

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de pós-graduação em Psicologia

MELANCOLIA:
do supereu proibidor ao supereu gozador, a dor de existir

Breno Ferreira Pena

Belo Horizonte
2010

Breno Ferreira Pena

MELANCOLIA:
do supereu proibidor ao supereu gozador, a dor de existir

Dissertação apresentada ao Mestrado em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Psicologia.

Orientador: Ilka Franco Ferrari

Belo Horizonte

2010

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

P397m Pena, Breno Ferreira
 Melancolia: do supereu proibidor ao supereu gozador, a dor de existir / Breno
 Ferreira Pena. Belo Horizonte, 2010.
 85f.

 Orientadora: Ilka Franco Ferrari
 Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
 Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

 1. Melancolia 2. Superego. 3. Psicose. 4. Dor. I. Ferrari, Ilka Franco. II.
 Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação
 em Psicologia. III. Título.

CDU: 159.974

Breno Ferreira Pena

Melancolia: do supereu proibidor ao supereu gozador, a dor de existir

Dissertação apresentada ao Mestrado em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Belo Horizonte, 2010.

Ilka Franco Ferrari (Orientadora) – PUC Minas

Vera Lucia Silva Lopes Besset - UFRJ

Luis Flávio Silva Couto – PUC Minas

AGRADECIMENTOS

À Ilka Franco Ferrari, por sua orientação atenta e criteriosa e pela confiança no desenvolvimento deste trabalho.

À Vera Lucia Silva Lopes Besset e Luis Flávio Silva Couto, pela disponibilidade de participarem da banca.

À Du, pelo incentivo e pelo amor.

Aos meus pais, exemplos de vida.

À Eliane Mussel da Silva, à Maria Pompéia Gomes Pires e Thiago Silva Martins, pelas produtivas interlocuções na psicanálise.

Aos colegas e professores do mestrado, que tanto contribuíram no transcorrer desta dissertação. Em especial, ao Edinei Soares de Oliveira Júnior e ao Márcio Rimet Nobre.

Ao Celso e à Marília, por sua disposição e eficiência em resolver todas as questões burocráticas.

À Adriane de Freitas Barroso, por sua correção cuidadosa.

Não peço que os membros adotem meus pontos de vista, mas vou sustentá-los em particular, em público e nos tribunais.

Sigmund Freud.

RESUMO

Nesta pesquisa de caráter teórico, estabeleceu-se como objetivo geral analisar teoricamente de que maneira as formulações lacanianas sobre o supereu que ordena o gozo permitiram conceber a dor melancólica, como dor de existir pura, não mais dor moral como propunha Freud a partir do supereu proibidor. Como objetivos específicos, em primeiro lugar, visou-se abordar o supereu em Lacan, dando ênfase à sua relação com o gozo, para dialogar com os paradoxos do supereu freudiano, extraindo consequências de suas diferenças e semelhanças teóricas. Em seguida, através do supereu laciano, buscou-se localizar a melancolia como psicose, ponto importante para pensar sua dor, em uma interlocução com a concepção freudiana, que, com a formulação do supereu, não especificou a melancolia de maneira definitiva como psicose ou neurose. Por último, procurou-se situar a dor na melancolia, apontando o arcabouço teórico que a sustenta como dor moral ou pura dor de existir. A conclusão demonstra que as reformulações propostas por Lacan a partir do supereu freudiano foram o alicerce teórico para uma nova concepção da dor na melancolia.

Palavras-chave: Melancolia. Supereu. Psicose. Dor de existir.

ABSTRACT

In this research of theoretical nature it was established as a general objective to analyze theoretically how the Lacanian formularizations about the Superego concept, which commands the enjoyment, allowed to conceive the melancholic pain as a pure existing pain, not anymore as moral pain as Freud proposed from the prohibitive Superego. As specific objectives, in first place it was aimed to approach the Superego according to Lacan by emphasizing its relation with enjoyment to dialogue with the paradoxes of Freudian's Superego and then extracting consequences of its theoretical differences and similarities. Forthwith, through the Lacanian Superego, it was aimed to locate the melancholy as psychosis as an important point to think its pain by an interlocution with Freudian's conception that with Superego's formularization did not specify in a definitive means the melancholy as psychosis or as neurosis. At last, it was intended to situate pain in melancholy, pointing out the theoretical basics that supports it as moral pain or pure existing pain. The conclusion demonstrates that the formularizations considered by Lacan about the Freudian's Superego were the theoretical foundation for a new conception of pain in melancholy.

Keywords: Melancholy. Superego. Psychosis. Existing pain.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. O SUPEREU DE LACAN A FREUD	14
2.1. O supereu gozador.....	14
2.2. O supereu representante do isso e herdeiro do complexo de Édipo.....	23
2.3. Uma leitura lacaniana do supereu freudiano	34
3. MELANCOLIA COMO PSICOSE	39
3.1. A psicose em uma perspectiva lacaniana.....	39
3.2. Lacan e a melancolia	41
3.3. Freud e a melancolia.....	48
3.4. Aproximações e distanciamentos	58
4. UM TESTEMUNHO DE DOR.....	61
4.1. Uma nota sobre o budismo	62
4.2. Lacan, a dor de existir e as praticas de salvação do budismo	64
4.3. A psiquiatria clássica	68
4.3.1. <i>Wilhelm Griesinger e a dor moral</i>	68
4.3.2. <i>Jules Cotard e os delírios de negação</i>	70
4.3.3. <i>Jules Séglas e os fenômenos elementares</i>	72
4.4. Freud e suas interfaces com a psiquiatria clássica	75
4.5. A dor melancólica	77
5. CONCLUSÃO.....	79
REFERÊNCIAS	81

1. INTRODUÇÃO

Um dos modos de abordagem da melancolia na psicanálise, campo teórico/prático em que se desenvolveu esta dissertação, é a partir de suas relações com o supereu. Em Freud, pensador atento ao sofrimento e ao sentimento de culpabilidade próprios dos melancólicos, encontra-se a melancolia referida a um tipo de dor pela ação do supereu: dor moral. Já em Lacan, autor que muito contribuiu nos estudos e avanços no terreno das psicoses, as incidências do supereu também foram marcantes para caracterizar a dor que o melancólico testemunha: dor de existir em seu estado puro. É evidente que Lacan não partiu do ponto zero para chegar a esta afirmação da melancolia como dor de existir em estado puro. Chegou a esta nova formalização por um caminho que passa pela alteração da concepção de supereu forjada por Freud.

Freud (1923/1996) descreve o supereu pela primeira vez em “O Ego e o Id¹”, a partir de sua segunda tópica, que divide o aparelho psíquico em isso, eu e supereu. O autor já havia construído uma primeira tópica, com a divisão do aparelho psíquico em consciente, pré-consciente e inconsciente. Contudo, com a descoberta da pulsão de morte no texto “Além do princípio de prazer” (FREUD, 1920/1996), percebe que esse primeiro modelo não suportava a complexidade do aparelho psíquico, que exigia sempre um mais além do princípio de prazer.

Freud, portanto, já tendo constatado que o aparelho psíquico produzia desprazer com a ação da pulsão de morte, concebeu o supereu como algo que proíbe e impõe limites ao sujeito, muitas vezes de forma extremante severa. Mesmo criando essa instância, nunca lhe resultou tarefa fácil caracterizá-la, pois o supereu se formaria, para ele, em uma dupla vertente: *“o supereu é herdeiro do isso, mas também é herdeiro do complexo de Édipo. Conclusão*

¹ Nesta dissertação, a segunda tópica formulada por Freud terá seus elementos traduzidos por isso, eu e supereu. No entanto, ao citar as obras freudianas, tradução da Edição Standard Brasileira, utilizar-se-á a denominação id, ego e superego.

paradoxal, cabeça de uma longa série que percorre de ponta a ponta a obra freudiana” (GEREZ-AMBERTIN, 2003, p. 105).

Em sua vertente de herdeiro do complexo de Édipo, tem-se a idéia de um supereu proibidor, que vigia e julga as ações do sujeito. Trata-se de um supereu regulador da satisfação pulsional, ao assumir a função parental de autoridade. Em sua outra vertente, de representante do isso, o supereu exige, paradoxalmente, a satisfação da pulsão, o que justificaria seu excesso de rigor para julgar e punir o sujeito.

Formular o supereu referenciado ao complexo de Édipo, no entanto, dificultou conceber esta instância na psicose, e Freud, que até então a pensava nessa direção, não a localizou mais, precisamente, como psicose ou como neurose. Muito antes de formular o supereu, ele já notava que, na melancolia, algo de diferente acontecia, pois os pacientes melancólicos apresentavam dor moral excessiva. Essa constatação baseava-se em observações clínicas, mas também encontrava apoio na psiquiatria clássica, em autores como Griesinger, Cotard e Séglas. Ao criar o supereu como instância hipermoral, portanto, Freud, que já percebia a melancolia em seu excesso de moralidade, relacionou sua dor a essa instância.

Lacan chegou à psicanálise na trilha do supereu, em decorrência do caso Aimée², trabalhado por ele em sua tese de doutorado como paranóia de autopunição. Nesse estudo, o autor recorreu aos textos freudianos, procurando respostas teóricas em outro campo distinto da psiquiatria. Foi na década de 1950, todavia, que iniciou seus Seminários e, desde o primeiro deles (LACAN, 1953-1954/1986), rompeu com a idéia freudiana de um supereu proibidor como herdeiro do complexo de Édipo, separando categoricamente o conceito de supereu do de ideal do eu: “*o supereu é constrangedor e o ideal do eu é exaltante*” (LACAN, 1953-1954/1986, p.123).

É importante ressaltar que, ao separar supereu e ideal do eu, Lacan pôde conceber o supereu na psicose, pois essa instância pulsional não se formaria como herdeira do Édipo, mas em suas interfaces com o gozo. Ele também encontrou impasses em suas formalizações acerca do tema. Segundo Gerez-Ambertín (2003), uma teoria acabada de tal instância no ensino

² Tese de doutorado de Lacan, “Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade”, de 1932.

lacaniano estaria em construção na época de sua morte. A autora, contudo, ressalta que é possível traçar uma concepção lacaniana bastante original do supereu ao se enfatizar suas ligações com o real, o que ocorre pela primeira vez quando Lacan (1962-1963/20005) o concebe como uma das formas do objeto *a*.

Esta formulação do supereu como objeto *a*, segundo Miller (2005), possibilitou a Lacan pensar o gozo como real, ponto essencial para a presente pesquisa, pois foi a partir daí que Lacan, que já concebia a melancolia como psicose, criou subsídios teóricos para formular a dor melancólica como dor de existir pura, comparando-a às práticas de salvação budistas em “Kant com Sade” (LACAN, 1963/1998).

O objetivo geral desta dissertação, portanto, é analisar teoricamente de que maneira as formulações lacanianas sobre o supereu que ordena o gozo permitiram conceber a dor melancólica, como dor de existir pura, não mais dor moral como propunha Freud a partir do supereu proibidor. Nos objetivos específicos, abordou-se o supereu em Lacan, destacando sua relação com o gozo em uma interlocução com os paradoxos do supereu freudiano, buscando as consequências de suas diferenças e semelhanças teóricas. Em seguida, através do supereu lacaniano, localizou-se a melancolia como psicose, ponto necessário para pensar sua dor, e dialogar com Freud, que, ao formular o supereu, passou a ter dificuldades de especificar a melancolia como psicose ou neurose. Por último, tomou-se a dor melancólica demonstrando o embasamento teórico que a situa como dor moral para Freud e como pura dor de existir para Lacan.

A metodologia usada para a realização da pesquisa foi teórica. Uma dissertação teórica, segundo Demo (2000), serve-se da própria teoria para reconstruí-la, buscando avançar sobre seu entendimento e visando, em termos diretos, aprimorar seus fundamentos, mas também aperfeiçoar práticas. Esta pesquisa valeu-se de Sigmund Freud e Jacques Lacan como fontes primárias, tendo sido usadas, ainda, como fontes secundárias, autores e obras mais recentes, orientados pela obra de Freud e pelo ensino de Lacan. Pela proposta metodológica escolhida, a pesquisa iniciou-se em Lacan para voltar a Freud. Optou-se, assim, por ler Freud à luz de Lacan, o que favoreceu pensar virtudes e impasses freudianos pela ótica lacaniana:

Esta é a metáfora atual da psicanálise, que, no entanto, não fará Freud desaparecer. Pelo contrário, Lacan, em seu retorno a Freud, tratava de decifrá-lo e metaforizá-lo novamente. Sempre considerou que havia em Freud um “mais” que permanecia e podia alimentar a reflexão dos analistas. Esse “mais a ler” seguramente nos faz ler Freud e Lacan, e esta fórmula permite dizer que lemos Freud a partir de Lacan. (MILLER, 1997, p. 314b).

Para se percorrer e investigar as relações da melancolia com o supereu que influenciaram a caracterização diferente da dor em Freud e Lacan, esta dissertação foi composta de três capítulos.

No capítulo chamado “O supereu de Lacan a Freud”, trabalhou-se o supereu gozador proposto por Lacan para se fazer uma interlocução com os paradoxos do supereu freudiano, abrindo a possibilidade de se pensar novas relações teóricas a partir deles.

Em seguida, no capítulo denominado “Melancolia como psicose”, foi o momento de promover uma leitura crítica de Freud com Lacan, buscando estabelecer, a partir da concepção do supereu trazida por eles, relações que favorecessem ou não o entendimento da melancolia como psicose, o que também repercutiu na concepção da dor melancólica.

O último capítulo, nomeado “Um testemunho de dor”, busca traçar os fundamentos teóricos que possibilitaram a Freud pensar a dor na melancolia como moral e a Lacan como dor de existir pura.

Com este percurso, traçado nesta pesquisa, foi possível estabelecer relações que foram se alinhavando em um arcabouço teórico importante para se pensar a dor melancólica.

Pode-se concluir que as alterações propostas por Lacan diante do supereu freudiano foram fator determinante para que o autor formulasse a dor melancólica como pura dor de existir.

2. O SUPEREU DE LACAN A FREUD

Este capítulo investigará o supereu e suas vicissitudes no percurso de Lacan a Freud. O capítulo é dividido em três partes. Na primeira, será trabalhado o supereu lacaniano, suas nuances como supereu real e suas amarrações com o gozo. A segunda parte auxiliará a pensar a dupla vertente do supereu freudiano, que se caracteriza como representante do isso e herdeiro do complexo de Édipo. Finalmente, na terceira parte, será possível articular a união e a separação teórica dos dois autores, extraindo consequências conceituais que possam favorecer o delineamento de diferenças, semelhanças e outras relações sobre o tema.

2.1. O supereu gozador

O supereu em Lacan será definido levando-se em conta as formulações que o denominaram enquanto “supereu gozador”. Na obra lacaniana, entretanto, é plausível pensar que o supereu é sempre gozador, à medida que essa instância psíquica, em sua concepção, não teria função de interdição e regulação da satisfação pulsional, como propunha Freud, mas ao contrário exigiria satisfação como imperativo de gozo: “[...] *a palavra fundamental do supereu, como Lacan entende, é: goza!*” (MILLER, 1997a, p. 169).

Alguns autores de orientação lacaniana, como Miller (1986a) e Gerez-Ambertín (2003), fazem uma divisão no tema, afirmando ser possível teorizar o supereu, no ensino de Lacan, nas dimensões real, simbólico e imaginário. Embora essa distinção não tenha sido proposta por Lacan, como o objetivo deste capítulo é pensar o supereu gozador, em suas incidências mais nefastas para o sujeito, a ênfase será dada ao supereu em sua vertente real, na qual o gozo exigido aparece em uma dimensão absolutamente mortífera. É bom

ressaltar, no entanto, que Lacan trabalha o gozo em uma perspectiva que engloba o prazer e o desprazer, o que marca uma diferença com Freud:

Há, em Freud, uma oposição externa entre dois termos bem distintos: pulsão de morte e libido. Lacan a transforma numa antinomia interna e, por isso, emprega a palavra nó de satisfação e de dor. O gozo é satisfação e incômodo – mal-estar. (MILLER, 1997c, p. 374).

Miller (1986a) localiza o supereu real no Seminário, livro 10 de Lacan (1962-1963/2005) como uma das formas do objeto *a*, voz, que se apresenta no real e dá a possibilidade de se pensar um outro estatuto para o gozo:

*É no Seminário A angústia que o gozo se libera da amarração significante de sua prisão fálica e que nele se demonstra, ao contrário, que são os objetos *a* que dão corpo ao gozo. (MILLER, 2005, p. 28).*

Será utilizada, contudo, também a delimitação de supereu em sua vertente real, descrita por Gerez-Ambertín (2003), que endossa a referência de Miller (1986a) de um supereu real no Seminário, livro 10 (LACAN, 1962-1963/2005), mas acrescenta a indicação de outras passagens do ensino lacaniano onde é possível pensar uma prevalência da dimensão real no supereu. Segundo a autora, a primazia no real do supereu “(...) é o verdadeiro achado lacaniano, um achado que transcende a teoria freudiana e que se completa com a formulação do supereu como correlato da castração que impele ao gozo” (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 218).

Gerez-Ambertín (2003) localiza o supereu em sua dimensão real basicamente em três momentos do ensino lacaniano: no Seminário 10, onde Lacan (1962-1963/2005) dá o estatuto de objeto *a* ao supereu; no Seminário, livro 18 (LACAN, 1971/2009), quando o supereu é formalizado como uma ordem impossível de apelo ao puro gozo; no Seminário 20 (LACAN, 1972-1973/1985), onde o supereu é denominado imperativo de gozo.

A primeira referência a ser trabalhada é o Seminário, livro 10 (LACAN, 1962-1963/2005). Segundo Miller (2005), esse momento marca muitas diferenças no ensino lacaniano, pela introdução do objeto *a*. A formalização desse conceito só foi possível quando Lacan rompeu com a prevalência do simbólico, consolidando um outro estatuto para o real, como o que escapa à representação pela impossibilidade de tudo ser simbolizado, o que repercute sobre o entendimento de vários temas já trabalhados por ele. Lacan faz, nesse

Seminário, uma disjunção entre Édipo e castração, localizada no real do corpo, na detumescência do órgão masculino:

O -φ não é mais, de fato, o símbolo da castração, porém marca uma propriedade anatômica do órgão masculino e que é completamente oposta à sua imaginarização de potência, pois se trata da detumescência que atinge este órgão no momento de seu gozo. (MILLER, 2005, p.29).

Em Lacan (1962-1963/2005), nesse momento, o gozo pode ser pensado como impossível, concebido como real e fora do significante, através da dimensão real do supereu, que passa a ser formulado como objeto *a*. Entretanto, Miller (2000) indica que no Seminário, livro 7, Lacan (1959-1960/1988) já traz a idéia de um gozo real, que será pensado como um gozo impossível por ser descrito como algo que está fora do sistema simbólico. Lacan (1959-1960/1988) coloca o gozo do lado da Coisa, *das Ding*³, portanto, pensa este gozo como real. Assim, o gozo aparece como maciço e fora do sistema simbólico, só podendo ser alcançado pelo sujeito, segundo Miller, através de uma transgressão, pois é estruturalmente inacessível, pelo fato de ser real. No entanto, essa formulação, como lembra o próprio Miller (2000), traz certo impasse a Lacan, pois não há como fazer uma aliança do gozo com o Outro quando se toma o gozo apenas no nível da Coisa. Será preciso Lacan desenvolver a idéia do objeto *a* para dar conta desse impasse:

Na continuação do ensino de Lacan, o gozo é, portanto, distribuído sob a figura do objeto pequeno a, quer dizer, de uma instância, muito mais modesta, reduzida, mais manejável do que a coisa. O objeto pequeno a em Lacan é o que, da coisa, tem menos valor. (MILLER, 2000, p. 95).

No Seminário, livro 10 (LACAN,1962-1963/2005), já existe uma mediação entre a Coisa e o Outro através do objeto *a*, mas é só com o Seminário 11 (LACAN,1964/1985), segundo Miller (2000), que será possível pensar um outro paradigma para o gozo, pois além dessa mediação será trabalhada a questão pulsional, que, em seu ir e vir, caracterizará o gozo como normal. Portanto, o gozo que se apresenta no Seminário 10 ainda tem estatuto

³ *Das Ding* foi descrita pela primeira vez por Freud, em seu “Projeto para uma Psicologia Científica” em 1985. Lacan (1959-1960/1988) retomou esse termo para defini-lo como um objeto que não pode ser encontrado, sendo, em sua natureza, perdido. *Das Ding* diz respeito, então, ao objeto enquanto Outro absoluto que o sujeito jamais vai reencontrar, e que porta um gozo real e desmedido, totalmente fora do significante.

de impossível, pois para ser normal é necessário que seja decorrente tanto da mediação da coisa com o Outro quanto do circuito pulsional.

Lacan (1962-1963/2005), ao formalizar pela primeira vez o objeto *a*, dará para ele cinco formas: objeto oral, anal, fálico e mais duas que faz questão de dizer que estão em outro patamar, objeto olhar e objeto voz: “*se ele pôde, nesse seminário, acrescentar o olhar e a voz, é porque arrancou o estatuto de objeto do significante*” (MILLER, 2005, p. 29).

