Universidade de São Paulo
Instituto de Psicologia

CAROLINA ESCOBAR DE ALMEIDA PRADO

**POSSÍVEIS IMPASSES E DESDOBRAMENTOS CLÍNICOS DA
TEORIA DA CULTURA DE SIGMUND FREUD.**

São Paulo
2020

CAROLINA ESCOBAR DE ALMEIDA PRADO

**POSSÍVEIS IMPASSES E DESDOBRAMENTOS CLÍNICOS DA
TEORIA DA CULTURA DE SIGMUND FREUD.**

Versão corrigida.

Defesa de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP), pelo departamento de Psicologia Clínica (PSC), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica.

Área de concentração: Psicologia Clínica

Orientador: Prof. Dr. Ivan Ramos Estevão.

São Paulo

2020

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

ALMEIDA PRADO, Carolina Escobar de. *Possíveis impasses e desdobramentos clínicos da teoria da cultura de Sigmund Freud*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP), pelo departamento de Psicologia Clínica (PSC), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica.

Área de Concentração: Psicologia Clínica.

Aprovada em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

A você, Edu, pelo com.par.trilhar que construimos juntos.

Te amo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente a Ivan Ramos Estevão, meu orientador, pelo caminho de troca sempre gentil e cuidadosa. Agradeço pela presença por todos esses anos: enquanto professor, ainda na graduação em Psicologia, como supervisor em meus primeiros anos de clínica e, agora, como orientador no mestrado. Muito obrigada pelas profundas marcas que deixou em minha formação, serei sempre grata.

À Michele Roman Faria agradeço pela generosidade, disponibilidade e pelas contribuições preciosas não só para esta pesquisa, como também para minha formação. Agradeço pela possibilidade de troca em espaços tão importantes como o grupo de estudos e o de escrita, que são determinantes em meu fazer analítico e no desejo pela transmissão da Psicanálise.

Agradeço a Renato Mezan pelos textos que me fizeram companhia durante o processo de escrita e foram essenciais para este trabalho. Pela simpatia e pronta disponibilidade para o diálogo na defesa desta dissertação.

A Paulo Endo agradeço pelas importantes contribuições na construção deste trabalho e pelas aulas marcantes que me colocaram diante da potência da Psicanálise no diálogo com as teorias sociais.

Agradeço à Miriam Debieux pela acolhida no Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política (IP-USP), ao qual esta pesquisa está vinculada, e também aos colegas que de forma direta e indireta participaram da construção desta dissertação.

Aos queridos colegas do grupo de orientação do Ivan, que não só contribuíram como também me acolheram neste percurso.

À Ana Cristina Arzabe agradeço imensamente pela confiança e pela possibilidade de lecionar na Universidade de Mogi das Cruzes (UMC), onde pude encontrar paixão e aposta diária na potência de uma sala de aula. Agradeço pela parceria cuidadosa e pela presença carinhosa, serei eternamente grata.

Agradeço, com todo o coração, aos presentes que a UMC me deu: Geovanna Castrezana, Thaís Lima, Carlos Alberto Aleixo, Suleima Joly, Leovaldo Alcântara e Juliana Pacheco; meus queridos parceiros diários dos desafios e maravilhas da docência. E também a Fernando Faria, por sempre me receber de braços abertos e sorriso no rosto.

Ao delicioso grupo da madrugada, onde encontro espaço de troca teórica, clínica, de cuidado e amizade. Muito obrigada Michele Faria, Sueli Minatti, Rinalda Duarte, Cíntia

Freitas, Mario Carezzato, Telma Rodrigues, Ana Rabello, Danyella Melo, Tomoe Takahashi, Isabel Yos e às minhas amigas Laura Gomes e Samantha Steinberg.

Aos queridos colegas e amigos do Fórum do Campo Lacaniano (SP), onde encontrei solo fértil para as interrogações que levaram a esta pesquisa.

À Beatriz Oliveira, meu eterno agradecimento pela escuta que me possibilitou ter olhos que podem ver, pés que podem andar e palavras que podem sair pela voz e pela ponta dos dedos.

Agradeço às mulheres da minha vida:

Laura Gomes, Mariana Anconi, Caroline Mortagua, Juliana Agnes, Maria Carolina Ribeiro, Ligia Rufine, Samantha Steinberg e Karina Bueno, por compartilharem comigo a escolha pela Psicanálise, a alegria da vida e a acolhida no abraço amigo todos esses anos – um agradecimento especial à Karina Bueno pela leitura cuidadosa e pelas lindas contribuições ao texto desta dissertação.

Fernanda Fernandes, Luiza Horta, Renata Scarellis, Carolina Fernandes, Giulianna Louis, Gabriela Rocha, Juliana Fuentes, Maira Bockmann e Sofia Osborn, por me lembrarem de que nem só de Freud vive o Homem, mas que sem amor, partilha e apoio a gente não vai a lugar nenhum. Vocês todas me são fonte diária de inspiração, amo vocês, minhas amigas.

À minha tribo particular, por serem os firmes alicerces onde construo minha história: Sandra, Teresa, Maurecir, Janine, Maurício, André, Fernando, Caio, Lucas e Paula.

À Edith, sempre comigo.

Ao Marcelo Escobar, meu irmão e maior orgulho, obrigada por me inspirar a ser sempre melhor, e por me ensinar, desde pequena, que é na diferença que a gente constrói amor. Aos meus pais, Katia e Moacyr, os grandes amores da minha vida, vocês são o melhor que há em mim. Meu eterno agradecimento por me ensinarem a extrair beleza da vida e a ter força para encontrar e seguir os meus caminhos. Amo vocês.

Aos meus queridos alunos, supervisionandos e orientandos, com quem aprendo, me reinvento e renovo diariamente o desejo pela transmissão da Psicanálise. Esta dissertação é para vocês!

(...) a escrita é, na sua origem, a linguagem do ausente (...).

(Freud, 1930/2010, p. 51)

ALMEIDA PRADO, Carolina Escobar de. **Possíveis impasses e desdobramentos clínicos da teoria da cultura de Sigmund Freud**. 2020. 174f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

RESUMO

Esta dissertação insere-se no campo da Psicologia Clínica. Como tema de pesquisa, elegeu-se a teoria da cultura de Sigmund Freud, visando contribuir com a comunidade analítica e científica com os possíveis impasses da clínica psicanalítica. Por meio de uma pesquisa qualitativa de caráter exploratório, percorreremos os textos freudianos respeitando a cronologia das publicações até 1930, visando investigar quando e de que forma a teoria da cultura é estabelecida, assim como quais são os desdobramentos teórico-clínicos de sua presença. Quando Freud inclui os movimentos e manifestações da cultura como um dos pilares do desenvolvimento de seu pensamento, nos afasta da possibilidade de redução da Psicanálise a uma especialidade terapêutica, e de seu método de investigação a uma técnica aplicável em caráter universal e atemporal. O percurso realizado permite o recolhimento de que nem sempre a cultura fez parte do arcabouço teórico da Psicanálise, ainda que seu caráter proibitivo tenha sempre sido considerado. Por conta disso, o encontro entre pulsão e cultura sempre se dá a partir da lógica do conflito; porém, nem sempre do mesmo jeito ou a partir de um mesmo ponto de contato. Além disso, fica evidente que a cultura não pode ser tomada como sinônimo de proibição, já que ao mesmo tempo em que restringe, também exerce as importantes funções de mediação dos laços entre os humanos, de manutenção da vida e, também, de criação de um campo de possibilidades para a satisfação pulsional. A todo momento nos depararemos com a máxima de que teoria e clínica não podem ser vistas, pensadas e operadas de forma desarticulada. Diante disso, propusemos uma chave de leitura que considera três dimensões a serem consideradas na clínica psicanalítica: a do *particular*, ligada à dimensão sócio-político-cultural; a do

universal, ligada ao pressuposto de que podemos encontrar a presença das pulsões em todos os humanos; e a do *singular*, ligada à solução que cada um encontra para dar destino às suas pulsões nas particularidades onde está inserido. Dito isso, em sua dimensão antropológica a teoria da cultura psicanalítica estaria como pano de fundo a todos aqueles que se submetem às proibições da cultura. Esta leitura permite que as categorias ‘social’ e ‘individual’ não sejam pensadas em oposição, pois frente à proibição que impede a todos o acesso à experiência de satisfação plena, temos a cultura, que assegura o pacto social e, para isso, impõe restrições, mas que também possibilita a criação de vivências fraternas e de cuidado, rituais de compartilhamento e de criação de laços e formas de expressão coletivas. Há, ao mesmo tempo, a criação de um lugar psíquico e social.

Palavras-chave: psicanálise; cultura; clínica; mal-estar; civilização

ALMEIDA PRADO, Carolina Escobar de. **Possible impasses and clinical unfolding from the Sigmund Freud's theory of culture.** 2020. 174 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ABSTRACT

This dissertation is part of the domain of Clinical Psychology. As a research theme, the Sigmund Freud's theory of culture was chosen in order to contribute to the analytical and scientific community with the possible impasses of the psychoanalytic clinic. Through an exploratory qualitative research, we will go through Freudian texts respecting the chronology of publications until 1930, aiming to investigate when and how the theory of culture is established, as well as what are the theoretical and clinical developments of its presence. When Freud includes the movements and manifestations of culture as one of the pillars of the development of his thinking, he distances us from the possibility of reducing psychoanalysis to a therapeutic specialty and his method of investigation in a technique applicable in a universal and timeless character. The route taken allows us to recall that culture was not always part of the theoretical framework of psychoanalysis, even though its prohibitive character has always been considered; because of this, the encounter between drive and culture always takes place from the logic of the conflict; however, not always in the same way or from the same point of contact. Furthermore, it is clear that culture cannot be taken as a synonym for prohibition; since, at the same time as it restricts, it also performs the important functions of mediating ties between humans, maintaining life and, also, creating a field of possibilities for drive satisfaction. At all times, we will be faced with the maxim that theory and clinic cannot be seen, thought and operated in a disjointed way. Therefore, we have proposed a reading key that considers three dimensions to be considered in psychoanalytic clinic: that of the private, connected

the socio-political-cultural dimension; that of the universal, linked to the assumption that we can find the presence of drives in all humans; and that of the singular, linked to the solution that each one finds to give destination to his drives in the particularities where he is inserted. That said, in its anthropological dimension, the theory of psychoanalytic culture would be the backdrop for all those who submit to the prohibitions of culture. This reading allows the categories 'social' and 'individual' not to be considered in opposition, because in view of the prohibition that prevents everyone from accessing the experience of full satisfaction, we have the culture that ensures the social pact and, for that, imposes restrictions; but it also enables the creation of fraternal and caring experiences, rituals of sharing and creating bonds and collective forms of expression. There is, at the same time, the creation of a psychic and social place.

Key words: psychoanalysis; culture; clinic; malaise; civilization

SUMÁRIO

NOTA PRÉVIA SOBRE A TRADUÇÃO	14
INTRODUÇÃO.....	15
QUANDO A CULTURA <i>SE TORNA</i> UMA QUESTÃO PARA FREUD	25
A TEORIA FREUDIANA DA CULTURA	48
2.1 A FUNÇÃO PSÍQUICA DA PROIBIÇÃO	51
2.2 A FUNÇÃO SOCIAL DA PROIBIÇÃO	72
O <i>PARA ALÉM</i> DA TEORIA FREUDIANA DA CULTURA	94
3.1 PSICOLOGIA DAS MASSAS E ANÁLISE DO EU	118
3.2 O FUTURO DE UMA ILUSÃO	138
3.3 O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO	155
CONCLUSÕES	168
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	171

NOTA PRÉVIA SOBRE A TRADUÇÃO.

O objetivo desta nota é justificar a escolha da tradução empregada no decorrer desta pesquisa no que diz respeito ao termo *Trieb*. Para recolher os dados desta pesquisa, utilizaremos a tradução das Obras Completas de Sigmund Freud, realizada pela editora Companhia das Letras, por duas razões: por ser uma tradução realizada diretamente da língua alemã, e por termos acesso às notas de rodapé incluídas por Freud durante a escrita dos textos, ou em momentos posteriores de seu desenvolvimento.

Paulo César de Souza, tradutor desta coleção, optou pela tradução do termo *Trieb* (em alemão) para o termo *instinto* (em português). Este fato foi alvo de certa polêmica entre os psicanalistas, pois parte deles - nos incluímos nesta parte - alega que a escolha pelo termo *instinto* poderia gerar confusão na compreensão do conceito, por aproximá-lo do campo semântico da lógica arco-reflexa, hereditária e organicista do ser humano.

A escolha de um termo em detrimento de outro [...] não é sem consequência para o entendimento da obra e, dessa forma, para seu desenvolvimento posterior. Nossa tese aqui é, além disso, que a escolha da melhor forma de verter *Trieb* é bem mais política do que técnica, ao contrário do que em geral é proposto pelos tradutores (ESTEVÃO, 2012, p. 81).

Por conta disso, nos vimos diante de um impasse.

Como dito, a escolha pela edição da Companhia das Letras não se deu ao acaso. Porém, utilizar o termo *instinto* em vez de *pulsão* no decorrer deste texto nos afastaria da forma que se dá nossa orientação enquanto psicanalistas. Estamos alinhados com o argumento de que o termo *pulsão* não pode ser pensado como equivalente ao termo *instinto*, ainda que ambos, em alemão, carreguem o sentido que indica ‘aquilo que move para frente’; já que, por meio da noção de *pulsão*, Freud inaugura a compreensão de que para além da anátomo-biologia, o corpo é habitado pelo atravessamento de afetos, representações e pelo desejo inconsciente.

Dito isso, esclarecemos que durante a leitura desta pesquisa utilizaremos o termo *pulsão* para a construção de nosso argumento e, quando o leitor se deparar com o termo *instinto*, será *apenas* em citações literais dos textos traduzidos pela Companhia das Letras.

INTRODUÇÃO

Cultura diz respeito ao desenvolvimento da humanidade; por isso, carrega em si a marca da diversidade e da heterogeneidade. Em termos gerais, pode ser pensada como um conjunto de tradições, crenças, normas e costumes que são ensinados de uma geração a outra por meio das instituições sociais, da religião, da política, das artes, etc. Porém, é importante ressaltar que a cultura não pode ser pensada como algo uniforme, uma vez que podemos encontrar diversas realidades culturais, e que cada uma delas possui seu fundamento etiológico e, a partir dele, tece diferentes combinações entre os elementos que a compõem. Neste sentido, é preciso considerar que cada grupo social possui sua cultura (SANTOS, 1987).

Com a irrupção da Modernidade, no século XIX, esta diversidade se torna objeto de muitos estudos sobre as culturas humanas; entretanto, nem sempre estes estudos visavam conhecê-las a partir da diversidade, pois apresentavam certo empuxo à leitura hierárquica das culturas humanas. Neste contexto, a compreensão era a de que “[...] a humanidade passaria por etapas sucessivas de evolução social que a conduziria desde um estágio primordial onde se iniciaria a distinção da espécie humana de outras espécies animais até a civilização tal como conhecida na Europa ocidental de então” (SANTOS, 1987, p. 12).

Esta leitura instaurou a preocupação com o que caracterizava e diferenciava um homem civilizado de um homem incivilizado, este como estando mais próximo de uma dimensão animalesca.

Nos dias atuais, ainda é possível encontrar resquícios da leitura hierarquizada das diferenças culturais. Porém, o debate científico proporcionou o questionamento desta concepção com o principal argumento de que cada cultura possui sua própria verdade e, por isso, não poderia ser comparada a nenhuma outra. A questão que se impõe é: se por um lado, encontramos preconceito e discriminação no estabelecimento de uma linha de evolução das realidades culturais, por outro, a relativização total do estudo das culturas impede a localização de possíveis regularidades nos processos civilizatórios (SANTOS, 1987).

Norbert Elias é um pesquisador conhecido pelo estudo minucioso sobre como se deu o processo civilizador que lentamente alterou as formas de vida na passagem

da Idade Média para a Modernidade. Segundo ele, as marcas da civilidade estariam na forma com que estabelecemos os costumes diários, a ordem, o vestuário, as normas, a forma de vivenciar a vida afetiva, a limpeza, etc.

O autor aponta que o processo civilizador convergiu a definição de civilidade para uma direção específica – a cultura da Europa ocidental moderna – e, com isso, alterou nossa forma de se comportar, de sentir e de vivenciar as experiências, normatizando e hierarquizando as realidades culturais. Segundo ele,

[...] se examinamos a que realmente constitui a função geral do conceito de civilização, e que qualidade comum leva todas essas várias atitudes e atividades humanas a serem descritas como civilizadas, partimos de uma descoberta muito simples: este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas "mais primitivas". Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica, sua visão do mundo, e muito mais (ELIAS, 1994, p. 21).

Elias localiza que o processo civilizador pautado nos costumes modernos da Europa ocidental também é ferramenta de colonização dos principais países capitalistas da época, e sua argumentação aponta para o fato de que, até hoje, encontramos a presença de duas principais correntes deste processo nos países do ocidente: a francesa e a alemã.

O curioso é que a presença destas duas tradições irá fundar as diferenças entre cultura e civilização: enquanto esta estaria ligada à tradição francesa, aquela estaria ligada à alemã. Assim, enquanto a tradição germânica “[...] se abriga naquilo que é patrimônio de todo alemão, cultivado ou não cultivado: a cultura. O que é essa cultura? É a poesia, a literatura, e também o protestantismo” (MEZAN, 2002, p. 329); a tradição francesa é descrita como aqueles que portam a civilização, “E o que é a civilização? São os bens materiais, o luxo, o *savoir-faire*, o refinamento, e também aquilo que vem junto destes atributos: ganância, promiscuidade, apetite sexual desenfreado, astúcia, etc” (idem, p. 331).

Esta discussão interessará a Sigmund Freud e é de suma importância para uma pesquisa como a nossa, que se propõe a investigar sua teoria da cultura.

Apesar do ponto de partida freudiano não estar em indagações sobre a cultura, mas sim as neuroses histéricas, ao se debruçar sobre estes casos e investigar sua

etiologia, se depara com o impacto que a moral poderia exercer sobre a expressão da sexualidade humana e sobre os processos psíquicos.

