora, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, maio/out. 2007. Disponível em: <[http://www.isepol.com/asephallus/numero\\_04/artigo\\_03.htm](http://www.isepol.com/asephallus/numero_04/artigo_03.htm)>. Acesso em: 10 nov. 2016.

VERNANT, Jean-Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. **Discurso**, São Paulo, n. 9, p. 31-62, dez. 1978. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37846/40573>>. Acesso em: 10 nov. 2016.

VIEIRA, M. A. A (hiper)modernidade lacaniana. **Latusa**, Rio de Janeiro, n. 9, p. 69-82, 2004.

VORSATZ, Ingrid. **Antígona e a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.