Será ao desenvolver a idéia do objeto *a* disjunto do significante, enquanto voz, que Lacan (1962-1963/2005) irá conceber o supereu como uma de suas formas. Destacará, inclusive, que o supereu enquanto voz é, das cinco formas de objeto *a* trabalhadas no Seminário, a mais original, objeto impensável, que surge em um tempo muito primitivo da constituição do sujeito. A voz do supereu formalizada por Lacan enquanto objeto *a* apresenta-se no real ou como ele diz é um “*eco do real*” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 300). É uma voz que se diferencia da voz significante que se encadeia na e pela linguagem, dentro de uma sonoridade que a modula, sendo apenas um som:

Nesse Seminário, A angústia, é elaborado um objeto cuja essência, cuja natureza, cuja estrutura não apenas se distingue daquela do significante, mas é elaborado de tal modo que ela seja irredutível ao significante. Nele vemos emergir, pela primeira vez como tal, o que se mantém na psicanálise como o objeto a de Lacan. (MILLER, 2005, p. 33).

Para dizer da voz enquanto objeto *a*, Lacan (1962-1963/2005) recorre a estudo feito por Theodor Reik sobre o ritual, destacando a utilização do chofar. O chofar é um instrumento sonoro, geralmente feito com um chifre de carneiro, que se sopra e emite um som usado pelos judeus em datas especiais para anunciar, por exemplo, o fim do jejum na festa do ano novo e no dia do perdão. Seria, como indica Lacan, a voz do próprio Deus, materialização da função do objeto *a*, voz, que neste contexto tem a função de ligar a angústia ao desejo, renovando o pacto de aliança com Deus, rememorando-o na incidência do som – um som que diz da relação do sujeito com o Outro:

O interesse desse objeto está em nos apresentar a voz de uma forma exemplar, na qual, de certa maneira, ela é potencialmente separável. É isso que nos permite fazer surgir um certo número de questões que quase não são levantadas. De que voz se trata? Não nos apressemos demais. Veremos seu sentido e seu lugar referenciando-

nos pela topografia da relação com o grande Outro. (LACAN, 1962-1963/2005, p. 274).

Lacan, portanto, traz essa relação com o Outro como fundamental para pensar a voz como objeto, mas alerta que não se trata de uma comunicação primitiva, apesar de ela se dar logo no início da constituição do sujeito. Isso porque, em sua origem, o sujeito não tem nada a comunicar, estando todos os instrumentos de comunicação do lado do Outro, cabendo a ele apenas receber e incorporar tal som. É do Outro que o sujeito vai receber sua própria mensagem, sendo impossível instituir, portanto, o “eu” sem o “tu és” do supereu que se impõe sobre a forma do objeto *a*, voz, que aparece como mensagem, um “tu és” sem atributo que o sujeito recebe de forma interrompida pelas incidências do supereu:

Nós o conhecemos bem, acreditamos conhecê-lo bem, a pretexto de conhecermos seus dejetos, as folhas mortas, sob a forma das vozes perdidas da psicose, e seu caráter parasitário, sob as formas dos imperativos interrompidos do supereu. (LACAN, 1962-1963/2005, p. 275).

Pensada dessa forma, segundo Lacan, é uma voz que funciona como imperativo e que, portanto, demanda obediência ou convicção. Aqui, é possível perguntar e talvez até inferir que Lacan se refere à neurose e à psicose ao dizer obediência *ou* convicção, em uma relação de exclusão. Parece plausível pensar a obediência como algo da neurose, de quem está submetido à lei e pode obedecê-la ou não, mas sempre tendo que se haver com ela, enquanto a convicção seria própria da certeza psicótica.

Trata-se, portanto, do objeto voz enquanto supereu, que é literalmente incorporado por ser algo que não pode ser assimilado pelo sujeito. Lacan sugere como exemplo da formação do supereu a incorporação dos grãos de areia que a dáfnia precisa realizar para sobreviver. A dáfnia é um crustáceo mais conhecido como pulga-d'água, para a qual a areia da praia funciona como guizo necessário para seu equilíbrio. Da mesma forma, o recém-nascido precisaria do grande Outro para lhe trazer a voz, incorporada como objeto *a*: “[...] o ser humano em sua dependência do Outro, é obrigado a receber os grãos significantes e os da voz como suporte da armação significativa” (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 227).

É, segundo Lacan, por essa voz ser apenas incorporada sem ser assimilada que ela serve de suporte para a função de vazio, que é o vazio do Outro como tal, que incide como voz sobre o sujeito. A voz como objeto separado é inserida a partir do Outro, que, por sua inconsistência, faz com que ela ressoe no vazio de sua falta de garantia. E é por esse vazio apresentado pelo Outro, como ressalta Lacan, que esta voz incide como distinta da sonoridade. A voz como objeto *a*, não modulada, apenas articulada, deve ser desvinculada da fonetização: *“a voz, puramente emitida e vocalizada, se diferencia da fonematização, quer dizer, despojada de toda dialética, é isolável e separável”* (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 228).

Portanto, os subsídios para a idéia de um supereu real aparecem nesse Seminário com o supereu enquanto objeto *a*, voz, que, pela intromissão do Outro, é imposta ao sujeito e carrega um gozo desprendido do significante, puramente real. Assim, é bom ressaltar que esse objeto é causa de tormentos, não de desejos. O objeto *a* causa de desejo é de outra ordem e se dá com a dissolução do complexo de Édipo na neurose, que tem como consequência a extração, e não a incorporação, do objeto *a* do campo do Outro pela significação fálica: *“em termos lacanianos, pode-se dizer que o objeto a, enquanto subtração de gozo e, conseqüentemente, como causa de desejo, é o que faz o dinamismo da libido”* (FERRARI, 2005, p. 110).

Alguns anos depois, no Seminário, livro 18, Lacan (1971/2009) vai voltar a dar ênfase à vertente real do supereu. Entretanto, antes de trabalhar esse ponto, escreve de forma extremamente enigmática que a única coisa de que não havia tratado era do supereu. Como entender essa passagem, já que ele falou do supereu em vários momentos do seu ensino? Como ressalta Campos (2002), apesar do mistério que envolve a frase, é possível pensar que, nesse momento, Lacan apontava para o intratável do supereu, pois do supereu não se trata jamais!

Nesse mesmo Seminário, Lacan (1971/2009) retoma as questões do supereu, dando, mais uma vez, ênfase ao seu lado pulsional, ao caracterizá-lo como apelo ao puro gozo. Tal momento, para Gerez-Ambertín (2003), é de grande importância para se pensar o supereu em sua dimensão real.

Lacan (1971/2009) afirma que a grande invenção da segunda tópica freudiana é o supereu, e pergunta: qual a sua essência? Qual a ordem do

supereu? O autor responde que sua ordem se dá pelo pai original, que seria mais do que o pai mítico do texto “Totem e tabu” (FREUD, 1913[1912-13]/1996). Logo, Lacan apresenta a ordem entrelaçada ao pai original como apelo ao gozo puro, que é o da não-castração. Ressalta que se trata de uma ordem impossível de se cumprir, já que as ordens do supereu nunca são satisfeitas, a medida que por mais que o sujeito obedeça e cumpra o supereu sempre quer mais, exigindo um esforço maior. Há, portanto, uma impossibilidade de gozo, goze o que gozar o sujeito.

Gerez-Ambertín (2003) frisa esse ponto ao trabalhar a psicose, com o objetivo de alertar que, nessa estrutura, o supereu real seria mais uma intrusão do gozo possível do que uma ordem impossível de gozo. Entretanto, também não se pode esquecer o fato de que “(...) *os sujeitos que não entram no mito paterno – falo dos psicóticos – não se obstinam menos com os impossíveis do gozo. A psicose não é o acesso à beatitude!*” (SOLER, 2000-2001, p. 109. Tradução nossa)⁴. Assim, mesmo a ordem do supereu sendo mais uma intrusão do gozo possível diante da psicose, ela sempre guarda algo do impossível, independente da estrutura do sujeito. Isto sugere que a definição do supereu feita neste momento do ensino de Lacan (1971/2009) também perpassa o paradigma do gozo impossível. Um gozo real, denominado como o puro gozo da não-castração, que vai delineando o estatuto real do supereu, que se consolidará melhor com as premissas que se encontraram no Seminário, livro 20 (LACAN, 1972-1973/1985).

Nele, Lacan retoma mais uma vez a questão do supereu gozador, perguntando o que é o gozo. Responde que é uma instância negativa, que não serve para nada. Miller (2000), entretanto, aponta que esse Seminário traz mais um dos paradigmas do gozo no ensino de Lacan, o paradigma do gozo da não-relação. O gozo apresenta-se aqui como fato e como Uno, não estabelecendo, por ele mesmo, relação com o Outro: “*o gozo Uno pertence ao real, enquanto que o gozo do Outro já aparece como uma construção problemática*” (MILLER, 2000, p.104). É a partir dessa nova concepção do gozo que Lacan pode dizer: “*nada força ninguém a gozar, senão o supereu. O supereu é o imperativo de gozo – Goza!*” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 11).

⁴ Los sujetos que no entran en el mito paterno – hablo de los psicóticos – no se obstinan menos con los imposibles del goce. La psicosis no es el acceso a la beatitud!

Lacan volta a mencionar essa passagem do supereu algumas páginas à frente, ressaltando que o homem não goza do corpo da mulher porque está completamente submetido ao gozo fálico. Goza, portanto, apenas de seu órgão, e por isso o supereu seria correlato à castração. Assim, pode-se perceber que mesmo o supereu real delimitado por Geraz-Ambertín (2003) é marcado nesse Seminário pela presença do significante do falo junto ao gozo, embora Lacan deixe claro que se refere, neste momento, apenas ao gozo do homem neurótico, preso à representação fálica e, por isso, com um gozo fálico e parcial: “(...) gozo regido pela fantasia, que é um gozo parcial e sexual, ligado às zonas erógenas. Gozo que significa uma parcialização da pulsão de morte em diferentes pulsões sexuais.” (JORGE, 2003, p. 36).

Como estamos delimitando o supereu em sua vertente real, para se pensar a psicose, isso poderia ser um dificultador, visto que o psicótico não teria tal referência fálica:

Uma vez que o psicótico não possui os recursos do desejo para negociar o gozo, que está desabonado do inconsciente e fora do discurso (sujeito não escrito na função fálica), será preciso, em tal caso, considerar o supereu real ‘sob a forclusão da metáfora paterna’. (GERAZ-AMBERTÍN, 2003, p. 246).

Como ressalta Geraz-Ambertín (2003), será possível pensar que ser correlato da castração faz do supereu um resíduo mortífero que investe contra o próprio sujeito. Independentemente de passar ou não pelo Édipo, o supereu é correlato da castração estrutural. É, portanto, com a castração estrutural, a castração da própria linguagem, que o supereu real se coloca como o gozo que escapa à simbolização, mesmo se marcado pelo significante fálico, por ter uma primazia do real. É um supereu que atua sobre o sujeito a partir de sua estrutura, seja qual for a estrutura em questão: “(...) é fundamental encontrar o lugar que cabe ao supereu na estrutura do sujeito e, a partir daí, confrontar os recursos dessa mesma subjetividade para negociar com esta instância feroz” (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 226). Lacan, inclusive, retoma a idéia de um supereu voraz, não domesticado pela linguagem, mas surgindo da própria falha estrutural da mesma, em seu texto “Televisão”: “a gulodice pela qual Freud denotou o supereu é estrutural - não é efeito da civilização (...)” (LACAN, 1973/2003, p. 528). Como lembra Ferrari (2005), ao pensarmos que a estrutura que menciona Lacan é a da linguagem, podemos concluir que a

matriz do supereu já está posta desde a existência da voz do Outro primordial, e que os psicóticos, que não passam pelo Édipo, dão disso a prova cabal.

Talvez, então, não seja por acaso que Lacan (1972-1973/1985) traz também no Seminário, livro 20 uma outra forma de gozo, que apenas mais tarde, no Seminário 22, ele vai denominar de “gozo Outro”. Nesse momento, Lacan (1972-1973/1985) pensa o gozo e o especifica como suplementar e não complementar, como ele faz questão de frisar, pois se fosse complementar estaria na lógica do todo. O que quer apontar com esse gozo, portanto, é uma questão completamente oposta, ou seja, o não-todo. Miller (1986b) chama atenção para esse gozo sem medida, sem o tempero do falo e, por isso mesmo, além do simbólico, que seria o gozo da mulher não-toda e o da psicose. Ressalta que foi por essa aproximação que Lacan chegou a formular, na psicose “o empuxo à mulher” (LACAN, 1972/2003). É bom ressaltar, todavia, que a mulher, mesmo tendo acesso ao gozo Outro, também circula pelo gozo fálico, o que não acontece na psicose, pela falta da inscrição do falo.

O gozo Outro seria, assim, uma das formas de gozo na mulher, que, por não ser toda fálica como o homem, teria o acesso à forma de gozar também comum as psicoses: *“mas o gozo Outro é precisamente o que não está sujeito ao corte, o que está fora do inconsciente, fora do simbólico e que portanto nos coloca em seguida em união com a psicose”* (SOLER, 2000-2001, p. 232. Tradução nossa)⁵. Este gozo Outro é ilimitado, como frisa Jorge (2003), almejado pela estrutura psíquica e regido pela pulsão de morte, não pela fantasia, como no caso do gozo fálico, que seria um gozo de outra ordem.

Assim, parece ter sido possível delinear o supereu real e suas vicissitudes no ensino lacaniano, até mesmo na psicose, partindo das referências de Miller (1986a) e Gerez-Ambertín (2003), já que Lacan, como anteriormente mencionado, não usa a terminologia “supereu real”. Demarcar as premissas do supereu real, todavia, não quer dizer acabar com as dificuldades que envolvem o tema, mas delimitar um arcabouço teórico que possa servir de base para o desenvolvimento da presente pesquisa.

⁵ Pero el goce Otro es precisamente el que no está sujeto al corte, el que está fuera inconsciente, fuera simbólico y que por tanto nos coloca en seguida en unión con la psicosis.

2.2. O supereu representante do isso e herdeiro do complexo de Édipo

O supereu freudiano foi formulado pela primeira vez no texto “O Ego e o Id” (FREUD, 1923/1996), mas é possível identificar suas origens desde o início da obra de Freud, em torno de questões que se dão no parricídio, na culpa e na punição. No entanto, mesmo levando em conta essa perspectiva e afirmando que o tema sempre foi trabalhado na obra freudiana, o supereu deixou margem a dúvidas e a várias interpretações, gerando controvérsias teóricas e clínicas dos psicanalistas pós-freudianos até os dias de hoje:

o supereu dá conta da relação do sujeito com a realidade – absurdo; o supereu garante o bom funcionamento da consciência moral – impossível; o supereu assegura a saúde mental do sujeito, pois o impede de circular pelas transgressões – errôneo; o supereu como identificação paterna, substitui a função do pai, regulando a relação do sujeito à lei – ridículo. (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 20).

O supereu freudiano e seus fundamentos, portanto, estão longe de ser uma unanimidade, e percorrer suas vicissitudes é tarefa difícil. No entanto, parece ser possível fazê-lo sem a pretensão de acabar com suas dificuldades, mas, ao contrário, apontando-as para extrair, posteriormente, relações que favoreçam suas articulações no ensino lacaniano. É preciso, assim, percorrer com cautela os textos freudianos, na tentativa de delimitar as especificidades do supereu nos mesmos.

O supereu, em Freud, tem dupla origem, o que gera um paradoxo. Talvez esteja aí a maior dificuldade em entendê-lo e trabalhá-lo. É representante do isso, do mundo pulsional, fruto da primeira identificação, que ocorreria antes de qualquer investimento de objeto, sendo uma identificação ao pai da pré-história pessoal. Contudo, e aí está o paradoxo, também teria sua origem ao final do complexo de Édipo, sendo seu herdeiro, dando expressão permanente à influência dos pais no psiquismo ao assumir suas funções de regular, vigiar e punir as ações do sujeito (FREUD, 1923/1996). O supereu, portanto, não é apenas resíduo do isso, pois exerce também uma força reativa, ao seu lado puramente pulsional, ao ser herdeiro do complexo de Édipo. Deve-se, portanto, delimitar o supereu nessa dupla perspectiva para marcar a forma com que Freud concebe e desenvolve o tema.

Para tanto, se faz necessário fazer um recorte da obra freudiana em que seja possível explorar a questão do supereu de forma consistente, mesmo não passando por todos os textos que tratam do tema. Com isso, trabalhar-se-á “Totem e tabu” (FREUD, 1913[1912-13]/1996), “Sobre o narcisismo: uma introdução” (FREUD, 1914/1996) e “Além do princípio do prazer” (FREUD, 1920/1996), textos fundamentais para se delinear a estrutura conceitual do supereu que será definida por Freud apenas mais tarde. Assim, será trabalhado ainda o texto que deu origem ao supereu, “O Ego e o Id” (FREUD, 1923/1996), além de “O problema econômico do masoquismo” (FREUD, 1924/1996) e a “Conferência XXXI” (FREUD, 1933[1932]/1996), onde também há desenvolvimentos preciosos sobre o tema.

Em “Totem e tabu” (1913[1912-13]/1996), Freud cria o mito do pai primevo, fundamental para a posterior formulação do supereu: *“o superego, segundo nossa hipótese, originou-se, em realidade, das experiências que levaram ao totemismo”* (FREUD, 1923/1996, p. 50). Soler (2000-2001) ressalta a importância de frisar que se trata de um mito, pois Freud foi duramente criticado por autores que não percebiam essa especificidade de seu texto.

Freud formulou a idéia do supereu em consonância com a figura paterna e a criação do mito do pai primevo, dez anos antes da formalização do supereu, já traz, pela articulação de um momento mítico no início da civilização, um enlaçamento entre pai, parricídio e culpa. Essa criação deu-se a partir de estudos sobre as comunidades primitivas realizados por diversos autores, como Frazer e Westermarck. Freud propõe uma leitura psicanalítica dessas obras. Sua tese (FREUD, 1913[1912-13]/1996) é que, no início da organização humana, existiria um pai primevo, um macho mais forte, que deteria a exclusividade sobre as fêmeas. Seus filhos homens, quando cresciam, eram expulsos do grupo por não poderem pleitear as mulheres do pai. Em um dado momento, esses filhos excluídos uniram-se, mataram e devoraram o pai, pondo fim à horda patriarcal. Ao fazerem isso, contudo, geraram um poderoso sentimento de culpa, que tornaria o pai ainda mais forte e temível do que enquanto estava vivo, ocupando o lugar da lei:

Odiavam o pai, que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais; mas amavam-no e admiravam-no também. Após terem-se livrado dele, satisfeito o ódio e posto em prática os desejos de identificarem-se com ele, a afeição

que todo este tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso. Um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo grupo. O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo (...). (FREUD, 1913[1912-13]/1996, p. 146).

Freud (1913[1912-13]/1996) localiza o ato de matar o pai primevo, seguido da refeição totêmica, como o começo das restrições morais que incidem sobre o sujeito, ressaltando também que, a partir daí, foi possível a organização social e a criação da religião.

Após a união dos irmãos para matarem o pai, todos passariam a ser rivais, à medida que desejavam ocupar o lugar privilegiado deste pai. Isso acabaria em uma guerra de todos contra todos e, portanto, algo deveria ser feito para evitar essa situação. Sendo assim, os irmãos instituíram o tabu contra o incesto. Segundo Freud (1913[1912-13]/1996), tal convenção ilumina o entendimento de nosso próprio imperativo categórico pela restrição moral que se impõe a todos. Frisa ainda que os irmãos não teriam outra alternativa para viverem juntos e evitarem o mesmo fim do pai, para eles mesmos, a não ser criar esta organização social calcada na interdição.

A interdição, no entanto, não resolvia o sentimento de culpa que assolava o grupo. Foi preciso a criação de um substituto do pai, o totem, para ao fazer um pacto com este, tentarem através de uma identificação a ele e de varias restrições morais diante do animal totêmico, apaziguar o remorso, recorrendo a uma espécie de reconciliação com o pai. Assim, na tentativa de anularem seu ato, os irmãos realizaram o que Freud (1913[1912-13]/1996) denomina de obediência adiada, fundada sobre os dois desejos recalcados pelo complexo de Édipo, que passam a ser severamente proibidos pelo totem e pelo tabu: matar o pai e possuir a mãe.

Todavia, esta situação instalava também a gula do dever, e qualquer manifestação que pudesse aludir à violação das regras deveria ser punida de maneira severa, muitas vezes com a própria vida. A religião totêmica respondia aos anseios de mitigar o sentimento de culpa, pois, como ressalta Freud, desde o assassinato do pai a humanidade nunca mais teve descanso:

Um acontecimento como a eliminação do pai primevo pelo grupo de filhos deve inevitavelmente ter deixado traços inerradicáveis na história da humanidade e, quanto menos ele próprio tenha sido lembrado, mais numerosos devem ter sido os substitutos a que deu origem. (FREUD, 1913[1912-13]/1996, P. 157).

Assim, através de elementos como a culpa, a moral, o imperativo categórico, a punição, a proibição do incesto e o parricídio, a constelação do supereu freudiano vai tomando consistência. Ele surge tanto em sua vertente de herdeiro do Édipo, com restrições morais e obediência à lei, quanto também na vertente de representante do isso, pois “Totem e tabu” é “(...) *ejemplo da transgressão de gozo, da afirmação da pulsão*” (SOLER, 2001-2001, p. 101. Tradução nossa)⁶. O temor de retorno do pai causa horror e impõe o gozo, deixando marcas indeléveis na história da humanidade, pela culpa do pecado original.