Para ele, a cultura seria a responsável por nos proteger da natureza e nos diferenciar dos animais; porém concebe que o encontro entre a pulsão e a cultura seria sempre conflituoso, já que ao nos civilizar, se torna necessário desviar, controlar e transformar os impulsos que não são considerados adequados para o convívio com outros seres humanos. Mas o que possibilita a passagem de uma condição animalesca para a humana? Quais os efeitos psíquicos desta passagem?

Veremos que estas perguntas acompanham Freud e estão presentes na formulação de sua teoria da cultura. A partir delas, emerge

[...] a necessidade, constante no pensamento freudiano, de encontrar um evento fundador que dê conta do surgimento de um novo estado ou de uma nova característica. E esse evento fundador tem de ser de natureza tal que a evolução subsequente possa ser deduzida dele, por meio dos esquemas de causalidade, da finalidade ou da implicação recíproca, isto é, por um método que opera constantemente na dimensão da identidade (MEZAN, 2006, p. 539).

Com isso, a cultura estará presente no coração do pensamento freudiano.

Uma vez nascido em Viena e tendo o alemão como língua materna, é evidente a proximidade com o processo civilizador de tradição alemã, onde estes estariam do lado da cultura, enquanto os franceses, do lado da civilização; porém, seu pensamento não é construído sem influência da tradição francesa – o que, segundo Mezan (2002), choca os leitores de Freud da época exatamente pelo “contexto linguístico” (p. 331) e político característico de cada tradição.

A posição freudiana é clara:

[...] eu me recuso a distinguir cultura [*Kultur*] de civilização [*Zivilization*] – [a cultura] apresenta, notoriamente, dois aspectos àquele que a observa. Por um lado, abrange todos os conhecimentos e habilidades que os homens adquiriram para controlar a força da natureza e dela extrair os bens para a satisfação das necessidades humanas; e por outro lado, todas as instituições necessárias para regulamentar as relações entre os indivíduos e, em especial, a distribuição dos bens obteníveis. Essas duas faces da cultura não são independentes uma da outra (FREUD, 1927/2014, p. 233).

Vejam que interessante: Freud conta com duas faces da cultura; a que diz respeito às práticas de controle das forças da natureza e da pulsão e, também, a que conta da construção de um patrimônio cultural que possibilita o compartilhamento e a

mediação das relações entre os humanos. É de extrema importância que saibamos, desde já, que Freud trabalha com uma noção de cultura que unifica as duas tradições do processo civilizador. Assim,

Basta-nos então repetir que a palavra “civilização” [*Kultur*] designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si (FREUD, 1930/2010, pp. 48-49).

Desde já ressaltamos que as duas faces citadas terão nossa atenção no decorrer desta pesquisa.

Nas duas últimas citações nos deparamos com diferentes termos alemães envolvidos na definição de cultura. Mas a verdade é que, em alemão, o termo cultura tem três sentidos possíveis. Um deles é *Bildung*, que está ligado à formação, educação e constituição, isto é, a *como* um indivíduo se apropria do campo da cultura.

Além disso, como *Bild* é também uma imagem, aquilo que se vê, a *Bildung* transparece nos modos, na educação, na maneira de se vestir, na forma de falar, em como o indivíduo se relaciona com os outros, na polidez; o ideal, nesse sentido, é o de tornar-se uma espécie de nobre do espírito. [...] Se a *Bildung* é isso que estou tentando descrever – um processo de construção de si, de absorção de modelos identificatórios, cujo resultado final é uma personalidade mais harmoniosa –, obviamente esse processo não deixa de evocar tanto o tratamento psicanalítico quanto a formação do psicanalista (MEZAN, 2002, p. 332).

É intrigante pensar que, apesar de sua importância, nem sempre é um termo conhecido entre os psicanalistas brasileiros, que talvez por conta de polêmicas na tradução dos textos freudianos para o português, acabam ficando mais às voltas com os outros dois termos: *Kultur*, ligado às artes e ao patrimônio cultural, e *Zivilization*, ligado à etiqueta, práticas alimentares, técnicas de controle, ordem, etc. - percebam que neles estão presentes características das duas tradições citadas.

As polêmicas citadas dizem respeito ao fato de não haver uma padronização nas traduções dos textos freudianos para o português, como por exemplo, o *Mal-estar na civilização* (*Das Unbehagen in der Kultur*) e *Moral sexual ‘cultural’ e o nervosismo moderno* (*Die ‘Kulturelle’ sexualmoral und die moderne nervosität*), ambos imprescindíveis para esta pesquisa.

Percebam que, em ambos os títulos dos textos citados, o termo escolhido por Freud é *Kultur*, porém, nestes mesmos textos, os argumentos construídos por ele

também incluem o sentido de *Zivilization*. Bem, a esta altura já sabemos que uma das novidades presentes na leitura freudiana é a de pensar a dimensão da cultura a partir da unificação dos sentidos destes termos citados e, talvez, essa seja uma hipótese que nos auxilie a compreender os problemas de tradução. Este debate nos parece fundamental, pois, como psicanalistas, compreendemos que a escolha das palavras e o campo semântico que elas carregam não são inocentes; pode produzir efeitos incomensuráveis.

Exatamente pelo fato da cultura ser localizada por Freud como um dos pilares de sustentação de sua teoria, há mais de uma forma de explorar o encontro entre Psicanálise e cultura. Mezan (2002) nos aponta pelo menos sete. São elas:

- a) Podemos tomar a cultura como objeto em geral da psicanálise e investigar em que medida o que a psicanálise diz sobre o ser humano pode elucidar a origem, a formação, os traços, a estrutura e características da cultura [...].
- b) Em segundo lugar, podemos apreender a cultura como um meio no qual a psicanálise se desenvolve. No caso ela é especificamente a cultura da Europa Central no tempo de Freud e as diferentes culturas nas quais a psicanálise se implantou com sucesso [...].
- c) Depois, temos o terceiro problema, o método da psicanálise aplicada. [...] Sendo um problema metodológico, cabe uma palavra à epistemologia: o que está em jogo é a natureza do objeto psíquico e a forma apropriada de o alcançar.
- d) O quarto aspecto concerne à maneira pela qual se opera a gênese da subjetividade nas culturas. Neste ponto, o tema é tanto como o superego e as normas culturais sobre o incesto ou o homicídio são absorvidas e produzem efeitos sintomáticos nos indivíduos [...].
- e) O quinto aspecto é o estudo de regiões ou formações culturais específicas, como, por exemplo, literatura e psicanálise [...].
- f) Ainda nessa esfera do estudo das “regiões culturais”, temos a questão da análise conceitual: podemos, ou não, pensar numa “psicanálise dos conceitos” [...].
- g) Além de tomar a cultura como obra do espírito, podemos pensar na análise de fenômenos propriamente sociais, como a educação, a publicidade, a televisão, etc [...] (pp. 326-327).

Diante deste levantamento, compreendemos que nossa pesquisa corresponde principalmente ao item *d*, mas também encontrará costuras entre os itens *a* e *b*, uma vez que nosso objetivo é investigar o que é, sob quais questionamentos a teoria da cultura freudiana foi formulada e quais são seus desdobramentos clínicos.

Se essa pesquisa se inscreve no campo de investigações sobre a Psicologia Clínica, por que, então, se proporia a estudar a formulação da teoria da cultura de Sigmund Freud? De que maneira um tema como este interessa à clínica psicanalítica? Bem, a posição freudiana é clara; segundo ele, “[...] a Psicologia individual é também,

desde o início, Psicologia social” (FREUD, 1921/2011, p. 14), indicando que não seria possível apartar aquilo que se dá na dimensão da singularidade do que se dá no âmbito sócio-político-cultural e do compartilhamento com os outros humanos.

Esta afirmação não é de simples compreensão, mas é de extrema importância no pensamento freudiano por pelo menos três razões.

A primeira delas diz respeito à delimitação da Psicanálise enquanto disciplina científica, e uma das novidades que apresenta enquanto tal. Antes da invenção da Psicanálise, os estudos psicológicos se localizavam no território da Psicologia, onde era possível investigar, produzir e transmitir conhecimento científico sobre a subjetividade humana. Este território é, até hoje, composto por diversos projetos psicológicos que se distinguem a partir de diferenças epistemológicas, metodológicas, em sua função e objetivos – a Psicologia funcional, a behaviorista, a Gestalt, a cognitivista e a Psicanálise freudiana são alguns dos projetos psicológicos citados (FIGUEIREDO, 2017; 2004).

Porém, havia em Freud uma constante preocupação de que a Psicanálise pudesse ficar reduzida a uma especialidade terapêutica, onde seu método próprio de investigação dos processos inconscientes pudesse ser transformado em uma técnica aplicável em caráter universal e atemporal; neste contexto,

As descobertas de Freud se originam de um percurso extremamente intrincado, no qual podemos distinguir três referências constantes: o discurso dos pacientes, a autoanálise e o recurso à cultura. Longe de ser um espaço de “aplicação” das doutrinas “psicológicas”, essa é a dimensão que garante a universalidade – e portanto a objetividade, no sentido altamente preciso que o termo tem em psicanálise – dos processos implícitos no discurso dos pacientes e explícitos no processo autoanalítico (MENZAN, 2006, pp. 160-161).

No momento em que Freud inclui os movimentos e as características da cultura como um dos pilares do desenvolvimento de seu pensamento, compreendemos que passa a não responder à lógica da aplicação da Psicanálise, tanto no contexto clínico, como nas manifestações culturais.

Com isso, pensar a cultura se torna pretexto para que a própria clínica psicanalítica possa acontecer – e esta seria a segunda razão citada. Ponto que nos leva à terceira razão: o fundamento ético da Psicanálise; se, ao fazer clínica, excluirmos a dimensão da cultura, nos aproximamos da lógica da aplicabilidade.

Fica claro que o pensamento freudiano não pode ser pensado sem o recurso à cultura, mas, de que forma este recurso se faz presente na clínica psicanalítica?

Por meio de uma pesquisa qualitativa de caráter exploratório, percorremos os textos freudianos respeitando a cronologia das publicações. Visando responder a esta pergunta, tomamos por objeto os textos freudianos na intenção de delinear o tema e levantar pontos que podem interessar à comunidade analítica e científica ao 1) Investigar se, quando e de que forma a teoria da cultura se torna presente em sua teoria, assim como quais são os desdobramentos teóricos desta presença; 2) Levantar os impasses e as soluções propostas pelo autor no que tange à cultura e ao psiquismo; 3) Verificar quais conceitos constrói em relação ou a partir da teoria da cultura que desenvolve e 4) Identificar se há modificações, rupturas e/ou abandonos em sua teoria sobre a cultura na retificação da primeira para a segunda tópica.

Esclarecemos ao leitor que para tentar encontrar estas respostas foi necessário realizar um corte cronológico que nos limita o recolhimento de dados aos textos que foram escritos até 1930, data da publicação de *O Mal-estar na civilização*. Sabemos que este não foi o último texto produzido por Freud, porém, a tese apresentada no texto citado se mantém presente nas publicações que foram realizadas até o período próximo à sua morte, em 1939.

Tivemos a oportunidade de trabalhar com textos reconhecidos pela relevância tanto dentro do campo da própria Psicanálise, como para outros campos de saber; e consideramos que há muitas formas de ler, interpretar, problematizar e articular os conceitos que Freud apresenta. Por conta disso, esta pesquisa diz respeito a apenas uma leitura possível entre tantas possibilidades oferecidas pelo psicanalista em cada um dos textos, e sua construção conta com dois principais comentadores: Renato Menzan e Luiz Roberto Monzani.

É importante destacar que, a depender da relevância dos textos e das aberturas contidas neles, por vezes utilizamos um mesmo texto em diferentes momentos de nossa argumentação; porém, ainda que citado algumas vezes, não é tratado da mesma maneira ou a partir do mesmo argumento, mas sim explorado em sua riqueza. Este mesmo ponto nos colocou diante de uma dificuldade: em termos didáticos, buscamos ser fiéis à cronologia dos textos na construção dos capítulos; entretanto, como se trata da construção de um pensamento, nem sempre a formulação conceitual se dá de forma objetiva e linear.

Nossa pesquisa está dividida em três capítulos organizados da seguinte forma:

No primeiro, visamos investigar em que momento a cultura se torna uma questão para Freud, já que, nem sempre, ela esteve presente em seu pensamento como elemento incluído no debate sobre a etiologia das neuroses. É apenas em 1908, com a publicação do texto *Moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno*, e a partir da problemática da moral e das restrições que estas impõem a todos, que o tema da cultura entra no cálculo freudiano. Mas qual era o lugar que a cultura ocupava em seu pensamento antes de 1908? De que forma ela foi posta em articulação com os outros conceitos? Estas são as perguntas que guiam a construção deste capítulo, e por conta disso, nele trabalhamos com textos freudianos que datam até 1908, visando encontrar respostas para as perguntas apresentadas.

O segundo capítulo parte das formulações de 1908, mas apresentará um novo estatuto para a noção de proibição. No primeiro capítulo as proibições e restrições impostas pela moral eram tomadas como as principais responsáveis pelo sofrimento psíquico que se dava pela dificuldade e/ou impossibilidade de lidar com os sacrifícios que elas exigem de nós; porém, quando Freud se dá conta de que nem todos os que estavam submetidos à mesma moral adoeciam, é necessário incluir no debate a noção de singularidade. Esta abertura nos encaminhou para a principal chave de leitura deste trabalho, pautada na noção de que poderíamos propor uma leitura da cultura no pensamento freudiano apoiados em três dimensões: a do *particular*, ligada à dimensão sócio-político-cultural; a do *universal*, ligada ao pressuposto de que podemos encontrar a presença das pulsões em todos os humanos; e a do *singular*, ligada à solução que cada um encontra para inscrever suas pulsões e, com isso, encontrar formas possíveis de satisfação nas particularidades onde está inserido.

Além disso, como anunciamos, no segundo capítulo a proibição não mais ocupa, *apenas*, o lugar do que nos restringe; ela também exercerá funções constitutivas de modo a estar implicada na formação dos processos psíquicos e sociais. Percebam que a proibição não perde seu caráter restritivo e que, em certa medida, nos impõe sacrifícios que podem gerar sofrimento; porém, o que nos interessa neste capítulo é que parece não ser só isso que ela produz.

Ainda nesta parte, principalmente a partir do debate apresentado em *Totem e tabu*, a cultura não só está incluída no debate sobre a etiologia das neuroses, como também esta relação é alicerce para que Freud desenvolva a teoria da cultura

psicanalítica. Esta conta da leitura freudiana que, via complexo de Édipo, encontramos, em um só tempo, a origem da cultura e dos processos psíquicos; para além disso, verão que a teoria da cultura freudiana localiza que haveria uma íntima relação entre as proibições e os desejos mais intensos dos seres humanos.

A maior novidade do terceiro capítulo está no fato de que, após os impactos da I Guerra Mundial, Freud desenvolve o conceito de Pulsão de Morte, pautado na discussão sobre a inclusão de um terceiro princípio do funcionamento psíquico: o *para além* do princípio do prazer.

A principal característica deste princípio é localizar que há, no psiquismo, uma tendência à entropia e, por isso, parte das representações inconscientes não se ligam às outras; a questão é que dizer que ficam de fora das ligações inconscientes não significa dizer que ficam de fora dos processos inconscientes. Ou seja, o que fica ‘solto’ no aparelho psíquico está fora da possibilidade de representação, mas sua presença nos impacta. Qual o destino para o que não pode ser representado e tratado pelo princípio do prazer?

Visando recolher respostas possíveis para esta pergunta, neste terceiro capítulo percorreremos os principais textos freudianos de 1920 até 1930, buscando investigar se haveria, e quais seriam, os impactos deste conceito na teoria da cultura freudiana. Encontramos que há, sim, impactos importantes. Estes implicam em reformulações, tanto em seu arcabouço teórico, quanto em sua proposta para a direção do tratamento.

Essas reformulações indicariam uma ruptura no pensamento freudiano? Monzani (1989) exalta que dentro do campo psicanalítico há diferentes leituras quanto a isto: há aqueles que compreendem que o pensamento freudiano foi construído sem descontinuidades, aqueles que apontam para uma ruptura entre o que é proposto na primeira e na segunda tópica, e também aqueles cuja leitura não indica uma incompatibilidade entre as duas tópicas. Sua posição é a de que “[...] *nada foi abandonado, mas sim redefinido, repensado, retificado*” (p. 54) e, neste sentido se alinha com a terceira forma de ler os textos freudianos.

Na oportunidade de acompanhar a construção dos textos freudianos,

[...] assistimos a um *desenvolvimento* até o estágio final onde nem tudo é mantido, mas também nem tudo é negado. Essa hipótese é interessante porque, de um lado, parece dar conta das várias mudanças ocorridas ao longo da obra e, de outro lado, mantém um princípio de continuidade que unificaria essa mesma obra (p. 14).

Apesar de o autor ter usado o termo ‘desenvolvimento’, e de que este possa causar certa confusão por carregar o sentido de algo gradual e progressivo, ele defende a ideia de que estar diante de duas tópicas não necessariamente indicaria uma ruptura ou descontinuidade teórica; sua hipótese é a de que possa implicar em “mutações qualitativas” (p. 14).

No que tange a esta pesquisa, nos apoiaremos no recurso oferecido por Monzani para ler e tratar os dados recolhidos dos textos freudianos selecionados, ou seja, partimos da hipótese de que haveria alterações qualitativas na maneira que Freud concebe seus conceitos - inclusive o da cultura.

QUANDO A CULTURA SE TORNA UM CONCEITO PARA FREUD?

Há um momento em que a cultura *se torna* uma questão para Sigmund Freud e, então, é incluída em seus textos em articulação com os outros conceitos de sua teoria. Isto só acontece em 1908, com a escrita do texto *A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno*, mas até chegar a este momento, já há um caminho de quase vinte anos de investigação psicanalítica. A partir disso, nos deparamos com duas perguntas: Qual era o lugar que a cultura ocupava em seu pensamento antes de 1908? De que forma foi posta em articulação com os outros conceitos?

Sigamos com seu ponto de partida: a clínica.

A origem da Psicanálise está em interrogações sobre o corpo. Mas não qualquer corpo, falamos dos que apresentavam sintomas graves de doenças que, em sua maioria, eram conhecidas, descritas e tratadas pela Medicina; no entanto, não eram encontradas causas orgânicas que as justificassem: os famosos casos de Histeria.

Sigmund Freud era médico de formação e trabalhava com o estudo de um corpo biológico, controlável e tratável até se deparar com corpos que apresentavam sintomas corporais importantes como cegueiras, impedimentos motores, paralisações, fortes dores, etc., mas que eram tratados como enigmas para a Medicina.

Estes corpos desafiaram a organização anatômica dos órgãos e músculos e, com isso, tornaram-se verdadeiros enigmas para a Medicina, que já não podia tratá-los. Como é possível compreender o que acontece com o corpo de Anna O.¹ após o falecimento de seu pai? As descrições de Joseph Breuer em *Estudos sobre a Histeria* (1893-95/2016) contam de sua sintomatologia:

Dor na parte posterior da cabeça, do lado esquerdo; estrabismo convergente (diplopia), consideravelmente exacerbado pela emoção; queixa de que as paredes desabavam (afecção do nervo oblíquo). Perturbações da visão dificilmente analisáveis; paresia dos músculos anteriores do pescoço, de modo que a paciente, ao final, só podia mover a

¹ Apesar de não ter sido uma paciente de Freud, Anna O. é um dos casos mais importantes da Psicanálise. Até os dias atuais é fundamental para a aproximação do que acontecia com os casos de Histeria, principalmente porque é o caso que instiga Joseph Breuer (professor de Freud e o responsável pelo caso) a propor o método catártico como um tratamento possível para estes casos, e também por instigar Freud sobre o que acontece na relação médico-paciente. A partir disso ele desenvolve a importante conceitualização da transferência – um dos pilares da técnica psicanalítica até hoje.

cabeça forçando-a para trás, entre os ombros erguidos, e se movimentando com as costas inteiras. Contratura e anestesia do membro superior direito e, algum tempo depois, do membro inferior direito; este completamente estendido, aduzido e rodado para dentro; mais tarde esta mesma afecção aparece no membro inferior esquerdo e, por último, no braço esquerdo, no qual, porém, os dedos permanecem em certa medida móveis. Tampouco as articulações do ombro, dos dois lados, ficaram completamente rígidas. O máximo de contratura afetou os músculos do braço, assim como, mais tarde, quando a anestesia pôde ser examinada com mais precisão, a região do cotovelo revelou o mais alto grau de insensibilidade (p. 43).

São sintomas que impressionam até os dias atuais, pois provocam a suspensão do principal² discurso sobre o corpo (o médico); também impressionaram Freud, que passa a se perguntar o que poderia provocar este tipo de sofrimento.

Qual é a etiologia da neurose? De fora para dentro? De dentro para fora?

Às voltas com esta questão, Freud afirma que “Os neuróticos sofrem principalmente de reminiscências” (1893, p. 43), indicando que a causa do sofrimento neurótico teria relação com o funcionamento inconsciente do paciente; porém, no mesmo texto, a poucos parágrafos de diferença também diz que “[...] os fatores externos determinam a patologia da histeria numa medida muito maior do que se sabe e reconhece” (p. 39). Um impasse.

Ali, nos primeiros escritos psicanalíticos, podemos encontrar questionamentos que se mantêm atual, e sobre os quais, até hoje, nem sempre, há um consenso dentro do campo psicanalítico. Qual é o lugar da cultura no psiquismo? E no sofrimento? Esta pesquisa visa acompanhar os impasses e as soluções que Freud enfrentou na tentativa de responder às perguntas apresentadas.

Se estamos às voltas com a dimensão de um ‘dentro’ e um ‘fora’, é porque estas noções estão presentes no pensamento freudiano.

² Apesar de, até hoje, a Medicina representar o discurso mais potente sobre o corpo, entendemos ser importante ressaltar que ela não é universal (basta pensarmos que também contamos com a Medicina Oriental, que propõe outra forma de ler e intervir sobre o corpo). Inclusive porque a própria Medicina já modificou muito a forma de compreender a anatomia e o funcionamento dos sistemas que a compõem; a forma de intervir no corpo em busca da cura responde à forma que se lê o funcionamento anátomo-biológico. Indicamos a leitura do livro *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*, de Thomas Laqueur. Teremos a chance de abordá-lo no decorrer desta pesquisa, porém, desde já, apontamos que Laqueur – historiador que dedicou-se ao estudo da história social e da Medicina – demonstra a construção do conceito de corpo e de gênero, tal qual conhecemos hoje. Esta leitura é preciosa, pois escancara que o que conhecemos como ‘verdade’ sobre o corpo é mutável e histórica, e politicamente construída.

De acordo com Figueiredo (2017), foram necessárias algumas *condições* para que pudéssemos falar na presença de um psiquismo (interno), bem como para que este fosse pensado de forma independente dos campos da filosofia e das ciências biológicas e sociais. A principal delas é a *experiência da subjetividade privatizada* e, apesar de não ser uma discussão que Freud apresenta de forma direta, é base para a elaboração da dimensão inconsciente.

Na experiência da subjetividade privatizada parte do que sentimos é vivenciada por cada um de maneira íntima e, se assim desejarmos, ninguém mais poderá ter acesso àquilo que sentimos ou pensamos, haja vista que o conteúdo de nossas experiências privadas só se tornará público por ato de nossa vontade.

Para nós, psicanalistas, esta não só é uma experiência conhecida, como conta do princípio ético presente na frase que explicita a demanda pela associação livre “fale livremente o que lhe vier à cabeça”, já que ela traz consigo a ideia de que só é possível conhecer o outro se este nos contar quem é – e ele pode escolher não fazê-lo. O próprio Freud faz referência a isso no texto *A questão da análise leiga* (1926/2014), vejamos:

Todo indivíduo sabe que tem, dentro de si, coisas que preferia não comunicar a outros, ou que absolutamente não comunicaria. São suas “intimidades”. Além disso, pressente – o que constitui um grande avanço no conhecimento psicológico – que há também coisas que a pessoa não quer confessar a si mesma, que de bom grado esconde de si mesma e que, por isso, logo interrompe e afasta do pensamento, quando ainda assim afloram (p. 132).

Ainda sobre a associação livre, pensamos ser importante ressaltar que ao propô-la como regra fundamental da Psicanálise, há uma mudança nas estratégias metodológicas adotadas até então – a hipnose e o método catártico –, mas também um posicionamento político de Freud, que ao pedir para suas pacientes associarem livremente, marca uma posição distinta da que sustentava até então em relação a um lugar de saber e de poder.

Como já foi dito, Freud era médico de formação e, como tal, atuava pautando sua prática no discurso e na clínica médica; esta tem o olhar como principal ferramenta, e por isso, quando nos consultamos com um médico, mostramos a ele onde nos dói, ele diagnostica e trata. Nesta lógica, o saber está com/no médico, porém, no momento em que Freud propõe a associação livre como regra fundamental

da Psicanálise e passa a demandar que os pacientes lhe contem sobre o que dói, há uma inversão na posição do saber, que não está mais do lado do médico, mas sim do lado do paciente.

Dito isso, retomamos o debate sobre a *experiência de subjetividade privatizada* e ressaltamos que este tipo de subjetividade só pôde ser vivenciada a partir da Modernidade e, a princípio, nos países da Europa Ocidental. Esta foi apenas uma das transformações que a Modernidade trouxe para o campo da subjetividade do mundo Ocidental, onde quase tudo o que tinha valor de verdade foi modificado. As certezas sobre a vida, a morte, a vida social, o corpo, ou seja, tudo o que dava sustentação à existência foi abalado por importantes rupturas do imaginário social vigente. Toda essa mudança trouxe implicações, inclusive, para a construção de um território próprio dos estudos psicológicos, uma vez que nem sempre houve o interesse em pensar o psiquismo a partir de uma ciência independente (FIGUEIREDO, 2017).

A passagem do Renascimento à Idade Moderna acarretou na falência do mundo medieval e, com ela, a queda da figura de Deus (judaico-cristão) enquanto figura onisciente, onipresente e responsável pela existência e garantia da vida humana. A queda desta figura representa a queda de todas as certezas que ela resguardava (FIGUEIREDO, 2017).

A crença em Deus não desapareceu, este permanece como a figura que está acima de todos. A mudança está no lugar do homem, que passa a ser o responsável por admirar e controlar a natureza. A questão é que “Não podendo esperar pelo conselho de uma figura de autoridade, o homem viu-se obrigado a escolher seus caminhos e arcar com as consequências de suas opções” (idem, p. 25).

A experiência medieval fazia com que o homem se sentisse parte de uma ordem superior que o amparava e constrangia ao mesmo tempo. Por um lado, a perda desse sentimento de comunhão com uma ordem superior traz uma grande sensação de liberdade e a possibilidade de uma abertura sem limites para o mundo, mas, por outro, deixa o homem perdido e inseguro: como escolher o que é certo e errado sem um ponto seguro de apoio? (idem).

O efeito da crise destas tradições culturais promoveu a perda das referências coletivas, e isso significa dizer que o que estava instituído socialmente (religião, povo, família, lei, etc.) deixou de exercer valor de verdade. Este fato lançou a população da

Europa Ocidental em uma condição de intenso desamparo, que a levou à construção de referências internas a partir de perguntas do tipo ‘Quem eu sou?’, ‘Como me sinto?’, ‘O que desejo?’, ‘O que considero justo?’ e, com elas, o exercício da reflexão moral (FIGUEIREDO, 2017).

O interesse pela verdade ganha força, momento em que há uma produção intensa de conhecimento, concomitante ao aumento da valorização e confiança nas ações humanas. E é neste contexto que as ideias de René Descartes – principal representante do pensamento moderno racional – ganham corpo (FIGUEIREDO, 2017).

Daí nasce a famosa frase “penso, logo existo”. Todo o movimento de duvidar traz a evidência de que, ao menos enquanto um ser que pensa (e duvida), eu existo. Esta é minha única certeza: eu ainda não sei se os outros existem e mesmo se meu próprio corpo existe. A evidência primeira é a de um “eu” e ele será a partir de agora o fundamento de todo o conhecimento (FIGUEIREDO, 2017, p.32).

Descartes funda o racionalismo moderno, onde reina a aposta em um Homem centrado no Eu e composto por pura racionalidade. Só esta é capaz de encontrar um conhecimento seguro em relação à verdade que, para o filósofo, diz de um fundamento inquestionável (FIGUEIREDO, 2017).

[...] a ciência moderna está baseada na suposição de que o homem é o senhor que tem o poder e o direito de colocar a natureza a seu serviço. Esta suposição está claramente associada ao que dissemos acerca do aprofundamento da experiência subjetiva individualizada, já que esta enfatiza a liberdade dos homens para decidir e agir de acordo com sua própria cabeça [...], elaborando suas crenças e avaliando-as a partir de suas experiências pessoais, de suas conveniências e interesses, livres de restrições impostas pelas tradições (idem, p. 56).

Entretanto,

(...) para a ciência progredir seria necessário conhecer e controlar essa subjetividade e essas diferenças individuais, e é assim que o homem, o sujeito individual, deixa de ser apenas um possível pesquisador para vir a se tornar um possível objeto da ciência. A epistemologia (teoria do conhecimento) e a metodologia (regras e procedimentos da produção do conhecimento válido) desembocam na psicologia (idem, p. 58).

Desde então, podemos contar com múltiplas leituras e teorias sobre o humano no campo da Psicologia científica, que – neste momento – poderia ser pensada a partir

da Psicologia individual e da Psicologia social. Mas a Psicanálise seria uma Psicologia individual ou social?

A investigação de Freud sobre a neurose também conta deste movimento de tomar o homem – e seu sofrimento psíquico – como objeto da ciência, claro. Mas o faz de uma forma nunca antes pensada. Por conta disso, a Psicanálise passa a ser conhecida como um novo paradigma científico pautado na aposta no sujeito do inconsciente. A particularidade freudiana está na tese de que aquilo que escapa à racionalidade é produzido em um lugar que possui funcionamento próprio, e é regido por determinadas leis que fundam o sistema inconsciente e, portanto, não apenas oposto à consciência.

Esta proposta revoluciona o que até então está compreendido sobre o Homem moderno e cartesiano, como vimos.

No texto *Descentramento e sujeito – versões da revolução copernicana de Freud* (1994), Bezerra Jr. nos esclarece por que a Psicanálise funda um novo paradigma científico. Segundo o autor, a compreensão freudiana promoveu rupturas por deslocar a centralidade do Eu, tão importante marca da racionalidade moderna, e anunciar uma noção de inconsciente que opera pelo *descentramento do sujeito*.

Mas o que isso quer dizer? Na Modernidade encontramos a instância do Eu como onisciente, onipotente, interiorizado, privatizado e racional – o centro do Humano, mas a Psicanálise rompe com esta tese partindo do princípio de que “o Eu não é senhor em sua própria casa” (1917/2010, p. 251). No entanto, tomemos cuidado! Isso não significa que, a partir dela, o centro e a verdade sobre o Humano estaria nos processos inconscientes; se assim o fosse, também estaríamos respondendo à lógica do centramento.

Como dito anteriormente, a radicalidade da proposta freudiana está no *descentramento*, isto é, o sujeito se encontra *entre* os polos consciente e inconsciente. Não à toa. Freud diz de pensamentos inconscientes apontando para a tensão entre a racionalidade e os processos inconscientes. Assim, há mais no Eu do que a consciência e a racionalidade, mas não somos sem elas.

Vale ressaltar que, em Psicanálise, o termo ‘sujeito’ diz respeito a um conceito bastante importante, pois faz alusão à dimensão inconsciente. Por conta disso, quando um psicanalista ou um estudioso da Psicanálise utiliza este termo, não o faz como sinônimo dos termos ‘pessoa’ ou ‘indivíduo’, mas se refere ao ‘sujeito do

inconsciente' descrito no parágrafo anterior. Por conta disso, Bezerra Jr. (1994) afirma que

[...] a noção de inconsciente não se reduz a um instrumento conceitual que ajuda a entender o funcionamento do psiquismo, tal como as leis da gravidade ajudam a entender a movimentação dos corpos celestes [...]. Com o inconsciente as coisas não se passam do mesmo modo. Descrever psicanaliticamente o sujeito psíquico é apontar a infinita variedade de sentidos que o agente experimenta como resultado de suas ações (p. 123).

Estes são os pontos que representam a marca fundamental que distingue a Psicanálise: 1) Não há centralidade no humano, ponto que promove a abertura para uma nova argumentação no debate sobre a verdade: se não é possível centralizá-la, onde ela estaria? Centrar a verdade em algum ponto do humano é culminar com o discurso que polariza e opõe; e esta não parece ser a posição da Psicanálise freudiana. 2) É uma proposta que inclui a responsabilização e implicação da pessoa em suas próprias ações - por mais sem nexos, enigmáticas e desconfortáveis que sejam.

Assim, frases do tipo 'fiz sem saber, portanto, fiz de forma inconsciente' não se sustentam, já que desconhecimento não implicaria em desresponsabilização.

Este recorrido nos parece fundamental para podermos situar o campo psicanalítico, nos apropriarmos da novidade que oferece à ciência e, principalmente, localizarmos alguns dos impasses que estarão presentes em todo o percurso desta pesquisa, tais como o conflito entre cultura e pulsão e as dimensões de interno e externo no pensamento freudiano.

A este ponto, podemos retornar ao atendimento com as pacientes históricas visando às hipóteses freudianas quanto à origem da neurose com base no que teve acesso pela fala de suas pacientes. De dentro para fora? Ou de fora para dentro? Este impasse segue presente; porém, a resposta freudiana parece, mais uma vez, nos indicar o *entre* - desta vez, a partir da noção de pulsão.

Freud define a pulsão a partir da seguinte afirmação: “[...] a pulsão nos aparece como um conceito-limite **entre o somático e o psíquico**, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo” (1915b/2010, p. 57, grifo nosso); o que nos faz pensar que a chave para entender a pulsão é a noção de representação (*Vorstellung*).

A tese freudiana é a de que seria possível perceber a presença das pulsões na psique a partir de uma roupagem psíquica dos impulsos somáticos, ou seja, a pulsão aparece na psique em forma de representação (seja ela uma ideia, imagem ou palavra). O interessante é que, para Freud, estas representações formam o cerne do aparelho psíquico que se organiza *a partir e em torno* delas.

Apoiado neste conceito, Freud decifra à sua maneira o que acontece nos corpos-enigmas das histéricas, e rompe com o paradigma vigente ao propor que, para além das descrições anátomo-fisiológicas, nossos corpos também são compostos por um circuito pulsional. Isto é, estamos diante da

(...) originalidade freudiana de ter criado um modelo que transita do corpo para a psique e desta volta para o corpo, num circuito onde as pulsões irão brotar, amalgamar-se a pensamentos e afetos e circular entre as esferas consciente e inconsciente, e influenciar e ser influenciadas pelo psiquismo na dimensão das *Vorstellungen* (representações) (HANNS, 1999, p. 52).

Mas como funciona e que tipo de circulação acontece no circuito pulsional citado? Em *O instinto e seus destinos* (1915b/2010) encontramos uma afirmação de que “[...] o instinto [pulsão] seria um estímulo **para** a psique” (p. 53, grifo nosso) e que para dar conta dele, a psique poderia contar com o circuito pulsional, onde é produzida a forma com que cada pessoa acolhe psiquicamente este estímulo e dá destino a ele. De acordo com Freud, neste mesmo texto, o circuito pulsional é composto por quatro termos: impulso, meta, objeto e fonte.

Por impulso [...] compreende-se o seu elemento motor, a soma de força ou a medida de trabalho que ele representa. O caráter impulsivo é uma característica geral dos impulsos, é mesmo a essência deles. [...] A meta [...] é sempre a satisfação, que pode ser alcançada apenas pela supressão do estado de estimulação na fonte da pulsão. Mas embora essa meta final permaneça imutável para toda a pulsão, diversos caminhos podem conduzir à mesma meta final, de modo que uma pulsão pode ter várias metas próximas ou intermediárias, que são combinadas ou trocadas umas pelas outras. [...] O objeto da pulsão é aquele com o qual ou pelo qual a pulsão pode alcançar sua meta. É o que mais varia na pulsão, não estando originalmente ligado a ele, mas lhe sendo subordinado apenas devido à sua propriedade de tornar possível a satisfação. Não é necessariamente um objeto estranho, mas uma parte do próprio corpo. [...] Por fonte [...] se compreende o processo somático num órgão ou parte do corpo, cujo estímulo é representado na psique pelo estímulo. [...] (FREUD, 1915b/2010, pp. 57-59).