Nessa mesma época, Freud trabalha “Sobre o narcisismo: uma introdução” (FREUD, 1914/1996), outro texto importante para construção do supereu. É inclusive nele que Freud (1914/1996) vai trazer, pela primeira vez, a formulação do ideal do eu, que será usada, muitas vezes, como sinônimo do supereu em sua obra. Neste texto trabalha a idéia de narcisismo, investimento libidinal no próprio eu, que seria uma posição intermediária entre o auto-erotismo e a escolha de objeto:

No tocante à primeira questão, posso ressaltar que estamos destinados a supor que uma unidade comparável ao ego não pode existir no indivíduo desde o começo; o ego tem de ser desenvolvido. Os instintos auto-eróticos, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao auto-erotismo – uma nova ação psíquica – a fim de provocar o narcisismo. (FREUD, 1914/1996, p. 84).

Logo, o auto-erotismo seria uma etapa anterior ao narcisismo, onde as pulsões se encontram dispersas, sem unidade corporal definida. Ao formalizar o narcisismo como constitutivo, Freud distingue-o em primário e secundário. No primário, o eu que se constituiu é o primeiro objeto privilegiado para o investimento libidinal da criança. Já o narcisismo secundário teria lugar em um segundo momento, por se caracterizar como um retorno do investimento libidinal ao eu, após a libido ter sido também investida em objetos externos. Foi apoiado nessa versão do narcisismo primário e secundário que Freud, inclusive, pôde trabalhar a idéia de eu ideal e ideal do eu, que perpassa a construção do supereu.

⁶ (...) ejemplo de la trasgresión de goce, de la afirmación de la pulsión.

O eu ideal seria um protótipo de perfeição do eu que se fundaria a partir do narcisismo primário, e o ideal do eu é considerado por Freud (1914/1996), como uma instância que emerge a partir de críticas e recriminações feitas ao sujeito, formando-se a partir do mundo externo, pela influência dos pais, que fazem exigências e imperativos morais junto à criança, além de se colocarem como exemplo para ela: *“o ideal do eu (Ich ideal), essa nova forma que toma a libido narcísica, é algo externo ao sujeito, exigências que ele terá que satisfazer e que se situam no lugar da lei”* (GARCIA-ROSA, 2000, p. 58). Com a instância do ideal do eu e suas vicissitudes, Freud (1914/1996) vai criando as condições para pensar o supereu como herdeiro do complexo de Édipo, pois o ideal do eu se forma a partir da dissolução do complexo edipiano. No entanto, também inicia uma dificuldade que nunca será totalmente esclarecida em seu texto: a distinção entre ideal do eu e supereu.

Ao descrever o ideal do eu, Freud (1914/1996) propõe que ele seria uma instância de referência para o eu se avaliar. Ressalta, no entanto, que a função de avaliar seria feita por um agente psíquico especial, através do referencial do ideal do eu, demonstrando características que diferenciam o ideal do eu e o agente psíquico especial. A princípio, pode-se supor que esse agente seria uma antecipação do conceito de supereu. Entretanto, mesmo sendo possível pensar essa inferência, é preciso ressaltar que Freud (1914/1996) acrescenta uma nota de rodapé informando que o supereu seria a futura combinação desse agente psíquico especial com o ideal do eu. Assim fica explicitado que é apenas com a junção do agente crítico com o ideal do eu que se pode pensar o supereu freudiano que, como se sabe, tem uma dupla origem: representante do isso e herdeiro do complexo de Édipo.

O arcabouço do supereu, todavia, vai se tornando mais evidente nos textos freudianos, demonstrando melhor delineamento teórico com o passar do tempo: *“exceto o tropeço de designar com um mesmo nome duas comarcas, o horizonte do supereu recebe, em ‘Sobre o narcisismo...’, um excelente traçado”* (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, P. 58). Assim, mesmo antes de estabelecer todas as especificidades desse agente psíquico especial, Freud já começa a tentar caracterizá-lo: *“um poder dessa espécie, que vigia, que descobre e que critica todas nossas intenções, existe realmente. Na realidade, existe em cada um de nós em nossa vida normal”* (FREUD, 1914/1996, p. 102). Freud ressaltava, ainda,

que esse agente, em sua forma patológica e, portanto, mais acentuada, explicaria os delírios de ser notado, vigiado e criticado, comuns aos paranóicos.

A partir do texto em questão, portanto, a divisão do sujeito contra si mesmo toma contornos mais definidos com a presença de um agente psíquico especial que, muitas vezes, se volta contra o sujeito. Mas é somente com a formulação da pulsão de morte que Freud vai poder dizer melhor dessa divisão e dar mais um passo decisivo rumo à formalização do supereu.

Com a escrita de “Além do princípio do prazer” (FREUD, 1920/1996), a psicanálise freudiana nunca mais será a mesma. Freud com a pulsão de morte não pôde deixar de ratificar de forma cabal a divisão do sujeito contra si e, como consequência, faz uma torção em seu ensino, percebendo a existência, na constituição do sujeito, de algo mais primitivo e que independe do princípio do prazer, ao analisar os sonhos traumáticos e a brincadeira do *fort-da*.

Freud (1920/1996), então, percebe que o ser humano repete, insistentemente, situações que não causam prazer e sim desprazer, ou seja, repete o que lhe causa dor e sofrimento em um além do princípio do prazer. A pulsão de morte será, assim, definida como a força pulsional que busca o fim de todas as tensões do organismo, por meio de sua destruição, em uma compulsão à repetição, comparada por Freud a uma “força demoníaca”:

As manifestações de uma compulsão à repetição, (que descrevemos como ocorrendo nas primeiras atividades da vida mental infantil, bem como entre os eventos do tratamento psicanalítico) apresentam em alto grau um caráter instintual e, quando atuam em oposição ao princípio de prazer, dão a aparência de alguma força demoníaca em ação. (FREUD, 1920/1996, p. 46).

A pulsão de morte será essencial para, posteriormente, Freud fundamentar teoricamente a severidade excessiva do supereu contra o sujeito, abrindo definitivamente o caminho para formalizar o supereu em sua segunda tópica: *“o supereu representa a continuidade e o amadurecimento de uma elaboração que, ao nosso ver, fora apenas esboçada com a postulação da pulsão de morte”* (RUDE, 2006, p.54). Com a pulsão de morte desvelada por Freud, surgem de forma bem consistente os fundamentos para se pensar a parte pulsional do supereu e, assim, estruturar sua vertente que é nomeada como representante do isso. Como Freud já havia elaborado a instância do ideal do eu, base da vertente do supereu como herdeiro do complexo de Édipo,

o aparecimento do arcabouço teórico para a conceituação do supereu freudiano estava, finalmente, pronto. Agora, seria apenas uma questão de tempo para Freud formalizar tal conceito.

Foi em “O Ego e o Id” que Freud (1923/1996) fez, pela primeira vez, formulações explícitas sobre o supereu. É interessante notar, diz Miller (1986a), que neste texto onde a grande novidade apresentada por Freud seria o supereu, esta instância da segunda tópica foi a única a não ser citada no título. Nele, Freud (1923/1996) dá forma às duas vertentes do supereu, usando-as de maneira conjunta, contudo, trata o ideal do eu e supereu indistintamente. Assim, defini o supereu como representante do isso e como herdeiro do complexo de Édipo, em uma dupla origem:

Devido à maneira pela qual o ideal do ego se forma, ele possui os vínculos mais abundantes com a aquisição filogenética de cada indivíduo – a sua herança arcaica. O que pertencia à parte mais baixa da vida mental de cada um de nós é transformado, mediante a formação do ideal no que é mais elevado na mente humana pela nossa escala de valores. (FREUD, 1923/1996, p. 49).

O autor pontua que o supereu tem suas raízes no isso, através de uma identificação do sujeito com o pai de sua pré-história. Trabalha essa identificação como imediata, ou seja, direta e não mediada, ocorrendo antes de qualquer investimento de objeto, já que o primeiro objeto a ser investido seria a mãe enquanto função, e não o pai. Ressalta que o supereu, a partir de então, posicionar-se-ia como uma instância especial do eu, que dele se manteria à parte, para dominá-lo. Esse domínio, frisa Freud, seria favorecido pelo fato de a identificação ocorrer primitivamente, quando o ego ainda é muito frágil:

Embora ele seja acessível a todas as influências posteriores, preserva, não obstante, através de toda a vida, o caráter que lhe foi dado por sua derivação do complexo paterno – a saber, a capacidade de manter-se a parte do ego e dominá-lo. Ele constitui uma lembrança da antiga fraqueza e dependência do ego, e o ego maduro permanece sujeito à sua dominação. Tal como a criança esteve um dia sob a compulsão de obedecer aos pais, assim o ego se submete ao imperativo categórico do seu superego. (FREUD, 1923/1996, p. 61).

A vertente freudiana do supereu como representante do isso, portanto, seria formada no início da constituição do sujeito pela identificação primária ao pai. Isso ocorreria dessa maneira, como lembra Gerez-Ambertín (2003), por ser uma identificação imediata que não é mediada, mas encarnada intrusivamente

como pura voz. Este objeto pulsional assim fica carregado de um excesso de energia vinda do isso, deixando um resto traumático e inassimilável, mortífero para o sujeito. Entretanto, o supereu, em sua relação com a pulsão de morte, vai além dessa identificação primeira:

Se o supereu inexoravelmente submete o eu ao castigo pelo sacrifício da “nostalgia do pai”, o que se obtém do supereu, além da identificação, supõe uma dessexualização, uma desfusão pulsional em que a pulsão de morte se divorcia da pulsão de vida e da sexualidade concomitante a ela. (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 118).

Freud (1923/1996) apontará, portanto, também a dessexualização, importante para a consolidação do supereu. Ela passa pelo pai da pré história pessoal, mas vai além dele. Quando a criança, ao final do complexo de Édipo, coloca seu pai como ideal, faz com que as tendências libidinais pertencentes até então ao complexo de Édipo sejam dessexualizadas e, assim, o componente agressivo fica liberado e a serviço do supereu. Isso explicaria, segundo Freud, a extrema severidade do supereu em suas interações com a pulsão de morte.

O fato de a criança colocar o pai como modelo, entretanto, remete Freud à vertente do supereu como herdeiro do complexo de Édipo. O supereu seria uma espécie de representante dos pais, após o final do complexo de Édipo, pois são eles que introduzem os filhos em seus costumes e valores, apontando o que é certo ou errado, formando um ideal de moralidade junto à criança. Com a dissolução do complexo de Édipo, o supereu, pela introjeção da lei paterna, assumiria a função de vigiar e punir as ações do sujeito, estabelecendo e exigindo uma conduta socialmente aceita. O supereu em Freud daria, portanto, uma expressão permanente à lei estabelecida pelo pai, o que lhe confere caráter de interdição e proibição dos impulsos pulsionais. Entretanto, pensar o supereu apenas nessa vertente é ignorar a complexidade desse conceito na obra de Freud, pois, apesar do supereu freudiano possuir esta vertente de proibição, como herdeiro do complexo de Édipo, Freud nunca se furtou em ressaltar que o supereu também seria representante do isso.

O autor, em “O Ego e o Id” (1923), inclusive, ao dizer da reação terapêutica negativa, que seria uma resposta sintomática ao tratamento, fruto da relação do eu com o supereu do paciente, não deixa dúvidas que suas formulações sobre o supereu não podem ser pensadas apenas como

proibições de gozo. Ele ressalta fatos clínicos para demonstrar em que consiste a reação terapêutica negativa, apontando que:

Toda solução parcial, que deveria resultar, e noutras pessoas realmente resulta, numa melhora ou suspensão temporária dos sintomas, produz nelas, por algum tempo, uma exacerbação de suas moléstias. (FREUD, 1924/1996, p. 62).

Freud, então, partindo da prática clínica e retornando à teoria, conclui que estamos falando de um fator moral, um sentimento de culpa que, na doença, se satisfaz.

Mesmo após a formulação do supereu, o autor continua trabalhando o conceito e, no texto “O problema econômico do masoquismo” (1924/1996), articula ainda mais sua construção teórica e clínica. Freud desenvolve a idéia de um masoquismo primário ou erógeno, dando-lhe, portanto, uma posição estrutural na subjetividade. Isso seria a prova do início da fusão entre as pulsões sexuais e as pulsões de morte: *“o masoquismo erógeno acompanha a libido por todas as suas fases de desenvolvimento e delas deriva seus revestimentos psíquicos cambiantes”* (FREUD, 1924/1996, p. 182). Haveria, assim, uma satisfação masoquista pela punição e pelo sofrimento desde o início da constituição do sujeito.

Ao tratar o masoquismo, Freud (1924/1996) divide-o em três formas, apesar de ressaltar a necessidade de se fazer uma amarração entre elas. Destaca ainda, de maneira explícita, a importância do supereu frente ao masoquismo: *“em seu enodamento, os três masoquismos fazem sentir a incidência que têm sobre a subjetividade e a relação que mantêm com o supereu”* (GERAZ-AMBERTÍN, 2003, p. 126). Frisa, então, a existência de um masoquismo erógeno, um masoquismo moral e um masoquismo feminino.

O masoquismo erógeno ou primário caracteriza-se como prazer no sofrimento, e seria a base dos outros dois, se apresentando como uma *“condição imposta à excitação sexual”* (FREUD, 1924/1996, p. 179). Para Freud (1924/1996), sua base deve ser investigada a partir de linhas biológicas e constitucionais, mas apesar dessa indicação, ressalta que essa forma de masoquismo permanece ainda bastante obscura.

O masoquismo feminino seria o mais acessível à observação e, ao começar a descrevê-lo, Freud (1924/1996) cita como exemplo homens que têm

fantasias que, em seu conteúdo manifesto, se caracterizam como vontade de serem maltratados, espancados, etc. Explica que, apesar de nomeado feminino, esse masoquismo aponta para a vida infantil. Ressalta que, nesses casos, também há um sentimento de culpa, mas adverte que este sentimento já representa uma transição para o masoquismo moral.

O que caracteriza o masoquismo moral, para Freud (1924/1996), seria um afrouxamento de sua vinculação com a sexualidade. Nele chama a atenção apenas o próprio sofrimento, não importando de onde nem de quem venha, o que o difere dos demais, sempre relacionados à pessoa amada:

O próprio sofrimento é o que importa; ser ele decretado por alguém que é amado ou por alguém que é indiferente não tem importância. Pode mesmo ser causado por poderes impessoais ou pelas circunstâncias; o verdadeiro masoquista sempre oferece a face onde quer que tenha oportunidade de receber um golpe. (FREUD, 1924/1996, p. 183).

A necessidade de punição, assim, realiza-se a partir do supereu, que, pela pulsão de morte pura e dessexualizada, se exterioriza como masoquismo. Portanto, Freud (1924/1996) pôde concluir que há realmente um entrelaçamento do masoquismo com o sadismo do supereu.

A partir disso, o autor trabalha mais uma vez com a idéia de uma desfusão pulsional para explicar a extrema severidade do supereu. Como faz a formulação de um masoquismo primordial – prazer no sofrimento – que pressupõe uma fusão pulsional originária, então, isso permite pensar uma sexualização que incide no sujeito logo no início de sua constituição:

A dessexualização supõe uma sexualização inicial intrusiva (masoquismo erógeno), produto do assentamento traumático do pai como identificação primária, resíduo das primeiras identificações de objeto no isso. (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 124).

É possível, contudo, encontrar na obra freudiana duas fontes para a dessexualização, oriundas da desfusão pulsional. A primeira logo após a identificação ao pai da pré-história pessoal, e a segunda quando no final do complexo de Édipo, o pai, ao fazer a interdição da mãe, é posto como ideal e os investimentos libidinais edípicos são dessexualizados. De toda forma, o pai faz-se presente na construção do supereu freudiano, tanto em sua vertente de representante do isso quanto de herdeiro do complexo de Édipo e, em ambas,

pela perspectiva da dessexualização, com a liberação da pulsão de morte, haveria o fortalecimento da severidade do supereu.

Para finalizar o delineamento do supereu freudiano, percorrer-se-á, agora, a “Conferência XXXI” (FREUD, 1933[1932]/1996), onde Freud trabalha intensamente o supereu como uma espécie de retomada ao texto o “Ego e o Id” (1923/1996), mas com o objetivo de pensar melhor as questões que havia tratado dez anos antes. Assim, se buscará marcar os aspectos a que Freud dá maior importância ao retomar o desenvolvimento do supereu.

A primeira coisa que chama a atenção é que Freud diz não estar seguro sobre o que denomina de *“metamorfose do relacionamento parental em superego”* (FREUD, 1933[1932]/1996, p. 68). E assim, pode questionar a dialética das identificações na formação do supereu: *“eu mesmo não estou, de modo algum, satisfeito com esses comentários sobre a identificação”* (FREUD, 1933[1932]/1996, p. 69). Apesar disso, o autor não abandona essa hipótese, apenas coloca-a em questão.

Freud trabalha também com o sentimento moral de culpa e identifica-o como o resultado da tensão entre o eu e o supereu. Ressalta que o surto melancólico, que exige o mais alto padrão moral, demonstra muito bem esse fato, por ser um fenômeno periódico, onde há exacerbação da ação do supereu. Com isso, afirma que o supereu ao assumir a função paterna, faz uma escolha unilateral, tomando apenas o rigor e a severidade dos pais, enquanto o carinho parece não ser assimilado. No entanto, relata que mesmo crianças criadas sem rigor pelos pais podem ter um supereu severo e, com isso, propõe que o supereu não se formaria segundo a educação dada à criança, mas de outra forma:

Assim, o superego de uma criança é, com efeito, construído segundo o modelo não de seus pais, mas do superego de seus pais; os conteúdos que ele encerra são os mesmos, e tornam-se veículo da tradição e de todos os duradouros julgamentos de valores que dessa forma se transmitiram de geração em geração. (FREUD, 1933[1932]/1996, p. 72).

Freud menciona, ainda, que o supereu tem relação estrutural com a subjetividade e parece pender, nesse momento, mais para uma posição pulsional do que para a posição identificatória. O autor (FREUD, 1933[1932]/1996), no entanto, não abandona a dupla origem do supereu dada

durante toda a sua obra: *“como vêem, o superego se funde com o id; na verdade, como herdeiro do complexo de Édipo, tem íntimas relações com o id; está mais distante do sistema perceptual do que o ego”* (FREUD, 1933[1932]/1996, p. 83).

Após esse percurso pela obra freudiana, na tentativa de delimitar algumas das vicissitudes por que passou o conceito de supereu, fica claro que essa não é tarefa fácil. Entretanto, acreditamos ter sido possível ao menos marcar o que se coloca como o grande paradoxo do conceito em Freud: o supereu como representante do isso e herdeiro do complexo de Édipo. É interessante pensar, todavia, a partir da referência lacaniana, escolhida para dialogar com a freudiana nesta pesquisa – já que existem outras visões sobre o supereu fundado por Freud -, quais articulações são possíveis ou impossíveis diante do conceito de supereu trabalhado por esses autores.

2.3. Uma leitura lacaniana do supereu freudiano

O supereu, como já foi dito, é um tema complexo e traz grandes dificuldades para quem tenta compreendê-lo sob a ótica de um conceito psicanalítico fechado. Seus paradoxos e mistérios podem levar ao risco de se perder boa parte da riqueza do tema, na tentativa de dar conta dele em poucas páginas, com a precisão discriminativa que um conceito exige: *“quem percorrer este debate sem dúvida se defrontará com surpresas. O corpus freudo-lacaniano é fonte inesgotável de assombro no que se refere ao supereu”* (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 22).

Nesta dissertação, não se pretende, portanto, esgotar as dificuldades teóricas e clínicas que envolvem o supereu, mas, ao contrário, explorá-las ao máximo, a partir de uma leitura crítica da obra de Freud e do ensino de Lacan, trabalhando com as diversidades, as diferenças e as semelhanças do supereu para ambos, na tentativa de se conseguir algo a mais sobre o mesmo:

Nesta questão dos fenômenos paradoxais do supereu, creio que é preciso articular as teses freudianas com as de Lacan, teses que se opõem de forma manifesta, posto que se dá uma fórmula a cada um, Freud diz “o supereu proíbe o gozo” – aqui é categórico – e Lacan diz

“o supereu ordena o gozo”. Não pode ser mais antagônico! É bastante surpreendente por dizer algo, que uma racionalização de uma mesma experiência possa produzir duas teses aparentemente tão opostas. (SOLER, 2000-2001, p. 98, tradução nossa)⁷.

Percebe-se, assim, que os dois autores, referenciados pela mesma prática – a analítica –, posicionaram-se de forma aparentemente antagônica sobre o supereu. Sem negar essa oposição teórico/prática, parece ser possível questioná-la e rearticulá-la, promovendo uma interlocução entre Freud e Lacan para entender o que os levou a posições aparentemente distintas.

De início, é interessante notar que Freud, ao pontuar o lado pulsional do supereu, suas ligações com o isso e, em especial, com a pulsão de morte, faz uma aproximação à idéia de Lacan de um supereu gozador e voraz. Em ambos, portanto, não há como negar, existem formulações teóricas que remetem a algo no sujeito marcado pela ação de um supereu implacável e aniquilador, que exige o gozo a qualquer custo: *“Freud e Lacan formulam o supereu como resíduo aniquilador do desdobramento do sujeito contra si mesmo”* (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 225).

Não parece prudente, então, pensar que o supereu freudiano seria apenas uma proibição de gozo, ao funcionar como uma espécie de representante dos pais. Em sua vertente de representante do isso, Freud mostra um supereu que possui um lado sempre nefasto e sem perdão, que, na dessexualização pulsional, remete ao intratável do sujeito frente a essa instância. Além disso, Freud (1926[1925]/1996) também formula o supereu como a resistência mais obscura, que se impõe com o mais alto rigor frente ao tratamento analítico, o que demonstra que o autor não ignorava a satisfação pulsional através da resistência e do desprazer imposto e exigido pelo supereu.

O supereu como voz que vem como imperativo e tem ligação com os primeiros objetos que se apresentam à criança é ponto de acordo entre Freud (1923/1996) e Lacan (1962-1963/2005). Porém, como lembra Soler (2000-2001), em Freud essa voz é herdada do pai, enquanto em Lacan, apesar de ser transmitida pelo Outro original, não é de todo herdada do pai. Assim, é ao

⁷ Em esta cuestión de los fenómenos paradójicos del superyo, creo que hay que articular las tesis freudianas con las de Lacan, tesis que se oponen de forma manifiesta, puesto que si se da una fórmula a cada uno, Freud dice “el superyo prohíbe el goce” –aquí es categórico- y Lacan dice “el superyo ordena el goce”. No puede ser más antinómico! Es bastante sorprendente por decir algo, que una racionalización de una misma experiencia pueda producir dos tesis aparentemente tan opuestas.

pensar no pai e em seus entrelaces com o supereu que as divergências teóricas entre Freud e Lacan aparecem e até se acentuam. Freud (1923/1996), então, liga o supereu em sua vertente de representante do isso a uma identificação ao pai da pré-história pessoal, e Lacan a uma voz primordial que vem do Outro, não por identificação, mas por incorporação dessa voz. Além disso, em Freud, a figura do pai presente no complexo de Édipo está diretamente ligada ao supereu pelo viés do ideal do eu, o que definitivamente não se encontra no ensino lacaniano.

Para Freud (1923/1996), o supereu seria formado no final do complexo de Édipo, pois, com a interdição paterna, o pai seria posto pela criança no lugar do ideal do eu, e seria esse ideal que representaria os valores morais exigidos pelo supereu ao sujeito. Lacan (1953-1954/1986), contudo, desde seu primeiro Seminário diferencia e separa radicalmente o supereu do ideal do eu.

Esse ponto é fundamental para entender as diferenças teóricas entre os autores no que toca o tema e, por consequência, irá afetar também o entendimento da dor na melancolia. Isso porque, tanto para Freud como para Lacan, a dor do melancólico está relacionada às influências do supereu.

O ideal do eu, como lembra Soler, pode ser extremamente doloroso:

O ideal do eu também pode ser esmagador, pode submergir dando ao sujeito o sentimento da imensa diferença que há entre o que ele queria ser, ou seja, seus ideais e logo o que percebe apesar de tudo, quando tem um pouco de sensatez, de como é. (SOLER, 2000-2001, p. 100. Tradução nossa)⁸.

Talvez essa severidade que, de certa maneira, também está presente no ideal do eu possa ter influenciado Freud a tentar uni-lo ao supereu. Freud, assim, apesar de não negar que o supereu exige a satisfação pulsional a qualquer custo - através daquilo que Lacan, posteriormente, caracterizou como gozo -, também dá a ele caráter de interdição e limitação dessa satisfação pulsional, colocando-o como a instância que assumiria a função paterna:

Apenas posteriormente é que se desenvolve a situação secundária (que todos nós com demasiada rapidez havemos de considerar como sendo a situação normal), quando a coerção externa é internalizada, e o superego assume o lugar da instância parental e observa, dirige e

⁸ El ideal del yo también puede ser aplastante; puede agobiar dando al sujeto el sentimiento de la inmensa diferencia que hay entre lo que querría ser, es decir sus ideales y luego lo que percibe a pesar de todo, cuando tiene un poco de sensatez, de como es.

ameaça o ego, exatamente da mesma forma como anteriormente os pais faziam com a criança. (FREUD, 1933[1932]/1996, p. 67).

É a partir dessa concepção que Freud (1923/1996) vincula o supereu ao ideal do eu e à moralidade, caracterizando-o como hipermoral. Segundo Soler (2000-2001), Freud chega mesmo a unir o supereu à consciência moral. Já para Lacan, ideal do eu e supereu são conceitos disjuntos, o que permite a Miller (1997a) situar o supereu lacaniano apenas no campo do gozo e frisar que essa instância, em Lacan, nunca pode ser concebida como interdição.

Outro ponto que deriva dessa discussão é a culpabilidade, já que Freud a vincula ao pai desde “Totem e tabu” (1913[1912-13]/1996). Neste texto ele ressalta que esta se estabeleceu nos filhos, em decorrência do assassinato do pai primevo, através da culpa pela nostalgia ao pai. O autor, contudo, dá grande ênfase ao enlaçamento da culpa ao complexo de Édipo e suas vicissitudes.

Como Soler (2000-2001) faz questão de frisar, no entanto, o entendimento lacaniano da culpa é de outra ordem: *“Lacan logrou separar supereu e pai e isto resolve toda uma série de questões. Não somente separou o supereu do pai, mas também separou o pai da culpabilidade”* (SOLER, 2000-2001, p. 107. Tradução nossa)⁹. O que a autora ressalta é que Lacan se afasta de Freud ao separar o supereu do pai, o que também é importante para pensarmos a culpa na clínica da melancolia, ou seja, em uma psicose.

É fato que na melancolia há a culpa, localizada inclusive pela própria psiquiatria: *“ele se sente culpado, indigno de estabelecer comunicação com os semelhantes”* (SEGLAS, 1887-1894b, p. 302. Tradução nossa)¹⁰. Freud (1933[1932]/1996) também chama a atenção para a culpa do melancólico, mas, em seu desenvolvimento teórico do supereu, relaciona-a ao pai. Lacan, pensando o supereu de forma diferente de Freud, pode ligar a culpa não ao pai, mas à voz do Outro primordial, ao supereu como objeto *a*, causa de tormentos e imperativo de gozo. Como enfatiza Gerez-Ambertín (2003) pelo mesmo viés de Soler (2000-2001), Lacan dá grande importância à culpa no registro do real. Ela seria vinculada ao que foi definido, nesta pesquisa, como

⁹ Lacan, ha logrado separ superyo y padre y esto resuelve toda una serie de cuestiones. No solamente ha separado el superyo del padre, sino también ha separado el padre de la culpabilidad.

¹⁰ il se croit coupable, indigne de communiquer avec ses semblables.

supereu real, com sua gulodice estrutural, ligada ao pecado original que impõe o gozo puro, da não-castração:

Esse gozo cuja falta torna o Outro inconsistente, será ele, então, o meu? A experiência prova que ele me é comumente proibido, e não apenas, como suporiam os imbecis, por um mau arranjo da sociedade, mas, diria eu, por culpa do Outro, se ele existisse: não existindo o Outro, só me resta imputar a culpa ao [Eu], isto é, acreditar naquilo a que a experiência nos conduz a todos, com Freud na dianteira: ao pecado original. (LACAN, 1960/1998, p. 834).

No entanto, apesar de destacar as incidências da culpa real como pecado original, também utilizando como referencial o ensino lacaniano, Gerez-Ambertín (2003), desenvolve a culpa pelo nó borromeu e, assim, torna-se possível pensá-la não só no registro do real, mas, também, no registro imaginário e simbólico. Portanto, a partir do nó borromeu trabalhado por Lacan (1974-1975), a autora cria o que chama de trevo da culpa, ao colocar na interseção do simbólico com o imaginário o sentimento de culpa, e na interseção do simbólico com o real a culpa inconsciente. Por último, na interseção do real com o imaginário se encontra a culpa real, que é denominada, por ela, como culpa muda:

Pode-se dizer que a culpa é um sentimento (Registro Imaginário), mas, também, uma resposta do sujeito para cobrir a falta do Outro (Registro Simbólico), suportada com sofrimento e com um a-mais de gozo (Registro Real). Três registros da culpa: sentimento, resposta ao Outro (desejo inconsciente) e pagamento sofrido da subjetividade (resíduo da estrutura, gozo). Eis a minha proposta do trevo da culpa que se revela no nó borromeu. (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 276).

A culpa real, que se articula ao pecado original, favorece o entendimento do supereu enquanto real e abre a possibilidade de desenvolver melhor as vicissitudes da dor no melancólico, com suas construções delirantes em que se considera sempre culpado. Localizar essas variações e as possíveis articulações do supereu em Freud e Lacan, situando suas incidências teórico/práticas no que diz respeito à culpa, é construir um arcabouço teórico, chave de leitura para se investigar a transformação da dor moral em dor de existir na melancolia. Para tanto, é preciso, inicialmente, situar a melancolia no campo da psicose, por meio de formalizações psicanalíticas.

3. MELANCOLIA COMO PSICOSE

Este capítulo investigará a melancolia como psicose. Tal diagnóstico estrutural é polêmico, sob a perspectiva freudiana, que após a formulação do supereu não caracteriza a melancolia, até o final de sua obra, definitivamente como neurose ou psicose. Com Lacan, contudo, é possível traçar os fundamentos teóricos que sustenta a melancolia no campo das psicoses, o que foi importante para ele definir sua dor como pura dor de existir.

3.1. A psicose em uma perspectiva lacaniana

Lacan foi um autor que, diferente de Freud, dedicou grande parte de suas elaborações teóricas ao estudo das psicoses, o que lhe permitiu desenvolver um arcabouço teórico/clínico refinado para pensar as vicissitudes do tema. No ensino lacaniano, é possível destacar dois momentos primordiais em que a psicose é trabalhada. Primeiro, na década de 1950, com elaborações sobre o Nome-do-Pai e, depois, na década de 1970, quando pela ênfase do real, a psicose é pensada a partir do gozo e trabalhada no nó borromeano.

Nos anos 1950, Lacan trabalhou a psicose pela teoria da linguagem, como uma falha na simbolização primordial:

Eu proponho articular para vocês o problema nos termos que se seguem. Previamente a qualquer simbolização – essa anterioridade não é cronológica, mas lógica – há uma etapa, as psicoses o demonstram, em que é possível que uma parte da simbolização não se faça. (LACAN, 1955-1956/1988, p. 97).

No Seminário, livro 3, Lacan (1955-1956/1985) vai explicitar que a *Bejahung*, a simbolização primordial, pode ocorrer ou não e, a partir disso estabelece que quando ela não acontece no sujeito, ele cai sobre o golpe da *Verwerfung* primitiva. Com a não-realização dessa operação, algo de primordial no ser do sujeito não pode entrar na simbolização sendo, então, rejeitado.

Ao retomar essa questão um ano depois, no importante texto “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, Lacan (1957-1958/1998) afirma que, na psicose, o que foi foracluído pelo sujeito, o que não passou pela simbolização primordial (*Bejahung*), é o significante Nome-do-Pai, que, na neurose, estabelece a função paterna no processo de simbolização, circunscrito no lugar de onde se exerce a lei do pai. Esse novo significante, portanto, estabelece via um processo metafórico a função de substituir o significante do desejo da mãe. Lacan (1957-1958/1999), ainda nessa mesma perspectiva, volta a trabalhar esse tema no Seminário, livro 5, e ressalta mais uma vez a importância do Nome-do-Pai, pois é somente através dele que o sujeito vai poder articular os demais significantes para produzir um efeito de significação, operação que ocorre na neurose, mas que falha na psicose. Nesse momento do primeiro ensino de Lacan centrado na prevalência simbólica é possível pensar, portanto, uma diferença essencial entre a neurose e a psicose pela presença ou ausência desse significante Nome-do-Pai:

É num acidente desse registro e do que nele se realiza, a saber, na forclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro, e no fracasso da metáfora paterna, que apontamos a falha que confere à psicose sua condição essencial, com a estrutura que a separa da neurose. (LACAN, 1957-1958/1998, p. 582) .

Nos anos 1970, com suas teorias sobre o gozo delineadas, Lacan pôde pensar a clínica boromeana. Ele propõe uma outra leitura da psicose, por um viés que privilegia o real, assim, da ênfase aos modos de gozo e não mais a falha no simbólico, como havia feito anteriormente, nos anos 1950. Nesse momento de sua transmissão, Lacan, pode nomear o gozo Outro como próprio da psicose que não tem a referência fálica e ressalta que o que importa é como o sujeito se constrói, como faz com o real. Pautado na insistência do real pela impossibilidade de tudo simbolizar, portanto, faz uma torção em seu ensino e propõe uma pluralização do Nome-do-Pai, que passa a ser entendido como os Nomes-do-Pai. Para chegar a essa conclusão, usa a topologia e elabora quais seriam as formas de amarração dos três registros trabalhados por ele: Real, Simbólico e Imaginário. Conclui que ela aconteceria a partir de um quarto nó, que poderia se fazer tanto pelo Nome-do-Pai quanto pelo sinthoma:

A partir da constatação de que o Nome do Pai é um dentre os diferentes modos de amarração possíveis para um sujeito, para todos

os sujeitos se colocará a exigência de buscar uma solução, ainda que cada um vá tecê-la com seus recursos e com a singularidade que sua estrutura dispõe. (GUERRA, 2007, P. 15).

Nesta perspectiva, não se pode mais entender a psicose como déficit, por não realizar a operação da metáfora paterna. O Nome-do-Pai passa a ser entendido apenas como uma das maneiras de se fazer a amarração dos três registros, pois essa também pode ser feita via sinthoma, de maneira singular por cada sujeito. Assim, o que Lacan propõe, no final de seu ensino, é certa equivalência na função de amarração exercida pelo Nome-do-Pai e sinthome.

É bom lembrar, entretanto, que essas duas concepções de Lacan sobre a psicose, apesar de distintas, não são contrárias, e em ambas é possível extrair consequências que serão importantes para se pensar a melancolia no campo das psicoses, como se verá no próximo item.

3.2. Lacan e a melancolia

Lacan, grande estudioso das psicoses, não se furtou a elaborar formulações sobre a melancolia. Entretanto, não são muitas suas teorizações sobre o tema, o que não impede que se busque pontos fundamentais sobre o entendimento do melancólico em sua obra. Suas formulações, inclusive, possibilitam esclarecer vicissitudes teóricas que envolvem a temática, como sua localização sob a forma de psicose.

A melancolia será abordada nesta dissertação, portanto, em torno de dois momentos privilegiados no ensino lacaniano, que, ao serem desenvolvidos, parecem delinear aspectos fundamentais para a pesquisa. Esse percurso será iniciado com o Seminário, livro 10 (LACAN, 1962-1963/2005), em que Lacan trabalha, a partir de sua elaboração do supereu como objeto *a*, as distinções entre o luto e a melancolia. Investigar-se-á ainda o texto “Televisão” (LACAN, 1973/2003), onde Lacan aborda a questão da covardia moral, formulação que é essencial para fazer um contraponto à melancolia, com seu rechaço ao inconsciente.

No Seminário, livro 10, Lacan (1962-1963/2005) localiza a melancolia definitivamente como psicose, em sua relação com o supereu, ao trabalhar a

distinção entre ela e o luto. Para fazer essa diferenciação, parte da resposta dada pelo sujeito diante da vivência da perda, indicando que no melancólico, neste momento, o que se apresenta é o objeto a , enquanto o neurótico, em seu processo de luto deve haver-se com $i(a)$:

O que distingue o que é próprio do ciclo mania-melancolia de tudo o que caracteriza o ciclo ideal da referência ao luto e ao desejo, só podemos apreendê-lo ao acentuar a diferença de função entre, por um lado, a relação de a com $i(a)$ no luto, e, por outro, no outro ciclo, a referência radical ao a , mais arraigada para o sujeito que qualquer outra relação, mas também intrinsecamente desconhecida, alienada, na relação narcísica. (LACAN, 1962-1963/2005, p. 364).

O desencadeamento da melancolia e do luto é semelhante, pois trata da perda de pessoa amada ou de algo que ocupe o lugar marcado pelo ideal: “no caso tanto do enlutado quanto do melancólico, e também no caso do deprimido, é o ideal do eu que é abalado: sua sustentação é perdida” (QUINET, 2002, p.134). A diferença entre os dois processos dá-se na forma de vivência da perda. No luto, em seu final, é possível elaborar o que se perdeu e substituir o objeto, mas a melancolia, por não ter o Nome-do-Pai para fazer mediação simbólica à perda, remete, de forma mais radical, ao puro real do objeto.

Quinet (2002), pautado no ensino lacaniano, diz que o ideal do eu, que sempre se forma por um S1, significante-mestre que representa o sujeito, além de ocupar o lugar de um Ideal na neurose, na melancolia faz também função de suplência à forclusão do Nome-do-Pai. Sem a sustentação dessa suplência, o melancólico vive a perda apenas no real, como empuxo ao gozo. Antes de aprofundarmo-nos nessa questão que é extremamente relevante, no entanto, é necessário retomar o texto de Lacan sobre o estádio do espelho, que serviu de subsídio para ele desenvolver a formulação do $i(a)$ e, posteriormente, fazer sua distinção com o objeto a .

O estádio do espelho desvela o momento pelo qual o bebê forma a representação de sua unidade corporal por uma identificação à imagem do outro. Nesse instante em que prevalece o imaginário, produz-se o ego especular, $i(a)$, sede das perfeições que correspondem ao narcisismo primário. O eu ideal é, portanto, formação fundamentalmente narcísica, que tem sua precipitação na fase do espelho. Porém, como ressalta Lacan, o que possibilita a constituição desse imaginário, desse eu especular, é uma matriz simbólica referenciada ao ideal do eu, $I(A)$:

(...) a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito. (LACAN, 1949/1998, p.97).

O ideal do eu, portanto, mesmo consolidado ao final do complexo de Édipo, onde o pai é posto como ideal, já se faz necessário de maneira incipiente como matriz simbólica que irá sustentar a formação do eu ideal, origem das identificações.

Partindo desse ponto, Lacan (1962-1963/2005) afirma que o ciclo mania-melancolia se difere do luto por este estar realmente atrelado ao ideal. No luto, o objeto *a* aparece em sua forma mascarada *i(a)*, pela incidência do Outro no estádio do espelho, enquanto o melancólico, por não estar referenciado à função fálica da castração, que suporia a incidência do Nome-do-Pai, traz, com a perda, a queda dos revestimentos narcísicos do objeto, o que desvela *i(a)* completamente em sua forma mais arcaica, enquanto objeto *a*, voz:

*O que se vê, portanto, é o melancólico sendo consumido pela identificação narcísica a esse objeto *a*, sem os contornos, sem as molduras e os artifícios que normalmente são fornecidos pelo simbólico. Por isso é que encontram-se razões para se afirmar que na melancolia não há imagem especular, *i(a)*, mas o que se presentifica é o eu identificado ao objeto *a*. (FERREIRA, 2006, p. 105).*

No luto, portanto, o que se dá na vivencia da perda pode ser caracterizado como um processo que põe em jogo *i(a)*, sustentado pela própria castração. Como ressalta Lacan (1962-1963/2005), remetendo-se ao texto freudiano “Luto e melancolia”, no luto o sujeito tem que consumir, pela segunda vez, a perda do objeto amado, na medida em que, ao passar pelo complexo de Édipo, já se viu obrigado a abrir mão do objeto incestuoso, separando-se desse Outro que o fundou como sujeito. Com isso, diante da perda só é possível recorrer ao *i(a)* na neurose, onde há elaboração da perda do primeiro objeto amado. O luto que se dá a partir de *i(a)* tem, portanto, como mola mestra a vivencia edipiana pela incidência da castração. É pela castração, via a separação do grande Outro, que o *i(a)* pode surgir para mediar o eu e a Coisa, *Das Ding*. Logo, quando o neurótico se depara com a perda, é a castração que se faz valer mais uma vez: “quando o sujeito perde aquele que vem cumprir a função do Outro que cuida e ama, ele se vê diante da castração.

No caso da neurose, a falta que é destampada é uma falta relativa à castração” (QUINET, 2002, p.138).

O sujeito que reconhece o que perdeu inicia um processo de luto, em que busca um deslocamento do afeto destinado ao objeto perdido via menção a cada detalhe identificatório com o mesmo. Por isso, a rememoração é fundamental para articular artifícios simbólicos, em uma tentativa de elaborar a desordem derivada do luto. Ao conseguir localizar melhor e fora do eu o que perdeu, o sujeito pode ir reintegrando os traços identificatórios do objeto perdido para, a partir daí, abandoná-lo e realizar nova ligação objetal, favorecida por $i(a)$:

Quanto a nós, o trabalho do luto nos parece, por um prisma simultaneamente idêntico e contrário, um trabalho feito para manter e sustentar todos esses vínculos de detalhes, na verdade, a fim de restabelecer a ligação com o verdadeiro objeto da relação, o objeto mascarado, o objeto a, para o qual, posteriormente, será possível dar um substituto, que afinal não terá mais importância do que aquele que ocupou inicialmente seu lugar. (LACAN, 1962-1963/2005, p.363).