Este trecho nos esclarece, então, que o circuito pulsional é formado pelos termos que determinam como se dá circulação da libido (energia psíquica).

Ainda sobre a pulsão, há dois pontos para os quais gostaríamos de voltar nossa atenção neste momento: o objeto da pulsão e o fato de a experiência de satisfação ser sempre parcial.

No que tange aos termos da pulsão, o objeto é o que possui maior variabilidade, pelo fato de não ser/estar originalmente ligado à pulsão.

Se o objeto - meio para se atingir a satisfação - é absolutamente variável e, por isso, difere de uma pessoa para outra, não estamos mais no campo das ações instintivas. Enquanto um animal se alimenta de qualquer carne (crua) que possa saciar sua fome, os humanos, para se alimentarem, podem cozinhar a carne a partir de infindáveis receitas e preparações carregadas de sentido. Por exemplo, comemos carne crua quando se trata de um kibe cru ou de um sushi, o que nos faz, na verdade, também nos alimentarmos da cultura árabe ou japonesa. No mundo dos humanos, a alimentação não se baseia *apenas* na sobrevivência.

O outro ponto que gostaríamos de trabalhar está no fato de a experiência de satisfação ser sempre vivenciada de forma parcial. Mas o que isso quer dizer? A palavra ‘pulsão’ em alemão é *Trieb*, e ela não é utilizada apenas dentro do campo da Psicanálise; segundo Hanns (1999), os dicionários alemães indicam que seu significado teria um núcleo de sentido que diz respeito a algo que “propulsiona, coloca em movimento e não deixa parar” (p. 29).

Trieb seria uma força interna que empurra à ação de forma ininterrupta. Ela pode ser encontrada na natureza em geral, enquanto força que impele; nas espécies biológicas por meio dos instintos; no indivíduo da espécie nos estímulos ou impulsos nervosos; e para o indivíduo da cultura por meio de imagens, ideias, representações, afetos, vontades e necessidade (HANNIS, 1999).

Neste sentido, é possível perceber que *Trieb* seria um termo cujo sentido pode tanto assumir a forma de um ‘instinto’ (dimensões da natureza fisiológica e da espécie), quanto a de um ‘querer’ relacionado ao psíquico (dimensão do indivíduo na cultura). Talvez por isso haja um grande debate dentro do campo psicanalítico em torno deste termo, e das consequências teórico-clínicas da escolha pelo uso deste em aproximação à dimensão instintiva ou à dimensão de um ‘querer’ que indique representações e afetos.

Porém, como vimos, nos humanos, o objeto seria o termo mais variável da pulsão, nos possibilitando uma escolha pautada no que nos oferece maior satisfação.

A questão é que ainda que nos satisfaçamos, como vimos, a pulsão é caracterizada por uma força ininterrupta. Por isso, pouco tempo depois da experiência de satisfação, um novo impulso nos jogará de volta ao circuito pulsional, em busca de um novo objeto que traga satisfação. Ou seja, é porque a satisfação é parcial que estamos sempre às voltas e em busca de uma nova experiência de satisfação.

Em 1905, Freud publica os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, onde podemos encontrar a apresentação da novidade presente na teoria da sexualidade freudiana: para ele, a sexualidade humana é pulsional, isto é, não pode ser reduzida à reprodução (sexo entre um homem e uma mulher), pois conta da busca pela experiência de satisfação via circuito pulsional, e por meio de toda a superfície corporal.

Mas por que a sexualidade entra em questão quando diante da problemática sobre a origem da neurose? A resposta freudiana para esta pergunta aparecerá no texto de 1908, onde a moral está implicada na função de reprimir, educar e civilizar os impulsos sexuais. Trabalharemos este ponto com mais cuidado adiante, pois há, ainda, um caminho a ser percorrido para alcançarmos esta noção. Porém, desde já ressaltamos que este será o principal ponto de conflito localizado por Freud como parte do processo de produção da neurose: o que se torna intolerável à consciência no encontro entre a pulsão e a moral (uma das faces da cultura).

Freud não era o único pensador interessado e interrogado pelo tema da sexualidade. Uma das marcas de século XVIII é a explosão discursiva em torno da sexualidade, que era objeto da produção de saber das mais diversas instituições sociais, como a Igreja, família, educação, Psiquiatria, Medicina, Política, etc. A sexualidade é inventada e se torna uma peça fundamental para a manutenção social, um dispositivo desenvolvido para exercer funções estratégicas e políticas (CHAVES, 1988).

Inventada? Sim! Thomas Laqueur (2001) retrata que antes da irrupção da Modernidade estava em vigência o '*One-sex model*', teoria que concebe a existência de um *sexo único*, ou seja, que as mulheres e homens teriam o mesmo órgão e anatomia; porém a genitália das mulheres não era projetada para fora. Fato que deu origem à existência de dois sexos *sociais*, com diferenças no que diz respeito aos

direitos e obrigações perante à pólis; “[...] ser homem ou mulher era manter uma posição social, assumir um papel cultural, e não pertencer organicamente a um sexo ou a outro. O sexo era ainda uma categoria sociológica, não ontológica” (2001, p. 177). Foi com a chegada do século XVIII, trazendo com ele a preocupação com a Natureza das coisas, e visando acessar sua verdade material, que o corpo - e o sexo - tal como conhecemos hoje foi inventado.

Com a irrupção da Modernidade, se faz presente a concepção de um modelo pautado na diferença sexual anatômica – o *Two-sex model* – em que homens e mulheres passaram a ter a anatomia, os processos biológicos, o lugar social e a subjetividade marcadas por esta diferença anatômica. A partir daí, a verdade sobre o corpo passa a ser pautada nesta diferença, de modo que os órgãos reprodutivos se tornam o fundamento para a instauração de uma diferença incomensurável entre homens e mulheres.

Neste contexto, o corpo natural torna-se o padrão do discurso social onde, particularmente, o corpo da mulher é território para a redefinição das relações sociais. É um momento em que a anatomia era citada e tinha lugar de ponto decisivo para apoiar ou negar todas as formas de reivindicações, lutas pelo poder e domínio da esfera pública (HADDAD, 2009; LAQUEUR, 2001).

O corpo torna-se palco de batalhas políticas importantes – muitas das quais vivemos até os dias atuais, onde o sexo e, principalmente, a reprodução se tornam o cerne do problema político. A moral sexual toma a partilha dos sexos, e a temática da reprodução humana instaura fortes tentativas de controle das práticas sexuais, de modo a recriminar as experiências de prazer e delimitá-las ao contexto do casamento.

Neste contexto, as fronteiras entre política e sexualidade não são claras, e Freud está atento a isso.

Este é um cenário muito importante para a origem da Psicanálise que, como vimos, se dá a partir do debate acerca da sexualidade feminina. O termo ‘histeria’, inclusive, nasce deste contexto em que a anatomia da mulher é compreendida como diferente da do homem, e uma destas diferenças está no fato de que possuem um órgão chamado útero, cuja raiz da palavra em grego é *hystéra*.

Parte das premissas freudianas são pautadas na diferença sexual anatômica, mas isso não significa que Freud está aderido a este discurso sobre o corpo; pelo contrário, o psicanalista reelabora o conceito de sexualidade vigente, ampliando-o

significativamente ao desenvolver sua própria teoria sobre a sexualidade. Sua originalidade está no fato de compreendê-la a partir de um aspecto diverso do conhecimento médico de sua época, e propõe a desmontagem das concepções biológicas que resumiam a sexualidade à genitalidade e à reprodução (FREUD, 1905).

De acordo com Monzani (1989), para Freud

[...] a sexualidade não é algo dado, pronto e acabado que o sujeito humano traz desde o início e que o *habitará*, latente, até que, na época apropriada (a puberdade), irrompa com suas características marcantes. Não, a sexualidade não é algo que, adormecido, habita nossas entranhas esperando o momento oportuno para se manifestar. Ao contrário, em vez de ser algo pronto, ela é resultado de uma *síntese*, de uma *composição* onde **diferentes pulsões** (parciais, fragmentadas), diversas zonas, serão progressivamente ativadas e lentamente se integrarão para dar essa forma final que conhecemos (pp. 29-30, grifo nosso).

Este trecho nos leva à proposta absolutamente inaugural de que a sexualidade humana seria “perverso-polimorfa” (p. 99), ou seja, que seríamos todos constitucionalmente aptos para extrair satisfação das extensões de nosso corpo, desde a infância, a partir de atividades sexuais dirigidas à parte de nossos próprios corpos, buscando uma experiência de satisfação anteriormente vivenciada e, agora, lembrada por meio do estímulo de partes do nosso corpo. Estas atividades sexuais são chamadas de autoerotismo (FREUD, 1905/2016).

O funcionamento autoerótico é uma das características fundamentais da sexualidade infantil, juntamente com o fato desta surgir apoiada em uma função vital do organismo, e de que as partes de nosso corpo ligadas às funções vitais citadas passam a se comportar como uma zona erógena. Acompanhem a argumentação freudiana:

A primeira e mais vital atividade da criança, mamar no peito da mãe (ou de seus substitutos), já deve tê-la familiarizado com esse prazer [ato de chupar]. Diríamos que os lábios da criança se comportam como uma zona erógena, e o estímulo gerado pelo afluxo de leite quente foi provavelmente a causa da sensação de prazer. No começo, a satisfação da zona erógena estava provavelmente ligada à satisfação da necessidade de alimento. A atividade sexual se apoia primeiro numa das funções que servem à conservação da vida, e somente depois se torna independente dela. Quem vê uma criança largar satisfeita o peito da mãe e adormecer, com faces rosadas e um sorriso feliz, tem que dizer que essa imagem é exemplar para a expressão da satisfação sexual na vida posterior. Então a necessidade de repetir a satisfação sexual se separa da necessidade de nutrição (FREUD, 1905/2016, pp. 85-86).

Este trecho é esclarecedor quanto à noção de que a sexualidade se apoia nas funções vitais para, a partir da experiência de satisfação, se separar delas. O interessante é que a zona oral (boca, língua, lábios, etc.) não é a única estabelecida por Freud (1905/2016). Ele também destaca a zona anal e a zona genital como constitutivas, ou seja, a partir delas, todos nós vivenciariamos fases do desenvolvimento psicosssexual – conhecidas como fase oral, fase anal, fase genital – onde em cada uma delas encontraríamos a primazia das experiências de satisfação na zona erógena correspondente ao nome de cada fase.

As fases do desenvolvimento psicosssexual não podem ser reduzidas à excitação, experimentação e estabelecimento de algumas partes do corpo como zonas erógenas, principalmente porque estas não se estabelecem sozinhas. A erogenização de partes do corpo depende da presença e do contato com outro(s) humano(s) que irão satisfazer a necessidade fisiológica, por vezes, com seu próprio corpo (cheiro, toque, etc.), fato que produz marcas psíquicas fundamentais. “Assim, a produção da sensação de prazer depende mais da **qualidade do estímulo** que da natureza da parte do corpo” (FREUD, 1905/2016, p. 88, grifo nosso). Mas o que isso quer dizer? Que um corpo não se erogeniza sozinho.

Com isso, nos vemos, mais uma vez, às voltas com as perguntas sobre a origem que têm nos acompanhado desde o início desta pesquisa: a satisfação pulsional se dá de dentro para fora? Ou de fora para dentro? Pois, se por um lado Freud descreve fases do desenvolvimento sexual que seguiriam, para todos, um desenvolvimento autônomo, sequencial e guiado pela maturação biológica (oral, anal, genital), ele também aponta para o fato de que uma zona erógena se produz no encontro com outro (corpo) humano e, mais especificamente, na qualidade da excitação provocada no encontro. A satisfação pulsional também é produzida *entre*.

Isto pode e deve ser sempre lembrado, a começar pelos objetos parciais inconscientes: mamas são entidades biológicas, mas o seio é um objeto psicológico cuja existência psíquica depende integralmente de fatores que vão além do indivíduo, portanto são sociais. O pênis é uma entidade biológica, mas o falo é um objeto psíquico, e as idéias de poder e prestígio associadas a ele só fazem sentido numa perspectiva intersubjetiva. [...] Os próprios objetos que constituem a vida psíquica nos são portanto oferecidos pela cultura, de modo que a noção de uma oposição simples – pulsões de um lado, cultura e sociedade do outro – não pode ser mantida (MEZAN, 2002, pp. 320-321).

Vejam só que interessante o que Mezan nos oferta com esta passagem! Para além de ser uma entidade biológica, uma zona erógena também poderia ser pensada como produto da operação da cultura, já que as partes do corpo humano, tal como nos evidencia Laqueur, são socialmente concebidas, e isto não parece passar ao largo da qualidade do estímulo produzido em cada parte do corpo de um bebê.

Ainda que neste momento de seu pensamento a dimensão da cultura aparecia de forma marginal, o conceito de pulsão lhe possibilita sustentar que a sexualidade humana não funciona a partir de uma determinação biológica que define gênero, escolha de objeto, e entende que o ato sexual visa à reprodução por princípio instintivo. Porém, como seria possível que zonas excitatórias autônomas e desordenadas pudessem se ordenar no sentido das relações de objeto, que incluem um outro humano com quem se vive experiências de satisfação genital?

A este ponto, a busca freudiana passou a ser pelo *princípio ordenador* da sexualidade.

Com os recursos que tinha em 1905, Freud responde a esta questão indicando duas hipóteses: a supressão e a educação.

A primeira diz respeito à leitura de que, desde o primeiro momento, os impulsos sexuais sofreriam um processo autônomo de *progressiva supressão* até atingirem sua fase final: a subordinação dos impulsos sexuais à zona genital e às atividades sexuais voltadas a fins reprodutivos.

Progressiva supressão? Fins reprodutivos? O que aconteceu? Nós, psicanalistas, escutamos com estranheza a resolução encontrada por Freud nesse momento, já que parece que há um recuo após a proposta subversiva que apresenta sobre a sexualidade. Afinal, pensar que a sexualidade humana se ordenaria a partir de processo de supressão dos impulsos indica um

desenvolvimento da sexualidade [que] é organicamente determinado e fixado hereditariamente, isso equivale dizer que os *fatores externos*, quaisquer que sejam, não podem afetar em nada seu desenvolvimento intrínseco. O seu papel (e incluindo aí as relações inter-humanas) é praticamente nulo. No máximo servirá de catalisador. Nada mais (MONZANI, 1898, pp. 37-38).

E essa ideia caminha no oposto do que havia sido pensado por Freud até então.

Mas esta estranheza também se apresenta em Freud, que não parece satisfeito com esta hipótese, pois a clínica psicanalítica lhe revela que em algumas pessoas há

zonas que são erogenizadas, e em outras, não. Como sustentar o argumento de que este processo é autônomo e biológico? Se assim fosse, *todos* os humanos extrairiam prazer das experiências da mesma forma. Como explicar o vaginismo, a anorexia e mais diversas experiências de prazer-desprazer com o próprio corpo se partirmos do princípio de um desenvolvimento fixado e hereditário da sexualidade?

Nesta última citação de Monzani nos deparamos com o termo ‘hereditariamente’ e compreendemos ser importante ressaltar que, para Freud, a noção de hereditariedade diz respeito à ideia de que a quantidade de excitação recebida no sistema nervoso pode variar de pessoa para pessoa. Isto significa dizer que

[...] ele chega a uma solução de sobredeterminação, ou seja, não só a hereditariedade é um fator importante, mas fatores externos também. A divisão feita da etiologia da neurose é a seguinte: uma *precondição*, onde Freud situa a hereditariedade, fato esse fundamental para que um sujeito possa ter uma neurose, mas que sozinho não poderá causá-la; uma *causa específica*, que também não é capaz sozinha de causar uma neurose, mas que conjuntamente com a precondição pode levar o indivíduo à patologia (ESTEVÃO, 2017, p. 112).

Esta noção, de tempos em tempos, retorna no pensamento freudiano.

A outra hipótese sobre o princípio ordenador da sexualidade conta com a educação como o que pode produzir “crianças civilizadas” (FREUD, 1905, p. 82). Segundo ele,

[...] levamos em conta o fato de que o instinto sexual humano não serve originalmente aos fins da procriação, tendo por meta, isto sim, determinadas formas de ganho de prazer. Assim ele se manifesta na infância do indivíduo, quando obtém prazer não só com os genitais, mais com outras áreas do corpo (as zonas erógenas), e, por isso, pode dispensar outros objetos que não esses, tão convenientes. A essa etapa denominamos *estágio do autoerotismo*, e **atribuímos à educação a tarefa de restringi-lo**, pois a permanência nele tornaria o instinto sexual incontrolável e inaproveitável mais adiante. Portanto, o desenvolvimento do instinto sexual vai do autoerotismo ao amor objetual e da autonomia das zonas erógenas à sua subordinação, sob o primado dos genitais postos a serviço da procriação (FREUD, 1908/2015, p. 370, grifo nosso).

Neste sentido, ainda que a supressão ocupe um lugar central na compreensão do processo de organização dos impulsos, não se pode dizer que há uma ausência completa dos fatores externos; eles aparecem trazendo notícias da cultura como o que limita a expressão da sexualidade e é capaz de educá-la para o convívio social.

Interrogada pela prática escolar conhecida como *período de adaptação*, Karina Bueno (2019) produziu uma pesquisa de mestrado cujo objetivo foi investigar o que poderia estar em jogo no processo de entrada das crianças em um ambiente escolar. Adaptar-se seria pré-requisito para civilizar-se? Segundo ela,

Em Freud, o processo civilizatório e educativo é provedor de grandes insatisfações pulsionais, de grandes desapontamentos impactando os adoecimentos neuróticos. O adulto, ao educar uma criança, está oferecendo a ela a inserção na cultura e na sociedade. Entretanto, em troca, é necessário que adie a satisfação pulsional, que encontre outras formas de satisfação ou que a reprima. É, então, com um interesse médico e profilático pelas neuroses que Freud esboça algumas articulações entre a psicanálise e a educação, como em seu texto “Moral sexual civilizada e a doença moderna”, de 1908, em que discorre sobre os danos do processo civilizatório excessivamente moralizante perante a saúde dos indivíduos (BUENO, 2019, pp. 113-114).