A questão essencial que gira em torno da identificação melancólica, entretanto, é o fato de que, a perda de um objeto faz com que o sujeito se identifique maciçamente a ele: *“na melancolia, trata-se de algo diferente do mecanismo de retorno da libido no luto e, por essa razão, todo o processo, toda dialética se constrói de outra maneira”* (LACAN, 1962-1963/2005, p. 364).

O melancólico, como já frisava Freud em “Luto e melancolia” (1915/1996), não sabe o que perdeu e, assim, não pode reintegrar os traços identificatórios desse objeto, identificando-se, então, ao objeto em si, fazendo com que a morte do objeto perdido seja vivida no eu e não fora dele, como no luto. Ele rejeita a perda ao introduzir o objeto em seu eu, mas é consumido por esse objeto que, como aponta Lacan (1962-1963/2005), é quem triunfa no processo melancólico. Não há o recobrimento do objeto a como no luto, onde ele aparece mascarado sobre a forma de $i(a)$, o que favorece, na melancolia, o encontro com esse objeto em sua forma mais arcaica:

Mas o fato de se tratar de um objeto a, e de, no quarto nível, este se encontrar habitualmente mascarado por trás de $i(a)$ do narcisismo, e desconhecido em sua essência, exige que o melancólico, digamos, atravesse sua própria imagem e primeiro a ataque, para poder atingir, lá dentro, o objeto a que o transcende, cujo mandamento lhe escapa – e cuja queda o arrasta para a precipitação suicida, com o automatismo, o mecanismo, o caráter imperativo e intrinsecamente

alienado com que vocês sabem que se cometem os suicídios de melancólicos. (LACAN, 1962-1963/2005, p. 364).

Na melancolia, pela referência ao $i(a)$ não estar sustentada pela castração decorrente da inserção do Nome-do-Pai, o objeto a aparece desvelado de forma radical, adquirindo seu estatuto de rebotalho do simbólico, decorrente de uma desvinculação entre a imagem e o próprio objeto a . O $i(a)$, na verdade, forma-se por uma conjunção do imaginário e do real, que é relativo ao objeto. Quando essa conjunção se desfaz, o objeto apresenta-se para o melancólico somente no real: *“no momento que o sujeito se depara com a forclusão do Nome-do-Pai, há uma perda das vestes narcísicas do objeto: a imagem cai e o sujeito se vê identificado com o objeto”* (QUINET, 2002, p.139).

Logo, pelo fato de o melancólico não estar sustentado via castração em seu ideal, não tem como sustentar a identificação aos traços do objeto dados por $i(a)$, que está estruturalmente vinculado a $I(A)$, anteriormente abalado diante da perda. Não por acaso, portanto, o sujeito melancólico, fora do registro dos ideais, fica totalmente à mercê do objeto a , que, por não ter sido extraído do campo do Outro como causa de desejo, aparece em sua relação mais primária com o sujeito como objeto rebotalho. Pode-se concluir que o objeto a , em sua dimensão mais arcaica, como Lacan propõe para a melancolia, seria esse objeto a enquanto supereu:

Já na melancolia, quando desaparece aquilo que tinha uma função de suplência do NP_0 , o sujeito se vê jogado nessa identificação com o objeto, dejetado, largado pelo Outro: o sujeito se identifica com o objeto a . Há aí um real não simbolizado. Desvela-se a própria estrutura do supereu, que toma a dianteira; o sujeito é então tratado sadicamente pelo supereu como rebotalho. (QUINET, 2002, p.138).

O supereu, assim, seria real, imperativo de um resíduo mortífero, não-simbolizado, carregando um gozo desmedido, da não-castração que, portanto, responde ao mandado de um supereu gozador e voraz, que exige uma ordem impossível de se cumprir, a não ser no próprio ato do suicídio.

As idéias suicidas, inclusive, aparecem na maioria dos melancólicos, apesar de nem todos a realizarem. Além disso, a presença mais arcaica do objeto a enquanto supereu real também remete à culpa delirante tão presente na melancolia, o que seria mais um indício para pensá-la no campo das psicoses. Soler (2006), pelo ensino lacaniano, retoma essa questão de forma

bastante clara, e ressalta que o significante Nome-do-Pai teria como verdadeira função promover uma união e não uma oposição de um desejo à lei. Neste aspecto, este significante ao invés de gerar culpa, faria muito mais tamponá-la, e essa seria, segundo a autora, a tese que explicaria o fato de a culpa elevar-se à certeza delirante nas psicoses, estrutura onde falta para o sujeito uma mediação paterna.

O melancólico, então, é aquele que torna a ação do supereu ainda mais nefasta, por ser psicótico e não poder utilizar os recursos do desejo para lidar com essa instância, ficando à mercê de seus comandos, em uma culpa delirante. Abandonado a um puro funcionamento de gozo por não possuir mediação fálica, o melancólico entrega-se ao gozo desmedido.

O que está em pauta nesse momento, portanto, é a atuação de um supereu primitivo, ligado à pulsão de morte e absolutamente amoral. O supereu formulado por Lacan fora do campo moral, como empuxo ao gozo, abre espaço para a compreensão da melancolia como uma psicose que traz a dor de existir e a culpa delirante de forma implacável para sujeito que as carrega.

Lacan, em “Televisão” (1973), no entanto, afirma que a tristeza é uma covardia moral. Isso parece ir contra a idéia que vem sendo construída nesta dissertação, que defende que, na melancolia, onde a tristeza é notória, haveria um supereu real, que impõe uma dor sem relação com fatores morais, apenas com o gozo mortífero. Essa afirmação lacaniana, inclusive, faz lembrar inicialmente a posição freudiana, que articula, a partir do supereu herdeiro do complexo de Édipo, a melancolia como derivada de fatores morais. Poder-se-ia pensar, também, que Lacan estaria falando da tristeza sem se referir à melancolia, porém, linhas depois de escrever sobre a covardia moral, o autor relaciona-a à psicose e, em específico, à mania, “outro lado da moeda” melancólica:

E o que se segue - bastando que essa covardia, por ser rechaçado [rejet] do inconsciente, chegue à psicose – é o retorno no real daquilo que foi rechaçado de linguagem; é a excitação maniaca pela qual esse retorno se faz mortal. (LACAN, 1973/2003, p. 524).

Esse mal-entendido, inclusive, acentua-se ainda mais ao se compreender que Lacan, ao dizer da covardia moral, não se refere à ação do supereu nem à dor que o melancólico testemunha, a partir dessa instância,

como dor de existir. Ao se referir a covardia moral ele baseia-se exclusivamente no desejo, pauta sua afirmação no campo da ética do desejo. Para Quinet, a partir desse entendimento é possível distinguir a tristeza como dor de existir e como covardia moral: *“a tristeza, sobre a qual nos fala o melancólico, é situada por Lacan como dor de existir; no âmbito da ética, ela é considerada covardia moral”* (QUINET, 2002, p. 90).

Lacan indica, ainda, que essa covardia moral não é um estado de espírito, mas uma falta moral que deve ser situada em última instância a partir do pensamento, do dever de bem-dizer o desejo, referenciado ao inconsciente da própria estrutura. O inconsciente é lugar de circulação do desejo, e bem-dizer o desejo é fruto da posição do sujeito que, em análise, adquire um saber onde é possível bancar seu desejo inconsciente, ou seja, bem-dizê-lo.

A tristeza é algo inerente à existência e faz parte de toda estruturação psíquica. Mesmo assim, o sujeito a ela não deve ceder, pois isso seria entregar-se ao gozo e mal-dizer seu desejo, que, nessa perspectiva, não pode se fazer enquanto tal. Cabe a cada sujeito utilizar seus recursos, via desejo, para lidar com esse imponderável diante do existir, sem ceder à covardia moral que o poria no registro do gozo. Como frisa Quinet (2002), o que a psicanálise propõe para o analisante, contra os imperativos do supereu, é o dever ético de bem-dizer seu desejo. É apenas a partir de um saber referenciado ao inconsciente que o sujeito vai poder passar da dor de existir à alegria de viver. A covardia moral, assim, liga-se, em seu avesso, à ética do desejo, como esclarece o ensino lacaniano.

Como pensar essa relação com o desejo na melancolia, quando a mesma se localiza como uma psicose? Nessa perspectiva, o melancólico não teria como se esquivar da falta moral, pois não tem como se referir a seu desejo. O que se presentifica é a falta da falta, sem possibilidade de bem-dizer o desejo, restando apenas o rechaço do inconsciente. Mergulhado em um gozo masoquista, comandado pelo supereu, sem mediação desejante, o melancólico não pode fazer frente ao empuxo mortífero do gozo que o invade.

A melancolia, então, explicita um impasse diante do bem-dizer sobre o desejo. O objeto *a*, aí, não se faz presente como causa de desejo, apenas como supereu real, o que coloca o melancólico como dejetivo do Outro e os faz assumir uma culpa delirante, que somente se justifica pela punição que se

impõe. Como ressalta Laurent (1995), é necessário distinguir a covardia moral do rechaço do inconsciente, que se apresentam em estruturas distintas e clinicamente não se referem à mesma coisa:

Cabe-nos distinguir, a partir de Televisão, a clínica da covardia moral e a do rechaço do inconsciente. Trata-se, no primeiro caso, de um sujeito definido a partir da estrutura da linguagem, cuja chave é o desejo. No segundo caso, o rechaço ao inconsciente remete-nos a um outro registro, aquele em que o gozo mortífero ata-se ao nascimento do simbólico. (LAURENT, 1995, p. 164).

Com isso, fica claro, mais uma vez, que não há como pensar o melancólico fora do campo das psicoses em Lacan, e que, se nele há covardia moral, não se trata de mal-dizer o desejo, ao qual nem tem acesso. Laurent (1995) frisa que esse rechaço ao inconsciente, descrito em “Televisão”, tem o mesmo valor dos fenômenos elementares próprios da psicose. A tristeza melancólica entendida como rechaço ao inconsciente manifesta um gozo fora de qualquer pontuação fálica pela não-estruturação de uma posição desejante, o que deixa o melancólico mais exposto às atuações do supereu real.

Com essas referências à melancolia no ensino lacaniano, parece ter sido possível demonstrar que, para Lacan, a melancolia deve ser pensada no campo das psicoses. Além disso, a ação do supereu real é determinante para entender melhor as questões que envolvem o tema. Para Freud, no entanto, a leitura da melancolia pelas ações do supereu parece ser mais controversa pela dupla origem que ele dá a essa instância, como se verá a seguir.

3.3. Freud e a melancolia

Freud trabalhou a melancolia em vários momentos de sua obra, mas ao final dela, não a localizou definitivamente como neurose ou psicose. Retomar os principais textos freudianos sobre esse assunto permite pesquisar melhor e tentar apontar as dificuldades teóricas que Freud enfrentou diante da melancolia ao tentar classificá-la. É bom ressaltar, entretanto, que mesmo sem uma posição definitiva, ao criar sua segunda tópica, Freud definiu a ação do supereu como determinante para os sintomas melancólicos.

Para desvendar, pelo menos parcialmente, os impasses frente à melancolia no ensino freudiano, serão trabalhados o “Rascunho G” (FREUD, 1895/1986), o texto “Luto e melancolia” (FREUD, 1917[1915]/1996) e “Neuroses de transferências: uma síntese” (FREUD, 1915/1987), onde, mesmo antes de formalizar o conceito de supereu, Freud trazia pontos nodais para pensar a melancolia. Depois, serão pesquisados textos onde Freud retoma suas teorias sobre a melancolia, relacionando-a ao supereu, o que o autor considera determinante para uma melhor compreensão da melancolia, apesar de trazer mais dificuldades para sua localização no arcabouço freudiano como psicose, como se verá adiante. Pesquisar-se-á com esse intuito, então, os textos “O Ego e o Id” (FREUD, 1923/1996), “Neurose e psicose” (FREUD, 1924 [1923]/1996) e a “Conferência XXXI” (FREUD, 1932/1996).

Freud sempre se interessou pela melancolia e, desde suas correspondências com Wilhelm Fliess, já tentava entender seu funcionamento e suas vicissitudes. Em uma dessas correspondências, denominada “Rascunho G”, dedica-se intensamente à melancolia para apontar questões do desenvolvimento sexual. Nessa época, esse seria, para o autor, o caminho que explicaria as diversas patologias psíquicas e que, portanto, também diria das especificidades melancólicas. Inicia enumerando os fatores, que segundo ele, estavam disponíveis às suas observações, para depois desenvolvê-los. Na melancolia, existiria forte vínculo com a anestesia sexual, embora fosse possível uma pessoa ter anestesia sem ser melancólica: *“(...) tudo o que provoca anestesia favorece o desenvolvimento da melancolia”* (FREUD, 1895/1986, p. 98).

Freud, no texto, também indica a masturbação como outro fator que favoreceria a melancolia. Além disso, relaciona o desenvolvimento da melancolia à neurastenia, em combinação com uma intensa angústia e, por último, diz que a forma característica da melancolia parecia ser a hereditária periódica ou cíclica.

O autor propõe, todavia, um ponto fundamental para seu entendimento sobre a melancolia, retomado por ele após vinte anos em “Luto e melancolia” (FREUD, 1917[1915]/1996), mas que se origina nesse momento de sua obra: *“o afeto correspondente à melancolia é o do luto – em outras palavras, o anseio por alguma coisa perdida. Portanto, na melancolia, deve tratar-se de uma*

perda, ou seja, uma perda na vida instintual” (FREUD, 1895/1986, p. 99). Logo, a melancolia existiria a partir de um luto, que teria como consequência a perda da libido. Haveria, assim, semelhança entre o luto e a melancolia a partir de uma vivência da perda. Mas simultaneamente ao demonstrar as semelhanças do luto com a melancolia indica que também há diferenças, que nesse momento, para ele se justificavam pelo desenvolvimento sexual e suas relações com a libido, na etiologia das afecções psíquicas.

Com esse entendimento acerca da melancolia, ainda no Rascunho G, Freud propõe algo que denomina “hemorragia da libido” na esfera psíquica do melancólico, trazendo um empobrecimento das excitações que escoam do psiquismo, o que explicaria sua perda libidinal excessiva. Freud ainda trabalha outro fator marcante na caracterização da melancolia: a dor que os melancólicos carregam, que se justificaria também por essa hemorragia no psiquismo:

Os neurônios associados têm que abandonar sua excitação, o que produz dor. Desfazer associações é sempre doloroso; instala-se, como que através de uma hemorragia interna, um empobrecimento da excitação, que se faz sentir nos outros impulsos e funções pulsionais. (FREUD, 1895/1986, p. 104).

Nesse rascunho, portanto, Freud apesar de fazer uma primeira leitura ainda incipiente sobre a melancolia, já traz vários pontos que serviram de subsídio para seu desenvolvimento posterior, como a vivência da perda no melancólico, seu empobrecimento libidinal e suas relações com o luto. Nesse momento, todavia, o autor não se posiciona frente à questão de a melancolia estar relacionada ao campo das psicoses ou das neuroses, como tentará fazer em outros textos sobre o assunto.

Vinte anos depois desse rascunho, Freud retoma as questões sobre a melancolia em seu mais célebre texto sobre o tema, “Luto e melancolia” (FREUD, 1917[1915]/1996). Começa apontando a grande variação que a melancolia apresenta em suas formas clínicas, inclusive na psiquiatria descritiva, e adverte que suas observações se limitam a um pequeno número de casos, embora de natureza psicogenética indiscutível. Após essa ressalva, descreve mais uma vez as relações do luto com a melancolia, indicando que suas causas partem, de uma vivência diante da perda, mas que a melancolia desvelaria algo que não se encontra no luto: *“em algumas pessoas, as mesmas*

influências produzem melancolia em vez de luto; por conseguinte, suspeitamos que essas pessoas possuem uma disposição patológica” (FREUD, 1917[1915]/1996, p. 249).

O luto, segundo Freud, dar-se-ia após perda do objeto amado, exigindo do sujeito que toda a libido investida nesse objeto fosse retirada, em um processo doloroso, onde todas as lembranças e expectativas junto ao objeto seriam rememoradas e hiperinvestidas, para depois serem desinvestidas uma a uma. Freud ressalta que, apesar do grande sofrimento envolvido nesse processo, ele seria considerado algo normal.

Na melancolia, entretanto, o processo é outro. Se em muitos casos ela aparece na perda do objeto amado, pode decorrer também de uma perda de natureza mais ideal, onde o objeto não morreu, mas deixou de ser reconhecido como amado. Freud ressalta que há casos em que, apesar de não ser possível localizar o que foi perdido pelo paciente, uma perda dessa espécie ocorreu, sendo razoável supor que o melancólico também não pode, conscientemente, saber dessa perda. Conclui que isso talvez ocorra sempre dessa forma, pois mesmo que o melancólico saiba o que perdeu, não sabe o que perdeu nesse alguém: *“isso sugeriria que a melancolia está de alguma forma relacionada a uma perda objetual retirada da consciência, em contra posição ao luto, no qual nada existe de inconsciente a respeito da perda”* (FREUD, 1917[1915]/1996, p. 251). Freud afirma que talvez por isso a melancolia se mostre tão enigmática, e acrescenta que, no luto, o mundo se torna pobre e vazio, enquanto na melancolia o que ocorre é de outra ordem, pois é o próprio eu que fica nessas condições.

O melancólico, assim, mostra-se sem nenhum valor, moralmente desprezível, com uma diminuição extraordinária de sua auto-estima, o que não ocorre no luto, isso justificaria suas auto-recriminações e, principalmente, seus delírios de punição. Outra característica própria do melancólico é que esses sujeitos não só se recriminam como fazem questão de expor as auto-recriminações ao outro, sem vergonha. Freud conclui que a característica mais marcante na melancolia seria a insatisfação com o próprio eu, por motivos de ordem moral. Esse fator moral, inclusive, será o ponto de apoio para Freud pensar, posteriormente, sua vertente do supereu como herdeiro do complexo de Édipo frente ao melancólico, como veremos adiante.

Neste momento, todavia, Freud (1917[1915]1996) aponta para uma possível contradição em sua formulação teórica acerca da melancolia, pois a analogia com o luto o levou a concluir que o melancólico sofrera uma perda relativa a um objeto, enquanto o que os pacientes melancólicos diziam apontava para uma perda relativa ao eu. Ao investigar esse ponto, conclui que tal contradição é apenas aparente, pois as auto-acusações melancólicas não se aplicam ao paciente, mas, com certas modificações, referem-se a outrem:

Toda vez que examinamos os fatos, essa conjectura é confirmada. É assim que encontramos a chave do quadro clínico: percebemos que as auto-recriminações são recriminações feitas a um objeto amado, que foram deslocadas desse objeto para o ego do próprio paciente. (FREUD, 1917[1915]/1996, p. 254).

Com isso, Freud diz que a atitude de não sentir vergonha de declarar suas auto-acusações, própria dos melancólicos, justifica-se por, no fundo, tratarem de outra pessoa. O autor descreve, então, como seria o mecanismo psíquico dos melancólicos: em dado momento da vida desses pacientes, houve uma escolha de objeto e um investimento libidinal no mesmo, relação que, por algum motivo, foi bruscamente rompida. Diante disso, não houve, como no luto, com passar do tempo um deslocamento gradual desse investimento para outro objeto, mas a libido livre serviu para estabelecer uma identificação do eu com o objeto antes amado: *“assim a sombra do objeto caiu sobre o ego, e este pôde, daí por diante, ser julgado por um agente especial, como se fosse um objeto, o objeto abandonado”* (FREUD, 1917[1915]/1996, p. 254).

Nesse trecho, Freud já faz uma inferência significativa do que será, alguns anos depois, o supereu, ao dizer de um “agente crítico” que julga o eu. Ao tratar da identificação do eu do melancólico ao objeto, no mesmo texto, afirma também que o melancólico só consegue suicidar-se por dirigir a agressividade que estaria voltada ao objeto para si, e especifica que essa relação *“(...) representa a reação original do ego para com objetos do mundo externo”* (FREUD, 1917[1915], p. 257).

Laurent (1995), aponta que, nessa passagem, Freud trata da identificação da melancolia com a Coisa, *Das Ding*. Essa identificação narcísica seria demonstrada de maneira exemplar na melancolia, pelo fato de o objeto ser elevado à dignidade da Coisa, o que resulta em empuxo ao gozo

desmedido de *Das Ding*, ou o gozo impossível, como nomeado por Miller (2000) em “Os seis paradigmas do gozo”.

Outro ponto que merece atenção em “Luto e melancolia” é o tipo de escolha objetal que Freud sugere como, provavelmente, a que ocorre na melancolia. Segundo ele, na escolha melancólica parece prevalecer o tipo narcisista, que se daria, quando o sujeito coloca predominantemente a si como referência para escolha de seu objeto amoroso, diferente da escolha de tipo anaclítico, onde o sujeito se baseia nas insígnias de quem o amou, protegeu ou cuidou quando criança. Freud propõe, assim, que na melancolia haveria uma volta ao narcisismo, devido à regressão da libido para o eu, que parece ser favorecida por uma escolha objetal de cunho narcisista.

Freud destaca também, no texto, outra característica da melancolia que a diferencia do luto: uma ambivalência diante do objeto perdido. Esse ponto não poderia ser desprezado entre as pré-condições da melancolia:

A catexia erótica do melancólico no tocante a seu objeto sofreu assim uma dupla vicissitude: parte dela retrocedeu à identificação, mas a outra parte, sob a influência do conflito devido a ‘ambivalência’, foi levada de volta à etapa de sadismo que se acha mais próxima do conflito. (FREUD, 1917[1915]/1996, P. 257).