Este trecho nos interessa, pois explicita o lugar da educação como princípio ordenador e esclarece que a face da educação que pode ter relação com a produção da neurose é a que se relaciona – apenas - com a *moral sexual*. Neste sentido, nem toda moral é sexual, nem tudo da educação busca a adaptação e nem tudo da cultura é proibitivo. Uma vez que a sexualidade pode ser pensada como ponto nevrálgico do pensamento freudiano, ele parece estar às voltas com a face da cultura (e da educação) que opera sobre os impulsos sexuais.

O trecho citado apresenta uma ponte para o texto de 1908 que, como anunciamos no início deste capítulo, será trabalhado a seguir. Porém, gostaríamos de destacar que, em 1905, é com o tema da educação que Freud faz uma das primeiras referências à cultura, ainda que como o que notifica as crianças sobre quais são as coisas que não podem ser feitas na busca pela experiência de satisfação, e o que desembocaria na construção de “sentimentos sociais” (FREUD, 1905/2016, p. 82), tais como o nojo e a vergonha.

A este ponto, fica claro que a indagação sobre o princípio ordenador dos impulsos sexuais leva Freud a orbitar entre as seguintes hipóteses: a hereditariedade pautada na noção de sobredeterminação; e a supressão enquanto um processo autônomo e biologicamente determinado, e, em um sentido que inclui a educação, e por meio desta, a moral.

Freud parece considerar todas estas hipóteses como possíveis soluções para a problemática que se impõe a ele, mas flutua entre estas sem apontar para nenhuma

delas como a solução definitiva. Isto, por um lado, nos apresenta um pensamento em construção, mas também, principalmente, o fato de desde o início Freud considerar tanto elementos internos como externos na busca pela compreensão da neurose. E o mais interessante é que ele sustenta a presença dos dois fatores sem forçar-se a escolher um deles. Por outro lado, nos faz encontrar posições contrárias em seu texto, apontando, ao mesmo tempo, para a educação sendo capaz de construir ‘represas’ para os impulsos sexuais e para um processo majoritariamente hereditário e autônomo. Vejam:

Com crianças civilizadas temos a impressão de que é obra da educação construir tais represas, e certamente a educação faz muito nesse sentido. Na realidade, porém, esse desenvolvimento é organicamente condicionado, fixado hereditariamente, e pode produzir, às vezes, sem qualquer auxílio da educação (FREUD, 1905, p. 80).

Tudo isso no texto em que Freud apresenta uma nova gramática sobre a sexualidade humana!

Pensamos ser importante ressaltar que o processo de *supressão* não é equivalente ao de *repressão* (recalque). Enquanto aquele, em 1905, seria o princípio ordenador dos impulsos sexuais autônomos e desgovernados, este teria a função de produzir o esquecimento de todo esse processo, retirando da consciência o que lhe seria intolerável - não à toa a marca da presença do recalque é conhecida como o período de latência.

A diferenciação entre os termos conta de um passo fundamental para a Psicanálise. Ao apartar o recalque da dimensão biológica e autônoma (presente na supressão), ele ganha lugar fundamental no processo de organização do psiquismo e parece localizar o marco de fundação do dentro e do fora, desde o ponto de vista da criança. O que nos chama particular atenção é que o recalque opera sobre o que é intolerável à consciência, e não sobre *tudo* o que é vivenciado. Nem tudo é recalcado!

Mas, qual é o destino do que não foi recalcado? De acordo com Mezan (2002),

[...] uma parte das pulsões tem de ser satisfeita diretamente. Outra parte vai ser reprimida, e com isso investir as representações inconscientes: dessa parte, caso o recalque dela seja bem-sucedido, nunca mais vai se ouvir falar. Naqueles casos em que o recalque não é bem-sucedido, haverá um retorno do recalcado, e vamos ouvir falar dessas pulsões por meio do ruído que elas provocam nos sintomas: aqui estamos no campo das diferentes formas psicopatológicas (p. 357).

Bem, fica claro que o sintoma seria um destino possível.

Freud (1905/2016) também descreve duas operações psíquicas que serão responsáveis por cuidar daquilo que não sofreu recalque: a sublimação e a formação reativa.

A formação reativa conta da *transformação* de parte *dos impulsos sexuais* em forças psíquicas contrárias a ele. Poderíamos acessá-las a partir das expressões de nojo, vergonha e também no que encontramos nas determinações morais, ao passo que, na sublimação, haveria um *desvio* de parte *das metas sexuais*, de forma que elas seriam voltadas a outros fins, tais como as realizações culturais. Percebam que aqui aparece outra dimensão da cultura: para além de seu caráter repressivo, ela também pode ser destino para parte dos impulsos sexuais.

Freud já se dá conta de que existem fatores de ordem moral afirmando que o que está por trás do recalque são certos sentimentos morais tais como repulsa, repugnância e vergonha, mas sabe que em determinados momentos essa explicação não dá conta por completo. [...] Há algo que se utiliza da cultura para se manifestar (ESTEVÃO, 2017, p. 43).

Este é um ponto que interessa muito à nossa pesquisa, pois traz à tona de que forma a cultura se apresenta no pensamento freudiano neste momento inicial: ela está presente, mas, em partes é retratada como o que impõe restrições à expressão da sexualidade e, por isso, sua presença gera incômodos; em partes como o lugar onde aquilo que sobra do processo do recalque pode encontrar destino.

Mas, percebam, em ambos os casos ela é retratada como algo externo ao humano que, na maior parte do tempo, restringe a possibilidade de extração de satisfação sexual. Ela não participa dos processos psíquicos, a não ser produzindo desconforto como efeito das coerções e imposições que tornam necessárias operações psíquicas protetivas que desviam, transformam e apartam até o esquecimento.

Não à toa, três anos depois Freud publica *Moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno* (1908), texto que instaura o início de um novo lugar da cultura em seu pensamento, onde os fatores externos ganham protagonismo em seus estudos sobre a etiologia da neurose.

Na primeira parte deste texto, Freud nos conta que, além dele, havia outros médicos e pensadores de sua época preocupados com o aumento da aparição das queixas oriundas das afecções nervosas e, com isso, nos mostra certo caráter

epidemiológico do sofrimento neurótico. O que poderia estar causando o aumento alarmante deste tipo de sofrimento?

Explica que, assim como ele, os que se propunham a tratar e/ou investigar a neurose contribuíam para o campo com leituras possíveis sobre as causas de tais sintomas. As hipóteses dos pensadores citados por Freud giravam em torno dos males da glorificação à monogamia, das agitações trazidas pelas conquistas e invenções da vida moderna, da desenfreada busca por dinheiro e, também, dos fatores anti-higiênicos.

Salta aos olhos o fato de todas as hipóteses apontarem que as causas da epidemia de sintomas neuróticos teriam origem nas novidades contidas na forma em que as relações sócio-político-culturais se organizaram na Modernidade. Freud não discorda da argumentação dos colegas, mas afirma que, em sua opinião, não estavam considerando o que mais lhe parece significativo: os efeitos psíquicos da moral sexual civilizada.

O que tenho a objetar a esses pontos de vista – e outros semelhantes – não é que sejam equivocados, mas que se revelem insuficientes para explicar as particularidades do fenômeno dos distúrbios nervosos, e que não considerem precisamente o mais significativo dos fatores etiológicos atuantes. Se deixamos de lado as formas mais vagas de ser “nervoso” e consideramos aquelas específicas da doença nervosa, a influência danosa da civilização se reduz essencialmente à repressão nociva da vida sexual das populações (ou camadas) civilizadas, devido à moral sexual “cultural” nelas vigente (FREUD, 1908/2015, p. 366).

Freud é preciso nesta afirmação! Aponta a presença de uma relação íntima entre as imposições da moral sexual cultural e a produção do recalque, e não considera que ser/estar nervoso seria equivalente ao sofrimento da doença nervosa, o que nos indicaria a presença de *tipos* de neurose.

De acordo com Freud, a moral sexual da época impunha que a experiência com a sexualidade deveria responder a um modelo altamente restritivo, com base em práticas de abstinência, do coito interrompido e da concepção condenatória das experiências de prazer.

Por conta disso, as imposições e coerções morais desta cultura seriam fonte de um intenso desprazer, capaz, até mesmo, de produzir “estados patológicos nervosos” (p. 366) de, pelo menos, dois tipos: A *neurastenia*, que seria produzida *sem* qualquer

contribuição hereditária³, mas com a influência de uma vida sexual vivenciada de forma insatisfeita por conta das imposições morais descritas acima; e a *psiconeurose* em que

[...] a influência hereditária é mais significativa, e a causação, menos transparente. Mas um método peculiar de investigação, conhecido como psicanálise, permitiu ver que os sintomas desses transtornos (histeria, neurose obsessiva etc.) são psicogênicos, dependem da atuação de complexos ideativos inconscientes (reprimidos). O mesmo procedimento nos levou a conhecer tais complexos inconscientes e nos mostrou que, de modo bastante geral, eles têm conteúdo sexual; originam-se das necessidades sexuais de pessoas insatisfeitas e representam uma espécie de satisfação substitutiva para elas. Assim, em todos os elementos que prejudicam a vida sexual, reprimem a atividade sexual e deslocam suas metas temos de enxergar fatores patogênicos também das psiconeuroses (FREUD, 1908/2015, p. 367).

Notem que as diferenças entre eles são bem marcadas e localizadas nas hipóteses sobre a origem. Enquanto a neurastenia conta de insatisfações oriundas das interdições promovidas pela moral sexual que limitam as possibilidades de extração de satisfação sexual, a psiconeurose conta da produção de sintomas que funcionam como formas substitutivas da satisfação sexual que lhes foram interditadas. Assim, os sintomas descritos seriam o conteúdo sexual inconsciente que sofreu distorções ao entrar em contato com a consciência.

Entretanto, de uma forma ou de outra, Freud percebe que a conta entre a expressão da sexualidade e as imposições da cultura não fecha, e a moral sexual seria a responsável por esse desencontro, uma vez que ao mediar e organizar as relações pela via da interdição da moral sexual, adoece e gera perturbações na ordem social.

O que nos chama a atenção é que, neste momento, a hipótese freudiana é a de que aqueles que sofriam de estados patológicos nervosos tinham maior dificuldade em se adaptar às exigências e proibições de uma cultura pautada na moral sexual. A neurose é vista como patológica, pois “Aquele que, devido à sua constituição inflexível, não pode acompanhar essa repressão de instintos, torna-se um ‘criminoso’, outlaw [fora da lei] perante a sociedade” (FREUD, 1908/2015, p. 368).

Freud aponta que um dos prejuízos da neurose é que seus sintomas provocariam o afastamento daquele paciente dos processos de compartilhamento vividos na e com a cultura. Segundo ele,

³ Aqui, também tratada a partir da noção de sobredeterminação.

Os neuróticos são aquele tipo de pessoa que, devido a uma organização recalcitrante, conseguem, sob o influxo das exigências culturais, uma repressão dos instintos apenas aparente e cada vez menos bem-sucedida, e que, por isso, mantêm sua colaboração nas obras somente com enorme dispêndio de forças, com empobrecimento interior, ou às vezes têm de suspendê-la por estarem doentes” (idem, p. 373).

Fato que traz prejuízos à própria cultura e promove os estados patológicos neuróticos a um problema de saúde pública.

O interessante é que ao mesmo tempo em que Freud aponta que a restrição da forma de satisfação de alguns impulsos sexuais poderia provocar os estados patológicos descritos, ela estaria relacionada com o que nos lança em direção à sustentação da própria cultura. Vejam:

Em termos bem gerais, nossa civilização está baseada na repressão dos instintos. Cada indivíduo renunciou a um quê do que possuía, à plenitude de seu poder, às tendências agressivas e vingadoras de sua personalidade; dessas contribuições originou-se o patrimônio cultural comum de bens materiais e ideais. Além das necessidades da vida, foram provavelmente os sentimentos ligados à família, derivados do erotismo, que levaram os indivíduos a essa renúncia. Ela foi progressiva no curso da evolução cultural; seus avanços graduais foram sancionados pela religião; a parcela de satisfação instintual a que cada um renunciara foi oferecida à divindade como sacrifício; o bem comum assim adquirido foi declarado “sagrado” (idem, 368).

A leitura freudiana sobre o aumento de neurose no cenário moderno é inovadora, pois localiza uma contradição: as restrições da moral sexual promovem adoecimento, *mas também* nos levam à construção de sentidos coletivos e patrimoniais.

Percebam que ainda que siga sustentando que a moral represente as restrições dos impulsos impostas pela cultura, Freud não trata cultura e restrição como equivalentes; há mais na cultura que o campo da moral, a cultura também é compartilhamento e construção.

Mais uma vez encontramos que ainda que psiquismo e cultura (aqui representada pela moral) estejam sendo pensados a partir da lógica do conflito, não são tratados em oposição, uma vez que, via sublimação, “[...] as energias utilizáveis no trabalho da cultura são obtidas, em grande parte, pela repressão dos chamados elementos perversos⁴ da excitação sexual” (idem, p. 370).

⁴ Referência à sexualidade perverso-polimorfa descrita nos “*Três ensaios...*” (1905).

Ainda que possamos encontrar uma leitura que não polarize a cultura e o psiquismo, o raciocínio freudiano deste momento aponta para o caráter repressor da moral sexual como o problema central para a irrupção das afecções neuróticas - o que abre margem para se pensar que, se ao invés da moral sexual, fosse outra forma de ordenamento social, se poderia amenizar ou até mesmo sanar o sofrimento neurótico.

É um pensamento curioso, pois, no horizonte é possível localizar a ideia de que se houvesse reformas sócio-político-culturais⁵ encontraríamos a solução para desatar o nó localizado por Freud. Em suas palavras:

[...] será lícito perguntar se a nossa moral sexual “civilizada” é digna do sacrifício que nos impõe, sobretudo quando **ainda** não nos livramos do hedonismo a ponto de não incluir entre os objetivos de nossa **evolução cultural** certo grau de satisfação da felicidade individual. Certamente não cabe a um médico apresentar-se com propostas de reforma; mas achei que podia enfatizar a urgência de tais reformas (idem, p. 389, grifo nosso).

Desde já adiantamos que no decorrer de seus textos esta é uma hipótese que o próprio psicanalista irá descartar, e buscaremos demonstrar esse caminho ao longo dos capítulos deste trabalho. Mas, aqui, voltamos nossa atenção ao termo ‘ainda’ utilizado pelo psicanalista no trecho citado, pois ele indica a esperança de que, se não em 1908, em algum momento futuro seria possível ‘nos livrarmos do hedonismo’ contido nas pulsões, e esclarece que isso seria efeito da efetividade do processo civilizatório.

Por enquanto, a questão que se coloca é que a sublimação – apontada por ele como solução possível para as interdições culturais - não parece dar conta da resolução deste problema, pois “[...] a capacidade de sublimação é limitada, segundo a disposição de cada um e segundo as possibilidades viáveis para a canalização da tensão sexual” (MEZAN, 2006b, p. 209) e, por isso, não seria possível apostar as fichas da solução desta contradição em um mecanismo psíquico tão variável.

Um nó difícil de desatar!

Freud chama nossa atenção para a gravidade contida nesta equação:

[...] devo insistir no ponto de vista de que a neurose, não importando o seu alcance e a quem atinja, sempre consegue fazer malograr as intenções da cultura, assim realizando efetivamente o trabalho das forças psíquicas

⁵ Ressaltamos que esta afirmação não vai de encontro à busca por reformas deste tipo, assim como não se opõe em absoluto à militância por melhores condições de vida e garantia de direitos a todos. Nossa argumentação caminha junto com as inquietações freudianas na busca pela compreensão etiológica e de tratamento às psiconeuroses.

reprimidas hostis à cultura, de modo que a sociedade não pode alegar ganho nenhum, na verdade, quando paga a obediência a suas amplas restrições com o aumento do nervosismo (1908/2015, pp. 387-388).

E o que a Psicanálise tem a ver com tudo o que Freud apresenta em “*Moral sexual...*”? Neste momento, a aposta freudiana é que a Psicanálise poderia auxiliar a desatar parte do nó causado pelas interdições da cultura.

Com isso, chegamos ao ponto que visávamos com este capítulo: localizar como e em que momento a cultura é incluída no pensamento freudiano. Vimos que isso se dá a partir da problemática da moral e da tese de que as restrições impostas por ela teriam relação com a etiologia da neurose.

É importante ressaltar que Freud não compreende que a cultura - sozinha - poderia ser culpada pela causa da neurose, uma vez que a presença de uma predisposição hereditária também estava incluída neste diagnóstico. Ou seja, a compreensão freudiana é a de que a neurose se produz naquelas pessoas que, hereditariamente, portam uma predisposição que dificulta sua adaptação às proibições impostas pela moral sexual. Acompanhem as palavras de Freud (1908/2015):

A experiência mostra que a maior parte dos indivíduos que compõem a nossa sociedade não está, em sua constituição, à altura da tarefa de abstinência. Quem adoeceria com restrições sexuais mais brandas adoecer antes e mais gravemente com as exigências de nossa atual moral sexual civilizada, pois não conhecemos melhor garantia contra a ameaça ao empenho sexual normal, em virtude de predisposições defeituosas e distúrbios do desenvolvimento, do que a satisfação sexual mesma. Quanto mais alguém é predisposto à neurose, menos tolera a abstinência [...]. Pois o valor psíquico da satisfação sexual aumenta com a sua frustração; a libido represada é posta em condições de detectar algum dos pontos mais débeis – que jamais faltam – na estrutura da *vita sexualis*, para ali irromper e obter satisfação substitutiva neurótica sob a forma de sintomas patológicos. Quem é capaz de penetrar nos determinantes da doença neurótica, logo adquire a convicção de que o seu aumento em nossa sociedade vem do crescimento das restrições sexuais (p. 376).

Este trecho apresenta com clareza a posição de Freud: as restrições impostas pela *moral sexual* estão implicadas no aumento alarmante do número de pessoas que se queixavam de sintomas neuróticos; mas a neurose se apresenta (apenas) àqueles que portam uma predisposição hereditária de menor tolerância a elas.

A questão que se impõe é: se nem sempre podemos contar com a sublimação como uma saída possível, Freud volta-se para a ideia de que, via método psicanalítico, seria preciso investigar qual seria o conflito psíquico que deu origem à neurose para

desatá-lo. A partir daí, se faz necessário investigar de que forma isso se dá para cada um dos pacientes atendidos – ponto que nos leva ao próximo capítulo.

A TEORIA FREUDIANA DA CULTURA.

No capítulo anterior pudemos acompanhar que no início do pensamento freudiano a cultura era pensada por meio de alguns pontos de contato responsáveis por modular, educar e/ou restringir os impulsos sexuais. Vimos também que, ao se deparar com o problema da moral, a cultura ganha lugar central na compreensão freudiana sobre a produção das neuroses. Já que, segundo ele,

É uma evidente injustiça da sociedade que o padrão cultural exija de todas as pessoas a mesma condução da vida sexual, que algumas, devido à sua organização, conseguem sem maior esforço, mas que a outras impõe enormes sacrifícios psíquicos (FREUD, 1908/2015, p. 347).

A questão é que mesmo dentre aquelas que precisam se sacrificar, não há como delinear uma padronização dos sacrifícios. O que é um sacrifício? Será que todos o definiriam da mesma forma? Será que adoecem da mesma forma? Será que todos apontariam a mesma restrição cultural como sacrifício?

Se torna necessário considerar a dimensão do singular.

Mas o que é o singular? Este não é um conceito simples, mas é de extrema importância, uma vez que em Psicanálise “O sujeito é marcado pela singularidade. O saber e a ética psicanalíticos decorrem dessa dimensão singular, que constitui a especificidade da Psicanálise” (BIRMAN, 1991, p. 132).

Dada tamanha relevância, pensamos ser importante que consigamos apreender esta noção com cuidado e atenção. Recorremos a Mezan (2005) para nos localizarmos quanto a estas definições e extraímos de um de seus textos uma chave de leitura para esta pesquisa: na Psicanálise freudiana, o campo da subjetividade seria composto por três dimensões; o singular, o particular e o universal.

Apesar de muitas vezes a dimensão do singular ser confundida com a do ‘particular’, elas não seriam tratadas como sinônimo, assim como a primeira também não pode ser entendida como antônimo da dimensão de ‘universal’. Mas, então, qual

seria a diferença entre os três termos? E qual seria a relação deles com o campo psicanalítico?

O autor nos oferta a possibilidade de construir as diferenças e relações entre os termos a partir do debate sobre a origem das afecções nervosas. Segundo Mezan, elas

[...] precisam obedecer a duas ordens de causalidades: têm que ser de *natureza psíquica*, e têm que possuir alguma articulação com o *sistema social* do grupo considerado, já que se trata de características particulares a este grupo. Em outros termos, eles dizem respeito à forma pela qual uma criança se torna membro deste grupo, orientando suas disposições humanas genéricas para as formas culturais legítimas e valorizadas *nesta* sociedade. Todos os membros da espécie humana são dotados de agressividade, de angústia, de impulsos sexuais, etc., mas as maneiras pelas quais esses elementos comuns vão se compor em fantasias inconscientes, em traços de caráter, em sintomas, em defesas privilegiadas, serão resultado de um complicado processo de culturalização, ou de socialização, ao cabo do qual estas potencialidades em princípio indefinidas se coagulam num padrão típico. [...] Trata-se portanto de um processo pelo qual conteúdos específicos e próprios a cada cultura são transmitidos a novas gerações, o que garante a continuidade do grupo e ao mesmo tempo organiza a experiência do indivíduo em formas que ele não pode nem precisa inventar sozinho (2005, pp. 240-241).

Esta contribuição é valiosa, pois apresenta as direções que nos permitem acesso do sentido contido nas três dimensões apontadas anteriormente.

Apoiados no trecho citado, compreendemos que no que tange à dimensão do *particular*, esta diria respeito às particularidades sócio-político-culturais do contexto em que cada um está inserido. A partir da afirmação de que ‘Todos os membros da espécie humana são dotados de agressividade, de angústia, de impulsos sexuais, etc.’, extraímos que a dimensão do *universal* diria respeito ao pressuposto freudiano de que há a presença da pulsão em todos os humanos. Já a dimensão do *singular* contaria da forma com que *cada um* encontra lugar para suas pulsões na particularidade que o cerca.

Destacamos que foi de grande impacto para esta pesquisa localizar as pulsões como o que diz respeito à dimensão da universalidade em Psicanálise, já que nos esclarece a razão que levou Freud a localizar no conflito entre pulsão e cultura a problemática central de seu campo. Se todos somos, em alguma medida, atravessados pela pulsão, quais seriam os destinos possíveis para ela quando nos deparamos com restrições impostas na organização, funcionamento e manutenção da cultura? Não à toa, é o campo da moral e, mais especificamente os efeitos de sua presença, que inclui a cultura na busca pela compreensão sobre a origem e funcionamento da neurose.

Há, ainda, mais um ponto que gostaríamos de ressaltar sobre as três dimensões citadas. Percebam que o interessante desta definição é que não estabelece a singularidade como uma interiorização radical, em que a referência é narcísica e particularizada, mas sim, da construção das coordenadas para circulação no coletivo via singularidade.

Os três termos dizem respeito a três planos distintos da subjetividade humana e todos são necessários e estão implicados no “processo de culturalização” que nos torna humanos. Com isso, podemos

[...] compreender que o “social” e o “individual” não são categorias separadas nem opostas. Não existe o indivíduo de um lado, com suas características próprias, e de outro uma sociedade na qual ele deveria, não se sabe muito bem como, “integrar-se”. O que há é um tecido social que precede lógica, cronológica e ontologicamente o indivíduo, e que abre, em suas malhas, o espaço para que uma criança nascida em determinada época e em determinado lugar se torne um indivíduo segundo as possibilidades admitidas por *este* sistema social específico (Idem, p. 242).

Isso explica por que as formas de expressão do sofrimento psíquico podem se alterar conforme as condições sócio-político-culturais, assim como, por que ainda que fizéssemos um recorte que padronizasse estas condições, encontraríamos uma gama variada de sintomas e formas de expressão de sofrimento. Há que se considerar a particularidade sem eclipsar a singularidade (e vice-versa), uma vez que Freud parece considerar as três dimensões citadas de forma concomitante.

Este nos parece um ponto fundamental para esta pesquisa, pois a inclusão destas três dimensões na compreensão da etiologia das neuroses nos afasta da leitura de um processo civilizatório pautado na hereditariedade e em processos autônomos e biológicos, tal como o processo de supressão descrito no capítulo anterior.

A partir de 1908 e até este momento, parece haver uma inversão desta lógica, em que há certa responsabilização do caráter repressor da moral sexual no processo de produção da neurose, porém, não sem considerar o caráter hereditário e pulsional em seu pensamento. Freud parece oscilar entre os polos dentro e fora, mas não abre mão de nenhum deles, incluindo-os no raciocínio clínico e, também, nas propostas para a direção do tratamento.

Esta posição inaugura uma forma de pensar o humano que, até então, não estava presente, pois a tendência dos estudos em Psicologia científica é apartar os

estudos dos processos entre Psicologia individual (como aquela que considera o interno) e a Psicologia social (como aquela que considera o externo).

Ainda nos falta compreender *como* este processo se dá, já que o se configura é um deslocamento da compreensão da neurose como um processo patológico, para começar a ser associada a um processo constitutivo. Para isso, o pai da Psicanálise precisava de um conceito que fosse capaz de articular os dois níveis – o singular e o universal - em seu discurso e, segundo Estevão (2017), “Freud faz esse salto do singular para o universal através da formulação do conceito de complexo de Édipo” (p. 29).

Veremos adiante que, nem sempre, o complexo de Édipo teve caráter de conceito no pensamento freudiano, e que esta mudança qualitativa trouxe implicações decisivas para a Psicanálise, pois ele se torna a chave de leitura da neurose e matriz simbólica para o processo de culturalização citado (ESTEVÃO, 2017).

Mas, como isso se dá, afinal?

A partir deste ponto visamos investigar de que maneira Freud constrói o conceito do complexo de Édipo, assim como, por meio dele, se vivencia uma dupla inscrição - a singular e a social.

Para isso, decidimos pela divisão deste capítulo em dois subitens que de modo algum dizem respeito a uma separação entre as funções constitutivas, mas sim ao método encontrado para trabalhar a dupla inscrição citada de maneira cuidadosa, apontando para as diferenças que as caracterizam, mas sem perder de vista que ambas parecem ter como ponto de saída a inscrição de uma proibição.

2.1 – A Função psíquica da proibição.

De acordo com Estevão (2017), nem sempre o complexo de Édipo foi um conceito no pensamento freudiano. Inicialmente ele podia ser pensado como uma noção que em partes corria à margem da teorização que estava sendo desenvolvida e, ainda que em alguns momentos ganhasse destaque, houve um caminho a ser

percorrido para que pudesse ser integrado à teoria e, então, ganhar o estatuto de conceito. O autor aponta que

[...] o motivo para pensar a marginalização que o conceito que o complexo de Édipo sofre nos textos de Freud até 1910: a teoria das pulsões – criada para se pensar a infância de cada um e não a infância da espécie – monta um arcabouço tal que impede que se pense uma relação objetual como seria necessário para o complexo de Édipo durante a latência; um Édipo pós-latência não seria possível, pois a partir dali a criança já está sobre os efeitos da barreira contra o incesto. Não há tempo cabível para o Édipo no interior dessa teoria (p. 64).

Entretanto recolhemos algo precioso na argumentação do autor: desde o rompimento com a teoria da sedução, o complexo de Édipo foi apresentado em caráter de universalidade. Ou seja, todos, sem exceção, o vivenciariam.

O que leva Freud a sustentar esta tese é a percepção de que havia alguns sentimentos que invariavelmente se faziam presentes e, de maneira recorrente, apareciam nos relatos de seus pacientes alguns sentimentos que ele denominou como edípicos.

Ao supor a universalidade do complexo de Édipo, Freud o busca como complexo nuclear das neuroses, ou seja, onde há uma neurose, podemos encontrar os resquícios do Édipo. [...] percebe claramente que seus casos clínicos terminavam inexoravelmente nele. As análises de Hans e Dora são ilustrativas nesse sentido. Mas o que Freud poderia fazer com a noção de complexo de Édipo, uma vez que ele não pode ser articulado à teoria da sexualidade e das pulsões sem que haja modificações importantes que permitam sua entrada no corpo teórico? (idem, p. 70).

Estevão lança esta importante pergunta e, ele mesmo a responde nas páginas seguintes. Quando a produção de conhecimento de Freud se dá a partir da articulação de três campos distintos – a clínica, a metapsicologia e o recurso à cultura – consegue promover a noção de complexo de Édipo ao status de conceito. Acompanhem:

Veremos em vários momentos que o movimento de produção de conhecimento de Freud se dá em três campos distintos, mas profundamente articulados. Para produzir Psicanálise, Freud primeiramente faz uma série de apontamentos clínicos, um levantamento de dados clínicos objetiváveis. Isto feito é necessário pensar uma explicação coerente para os fenômenos clínicos, o que permite levantar uma série de hipóteses que compõem o corpo teórico que Freud chama de metapsicologia. [...] O terceiro movimento é [...] o recurso à cultura: encontram-se na cultura fenômenos que se ajustam tanto à clínica como à teoria, então é possível supor que o caminho está correto. Mas não é só isso: o recurso à cultura permite propor

um alcance universal da Psicanálise e também dá força à noção de que ela lida também com a constituição normal do indivíduo (idem, p. 72).

A aposta de Freud na universalidade do Édipo se dá com a percepção da presença da temática da proibição e dos sentimentos de ambivalência nas relações humanas ao atender seus pacientes. É importante ressaltar que estas informações não foram recolhidas, apenas, da escuta de seus pacientes. Freud também as encontra ao recorrer às produções culturais – principalmente as artísticas - como fonte de extração dos temas humanos.

Encontra a peça Édipo Rei de Sófocles - que, inclusive, serve de inspiração para o nome do complexo – e interroga-se sobre como seria possível que os humanos pudessem vivenciar os mesmos sentimentos em épocas tão distintas; na Modernidade e na Antiguidade. O que é isso que se transmite desde a Grécia Antiga (por volta de 427 a.C.) e está presente nas neuroses? Diante destas interrogações, Freud levanta a hipótese de que esses sentimentos estariam presentes em períodos diferentes da história da Humanidade, pois revelavam os desejos mais intensos dos humanos.

Estevão (2017) afirma que esta hipótese é publicada pela primeira vez no texto *A interpretação dos sonhos* e nos indica um trecho específico do texto de Freud em que esta relação é revelada de forma clara. Vamos a ela:

Segundo minhas experiências já numerosas, os pais exercem o papel principal na vida psíquica de todas as crianças que, mais tarde, desenvolvem uma psicose, e a paixão por um e o ódio pelo outro dos pais são elementos do acervo imutável do material de impulsos psíquicos formado naquela época e tão significativo para a sintomatologia da neurose posterior. Não creio, porém, que os psicoseiros se distingam tanto dos indivíduos que permaneceram normais a ponto de conseguirem criar algo absolutamente novo e exclusivo a eles. É muito mais provável, e isso é apoiado por observações ocasionais em crianças normais, que esses desejos afetuosos ou hostis em relação aos pais nos mostrem apenas de modo ampliado algo que ocorre com nitidez e intensidade menores na psique da maioria das crianças. Para apoiar essa descoberta, a Antiguidade nos deixou uma lenda cuja eficácia penetrante e universal só se torna compreensível se admitirmos uma universalidade semelhante da precondição da psicologia infantil acima discutida. Refiro-me à lenda de Édipo Rei e ao drama homônimo de Sófocles (FREUD, 1900/2019, p. 302).

Este, de fato, é um trecho fundamental para compreendermos esse momento do pensamento freudiano, por condensar pontos centrais de seu desenvolvimento teórico. Ele demonstra a presença do recurso à cultura como o que permite relacionar a noção de universalidade ao Édipo, mas o que nos chama especial atenção é a forma

com que Freud inclui este recurso em suas formulações: ele ameniza o caráter patológico da psicose e aproxima os sentimentos que recolhe da clínica com a vida psíquica normal.

A neurose se tornava algo a ser tratado quando a intensidade dos sentimentos se tornasse muito alta, e não por conta do conteúdo destes sentimentos. É uma posição bastante diferente da que pudemos recolher no texto de 1908, onde a neurose era compreendida como uma ‘doença nervosa’, e carregava em si o caráter de patologia. Em “*Moral sexual...*”, encontramos, inclusive, uma descrição psicopatológica da neurose que pode ser dividida em dois tipos, a neurastenia e a psicose, com características etiológicas e sintomatológicas distintas; de modo a explicitar que os neuróticos são aqueles que não conseguem se adaptar às interdições da cultura – ou seja, há algo neles que não vai bem.

Ora, se os neuróticos são aqueles que apresentam uma patologia, eles não pertencem à normalidade; e se *nem todos* são neuróticos, não há como sustentar qualquer tipo de universalidade. Um dos temores de Freud era que a Psicanálise pudesse ficar reduzida a uma modalidade terapêutica, e havia mesmo um risco de ficar reduzida a um tratamento específico para uma patologia específica.

Neste sentido, o recurso à cultura é decisivo nos rumos da Psicanálise, pois a partir dele há como sustentar a universalidade e uma lógica pautada na normalidade.

Acompanhemos, nas palavras de Freud, a construção desta proposta:

Há um grande número de fenômenos ligados à expressão corporal e à linguagem, e também processos de pensamento – tanto em pessoas normais como doentes -, que até agora não foram objeto da psicologia, porque foram vistos apenas como resultados de transtorno orgânico ou de anormal deficiência nas funções do aparelho psíquico. Refiro-me aos atos falhos (lapsos verbais e de escrita, esquecimentos, etc.), às ações casuais e sonhos dos indivíduos normais e aos ataques convulsivos, delírios, visões, ideias e ações obsessivas dos neuróticos. Tais fenômenos foram relegados à patologia – quando não ignorados por completo, como os atos falhos – e procurou-se dar explicações fisiológicas para eles, explicações que nunca se mostraram satisfatórias. Mas a psicanálise conseguiu demonstrar que todas essas coisas podem ser tornadas compreensíveis mediante suposições de natureza puramente psicológica, e inseridas no contexto dos eventos psíquicos que conhecemos. Assim, por um lado a psicanálise restringiu a abordagem fisiológica e, por outro lado, conquistou para a psicologia um bom pedaço da patologia. Nisso a maior força comprobatória cabe aos fenômenos normais. Não se pode objetar que a psicanálise transfere conhecimentos adquiridos no material patológico para os casos normais. Ela obtém as provas, nestes e naquele, de forma independente uma da outra, e mostra que tanto os processos normais como os patológicos obedecem às mesmas regras (FREUD, 1913/2012, pp. 330-331).

Quando a argumentação freudiana caminha para a ideia de que os processos psíquicos são os mesmos na presença de sintomas neuróticos ou não, se constitui uma abertura para a Psicanálise se firmar enquanto nova disciplina científica que comporta uma modalidade terapêutica, mas que não se define por ela.

Segundo Mezan (2002), “[...] uma disciplina qualquer se emancipa e se torna autônoma quando define seu campo, seus métodos, sua problemática própria” (p. 437), e nos parece que no momento em que Freud unifica os processos psíquicos que antes eram classificados e, portanto, diferenciados entre normal e patológico, possibilita o fortalecimento de sua hipótese sobre o inconsciente e a delimitação de um campo que sustenta uma coerência interna tal como a descrita.

O contato com a peça de Sófocles é central neste processo, pois impulsiona o argumento sobre a universalização dos processos inconscientes, revela que algo se transmite desde a Antiguidade e se faz presente na vida psíquica das crianças e no material onírico dos adultos. Mas que ‘algo’ seria esse?

Se o *Édipo rei* [de Sófocles] consegue abalar o ser humano moderno tanto quanto os gregos contemporâneos, isso só pode se dever ao fato de que o efeito da tragédia grega resulta não do contraste entre destino e vontade humana, mas da peculiaridade do material que sirva para demonstrar esse contraste. Deve existir uma voz dentro de nós disposta a reconhecer o poder imperioso do destino de Édipo. [...] Todos nós éramos talvez predestinados a voltar nosso primeiro impulso sexual para a nossa mãe e o nosso primeiro ódio e desejo violento contra o pai; nossos sonhos nos convencem disso (FREUD, 1900/2019, p. 303).