A ambivalência justificaria o ódio ao objeto antes amado, que, após ter sido abandonado e incorporado ao eu, passa a ser odiado, abusado, degradado, fazendo o melancólico sofrer intensamente, em uma satisfação sádica de torturar o objeto a que ele está identificado e que, nesse momento, seria ele mesmo. A auto-tortura melancólica seria, por isso, algo satisfatório.

Freud, todavia, ao final desse texto, vai salientar que, das três pré-condições estabelecidas por ele para a melancolia – perda do objeto, ambivalência e regressão da libido –, as duas primeiras encontram-se também na neurose obsessiva, em suas auto-acusações. Conclui, portanto, que a regressão da libido seria o único fator responsável pelo surto melancólico.

Com essas formalizações, Freud faz sua caracterização da melancolia, que será incrementada com o desenvolvimento do conceito de supereu. As construções freudianas, entretanto, já se mostram pujantes nesse momento por trazerem elaborações mais consistentes sobre a melancolia, que mesmo que não sejam definitivas, possibilitaram avançar no entendimento das características marcantes do melancólico. Como exemplo, pode-se pensar a

identificação ao objeto, as semelhanças e diferenças do luto e da melancolia e as vicissitudes libidinais presentes no melancólico. É a partir de “Luto e melancolia”, inclusive, que Lacan (1962-1963/2005) buscará elementos para pensar a melancolia como uma psicose.

Freud, todavia, nesse artigo ainda não se posiciona de forma explícita sobre a melancolia estar inserida no campo da psicose ou da neurose, o que vai tentar fazer em “Neuroses de transferência: uma síntese” em 1915, a partir do entendimento das neuroses narcísicas. Ferreira (2006), entretanto, ressalta que em “Luto e melancolia” Freud já coloca a melancolia claramente como psicose ao diferenciá-la do luto e do luto patológico. Com isso, na melancolia haveria uma impossibilidade de luto.

Em “Neuroses de transferência: uma síntese” (FREUD, 1915/1987), Freud coloca a melancolia dentro do campo das psicoses e a caracteriza como uma das três formas das neuroses narcísicas. Como frisa Laurent (1995, p. 162), *“Freud coloca explicitamente na categoria das neuroses narcísicas tanto a paranóia quanto a esquizofrenia e a melancolia”*. Ele as agrupa sob a forma das neuroses narcísicas e esclarece que todas elas, guardadas suas particularidades, retrocedem as fases anteriores à escolha de objeto. A esquizofrenia regride à fase do auto-erotismo, a paranóia à escolha homossexual e narcisista de objeto e a melancolia seria uma regressão que se baseia na identificação ao objeto. Freud ressalta que as três neuroses narcísicas se baseiam em fixações libidinais que se originaram na opressão do pai. No caso da melancolia, explicita: *“o luto pelo pai primitivo emana da identificação com ele, e tal identificação provamos ser a condição do mecanismo da melancolia”* (FREUD, 1915/1987, p. 80) .

Ao comentar essa frase, Laurent (1995) defende que a identificação melancólica à qual se refere Freud é ao pai enquanto morto. A identificação narcisista seria, nessa perspectiva, para Laurent a identificação ao pai que está em jogo nas psicoses e que Lacan isolou a partir da forclusão do Nome-do-Pai. Com isso, o melancólico se identifica tanto ao pai morto quanto com a coisa, sendo ambas as identificações faces da mesma moeda:

Foi ao mesmo tempo que ele (Freud) descobriu a identificação psicótica com o pai morto e a relação com a Coisa originária. O sujeito melancólico é condenado pela instância externa por ser dividido por seu próprio gozo, cujo retorno é determinado pela

foraclusão do Nome-do-Pai. O sujeito, ao se agredir, manifesta simultaneamente o registro da identificação significativa da foraclusão e o registro do gozo. (LAURENT, 1995, p. 162).

Freud (1915/1987), portanto, explicita uma aproximação da melancolia com a esquizofrenia e com a paranóia, ao agrupá-las na categoria de neuroses narcísicas, e assim localiza a melancolia claramente no campo das psicoses, posição que parece difícil de se manter no texto “O Ego e o Id” (FREUD, 1923/1996), com a criação do supereu.

Nesse texto, Freud cria a segunda tópica, formulando pela primeira vez o conceito de supereu, já apoiado na descoberta da pulsão de morte em 1920. Ali, percebe que o funcionamento dessa instância é decisivo para entender as vicissitudes da melancolia. Entretanto, essa descoberta não lhe facilita a localização definitiva da melancolia nem como psicose nem como neurose. Mas é importante ressaltar que Freud faz aí uma aproximação da melancolia com a neurose, comparando-a, algumas vezes, à neurose obsessiva, que se caracteriza também por uma relação estreita com o supereu. Chega, inclusive, a denominar essas duas patologias de distúrbios neuróticos.

Ao pensar a melancolia a partir de sua teoria do supereu, Freud cria dificuldades para localizá-la fora do campo da neurose. Isso porque, se o supereu para ele é necessariamente representante do isso e herdeiro do complexo de Édipo, sendo o complexo de Édipo fundamentalmente uma referência na clínica da neurose, a melancolia, em suas íntimas relações com o supereu, só poderia ser pensada pelo viés da neurose.

Outro ponto que leva para a direção da melancolia como neurose, em Freud, é a culpa, relacionada ao pai e vinculada ao supereu pelo complexo de Édipo. O melancólico, portanto, com um alto padrão moral sempre se julga severamente, via supereu, como culpado. Com isso, fica claro mais uma vez que, ao formular seu conceito de supereu, Freud cria dificuldades para pensar a melancolia como psicose, mas também não a ratifica de forma cabal como neurose, como se verá mais adiante.

O autor, no entanto, continua trabalhando e vai desvelando uma severidade e crueldade ímpar do supereu no melancólico, a ponto de dizer que, nesse caso, essa instância seria influenciada pela cultura pura da pulsão de morte. Com essa afirmação, localiza o supereu em sua vertente de

representante do isso, mas frisa que, junto ao melancólico, também há o supereu em sua vertente de herdeiro do complexo de Édipo, pela via da moralidade. Isso porque, como demonstrado no primeiro capítulo, o supereu freudiano só se apresenta nessa dupla vertente.

Freud (1923/1996) também chama a atenção para o fato de que, na melancolia, o supereu obtém um apoio muito forte na consciência, a ponto de o melancólico buscar algo que lhe culpe para se submeter ao castigo que lhe parece, invariavelmente, justo. Isto ocorre porque o objeto a que o supereu dirige sua agressividade foi incluído no eu do melancólico via identificação. Isso parece ser próprio da melancolia, não ocorrendo de forma tão clara em nenhuma outra patologia. Na neurose obsessiva, por exemplo, onde também há forte atuação do supereu, os impulsos censuráveis estão fora do eu, fazendo com que esses sujeitos se rebelem contra a culpa que lhes atormenta e da qual querem se livrar, o que não ocorre na melancolia:

Se nos voltarmos primeiramente para a melancolia, descobriremos que o superego excessivamente forte que conseguiu um ponto de apoio na consciência dirige sua ira contra o ego com violência impiedosa, como se tivesse se apossado de todo o sadismo disponível na pessoa em apreço. Seguindo nosso ponto de vista sobre o sadismo, diríamos que o componente destrutivo entrincheirou-se no superego e voltou-se contra o ego. (FREUD, 1923/1996, p. 65).

Outro viés trabalhado por Freud (1923/1996) na melancolia para se pensar a severidade do supereu é a des fusão pulsional entre Eros e Tanatos, ou seja, entre as pulsões de vida e de morte. Segundo ele, o supereu surge de uma identificação ao pai como modelo e, em decorrência disso, há uma dessexualização ou sublimação que acarreta uma des fusão pulsional. Após essa des fusão, o componente erótico não teria mais como se unir à totalidade da agressividade que estava mesclada, e esse excedente seria a fonte da crueldade do supereu que, na melancolia, mostra todo o seu excesso.

Em “O Ego e o Id” (FREUD, 1923/1996), Freud, portanto, chama a atenção para a importância do supereu para entender o funcionamento da melancolia. Entretanto, essa descoberta não resolve a questão da melancolia como psicose ou neurose, pois apesar de neste texto ele pender para neurose um ano depois, segundo Laurent (1995) Freud volta a pensá-la como psicose.

Em “Neurose e psicose” (FREUD, 1924 [1923]/1996), o autor mostra-se disposto a tentar diferenciar, pelo menos minimamente, a neurose da psicose. Propõe uma fórmula onde, na neurose, o que ocorreria seria um conflito entre o eu e o isso, e na psicose, que também seria resultado de um conflito psíquico, haveria uma tensão entre o eu e o mundo externo. Essa explicação, no entanto, não é satisfatória diante da melancolia. Freud propõe, então, mais uma vez a categoria de neuroses narcísicas para pensar a melancolia, e afirma que, nesse caso, o conflito estaria entre o eu e o supereu:

Podemos provisoriamente presumir que tem de haver também doenças que se baseiam em um conflito entre o ego e o superego. A análise nos dá o direito de supor que a melancolia é um exemplo típico desse grupo, e reservaremos o nome de psiconeuroses narcísicas para distúrbios desse tipo. Tampouco colidirá com nossas impressões se encontramos razões para separar estados como a melancolia das outras psicoses. (FREUD, 1924[1923]/1996, p. 170).

Com isso, Freud estaria se furtando a localizar a melancolia entre a psicose e a neurose? Laurent (1995) diz que não e defende a idéia de que, nesse texto, o que Freud faz é reconhecer a melancolia como psicose, ao propor uma subdivisão dentro do campo das psicoses, nomeando a melancolia como psiconeurose narcísica, onde o que estaria em pauta seria um conflito entre o eu e o supereu:

Quando, em 1924, Freud distinguiu as psicoses e as neuroses narcísicas, ele o fez dentro da tradição kraepeliniana dos dois grandes grupos de psicoses e para insistir na diferenciação dos fenômenos produtivos que se criam nos dois casos – e não para isolá-los um do outro. (LAURENT, 1995, p. 162).

Isso demonstra como, na obra freudiana, a melancolia é um terreno árduo no que se refere à localização estrutural. Se um ano antes, em “O ego e o Id”, Freud a descreve como “distúrbio neurótico”, nesse texto, segundo Laurent (1995), ele a classifica como psicose, mas ainda faz uma subdivisão para tentar lhe dar um lugar mais específico.

Esse entendimento, no entanto, não é consenso. Moreira (2002), por exemplo, pensa diferente de Laurent (1995), ressaltando que o que Freud faz ao localizar a melancolia como conflito entre eu e supereu em “Neurose e psicose”, de 1924, é criar uma oposição expressa para localizar a melancolia no campo das psicoses. Essa posição divergente deixa evidente a dificuldade de se fazer uma leitura definitiva da melancolia como neurose ou psicose na

obra freudiana. Além disso, o desacordo teórico entre estes autores denuncia mais uma vez que Freud deixou margens para dúvidas em suas formulações sobre a melancolia inserida no campo das psicoses ou das neuroses.

Freud, no entanto, continua a trabalhar a melancolia e, em suas “Novas conferências introdutórias”, volta a falar desta. Destaca sua relação com o único ponto que para ele é evidente, neste momento de sua obra, o supereu. Assim, revela mais uma vez que a melancolia permanece uma incógnita em pontos relevantes para seu entendimento como sua localização entre neurose e psicose: *“o aspecto mais evidente dessa doença, de cujas causas e de cujo mecanismo conhecemos quase nada, é o modo como o superego – ‘consciência’, podem denominá-la assim, tranquilamente – trata o ego”* (FREUD, 1933[1932]/1996, p.66). Mostra então que, mesmo após mais de trinta anos de estudos sobre a melancolia, restavam muitos enigmas a serem desvendados.

Com tudo o que foi exposto, é evidente que Freud não deu de forma explícita e definitiva, ao final de sua obra, a localização da melancolia como neurose ou como psicose. Fica a impressão, entretanto, que essa dificuldade frente à melancolia perpassa em muito por sua formulação do conceito de supereu, o que será retomado no próximo item, a partir de uma interface das formulações freudianas com as lacanianas, diante da melancolia.

3.4. Aproximações e distanciamentos

Neste trabalho de pesquisa, foi possível refletir sobre pontos de aproximação e afastamento, semelhanças e diferenças entre Freud e Lacan ao tratarem o tema da melancolia. É interessante notar, inicialmente, que ambos trabalham a mesma diferenciando-a do luto. Para eles, a vivência da perda também é essencial no desencadeamento do processo melancólico. Outro ponto de semelhança na obra dos dois autores é a relevância que dão ao supereu, a partir das vicissitudes dos mecanismos melancólicos.

Esse ponto referente ao supereu, contudo, também traz distanciamento teórico entre Freud e Lacan. Se para Freud o supereu tem sempre dupla

vertente, herdeiro do complexo de Édipo e representante do isso, a melancolia, paradigma dessa instância no texto freudiano, só poderia ser pensada como neurose. Apesar disso, como já afirmamos, Freud não a localizou de forma definitiva como neurose ou psicose. Lacan, por sua vez, formula o supereu apenas pelo viés da exigência de gozo e, a partir daí, entende essa instância como já atuante desde o início da constituição do sujeito, como uma das formas do objeto *a*. Assim, sua concepção do supereu não o impede de caracterizar a melancolia dentro do campo das psicoses.

Pode-se supor, todavia, que Freud deu dupla vertente ao supereu apenas na neurose e, ao pensar a psicose, seria possível utilizar seu conceito de supereu somente como representante do isso, o que o aproximaria da concepção lacaniana. Essa proposição parece lógica, mas nunca foi defendida por Freud, que manteve até o final de sua obra o supereu como necessariamente representante do isso e herdeiro do complexo de Édipo, o que o tornou exclusivo da neurose.

As diferenças teóricas, entretanto, não impediram que tanto Freud quanto Lacan destacassem na melancolia as ações do supereu, chamando atenção para o poder de autodestruição dos melancólicos, pela prevalência da pulsão de morte no psiquismo durante seu período de crise. É interessante ressaltar que eles usam o mesmo significante “puro” para caracterizar nuances específicas da melancolia. Freud diz da pura cultura da pulsão de morte em “O ego e o Id”, (1923/1996), enquanto, em “Kant com sade” (1963/1998), Lacan descreve a dor do melancólico como a “pura dor de existir”. Esses aspectos não parecem coincidência, mas um apontamento do funcionamento próprio do melancólico, que evidencia a pulsão de morte em suas vivências psíquicas.

Um ponto que também merece destaque é que Lacan, diferentemente de Freud, utiliza na compreensão da melancolia seus desenvolvimentos teóricos sobre o gozo, balizamento essencial. O autor, no Seminário, livro 23 (1975-1976/2007), explicita a originalidade de sua teoria ao dizer que “distorce alguma coisa de Freud” ao propor em seu ensino o gozo pelo real:

Isso me traz dificuldades enormes, em primeiro lugar porque é claro que o gozo do real comporta o masoquismo, tal como Freud o notou. O masoquismo é o ápice do gozo dado pelo real. Freud descobriu isso, não previu de imediato, não foi evidente esse ponto de partida.
(LACAN, 1975-1976/2007, p. 76)

Essa concepção divergente do supereu e, consequentemente, da melancolia em Freud e em Lacan repercutiu na maneira como entendiam a dor do melancólico. O próximo capítulo traz ainda outros aspectos que influenciaram as formulações sobre a dor que o melancólico testemunha para os dois autores.

4. UM TESTEMUNHO DE DOR

Os melancólicos sempre deram o testemunho de uma dor insuportável que os invade e atormenta, a ponto que, muitos preferem a morte a ter que conviver com ela.

Freud compreendeu a dor na melancolia como derivada de uma moralidade excessiva mesmo antes de criar o conceito de supereu, instância que possibilitou melhor formalização dessa idéia. Segundo ele, essa seria uma característica marcante do melancólico, que sofre por se sentir “*moralmente desprezível*” (FREUD, 1917[1915]/1996, p. 251)

A descrição da melancolia marcada por uma dor moral, entretanto, já havia sido feita antes de Freud, pela psiquiatria clássica, e parece ter tido grande influência sobre o pensamento freudiano. Logo, é importante investigar as relações entre as concepções da psiquiatria clássica, através de autores como Griesinger, Cotard e Séglas, com a dor melancólica e as formulações freudianas sobre o tema apontando suas interfaces.

Lacan (1962-1963/2005), como Freud, relaciona a dor do melancólico às atuações do supereu. Diferente dele, entretanto, não acredita que a mesma seja fruto de um excesso de moralidade, mas própria a qualquer existência humana, como dor de existir. Como alerta o próprio Lacan (1963/1998), a especificidade do melancólico é que sua dor de existir aparece de forma completamente desvelada em estado puro. Mas, ao falar da dor do melancólico caracterizando-a como dor de existir pura, Lacan (1963/1998) menciona o budismo, a partir de suas práticas de salvação, ponto importante para investigar a concepção lacaniana da dor, na melancolia.

Neste capítulo, portanto, serão trabalhados aspectos da psiquiatria clássica e do budismo no que possam facilitar o entendimento das formulações sobre a dor que os melancólicos apresentam e que se diferencia em Freud e Lacan.

4.1. Uma nota sobre o budismo

O budismo, segundo Levenson (2009), é, para uns, uma filosofia de vida, enquanto, para outros, é uma religião, possuindo uma gama de ensinamentos vasta e complexa, com uma enormidade de ramificações e subdivisões que dão origem a vários tipos de interpretações. Isso gera, muitas vezes, entendimentos até mesmo opostos sobre suas crenças e práticas. Entretanto, é possível traçar seus principais fundamentos para investigar as razões que podem ter levado Lacan (1963/1998) a mencionar Buda e suas práticas de salvação na descrição da dor de existir pura dos melancólicos.

O budismo acredita que, por seus ensinamentos, é possível chegar à libertação e à paz, aprendendo a lidar com o sofrimento sob uma nova perspectiva. Assim, diz Levenson (2009), não se trata de negar o sofrimento em vida, mas de propor um meio de superá-lo pela experiência de cada um, a partir das vivências indicadas por Buda em suas práticas de salvação: *“todos encontram junto dele ou no seu rastro uma razão para ter esperança, sabendo doravante que é possível, mesmo que não seja fácil, libertar-se do sofrimento de viver, do medo da morte”* (LEVENSON, 2009, p. 40).

Segundo a versão apresentada por Novak e Smith (2008), Sidarta Gautama Sakyamuni, que se tornaria Buda, nasceu em uma região do Himalaia, onde hoje está o Nepal, cerca de 563 anos antes de Cristo. Foi o primogênito do rei Suddhodana, que, no nascimento do filho, reuniu videntes que profetizaram que Sidarta teria apenas um de dois destinos possíveis durante sua existência: se ficasse preso ao mundo, seria o unificador da Índia e um grande conquistador, mas se renunciasse ao mundo, seria o grande redentor deste. Suddhodana optou por tentar realizar a primeira hipótese e tratou de facilitar para Sidarta o contato com o mundo, pela realização de todos os seus prazeres e desejos, além de confiná-lo em seu palácio para que não tivesse contato com as tristezas mundanas. Se Sidarta quisesse, poderia até sair dos muros do palácio para cavalgar, mas seu caminho era sempre desimpedido para que não visse a doença, a decrepitude e a morte.

Um dia, no entanto, ao transpor os muros do palácio, Sidarta deparou-se com a velhice, a doença e a morte, o que fez com que revisse sua posição

hedonista diante da vida e de sua própria história. Ao refletir sobre a condição humana, sua fragilidade e seu desamparo, tomou a atitude radical de deixar o palácio, a mulher amada e o filho e iniciar um novo percurso, longe do luxo que sempre o rodeou. Tinha o intuito de encontrar uma saída para o sofrimento dos homens e resolveu viver na absoluta simplicidade, buscando em vários caminhos como a meditação, a filosofia hindu e o asceticismo, respostas para suas perguntas. Escolheu, portanto, ser o redentor do mundo, apesar de todo esforço de seu pai para o contrário.

Aproximadamente seis anos depois, Sidarta, já tendo procurando a verdade por muitos meios, não havia conseguido encontrar a solução para o sofrimento dos homens, mas pôde combinar seus aprendizados e, percebendo que a iluminação estava próxima, sentou-se sob uma árvore e jurou que não se levantaria até alcançar seu objetivo final de iluminação. Ele sofre nesse momento todo tipo de provações físicas e espirituais vindas do mal, o que não o desvirtua e ao chegar ao estado de nirvana, nada o atinge mais: *“(...) tinha se esvaziado tanto de seu eu finito que as armas não encontravam um alvo para acertar e se transformaram em pétalas de flores quando entraram no seu campo de concentração”* (NOVAK; SMITH, 2008 p. 22).

Após essa experiência de iluminação, Sidarta percebe que o desejo é sempre egoísta e carregado de apego, base de todo sofrimento do ser humano. Depois desta experiência, como ressalta Levenson (2009), Sidarta vira Buda e passa a viver para disseminar suas descobertas, consciente, contudo, de que essa verdade deve ser uma busca individual, impossível de ser transmitida por palavras:

Com a liberdade assim adquirida, o Despertado sabe, na mesma hora, que tal conhecimento é incomunicável: como encontrar palavras para descrevê-lo quando o pensamento é limitado pela linguagem e a experiência é intransmissível? (LEVENSON, 2009, p. 37).