Ou seja, o que se transmite toca a dimensão da sexualidade.

O curioso é que, mais uma vez, Freud lança mão da hereditariedade para responder aos seus questionamentos sobre a transmissão destes sentimentos; porém de um jeito ligeiramente diferente do que vimos no capítulo anterior, ele considera que a predisposição conta de uma inclinação do impulso sexual aos semelhantes mais próximos (pai/mãe), mas não sem incluir o que de singular acontece quando o impulso encontra o objeto.

Se tanto em *Édipo Rei*, quanto na vida psíquica verifica-se a presença da “[...] perturbação dolorosa da relação com os pais pelos primeiros impulsos da sexualidade” (idem, p. 304), é possível apostar na ideia de que, em algum momento, *todos* os humanos se deparam com seus próprios impulsos sexuais e, de algum modo,

precisam encontrar lugar para eles na relação com os outros humanos – momento em que os sentimentos edípicos são produzidos.

Encontramos este debate desde *A interpretação dos sonhos* (1900/2019), no trecho em que Freud afirma que a motivação inconsciente para os sonhos que envolvem a morte de pessoas queridas estaria nos sentimentos edípicos que foram recalçados na infância, assim como certos comportamentos das crianças em relação a seus pais, irmãos e familiares próximos.

Apoiando-se na tese de que os sonhos comportam a realização de um desejo inconsciente, Freud defende que sonhar com a morte de uma pessoa querida não necessariamente indicaria a vontade de que a pessoa morresse ou estivesse morta no momento, mas sim que em algum momento da infância a morte desta pessoa foi desejada. O que nos interessa aqui é a constatação de que a vida psíquica infantil seria marcada por tais sentimentos, assim como os de hostilidade em relação a outras crianças, principalmente seus irmãos, e também aos pais. Mas

Se o desejo infantil da morte de seus irmãos é explicado pelo egoísmo da criança, que a leva a ver os irmãos como concorrentes, como podemos então explicar o desejo infantil da morte dos pais que, para a criança, fornecem amor e satisfazem suas necessidades e cuja conservação ela deveria desejar justamente por motivos egoístas? (idem, p. 296).

Segundo Freud, a origem do desejo pela morte dos pais aparece quando a criança estabelece uma relação de concorrência não só com seus irmãos pelo amor de seus pais, mas também com um dos pais em nome da exclusividade do amor do outro. Segundo ele,

[...] os desejos sexuais da criança – contanto que mereçam este nome em estado germinante – começam a despertar desde muito cedo e que as primeiras inclinações da menina se dirigem ao pai, que os primeiros desejos infantis do menino têm a mãe como objeto. Assim, o pai se torna um concorrente para o menino; e a mãe, para a menina; e já demonstramos no caso dos irmãos quão pouco é necessário para que, na criança, essa sensação se transforme em desejo de morte. Em regra, a seleção sexual já se manifesta nos pais; um traço natural garante que o homem mime suas filhas pequenas, que a mulher defenda os filhos, enquanto ambos cooperam com o rigor na educação dos filhos contanto que o encanto do sexo não perturbe seu juízo. A criança percebe muito bem essa preferência e se revolta contra o pai ou a mãe que resiste a ela. O amor do adulto significa para ela não só a satisfação de uma necessidade especial, mas também a garantia de que sua vontade é feita em todos os outros aspectos (idem, p. 298).

Neste sentido, a hostilidade voltada ao concorrente indica a presença do impulso sexual, assim como a quem está tomando como objeto para a satisfação pulsional. O curioso é que a busca pela exclusividade do amor do objeto implica, no limite, na busca por uma satisfação sem limites, sem concorrência ou impedimentos – plena.

Ainda em *A interpretação dos sonhos* (1900/2019), Freud aponta para uma solução frente à rivalidade estabelecida com os pais em nome de uma exclusividade de amor de, pelo menos, um deles. Segundo ele,

[...] temos sido mais felizes em desprender nossos impulsos sexuais de nossa mãe e em esquecer nosso ciúme do nosso pai. Estremecidos, recuamos da pessoa na qual se realizou aquele desejo infantil primordial, e o fazemos com todo o peso da repressão que esses desejos têm sofrido desde então no nosso íntimo (pp. 303-304).

Vejam que nos momentos iniciais da teoria psicanalítica já está presente a noção de que a solução para os sentimentos de rivalidade e hostilidade em relação a outras crianças e, principalmente, aos pais (sentimentos edípicos) está em abrir mão da satisfação que estaria presente em sua realização; mas o que leva a criança a isso não é claro, e apenas ficará em 1924, com o texto *A dissolução do complexo de Édipo*, onde Freud inicia o texto dizendo que

Cada vez mais se revela a importância do complexo de Édipo como o fenômeno central do período sexual da primeira infância. Depois ele desaparece, sucumbe à repressão, como dizemos, e vem o período de latência. Mas ainda não é claro seu fim; as análises parecem mostrar que são dolorosas decepções experimentadas. A menina pequena, que pretende ser amada pelo pai acima de tudo, algum dia sofre uma dura punição por parte dele e se vê expulsa do paraíso. O garoto, que vê a mãe como sua propriedade, nota que ela passa a dirigir seu amor e seu cuidado a um recém-chegado [...] A reflexão aprofunda o valor dessas influências, ao enfatizar que são inevitáveis tais experiências aflitivas, que se opõem ao conteúdo do complexo. Mesmo quando não sucedem eventos especiais, como os mencionados a título de exemplos, a ausência da satisfação esperada, a contínua ausência do filho desejado, levam a que o pequeno enamorado abandone sua desesperançada afeição. Assim, o complexo de Édipo desapareceria devido ao seu fracasso, em consequência à sua impossibilidade interna (p. 204).

O que nos interessa nesta afirmação é que, em um primeiro momento, o que colocava fim ao complexo de Édipo era a impossibilidade de a criança conseguir a exclusividade do amor do pai ou da mãe tal como explicitado, assim como o fato de Freud frisar que a frustração vivida a partir desta impossibilidade é inevitável e todas

as crianças, em algum momento, se deparam com ela. O curioso é que em 1900 o desaparecimento do complexo se daria pelo abandono do desejo por esta forma de satisfação por causa da frustração sentida pela criança, enquanto que em 1924 (veremos adiante) o que está em jogo é a ameaça de castração – que implica em uma *renúncia*.

Freud (1913/2012) é claro em afirmar que o aprofundamento na vida psíquica infantil possibilitou encontrar que o que nos toca na vida adulta não está desarticulado das vivências do início da vida. Isto é,

A psicanálise foi obrigada a fazer a vida psíquica dos adultos derivar daquelas das crianças, tomando a sério a frase que diz: “O menino é o pai do homem”. Ela rastreou a continuidade entre a psique infantil e a do adulto, mas também notou as transformações e reordenações que sobrevêm nesse caminho. A maioria de nós tem uma lacuna na memória dos primeiros anos de vida, da qual emergem apenas alguns fragmentos de recordação. Pode-se afirmar que a psicanálise preencheu essa lacuna, que eliminou essa amnésia infantil dos seres humanos (p. 353).

Reparem que neste trecho não há qualquer resquício da leitura do funcionamento neurótico como algo à parte dos humanos normais; a compreensão de Freud indica que a vida psíquica infantil marcaria a vida adulta de todos os humanos, sem exceção.

Outra descoberta, bem mais surpreendente, consiste em que nada se perde, no adulto, das formações psíquicas infantis, apesar de todo o desenvolvimento posterior. É possível demonstrar que todos os desejos, impulsos instintuais, modos de reação e atitudes da criança estão ainda presentes na pessoa adulta e, em circunstâncias apropriadas, podem novamente se evidenciar (FREUD, 1913/2012, p. 354).

A este ponto, retomamos a definição de Mezan sobre a dimensão da universalidade em Psicanálise, pois ela aponta que a pulsão estaria presente em todos os humanos (sem exceção) desde o início da vida – eis o caráter universal. Dito isso, o que parece estar em jogo aqui é o que fazer com esta presença que se impõe.

Qual o destino para estes impulsos?

Esta é a questão que se faz presente nos “*Três ensaios...*” (1905), quando Freud se vê às voltas com o ‘problema’ da escolha de objeto, mas ainda sem uma resposta consistente. É apenas em 1914, em *Introdução ao narcisismo* que podemos encontrar a solução do destino das pulsões e, também, a inclusão do complexo de Édipo enquanto conceito do corpo teórico psicanalítico.

Este texto é duplamente importante. Nele Freud concebe a origem da instância do Eu e apresenta sua importância na constituição da noção de unidade enquanto identidade, e na integração da imagem corporal; e começa a questionar a oposição entre pulsão de autoconservação e pulsão sexual, que caracteriza a primeira teoria pulsional.

Ambas as formulações apoiam-se na teoria da libido, mas a proposta do texto de 1914 implica em uma extensão da original pautada em observações clínicas. Ainda que a posição freudiana seja a de que a Psicanálise não poderia curar os psicóticos, ele observou que, mais especificamente na esquizofrenia, muitos pacientes apresentavam o abandono do interesse pelo mundo externo, e isto lhe chama particular atenção, pois também é uma característica que percebe presente na relação dos pacientes histéricos e obsessivos com a realidade. Sob o nome de *introversão* da libido, Freud reconhece a presença de um mecanismo que conta da busca por “[...] uma tentativa de cura que pretende reconduzir a libido ao objeto” (p. 16), em que “A libido retirada do mundo externo foi dirigida ao Eu, de modo a surgir uma conduta que podemos chamar de narcisismo” (idem).

Além disso, também observou que tanto na vida psíquica das crianças, quanto dos povos primitivos⁶, era possível encontrar a presença de uma superestimação do poder do pensamento, dos desejos e de atos psíquicos que contava da compreensão de que os acontecimentos do mundo externo teriam relação com a *onipotência do pensamento*.

Estas observações e constatações clínicas foram decisivas para a formulação da hipótese de que haveria um investimento libidinal originário no Eu que, depois, poderia ser cedido aos objetos. Freud ressalta que investir nos objetos não significaria um rompimento com a libido investida, pois mesmo depois de investir no objeto nos manteríamos em relação com este investimento, de forma a fazê-lo avançar ou recuar – o ponto de vista econômico da teoria das pulsões.

Tais formulações não são simples de acompanhar e Freud está atento a isso. Logo no início do texto apresenta as duas questões que servirão de norte para a construção de sua argumentação, mas não sem exaltar a dificuldade que ambas trazem com elas; não por acaso, levarão a reformulações teóricas fundamentais. São elas:

⁶ Exploraremos este tema com maior cuidado adiante.

Antes de prosseguir, devo tocar em duas questões que nos levam ao centro das dificuldades do tema. Primeira: que relação há entre o narcisismo, de que agora tratamos, e o autoerotismo, que descrevemos como um estágio inicial da libido? Segunda: se admitimos para o Eu um investimento primário com libido, por que é necessário separar uma libido sexual de uma energia não sexual dos instintos do Eu? Postular uma única energia psíquica não pouparia todas as dificuldades de separação entre energia dos instintos do Eu e libido do Eu, libido do Eu e libido de objeto? (idem, p.18).

Percebam que ainda que estejam divididas em duas questões, as duas demonstram que Freud está às voltas com a forma com que a libido circula pelo psiquismo e os efeitos de sua presença. O interessante é que a primeira nos levará para a construção da teoria de constituição do Eu, enquanto que a segunda, para o início da formulação da segunda teoria pulsional, mas uma não pode ser respondida sem a outra. Seguimos com Freud (1914/2010):

Sobre a primeira questão, observo o seguinte: é uma suposição necessária, a de que uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo no indivíduo; o Eu tem de ser desenvolvido. Mas os instintos autoeróticos são primordiais; então, deve haver algo que se acrescenta ao autoerotismo, uma **nova ação psíquica**, para que se forme o narcisismo (idem, grifo nosso).

Mas o que poderia ser esta nova ação psíquica? É um ato de fundação.

De acordo com Plastino (2006), “Esta ‘nova ação psíquica’ foi pensada pela tradição psicanalítica como uma maneira de designar a identificação primária com o outro, momento inaugural da emergência do sujeito” (p. 391). Esta noção é valiosíssima para o campo psicanalítico, por duas razões: 1) é onde se sustenta a ideia de que o nascimento não garante a presença do Eu; e 2) não há como constituí-lo sem a presença de outro humano.

Nos chama especial atenção o fato da experiência de si não poder ser vivida sem o outro, pois desde o momento inaugural da constituição, encontramos a proposta freudiana de que há eu *e* outro, e não eu *ou* outro. É com e pelo contato com o outro que se produz o amor próprio, a autocrítica e a possibilidade de laço com a cultura. Mas não para por aí, “Esses desdobramentos incidem em diversos pontos da teoria psicanalítica, entre eles a noção de identificação, recalque, sublimação, mas principalmente Freud coloca em jogo a noção de Ideal de Eu que vai ser o protótipo do Supereu [...]” (ESTEVÃO, 2017, p. 157) – conceitos fundamentais para a compreensão da dimensão constitutiva do complexo de Édipo.

A questão é que todas estas noções são efeito de um momento inicial conhecido como narcisismo primário, que é estabelecido a partir da relação que os pais estabelecem com seu bebê; é conhecido como o momento em que este se torna o centro dos investimentos libidinais de seus pais, e é alvo das atribuições de perfeição, esperança e de seus anseios narcísicos - “*His Majesty the Baby*” (FREUD, 1914/2010, p. 37). Esta experiência fornece ao bebê uma imagem de si que se define pela plenitude e imortalidade do Eu – ou Eu ideal - que, no adulto, se mostra em traços psíquicos uma vez apagados pelo recalque.

No capítulo anterior pudemos acompanhar a tese de que, quando em contato com as restrições morais, os impulsos sexuais eram recalcados no intuito de possibilitar o compartilhar com outros humanos. Gostaríamos de ressaltar que ela segue presente aqui, mas após a construção do conceito de narcisismo Freud propõe algumas alterações qualitativas na noção de recalque e, principalmente, no que tange à sua origem.

Dissemos que a repressão vem do Eu; podemos precisar: vem do autorrespeito do Eu. As mesmas impressões, vivências, impulsos, desejos que uma pessoa tolera ou ao menos elabora conscientemente são rejeitados por outra com indignação, ou já sufocados antes de se tornarem conscientes. A diferença entre as duas, que contém a condição da repressão, pode ser facilmente colocada em termos que possibilitam uma explicação pela teoria da libido. Podemos dizer que uma erigiu um *ideal* dentro de si, pelo qual mede o seu Eu atual, enquanto à outra falta essa formação de ideal. Para o Eu, a formação do ideal seria a condição para a repressão (idem, pp. 39-40).

Este trecho nos parece fundamental, uma vez que evidencia duas mudanças que alteram a forma de operação da retirada do que é insuportável à consciência: 1) há uma condição para o recalque: a formação de um ideal e 2) a presença desta condição afasta a concepção autônoma, biológica e hereditária da pulsão tal como Freud descreve nos “*Três ensaios...*”. Aqui, há a representação de um ideal em jogo na constituição do Eu e da operação do recalque.

Mas esta não é a única função que o estabelecimento deste ideal exerce. Segundo Freud, como efeito da operação do recalque ele terá um desdobramento que estará no cerne do funcionamento neurótico, ou seja, o recalque, sozinho, não seria o responsável pelo estabelecimento de uma neurose. Se faz necessária a conversão do Eu ideal em Ideal de Eu.

Aqui, é preciso fazer uma pequena ressalva: a escolha pelo verbo ‘converter’ não é ao acaso, pois indica a presença de uma transformação; mas esta não diz

respeito a uma alteração completa de um para o outro. Neste contexto, como efeito da operação do recalque, haveria uma alteração na imagem de plenitude e perfeição tal como vivenciada no Eu ideal, mas isso não significa que ela se perde, pois segue presente no horizonte (inconsciente) e norteia as escolhas de cada um de modo a buscar reavê-la a partir do estabelecimento de um Ideal de Eu.

Nas palavras de Freud (1914/2010):

O narcisismo aparece deslocado para esse novo Eu ideal, que como o infantil se acha de posse de toda preciosa perfeição. Aqui, como sempre no âmbito da libido, o indivíduo se revelou incapaz de renunciar à satisfação que uma vez foi desfrutada. Ele não quer se privar da perfeição narcísica de sua infância, e se não pôde mantê-la, perturbado por admoestações e tendo o juízo despertado, procura readquiri-la na forma nova do Ideal de Eu. O que ele projeta diante de si como seu ideal é substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal (idem, p 40).

Mas ainda há mais um elemento que aparece como efeito da operação do recalque e que é de suma importância para esta pesquisa: “Como vimos, a formação de ideal aumenta as exigências do Eu e é o que mais favorece a repressão” (idem, p. 41), mas esta exigência também acaba passando por um desdobramento que, mais adiante, desencadeia no desenvolvimento do conceito de Superego.

Até o momento, pudemos extrair que a presença dos ideais no psiquismo não é sem efeitos, ela estaria intimamente ligada à causação da neurose. Ao mesmo tempo em que servirão de apoio para o estabelecimento do desejo inconsciente, produzem a formação de uma instância responsável por vigiar constantemente o Eu, medindo-o pelo ideal e impondo que ele não se desvie da busca por estes ideais.

Nos resta apenas compreender o que poderia impulsionar a instauração de uma instância como esta. Por que ela seria necessária? Os ideais já não seriam suficientes para ordenar o funcionamento psíquico?

Pois a incitação a formar o ideal do Eu, cuja tutela foi confiada à consciência moral, partiu da influência crítica dos pais intermediada pela voz, aos quais se juntaram no curso do tempo os educadores, instrutores e, como uma hoste inumerável e indefinível, todas as demais pessoas do meio (o próximo, a opinião pública). [...] A instituição da consciência moral foi, no fundo, uma corporificação inicialmente da crítica dos pais, depois da crítica da sociedade, processo que é repetido quando nasce uma tendência à repressão a partir de uma proibição ou um obstáculo primeiramente externo (Freud, 1914/2010, pp. 42-43).