Para o budismo, o caminho para a libertação do sofrimento passa fundamentalmente pelo desapego, uma vez que o apego é causado pela ignorância de viver sem se dar conta que a realidade não é permanente. Tomar consciência dessa realidade transitória seria o primeiro passo para eliminar o apego e o sofrimento que é fruto dela. Não se trata apenas de conhecer intelectualmente essa realidade que não é permanente, mas vivenciá-la como

verdade para eliminar o desejo¹¹: “desde o início, o maior obstáculo a ultrapassar, para se captar em profundidade e não apenas intelectualmente o que a impermanência quer dizer, reside no apego nascido do desejo” (LEVENSON, 2009, p. 52).

Essa vivência no budismo funda-se em treinamentos e meditações que possibilitam, em última instância, o estado de nirvana pela aniquilação completa do eu. Esse foi o processo que ocorreu com Buda e que marcou seu despertar e o início do que seria o budismo:

Daí em diante, Buda procurava a santidade. Achava essencial aniquilar o eu: a meta final era o nirvana, uma condição ideal em que ele praticamente se extinguiria. Buscando a meta da auto-extinção silenciosa, ele foi recompensado com uma felicidade inexprimível. (BLAINEY, 2009, p. 84)

É importante entender, frisa Blainey (2009), que, com a extinção do eu, o desejo egoísta se esvai por consequência, restando apenas, se for o caso, um desejo altruísta. A aniquilação do eu, portanto, é o caminho proposto aos monges budistas para se alcançar o nirvana e se libertar de todo sofrimento mundano que se dá, segundo o budismo, pelo apego e pelo desejo.

4.2. Lacan, a dor de existir e as praticas de salvação do budismo

Lacan, em seu texto “Kant com Sade”, de 1963 trabalha a dor de existir e nesse momento aborda a questão do melancólico que, segundo ele, apresenta essa dor em seu estado puro. Ali, faz também referência ao budismo, que em suas práticas de salvação tem como evidência a dor de existir:

[...] a dor de existir é a evidência original, no que tange às práticas de salvação que eles baseiam em sua fé no Buda [...]. (LACAN, 1963/1998, p. 788).

¹¹ A palavra “desejo” não tem aqui a mesma conotação do restante da dissertação, a partir da teoria psicanalítica, referindo-se apenas à tradução mais usada, no Brasil, para a palavra *tanha*, de uma antiga língua indiana denominada pali.

A dor de existir, abordada por Lacan, neste texto, foi trabalhada por La Sagna (2009), em conferência pronunciada em Belo Horizonte, como uma forma de dor difícil de imaginar porque é anterior ao significante, é inconstituída, não subjetivável. Trata-se de um afeto do corpo que se recusa à forma, ao símbolo, e tem relação íntima com a inibição.

Se Lacan (1963/1998) esclarece que na melancolia essa dor de existir se apresenta em seu estado puro, vale também, enfatizar aqui, que para ele a dor de existir, em sua forma não-pura, é inerente à condição humana. Pergunta, por exemplo, se não é comum aparecer sonhos em que um homem, ao acorda deparar-se com essa dor: *“[...] um daqueles sonhos em que o sonhador fica transtornado, por ter, na condição sentida de um renascimento inesgotável, estado no âmago da dor de existir?”* (LACAN, 1963/1998, p. 788).

Lacan retirou essa expressão, dor de existir, do budismo. La Sagna (2009) esclarece que ela vem do budismo primitivo, que precede Buda, naquilo que chamavam de Átima, para referir a um ser simples, estranho a qualquer representação e multiplicidade, ou seja, aproxima-se do que Lacan (1962) trabalhou ao dizer que “há Um”. Átima, por se colocar a pensar, cria o mundo, segue La Sagna (2009). Cria o múltiplo que será, assim, o mundo da dor, já que a ele lhe faltará algo, sempre, lhe faltará o Um. O mundo sofre, os mortais sofrem, e a dor do melancólico a ele se junta. O melancólico reencontra a dor do mundo, incessantemente, pois renasce continuamente já que crê que a morte é impossível. A dor de existir, assim, se relaciona com a dor de renascer, existir continuamente é, por exemplo, acordar todas as manhãs.

Já no budismo a morte também é impossível já que o homem faz parte de um todo que sempre se transforma, então, por esta perspectiva a vida é inscrita em um fluxo já condenado a não ser permanente. A não aceitação desta condição seria para o budismo o que está na origem do sofrimento do homem como desejo: “o desejo da existência carrega, de renascimento em renascimento, o desejo de prazer, o desejo de desejo, o desejo do efêmero.” (LEVENSON, 2009, p. 52). Mas, como ressalta La Sagna (2009) o desejo no contexto do budismo, não é o mesmo desejo formulado por Lacan, mas o desejo dos objetos do mundo, um desejo pelo múltiplo, que traz como consequência a paixão conhecida como ignorância, a recusa do saber, um estado de não querer saber nada disso. O despertar budista, assim, se daria

por uma transformação do sujeito a partir de práticas que eliminam o sofrimento, ao se extinguir o desejo pelo múltiplo.

Como forma de cessar o desejo, considerado pelo budismo, a meta final é a aniquilação do eu, forma de se alcançar o nirvana. Segundo Levenson (2009), o nirvana budista abre a possibilidade de encontrar um momento de êxtase que facilitaria aos monges se livrarem da ignorância causada pelo desejo e pelo apego. Como lembra Quinet (2002), entretanto, o nirvana budista desvela a dor de existir, que é essencialmente gozo: *“a dor de existir detectada pelo budismo é a que se encontra no para além do Édipo, outro nome do para além do princípio do prazer”* (QUINET, 2002, p. 93).

Dessa forma, se a dor de existir é gozo, como afirmam Quinet (2002), ao localizá-la além do Édipo, e La Sagna (2009) ao trabalhá-la como algo que não é subjetivável e recusa toda forma de simbolização, para desenvolver a idéia desta dor completamente pura, na melancolia, parece plausível que Lacan se valeu de sua concepção sobre o gozo real desenvolvida no mesmo período. Assim, na mesma época em que Lacan escrevia “Kant com Sade” de 1963, onde diz da dor de existir pura pela primeira vez e a relaciona ao budismo, ele ministrava também o Seminário, livro 10, “a angústia” de 1962-1963. Neste Seminário, trabalha a melancolia a partir do supereu em sua relação com o objeto *a*, voz, o que lhe favoreceu conceber o gozo real. O percurso escolhido, para desenvolver a relação iniciada, por Lacan (1963/1998), entre dor de existir pura, na melancolia, e as práticas de salvação budistas sugere, então, como ponto de partida o supereu como objeto *a*, em suas interfaces com o gozo real.

Lacan (1962-1963), na década de sessenta, com a idéia do supereu como objeto *a*, voz, pode começar a trabalhar uma outra forma de gozo fora da lógica do significante. E esta forma de gozar, sem referência fálica, que caracteriza o funcionamento do psicótico e favorece a concepção da dor do melancólico. Lacan (1963/1998) ao conceber a dor de existir em estado puro na melancolia, entretanto, a evidencia pelas práticas budistas. Práticas que, como frisa Quinet (2002), possibilitam aos monges entrarem em êxtase por seu contato com o gozo, que faz reinar a pulsão de morte no psiquismo, levando ao nirvana: *“a morte é o que melhor figura esse lugar topológico de ausência da fala, do para além do Édipo que equivale ao aquém da linguagem, e onde reina o silêncio da pulsão de morte, princípio de Nirvana”* (QUINET, 2002, p. 94).

É possível propor, assim, que o modo de gozo real, está na base da dor de existir mais pura. Para os melancólicos, este modo de gozo real é fruto de sua condição estrutural – a psicose impede o acesso à significação do falo, o que deixa estes sujeitos expostos ao gozo real. Os melancólicos, no entanto, o sentem de maneira mais intensa, pois têm a particularidade de se identificar ao objeto *a*, desvelando-o em sua forma mais arcaica, como frisa Lacan (1962-1963/2005). La Sagna (2009) também chama atenção para a forma de gozo, própria a melancolia, ao dizer que os melancólicos sabem algo que os outros não sabem no que diz respeito ao gozo e, assim, são impelidos por um não querer saber, já que não têm como reduzir o gozo ao semblante, como faz o neurótico.

No caso dos monges budistas também há um contato com o gozo real. Com suas práticas para se chegar em estado de nirvana há neles uma aniquilação do eu, e apenas durante este momento, se considera que lhes falta, além da consistência imaginária do eu, a referência fálica, que é possível o encontro com o gozo real, princípio da dor de existir em estado puro. Nos dois casos, é importante frisar o eu fica identificado à posição de objeto, destituído do campo do Outro, e a mercê do supereu, pois há uma perda de todas as imagens narcísicas do objeto *i(a)*, o que possibilita o encontro com o objeto *a*, aí desvelado em sua forma mais arcaica.

Lacan, em “Observações sobre o relatório de Daniel Lagache”, de 1960, explicita que existir não é viver, e os melancólicos demonstrariam isso, em sua pura dor de existir, onde há apenas a existência, na ausência total do Outro que favoreceria o viver. Como lembra Ferrari, esse ponto é fundamental para entender a mortificação do melancólico destituído do Outro:

Existir supõe a dor de ser lançado no mundo, supõe a linguagem que não da conta de todos os juízos. Se a linguagem da conta do juízo de atribuição, dizendo você é isso ou aquilo, etc, ela não porta, no entanto, o juízo de existência. A existência é forcluída do Outro e viver supõe o existir já recoberto pelo Outro. (FERRARI, 2005, p. 111).

Por não ter esse recobrimento do Outro, o melancólico entrega-se a um gozo real, fora de qualquer mediação simbólica, que guarda aproximações com o dos monges budistas em estado de nirvana. Gozo real ou impossível que, ao

ter este estatuto, como enfatiza Miller (2005), não pode ser descrito em palavras.

É interessante notar que essa impossibilidade de significar o gozo que existe no êxtase, é descrita pelo próprio Buda ao relatar sua experiência. Para ele sempre foi impossível explicar o que lhe havia passado, em seu estado de nirvana. Por isso considerava que esse estado deveria ser vivenciado por cada um, pois não haveria como transmitir a experiência, lembra Levenson (2009).

O budismo, portanto, foi onde Lacan encontrou ancoradouro para formalizar a dor de existir em seu estado puro na melancolia. Dor pura que se apresenta como gozo real, ao se situar como algo, anterior a qualquer experiência simbólica, sendo imposta ao corpo via supereu objeto *a*.

4.3. A psiquiatria clássica

Refletir sobre a dor moral proposta por Freud como a dor própria do melancólico exige certa passagem pela psiquiatria clássica. Aqui, serão trabalhados três psiquiatras que muito ajudaram na descrição psicopatológica da melancolia: Wilhelm Griesinger, Jules Séglas e Jules Cotard.

4.3.1. Wilhelm Griesinger e a dor moral

Wilhelm Griesinger (1817-1868) foi um importante psiquiatra alemão e, segundo Quinet (2006), é o fundador da psiquiatria clássica em seu país. Para Griesinger (1865/2002), a melancolia é caracterizada pela dor moral, ponto marcante no diagnóstico desses pacientes, perturbação essencial desta patologia em sua concepção. Esta, segundo ele, vai ficando cada vez mais intensa nos quadros melancólicos, reforçada por cada impressão moral exterior que o paciente vivencia por razões absolutamente acidentais. Forma-se, portanto, pelo desenvolvimento de uma moralidade excessiva. De maneira geral, seria resumida para o autor em um imenso mal-estar de fundo moral, que traz como consequência uma baixa total de auto-estima, um sentimento de

culpa e uma enorme falta de atitude. O paciente submerso nesta dor ficaria triste, abatido e sem forças, fechado em si.

Outra característica do melancólico destacada pelo autor refere-se ao humor: “*o humor assume um caráter absolutamente negativo*” (GRIESINGER, 1865/2002, p. 21). Por isso, o melancólico pode desenvolver até mesmo uma aversão a pessoas, já que tudo os afeta negativamente, deixando-os contrariados e irritados, o que traz em muitos casos, como primeira consequência, um isolamento dos outros. Tal dificuldade de humor poderia também ser encontrada em pessoas sadias, mas como ressalta o autor, não com tantas remissões e sem nada que o fundamente, ou seja, o doente nunca consegue controlar seu humor e, sobretudo, não encontra causas que o justifiquem.

A falta de uma causa para o estado do melancólico, inclusive, é outro ponto que chama a atenção de Griesinger (1865/2002). Ele diz que, na eclosão da patologia, o excesso de dor moral não é justificado, o que coloca uma causa incógnita na origem desta dor. Segundo o autor, não há, no momento de dor tão intensa, nada que possa justificar o sofrimento e, com isso, o melancólico pode recorrer ao delírio para explicar suas angústias repletas de dor moral:

Por exemplo, ele sente estar mergulhado em um estado de angústia psíquica semelhante ao que deve experimentar um criminoso após ter cometido um grave delito. Ele acredita ser o autor do crime e não consegue mais dominar seu pensamento. Mas, buscando em suas lembranças, ele não encontra crime algum. Ele se prende então a um acontecimento insignificante em que cometeu uma pequena falta, uma pequena leviandade (ou pode mesmo não ter cometido falta alguma), e desse acontecimento faz o tema de seu delírio, atribuindo-lhe o fundamento de seu estado atual e dos temores futuros. (GRIESINGER, 1865/2002, p. 21)

Griesinger (1865/2002) destaca ainda que os delírios melancólicos variam de acordo com o nível cultural, o caráter e as vivências passadas do paciente. Ressalta, todavia, que além de o delírio sempre ter função de tentar explicar para o doente seu estado, traz uma essência que se repete: a passividade, um enorme sofrimento e a submissão a uma força insuperável.

O paciente delirante e culpado, portanto, não tem outra saída e espera seu julgamento, que lhe parece mais do que devido:

(...) escuta os agentes da justiça que vêm prendê-lo; ele se vê cercado pelas chamas do inferno, os precipícios parecem se abrir sob

seus passos, os fantasmas vêm lhe anunciar seu julgamento.
(GRIESINGER, 1865/2002, p.24).

Outro tipo de melancolia descrito por Griesinger é a melancolia com estupor, em que uma total falta de vontade se manifesta pela completa passividade, imobilidade e falta de ação. O autor chega a compará-la aos casos de demência, destacando, entretanto, que os melancólicos, após sua cura, demonstram que seus pensamentos continuam ativos, mas não conseguem explicar a ausência de vontade durante sua crise.

Por último, é interessante frisar que Griesinger (1865/2002) destaca, com exemplos clínicos, a presença de alucinações auditivas em vários casos de melancolia, principalmente onde se nota sua forma delirante.

Com sua descrição detalhada e profunda sobre a melancolia, diz Bercherie (1989), Griesinger deu grande contribuição à caracterização dos melancólicos, destacando a presença principalmente do que ele denomina dor moral.

Outros autores deram continuidade a seus trabalhos, entre eles Cotard, que trouxe outros pontos para caracterização da melancolia, sobretudo em comparação com a paranóia e seus delírios de perseguição.

4.3.2. Jules Cotard e os delírios de negação

Jules Cotard (1840-1889) fazia parte do corpo clínico da Salpêtrière e contribuiu muito para o avanço no conhecimento da melancolia, ao caracterizá-la a partir dos delírios de negação, diferenciando-a do delírio de perseguição, próprio dos paranóicos. Cotard (1882/2002), contudo, ressalta que não são raros os casos complexos em que os dois delírios coexistam.

Para investigar a diferenciação entre o delírio de negação e o de perseguição, se utilizará como referência seu célebre texto “Delírios de negação”, de 1882, que, segundo Bercherie (1989), é seu artigo mais completo sobre o assunto.

O delírio de negação consiste, de maneira geral, na capacidade que o paciente melancólico tem de negar sua existência e as coisas do mundo: nome, idade, família, país, seus próprios órgãos e até mesmo o

reconhecimento de qualquer tipo de objeto. Pode variar de grau, dependendo da evolução da doença e de cada paciente, mas, em suas demonstrações mais evidentes, a negação é levada às últimas consequências: *“em alguns a negação é universal; nada existe mais, eles mesmos não são mais nada.”* (COTARD, 1882/2002, p. 48).

Os delírios de negação, segundo Cotard, são encontrados na melancolia, tanto a com depressão ou estupor quanto a agitada ou ansiosa. O autor ressalta, porém, que nesses dois tipos o delírio não se modifica em relação ao conteúdo, o que fica ainda mais claro quando os tipos se sucedem.

Ao distinguir o delírio de negação dos que se sentem perseguidos, o autor destaca que, no primeiro caso, o sujeito se auto-acusa, sendo seu próprio perseguidor, enquanto no segundo o que ocorre é a certeza de ser acusado e perseguido pelo outro. Cotard (1882/2002) propõe que a sensibilidade moral descrita por Griesinger como fundamental na caracterização melancólica em geral não se encontra nos delírios de perseguição.

Com a descrição do delírio melancólico recheado de auto-acusação, Cotard também chama a atenção para o sentimento de culpa, marcante nesse quadro, e frisa que, em alguns casos, há também presença de alucinações:

Os doentes crêem-se envolvidos por chamas, vêem precipícios aos seus pés, imaginam que a terra vai engoli-los ou que a casa desmoronará, vêem as paredes balançar e acreditam que a casa está minada; escutam os preparativos de seus suplícios, prepara-se a guilhotina; escutam o rufar do tambor, detonações de armas de fogo vão fuzilá-los; vêem a corda destinada a enforcá-los, escutam vozes que lhes reprovam seus crimes; a eles lêem sua sentença de morte ou repetem que estão danados. (COTARD, 1882/2002, p. 55).

Quando o delírio de negação está estabelecido, ele pode constituir-se de duas maneiras, na visão de Cortad (1882/2002). Na primeira, o doente nega seus próprios órgãos, não come, não troca de roupas e muitas vezes retem até mesmo suas fezes. Na segunda forma, ele negaria o mundo externo: não tem mais família, filhos, nem pátria. Para ele, o mundo não existe mais e mesmo suas crenças religiosas se desfazem.

Sobre a negação em se alimentar, o autor propõe mais uma vez a oposição entre os delírios da melancolia e da paranóia. Os melancólicos recusam a comida porque não têm estomago para comer, não a merecem ou, quando se permitem comer, o fazem somente pelo necessário, como forma de

penitência. Os perseguidos, ao contrário, comem o que lhes parece não ter sido envenenado e rejeitam qualquer alimento que se mostre suspeito. Sua recusa a se alimentar não é moral, por se sentirem desprezíveis, mas retrata sua desconfiança do outro que, indubitavelmente, lhes persegue.

Cotard faz ainda uma importante distinção entre o delírio de negação e de perseguição, ao diferenciar a hipocondria moral dos outros quadros de hipocondria geral. Para o autor, a hipocondria moral está na base dos delírios de negação, e se faz presente mesmo com a evolução da doença:

O delírio hipocondríaco, sobretudo moral no início, torna-se, em um período mais avançado e principalmente quando a doença passa ao estado crônico, moral e físico ao mesmo tempo. Os doentes que começam por não ter nem coração nem inteligência acabam por não ter mais corpo. (COTARD, 1882/2002, p. 53).

A hipocondria moral, portanto, carrega a marca da humildade, em que o doente melancólico acredita não valer nada, impondo-se todo tipo de danação, pois se acredita culpado e merecedor de males. O perseguido, ao contrário, crê que são os outros que o deixam bobo e o impedem até de pensar. Além disso, para o autor, diferente dos melancólicos, os perseguidos geralmente começam a sentir sua hipocondria no corpo para só depois a sentir em suas faculdades intelectuais.

Cotard, portanto, dedicou-se a sistematizar a diferenciação entre o delírio de perseguição e o de negação, abrindo caminho para outros avanços teóricos. Nesse sentido, Séglas, seu contemporâneo, procurou circunscrever os principais fenômenos elementares da melancolia, fundamentando ainda melhor esse quadro clínico na psiquiatria.

4.3.3. Jules Séglas e os fenômenos elementares

Jules Séglas (1856-1939) também fazia parte da Salpêtrière e, em 1894, destacou-se por caracterizar a melancolia e suas vicissitudes por seus fenômenos elementares. Tal caracterização foi feita e descrita por ele a partir de dois tipos clínicos melancólicos: a melancolia sem delírio e a delirante.

Segundo Quinet (2002), a descrição da melancolia feita por Séglas em suas lições permite depreendê-la como uma forma de psicose, identificando-se

nas entrelinhas do texto que o melancólico se encontra na posição de objeto, como rebotalho do simbólico:

No final do século XIX e o início do XX, Jules Séglas, um dos mais brilhantes representantes do grupo de La Salpêtrière contribuiu imensamente para a conceitualização da melancolia como uma entidade clínica localizada no âmbito das psicoses. (QUINET, 2002, p. 79).

A melancolia simples ou sem delírio também é denominada por Séglas (1887-1894a) como melancolia com consciência ou hipocondria moral. Sua especificidade é descrita por ele pelo que denomina fenômenos elementares, e teria as seguintes peculiaridades: uma dor moral bem característica, acompanhada também de uma parada psíquica, que designa tanto os distúrbios cenestésicos como os intelectuais. A dor moral seria, para o autor, um sentimento que pode ser entendido como semelhante ao de um criminoso após a realização de um delito. Pode ser caracterizada por um sentimento de culpa e impotência, que se traduz por uma depressão extremamente dolorosa, que isola o melancólico do restante do mundo: *“ele não compartilha mais do que se passa ao redor dele, tudo lhe produz sofrimento.”* (SÉGLAS, 1887-1894a, p. 287. Tradução nossa)¹². Outro ponto destacado Séglas é que a dor moral se expressa sem explicação plausível, o que vem demonstrar o mesmo entendimento que Griesinger que já propunha, uma causa incógnita para a dor que o melancólico apresenta.

Para o autor, os distúrbios físicos encontrados nos quadros de melancolia são inúmeros, mas podem ser resumidos por grande fadiga, perda significativa de apetite, dores generalizadas, insônia e sonolência, formando um estado cenestésico extremamente penoso. Além disso, na esfera psíquica seria comum encontrar nos melancólicos abulia com apatia, movimentos lentos, falta de resolução e poucos cuidados com o próprio corpo.

Através das condições estipuladas por Séglas (1887-1894a), a melancolia simples, para ser diagnosticada corretamente, deve apresentar necessariamente os fenômenos elementares da dor moral e da parada psíquica. Ele também, entretanto, descreve a melancolia delirante, para marcar suas especificidades. Nela, além dos fenômenos elementares, o paciente traz

¹² Il ne partage plus de ce qui se passe autour de lui, tout lui semble pénible.

quadro delirante, que aparece sob vários aspectos e com formas diferentes, tendo como característica principal dois elementos recorrentes: a humildade e a auto-acusação. No entanto, para o autor o delírio na melancolia seria uma formação secundária, bem como a humildade e a auto-acusação, que, apesar de se fazerem presentes de alguma maneira nos fenômenos elementares da melancolia, não são determinantes para seu diagnóstico, pois podem ser encontrados em outras patologias. Apesar desta advertência destaca que nos casos de melancolia clássicas estes elementos de humildade e auto acusação, são fundamentais, ao serem necessariamente observados na formação das justificativas delirantes.

Um dos delírios próprios do melancólico seria o de indignidade, uma maneira delirante que exalta sempre a posição indigna do sujeito, gerando uma postura recorrente de humildade e auto-acusação. O melancólico não acusa o outro, mas sempre a si. A questão da culpa delirante, portanto, seria uma maneira de o melancólico explicar sua dor moral que não se justifica. Por se sentir sempre culpado, as idéias melancólicas delirantes são acompanhadas de passividade e de resignação. Para Séglas isso explicaria também o modo como estes pacientes se colocam diante do outro com uma posição passiva e inferior de quem não merece nada, assim, descreve o que percebe da posição melancólica: *“ele não serve para nada na terra, seria melhor estar morto.”* (SÉGLAS, 1887-1894b, p. 303. Tradução nossa)¹³.

Séglas caracteriza o delírio do melancólico, de maneira geral, como centrífugo, pois se no começo ele é a raiz de seu próprio mal, aos poucos vai envolvendo amigos, parentes e toda a humanidade, marcando sua posição de nocivo ao outro. Seguindo a mesma linha de Cotard, o autor diferencia esse modo melancólico delirante dos delírios dos perseguidos, que é centrípeto, onde tudo converge para o sujeito, tomado como o centro do universo.

Após o percurso por esses três autores, fica claro que suas idéias se convergem e se complementam na caracterização da melancolia. É possível, então, apreender claramente a melancolia como uma forma de psicose. Todos chamam a atenção, por exemplo, para os delírios de fundo moral, em que o

¹³ “Il n'est bon à rien sur terre; mieux vaudrait qu'il était mort .

melancólico traz uma imensa dor ao se sentir culpado em uma impiedosa auto-acusação, que não se justifica na realidade.

O próximo passo no desenvolvimento desta pesquisa é investigar o quanto Freud se utilizou ou foi influenciado, em sua caracterização da dor na melancolia como dor moral, pela psiquiatria clássica representada pelos autores mencionados.

4.4. Freud e suas interfaces com a psiquiatria clássica

O texto freudiano, em suas concepções sobre a melancolia, traz vários pontos onde se pode notar a presença das descrições feitas pela psiquiatria clássica. O próprio Freud (1917[1915]/1996), ao dizer da variedade de formas clínicas encontradas no melancólico, cita a psiquiatria, apesar de não mencionar autores. Tudo isso indica que essas formulações serviram de base para que ele fizesse, a partir do conhecimento psicopatológico, uma leitura psicanalítica sobre as vicissitudes melancólicas. Mas mesmo usando a psiquiatria apenas como base para suas formulações esta parece ter influenciado seu entendimento da dor que o melancólico apresenta de maneira efetiva. Buscar-se-á pontuar, então, as possíveis relações da melancolia em Freud com as idéias da psiquiatria clássica, sobretudo no que diz respeito ao entendimento da dor que o melancólico explicita.

Em Freud, desde o rascunho G (1895/1986), a melancolia é entendida como uma patologia carregada de grande sofrimento e dor, com características próprias e marcantes dentro da teoria psicanalítica, a ponto de ser concebida, em “Neurose e psicose” (FREUD, 1924/1996), como o paradigma das neuroses narcísicas por seu conflito entre eu e supereu. A descrição de suas características fenomenológicas em Freud, todavia, assemelha-se bastante às feitas anteriormente pela psiquiatria:

Os traços mentais distintivos da melancolia são um desânimo profundamente penoso, a cessação de interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade, e uma diminuição do sentimento de auto-estima a ponto de encontrar expressão em auto-recriminações e auto-envelhecimento,

culminando em uma expectativa delirante de punição. (FREUD, 1917[1915]/1996, p. 250).

É possível observar, por exemplo, que a expectativa delirante de punição, com suas auto-acusações, já havia sido tratada por Cortard (1882/2002), ao mencionar que o melancólico se sente como um criminoso que teria cometido grave delito e espera sua sentença de morte.

As formulações da psiquiatria clássica sobre a dor moral do melancólico também são ponto muito destacado. Griesinger (1865/ 2002) coloca-a como o que fundamentalmente caracteriza a melancolia e Séglas (1887-1894) ressaltava-a como um dos fenômenos elementares para o diagnóstico. Freud, ao trabalhar com essa questão, também identificou a dor como aspecto marcante do melancólico, derivada também de uma moralidade excessiva: *“no quadro clínico da melancolia, a insatisfação com o ego constitui, por motivos de ordem moral, a característica mais marcante.”* (FREUD, 1917[1915]/1996, p. 253).

Ao formular o mecanismo em causa na dor melancólica, entretanto, Freud diferencia-se muito das idéias defendidas pela psiquiatria. Se para Griesinger (1865/ 2002) e Séglas (1887-1894) a dor moral tinha causa incógnita, para Freud (1917[1915]/1996) esta se justifica por uma perda relativa ao eu. O melancólico, a partir de uma vivência da perda, identifica-se ao objeto que perdeu e passa a se maltratar. É essa identificação com o objeto que justificaria a dor de fundo moral, pelo fato de o sujeito melancólico julga-se moralmente desprezível. Com isso Freud explica e fundamenta em sua teoria a imensa dor de cunho moral do melancólico sempre recheada de auto-recriminações, culpas e expectativa de punição:

Se se ouvir pacientemente as muitas e variadas auto-acusações de um melancólico, não se pode evitar, no fim, a impressão de que frequentemente as mais violentas delas dificilmente se aplicam ao próprio paciente, mas que, com ligeiras modificações, se ajustam a outrem, a alguém que o paciente ama, amou ou deveria amar. Toda vez que examinam os fatos, essa conjectura é confirmada. É assim que encontramos a chave do quadro clínico: percebemos que as auto-recriminações são recriminações feitas a um objeto amado, que foram deslocadas desse objeto para o ego do próprio paciente. (FREUD, 1917[1915]/1996, p. 254).

Com essa formulação, Freud cria um arcabouço teórico que lhe permite uma leitura singular dos processos melancólicos, mas continua a conceber sua dor, como na psiquiatria, atrelada à moralidade. Ao formular o conceito de

supereu como herdeiro do complexo de Édipo, essa idéia de excesso de moralidade na melancolia ganha ainda mais respaldo teórico. O supereu herdeiro do Édipo, no caso dos melancólicos, incorporaria enorme exigência moral que, somada a sua outra vertente, seu lado pulsional de representante do isso, julgaria esses sujeitos como moralmente culpados: *“o superego aplica o mais alto padrão moral ao ego indefeso que lhe fica à mercê”* (FREUD, 1933[1932]/1996, p. 66).

Outro ponto importante ressaltado por Quinet (2002) é que a psiquiatria clássica, com suas descrições, traz todos os elementos para a localização da melancolia no campo das psicoses. No início da obra de Freud, pode-se pensar que ele, talvez influenciado pela psiquiatria, também sugerisse o caminho da psicose para a melancolia, como quando diferencia o luto normal, o patológico e a melancolia em “Luto e melancolia” (FREUD, (1917[1915]/1996), mas principalmente em “Neuroses de transferência: uma síntese” (FREUD, 1915/1987), ao agrupar a melancolia com a paranóia e a esquizofrenia. O autor, no entanto, não pôde manter essa posição até o final de sua obra, devido à criação do supereu, como já amplamente discutido no capítulo anterior.

Pode-se concluir, assim, que a psiquiatria clássica realmente influenciou Freud em suas formulações sobre a melancolia. No que se refere à dor que os melancólicos testemunham, essa influência fica bem nítida, por ser concebida por Freud como moral assim como fez a psiquiatria. Ele, todavia, explicou e fundamentou a dor melancólica teorizando seus mecanismos pelas vicissitudes do psiquismo. Não é possível afirmar, portanto, que sua concepção da dor na melancolia seja a mesma da psiquiatria que o precedeu, embora as influências desta nas formulações freudianas sejam evidentes.

4.5. A dor melancólica

A dor excessiva na melancolia é algo evidente e não passou despercebida nas teorizações de Freud e Lacan, que a situaram como derivada das ações do supereu, embora a caracterizem de forma diferente.

Para Freud, a dor do melancólico era fruto de um autojulgamento, em que o paciente, via supereu, julgava-se moralmente culpado. Ele, entretanto, mesmo relacionando a dor melancólica às atuações do supereu manteve a premissa da psiquiatria clássica onde, nesses casos, a dor seria indubitavelmente moral. Isso, todavia, não prejudica em nada sua originalidade, pois somente a Freud se devem as formulações psicanalíticas.

Lacan, por sua vez, partindo do supereu como objeto *a*, pôde pensar o gozo em estado puro, e por já conceber a melancolia como psicose, identifica sua dor como pura dor de existir. Lacan, portanto, relaciona a dor melancólica ao gozo real do supereu na melancolia como psicose. Além disso, especifica esta dor, a partir do budismo, em suas práticas de salvação que favorecem, em estado de nirvana, também o contato com o gozo real. Durante essa vivência de nirvana, portanto, abre-se caminho para que prevaleça no psiquismo dos monges a dor de existir desvelada.

5. CONCLUSÃO

A partir da pesquisa desenvolvida, pode-se concluir que Freud e Lacan têm modos diferentes de caracterizar a dor da melancolia porque desenvolveram formalizações distintas sobre o supereu.

Lacan desvincula o supereu da proposta freudiana de herdeiro do complexo de Édipo, situando-o como amoral e agente da pulsão de morte, que impõe somente uma ordem: “goze!”. Trata-se de um imperativo de gozo que jamais será cumprido, porque sempre, pela lógica superegoica, é possível exigir um pouco mais de empenho ao sujeito. Temos, portanto, uma gula pulsional insaciável e amoral como marca registrada do supereu em Lacan.

A concepção lacaniana do supereu, entretanto, não pode ser entendida como antagônica à freudiana, porque, apesar de Freud conceber tal instância como hipermoral, com função de regular a satisfação da pulsão, ao ser herdeiro do complexo de Édipo e assumir a autoridade parental, ele também ressalta suas constantes exigências pulsionais ao defini-lo como representante do isso. Em Freud, portanto, o supereu ao mesmo tempo proíbe e ordena a satisfação da pulsão, em um paradoxo constante.

Esse paradoxo traz a marca freudiana do supereu: herdeiro do complexo de Édipo e representante do isso, favorecendo sua localização na neurose, já que este complexo é neurótico. Freud, que antes da criação dessa instância vinha pensando a melancolia como psicose, cria um obstáculo para esse entendimento, já que a melancolia estaria diretamente relacionada ao supereu. Lacan, por sua vez, ao formular o supereu apenas como pulsional, pode localizar a melancolia no campo das psicoses e, a partir dessa localização e da noção de gozo real, via supereu, pôde situar a dor melancólica como dor de existir pura.

Percorrer as teorizações lacanianas sobre o gozo, portanto, é essencial para desvendar as vicissitudes da dor na melancolia. Lacan ao conceber o gozo real a partir do supereu como objeto *a*, voz, abre a possibilidade teórica

de pensá-lo em estado real e puro, modo de gozo presente na psicose, que propiciaria ao melancólico, vivenciar sua dor de existir de maneira tão efetiva.

Além das concepções sobre o supereu, foi possível localizar nos textos de Freud e Lacan estudados para esta pesquisa outros aspectos que favoreceram posicionamentos distintos diante da dor do melancólico.

No texto freudiano, identificamos concepções da psiquiatria clássica, através de autores como Griesinger, Cotard e Séglas, que já descreviam a dor do melancólico como moral, influência que marca as concepções de Freud, apesar de ele ir muito além delas. Na construção lacaniana, por sua vez, foi o budismo, com suas práticas de salvação, que auxiliou a pensar a dor do melancólico como dor de existir em estado puro. As investigações sobre o nirvana apontam, pela ótica lacaniana, que durante este estado de êxtase, os monges pela aniquilação do eu e da referência fálica, encontram-se destituídos do Outro, evidenciando o gozo real, via supereu, por prevalência da pulsão de morte, no psiquismo, com um desvelamento da dor de existir em estado puro.

Ao final desta pesquisa, não seria prudente pensar que não há mais nada a se desvendar sobre a dor melancólica a partir do supereu, pois quem se defronta com as vicissitudes teóricas que perpassam essa instância em Freud e Lacan sabe que a complexidade de suas questões não permite esse tipo de ilusão. Pode-se concluir, todavia, que as mudanças do supereu proibidor, freudiano, ao supereu gozador, lacaniano, foram fator decisivo para a formulação da dor na melancolia, que passa ser entendida como dor de existir em estado puro, não mais como dor moral.

REFERÊNCIAS

BERCHERIE, Paul. **Os fundamentos da clínica**: história e estrutura do saber psiquiátrico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1989.

BLAINEY, Geoffrey. **Uma breve história do mundo**. Rio de Janeiro: Ed. Fundamento, 2009.

CAMPOS, Sérgio Passos Ribeiro. **As vertentes conceituais do supereu na clínica da neurose obsessiva**. 2002. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

COTARD, Jules. Do delírio das negações (1882). In: QUINET (Org.) **Extravios do desejo**: depressão e melancolia. Rio de Janeiro: Ed. Marca D'Água, 2002. p. 47-67.

DEMO, Pedro. **Metodologia do conhecimento científico**. São Paulo: Atlas, 2000.

FERRARI, Ilka Franco. Melancolia: de Freud a Lacan, a dor de existir. **Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental**, v. VI, p. 105-115, 2006.

FERREIRA, Maria de Fátima. **Melancolia**: da identificação narcísica à pura cultura da pulsão de morte. 2006. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XVIII. p. 17-75.

FREUD, Sigmund. Conferência XXXI (1933[1932]). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXII, p.63-84.

FREUD, Sigmund. Inibições, sintomas e ansiedade (1926 [1925]). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XX, p. 81-171.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia (1917 [1915]). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIV. p. 249 - 263.

FREUD, Sigmund. Neurose e psicose (1924 [1923]). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIX, p. 167-171.

FREUD, Sigmund. **Neuroses de transferência**: uma síntese (1915). Rio de Janeiro: Imago, 1987.

FREUD, Sigmund. O Ego e o Id (1923). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIX, p. 27-71.

FREUD, Sigmund. O Problema econômico do masoquismo (1924). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIX, p. 177-188.

FREUD, Sigmund. Racunho G (1895). In: FREUD, Sigmund. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)**. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIV. p. 81-108.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu (1913[1912-13]). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIII. p. 21-162.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana – 3**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

GEREZ-AMBERTIN, Marta. **As vozes do supereu**. São Paulo/Caxias do Sul: Cultura/ EDUCS, 2003.

GRIESINGER, Wilhelm. Melancolia no sentido mais estrito (1865). In: QUINET (Org.) **Extravios do desejo**: depressão e melancolia. Rio de Janeiro: Ed. Marca D'Água, 2002. p. 17-45.

GUERRA, Andréa Máris Campos. **A estabilização psicótica na perspectiva borromeana**. 2007. Tese (Doutorado em Psicanálise). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. .

JORGE, Marco Antônio Coutinho. A pulsão de morte. **Estudos de Psicanálise**. Belo Horizonte v. 26, p. 23-39, out. 2003.

LACAN, Jacques. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (1957-1958). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 537-590.

LACAN, Jacques. Kant com Sade (1963). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 776-803.

LACAN, Jacques. O aturdito (1972). In: LACAN Jacques. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 448-497.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu (1949). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 96-103.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 1**: os escritos técnicos de Freud (1953-1954). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 8**: a transferência (1960-1961). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 10**: a angústia (1962-1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11**: os quatros conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 18**: de um discurso que não seria de semblante (1971). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.2009.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20**: mais, ainda (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 22**: R.S.I. (1974-1975). Inédito.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 23**: o sinthoma (1975-1976). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 3**: as psicoses (1955-1956). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 5**: as formações do inconsciente (1957-1958). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 9**: a identificação (1962). Inédito.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 7**: a ética da psicanálise (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

LACAN, Jacques. Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: "Psicanálise e estrutura da personalidade (1960). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 653-691.

LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960) . In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 807-842.

LACAN, Jacques. Televisão (1973) . In: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 508-543.

LA SAGNA, Phillipe. A alegria de viver. In: ESCOLA BRASILEIRA DE PSICANÁLISE. Jornada da Escola Brasileira de Psicanálise, número XIV. Belo Horizonte, 2009. Conferência.

LAURENT, Éric. Melancolia, dor de existir, covardia moral. In: LAURENT, Éric. **Versões da clínica psicanalítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

LEVENSON, Claude B. **Budismo**. Porto Alegre: L&PM Ed., 2009

MILLER, Jacques-Alain. A clinica do supereu. In: MILLER, Jacques-Alain. **Recorrido de Lacan**. Buenos Aires: Ed. Manantial, 1986a. p. 131- 147.

MILLER, Jacques-Alain. Os seis paradigmas do gozo. **Opção Lacaniana**: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, São Paulo: Eolia, n. 26/27, p. 87-105, abr. 2000.

MILLER, Jacques-Alain. Patologia da ética. In: MILLER, Jacques-Alain **Lacan elucidado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997c, p.329- 386.

MILLER, Jacques-Alain. Sobre a clínica psicanalítica.. In: MILLER, Jacques-Alain **Lacan elucidado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997b, p.302- 328.

MILLER, Jacques-Alain. Sobre Kant com Sade. In: MILLER, Jacques-Alain **Lacan elucidado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997a, p.153- 218.

MILLER, Jacques-Alain. Teoria de los goces. In: MILLER, Jacques-Alain. **Recorrido de Lacan**. Buenos Aires: Ed. Manantial, 1986b, p.149-160.

MILLER, Jaques-Alain. Introdução à leitura do seminário 10 da angústia de Jaques Lacan. **Opção Lacaniana**: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo: Eolia, n.43, p. 7-91, mai. 2005.

MOREIRA, Ana Cleide Guedes. A melancolia na obra de Freud: um narciso sem [dês] culpa. **Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental**, v. IV, p. 92-102, 2002.

NOVAK, Philip; SMITH, Huston. **Budismo**: uma introdução concisa. São Paulo: Ed. Pensamento-Cultrix Ltda, 2008.

QUINET, Antônio. **Extravios do desejo**: depressão e melancolia. Rio de Janeiro: Ed. Marca D'Água, 2002.

QUINET, Antônio. **Psicose e laço social**: esquizofrenia, paranóia e melancolia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006.

RUDGE, Ana Maria. Pulsão de morte como efeito do supereu. **Ágora**: estudos em teoria psicanalítica. Rio de Janeiro, v.9, p. 47-58, jan./jun. 2006.

SÉGLAS, J. De la mélancolie sans délire. In: ASSELIN; HOUZEAU, (Ed.). **Leçons cliniques sue les maladies mentales et nerveuses**. Paris: Salpêtrière 1887-1894a.

SÉGLAS, J. Lê délire dans la mélancolie. In: ASSELIN; HOUZEAU, (Ed.). **Leçons cliniques sue les maladies mentales et nerveuses**. Paris: Salpêtrière 1887-1894b.

SOLER, Colette. **Declinaciones de la angustia**. España: Libreria Xoroi, 2000-2001.

SOLER, Colette. **O que Lacan dizia das mulheres**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.