E aqui nos deparamos, mais uma vez, com a presença do outro no processo de constituição do psiquismo, mas gostaríamos de dar especial atenção à função de tutela

que a consciência moral exerce sobre o ideal de Eu. Vimos que a formação do ideal de eu se dá como efeito da operação de castração, e que sua presença no psiquismo estabelece parâmetros para as ações daquela pessoa, sempre alinhados com a imagem de Eu ideal na esperança de recuperá-la; entretanto, este trecho esclarece que a consciência moral não é estabelecida sem o contato com as críticas provenientes daqueles que estão à nossa volta, que, de uma forma ou de outra, transmitem as proibições e restrições da cultura em que estamos inseridos.

Fica evidente que tanto a formação dos ideais, quanto a da consciência moral, que são operações psíquicas constitutivas, não se produzem sem os parâmetros externos que fazem referência às interdições da cultura. Vejam que não estamos mais diante da lógica inicial, em que fatores externos, tais como a educação e a moral, aparecem à margem do funcionamento psíquico; aqui as proibições da cultura estão intimamente implicadas na constituição do funcionamento psíquico.

Se o complexo de castração – processo de contato, assimilação e internalização da proibição - promove a instauração de operações psíquicas fundamentais para a constituição do psiquismo, há dentro *e* fora, eu *e* outro, indivíduo *e* cultura desde a origem.

Este raciocínio nos permite realizar uma segunda volta em uma das perguntas freudianas apresentadas no capítulo anterior: por que alguns pensamentos seriam intoleráveis à consciência? Vimos que esta pergunta encaminha o pensamento freudiano para a dimensão da moral que, em 1908, terá papel central na hipótese sobre a etiologia da neurose; mas aqui há um passo a mais, pois ela está implicada na constituição do funcionamento psíquico.

Este ponto é de extrema importância para esta pesquisa, pois aponta para a tese de que os elementos que expressam a dimensão proibitiva e coercitiva da cultura possuiriam uma função psíquica. Mas o que isso tem a ver com o complexo de Édipo? Ele é o processo em que estas relações se estabelecem.

Vimos que o complexo de Édipo é um processo que, em algum momento, chega ao fim. Em 1900 ele desaparecia em consequência do sentimento de fracasso e impossibilidade da criança em gozar ser objeto exclusivo do amor de um de seus pais; porém, em 1923, Freud apresenta a construção de uma nova hipótese sobre o funcionamento do aparelho psíquico – a segunda tópica – que fez com que ele

estabelecesse um novo critério para o fim do complexo de Édipo, que “[...] sucumbe devido a essa ameaça de castração” (FREUD, 1924/2011, p. 207).

A segunda tópica é escrita após o impacto que a Primeira Guerra Mundial teve em Freud e na própria Psicanálise. Em *O Eu e o Id* (1923/2011) a instância do Eu segue sendo um objeto de investigação de suma importância. Segundo Freud, ele é a

[...] organização coerente dos processos psíquicos na pessoa, e a denominamos o *Eu* da pessoa. A este Eu liga-se a consciência, ele domina os acessos à motilidade, ou seja: a descarga de excitações no mundo externo; é a instância psíquica que exerce o controle sobre todos os processos parciais, que à noite dorme e ainda então pratica a censura nos sonhos. Desse Eu partem igualmente as repressões através das quais certas tendências psíquicas devem ser excluídas não só da consciência, mas também dos outros modos de vigência e atividade. Na análise, o que foi posto de lado pela repressão se contrapõe ao Eu, e ela se defronta com a tarefa de abolir as resistências que o Eu manifesta em ocupar-se do reprimido (p. 20).

Observem que o recalque segue com a importância apresentada em *Introdução ao Narcisismo* (1914/2010), em que “[...] adquirimos nosso conceito de inconsciente a partir da teoria da repressão” (idem, p. 17), mas aqui há uma novidade na relação de *oposição* que se estabelece entre o Eu e o material que foi posto para fora da consciência pelo recalque. A tensão entre as instâncias é uma marca da segunda tópica e será valiosa para compreendermos a alteração na maneira de compreender a castração como marca da dissolução do complexo de Édipo.

Como vimos, o que possibilita o estabelecimento do Ideal de eu e o do Supereu é uma quebra na imagem do Eu ideal (narcisismo primário), assim como a presença da formação do ideal é condição para a operação do recalque. Entretanto, nos falta localizar que o recalque e a castração estão intimamente relacionados.

No Eu ideal o bebê se acha de posse de toda preciosa perfeição, mas ela não se sustenta por muito tempo, caso contrário, por que haveria todo um trabalho psíquico para o estabelecimento do Ideal do eu visando à busca pela recuperação da perfeição, e do Supereu, que tem a função de vigiar e coagir constantemente qualquer movimento que provoque um afastamento do que foi estabelecido como ideal?

Ainda em 1914, Freud explicita que a crença na plena perfeição vivenciada no narcisismo primário sofre perturbações, e a associa ao complexo de castração, mas admite que, neste momento, não possui argumentos suficientes para sustentar esta proximidade. Em suas palavras:

As perturbações a que está exposto o narcisismo original da criança, as reações com que delas se defende, as vias pelas quais é impelido a fazê-lo – isso eu gostaria de deixar em suspenso, como um importante material de trabalho que ainda aguarda exploração. A sua parte mais significativa podemos destacar como “complexo da castração” [...] e tratar em conexão com o efeito da intimidação sexual exercida sobre a criança (pp. 37-38).

Lembrem que neste momento a criança abre mão de sua satisfação sexual, pois é intimidada pelas proibições e restrições à qual é submetida por fatores externos (educação, moral, etc.), e é a isso que Freud se refere neste trecho. Porém, mesmo sem conseguir aprofundar-se no debate, a aposta freudiana está no fato de que o que faz com que as crianças abram mão da satisfação plena leva o nome de complexo de castração, que, veremos, também sofrerá uma alteração qualitativa.

Onde antes a castração é efeito da intimidação sofrida por proibições externas, aqui encontramos que o afastamento do complexo de Édipo se dá pela *ameaça*. O interessante desta alteração é que a própria percepção de que há uma ameaça presente na possibilidade de transgressão é suficiente para que haja uma inscrição psíquica que altera a meta do impulso sexual. A ameaça de castração me torna alguém castrado, isto é, impedido de vivenciar tal experiência de satisfação.

A diferença é sutil, mas com consequências teóricas (e clínicas) absolutamente distintas: quando se é castrado por alguém ou algo externo a mim, em nenhum momento minha perfeição é colocada à prova. Sofro uma ação que me impede de algumas coisas e com a qual preciso lidar, mas que não produz alterações constitutivas; porém quando a castração incide em mim a partir da minha percepção sobre meus próprios limites, há uma perda – aqui, a proibição se impõe de forma decisiva, ainda que o neurótico siga buscando por uma recuperação.

A partir daí,

O Eu, inicialmente ainda frágil, toma conhecimento dos investimentos objetais, aprova-os ou procura afastá-los mediante o processo da repressão. Se um tal objeto sexual deve ou tem de ser abandonado, não é raro sobrevir uma alteração do Eu, que é preciso descrever como estabelecimento do objeto no Eu [...]. Talvez, com essa introjeção que é uma espécie de regressão ao mecanismo da fase oral, o Eu facilite ou permita o abandono do objeto. Talvez essa identificação seja absolutamente a condição sob a qual o Eu abandona seus objetos. De todo modo, o processo é muito frequente, sobretudo nas primeiras fases do desenvolvimento, e pode possibilitar a concepção de que o caráter do Eu é um precipitado dos investimentos objetais abandonados, de que contém a história dessas escolhas de objeto (FREUD, 1923/2011, pp. 35-36).

Então, aí vemos explícita a relação entre castração e recalque: este incide sobre a castração.

Este ponto é bem importante para a compreensão da dissolução do complexo de Édipo. A experiência de perda vivida na castração conta de uma alteração no que se sabe sobre si, no próprio Eu. A partir daí, o psiquismo conta com um mecanismo que possibilita o abandono do investimento libidinal que estava em voga, mas não sem adquirir para si um traço do que foi abandonado: a identificação.

No texto *O Eu e o Id* (1923/2011) Freud a localiza como sendo a *condição* sob a qual o Eu abandona seus objetos; isto é, só seria possível abandoná-los após sua operação. O interessante é que esta diz respeito à introjeção de um traço do objeto no próprio Eu, que implica na “[...] transformação da libido objetal em libido narcísica” (idem, p. 37). Assim, o próprio Eu passa a ser composto por aquele traço do objeto.

Este não é o primeiro momento em que Freud apresenta o mecanismo da identificação. Esta é a chave de leitura para a compreensão do trabalho do luto e do funcionamento melancólico. Em *Luto e Melancolia* (1917[1915]), Freud descreve a maneira como compreende o processo de identificação; mas, como é um texto de antes de 1923, ainda conta com a noção de que este mecanismo seria ativado pela frustração vivenciada na relação com o objeto. Vejam:

Havia uma escolha de objeto, uma ligação da libido a certa pessoa; por influência de uma *real ofensa ou decepção* vinda da pessoa amada, ocorreu um abalo nessa relação de objeto. O resultado não foi o normal – a libido ser retirada desse objeto e ser deslocada para um novo -, e sim outro, que parece requerer várias condições para se produzir. O investimento objetal demonstrou ser pouco resistente, foi cancelado, mas a libido livre não foi deslocada para outro objeto, e sim recuada para o Eu. Mas lá ela não encontrou uma utilização qualquer: serviu para estabelecer uma *identificação* do Eu com o objeto abandonado (pp. 180-181).

Freud chama nossa atenção para o fato de que o processo de luto – a perda de uma pessoa querida - só teria seu fim quando “A identificação narcísica com o objeto se torna, então, substituto do investimento amoroso, do que resulta que a relação amorosa não precisa ser abandonada, apesar do conflito com a pessoa amada” (idem, pp. 181-182). A perda implicada no processo faz com tenhamos sentimentos ambivalentes em relação ao objeto, mas ao nos identificarmos com ele e carregarmos

em nosso Eu algo deste objeto, este traço se mantém presente em nós e, assim, podemos nos afastar dele.

Isso nos leva de volta à origem do ideal do Eu, pois por trás dele se esconde a primeira e mais significativa identificação do indivíduo, aquela com o pai da pré-história pessoal⁷. Esta não parece ser, à primeira vista, resultado ou consequência de um investimento objetal; é uma identificação direta, imediata, mais antiga do que qualquer investimento objetal. Mas as escolhas de objeto pertencentes ao primeiro período sexual e relativas a pai e mãe parecem resultar normalmente em tal identificação, e assim reforçar a identificação primária. De todo modo, essas relações são tão complexas que se torna necessário descrevê-las com mais vagar. Dois fatores respondem por essa complexidade: a natureza triangular da situação edípica e a bissexualidade constitucional do indivíduo (FREUD, 1923/2011, pp.38-39).

Percebamos, Freud sustenta o argumento de que há um processo constitutivo em jogo no complexo de Édipo, no mecanismo da identificação, uma vez que leva em consideração que a formação dos ideais servirá de apoio para novas identificações, que acontecerão a partir das relações de objeto que cada um de nós estabelecer durante toda nossa vida.

Mas o que este processo tem a ver com a bissexualidade constitucional? Ela é a base para todo o processo identificatório (primário e secundário) que a criança vive na relação com seus pais.

Ressaltamos que é neste ponto que se encontram os equívocos mais comuns na compreensão do que é o complexo de Édipo, que acaba sendo reduzido à ideia dos filhos sentirem desejo de manter relações sexuais com seus pais; mas esta é uma argumentação que não se sustenta quando lembramos do que a teoria da sexualidade freudiana diz respeito.

No primeiro capítulo deste trabalho nos aproximamos da lógica sobre a qual está pautada a noção de sexualidade infantil, e pudemos perceber que as relações sexuais (sexo) não são consideradas pelas crianças, exatamente pelo fato de que esta referência está incluída na concepção adulta de sexualidade. A sexualidade infantil é pulsional, vivenciada a partir da satisfação extraída nas fases do desenvolvimento sexual, ou seja, a partir do próprio corpo e no laço com o outro.

Por conta disso, ter uma relação de exclusividade com seu objeto pulsional (neste contexto, o pai ou a mãe) é sinônimo da busca por uma experiência de

⁷ Referência à dimensão particular.

satisfação que possa ser vivenciada sem qualquer impedimento ou necessidade de restrição. Neste sentido, se torna incoerente com os próprios pressupostos freudianos reduzir este complexo à ideia de que uma criança queira tomar seus progenitores como parceiros no ato sexual.

A este ponto, podemos retomar a importância da noção de bissexualidade constitutiva. Se não há qualquer definição dada a priori, hereditariamente ou organicamente, está ainda mais reforçada a centralidade dos processos identificatórios no processo constitutivo. Nas palavras de Freud (1923/2011):

[...] o desenlace da situação edípica numa identificação com o pai ou com a mãe parece depender, em ambos os sexos, da relativa força das duas disposições sexuais. Esta é uma das formas como a bissexualidade intervém no destino do complexo de Édipo. A outra é ainda mais importante. Pois temos a impressão de que o complexo de Édipo simples não é absolutamente o mais frequente, mas corresponde a uma simplificação ou esquematização que, não há dúvida, com frequência se justifica em termos práticos. Uma investigação mais penetrante mostra, em geral, o complexo de Édipo mais completo, que é duplo, um positivo e um negativo, depende da bissexualidade original da criança [...]. Essa interferência da bissexualidade torna muito difícil compreender as primitivas identificações e escolhas objetais, e ainda mais difícil descrevê-las de modo inteligível. Também pode ser que a ambivalência constatada na relação com os pais deva se referir inteiramente à bissexualidade, e não, como apresentei acima, ter se desenvolvido a partir da identificação pela atitude da rivalidade (pp. 40-41).

Delimitar a identificação à atitude de rivalidade simplifica o processo edípico, enquanto que a noção de ambivalência sustenta a complexidade que está imbricada nele. Por conta desta, ao fim do complexo de Édipo temos duas identificações primordiais, e não apenas uma, como costumeiramente se compreende.

Sigamos com o exemplo freudiano para facilitar nossa compreensão:

Na dissolução do complexo de Édipo [...] resultará uma identificação com o pai *e* uma identificação com a mãe, a identificação com o pai mantendo o objeto materno do complexo positivo e ao mesmo tempo substituindo o objeto paterno do complexo contrário; as coisas sucederão de forma análoga na identificação com a mãe. O peso maior ou menor das duas disposições sexuais será refletido na diferente intensidade das duas identificações. Podemos supor, então, que o resultado mais comum da fase sexual dominada pelo complexo de Édipo é um precipitado *no* Eu, consistindo no estabelecimento dessas duas identificações, de algum modo ajustadas uma à outra (idem, p. 42, grifo nosso).

Com isto, se esclarece que a ambivalência de sentimentos se impõe exatamente pela presença da bissexualidade constitutiva, e que qualquer definição

edípica é resultado das identificações instauradas durante o processo. Ressaltamos apenas que

O complexo de Édipo não determina todas estas identificações, mas apenas as chamadas normativas ou primárias, cujo sedimento são as grandes instâncias da personalidade denominadas superego e sistema dos ideais. O superego, diz Freud, resulta da repressão do complexo de Édipo, processo pelo qual a proibição do incesto é interiorizada e a “lei do pai” passa a vigorar como norma inconsciente do permitido e do proibido. Quanto ao sistema dos ideais, ele representa aquilo a que a pessoa pode legitimamente aspirar, aquilo que a criança deseja “ser quando crescer”; a distância entre o que se é o que se quer ser, avaliada periodicamente pelo superego, produz o que chamamos empiricamente de “autoestima” ou de “imagem de si” (MEZAN, 2005, p. 244).

Neste sentido, a cada novo encontro objetal podemos produzir novas identificações.

Percebam que este trecho traz o Superego de volta para nossa argumentação que, de fato, ainda será melhor trabalhada, pela importância que representa para esta pesquisa. Porém, desde já apontamos para o que nos parece fundamental: a tese de que a presença do Superego indica que o complexo de Édipo teve uma solução, e que esta presença estabelece o “[...] caráter coercitivo que se manifesta como imperativo categórico” (FREUD, 1923/2011, p. 43) no psiquismo.

A este ponto, há algo fundamental a ser apresentado: em *O Eu e o Id* (1923/2011) o Ideal de Eu é tratado como sinônimo do Superego, e a importância desta escolha freudiana está no fato do Superego ser pensado como uma instância inconsciente que estabelece íntima relação com o Eu ideal; este – o representante da perfeição – é a referência para as imposições, vigilância e critérios superegoicos em relação ao Eu. Não à toa é caracterizado como uma imposição coercitiva. Neste sentido,

[...] o Super-eu não é simplesmente um resíduo das primeiras escolhas objetais do Id; possui igualmente o sentido de uma energética formação reativa a este. Sua relação com o Eu não se esgota na advertência: “Assim (como o pai) você *deve* ser”; ela compreende também a proibição: “Assim (como o pai) você *não pode* ser, isto é, não pode fazer tudo o que ele faz; há coisas que continuam reservadas a ele”. Essa dupla face ao ideal do Eu deriva do fato de ele haver se empenhado na repressão do complexo de Édipo, de até mesmo dever sua existência a essa grande reviravolta” (pp. 42-43).

Eis que encontramos, nas palavras de Freud, o argumento que estamos tentando sustentar com a escrita deste subitem: a presença do Superego conta da internalização das advertências e das proibições, e constatamos que esta internalização se dá pelo fato de que “O ideal do Eu é [...] herdeiro do complexo de Édipo” (FREUD, 1923/2011, p. 45).

Já nos encaminhamos para o fim deste subitem, mas há, ainda, um ponto a ser trabalhado: o fato de que “Estabelecendo-o [o Superego], o Eu assenhorou-se do complexo de Édipo e, ao mesmo tempo, submeteu-se ao Id” (idem). Mas o que isso significa? No capítulo anterior, pudemos acompanhar que há uma questão que acompanha Freud desde o momento em que se depara com o problema da moral e dos efeitos de sua presença: o que faz com que alguém se submeta às restrições e interdições da cultura?

O interessante é que Freud retoma este debate em *O Eu e o Isso* (1923/2011) a partir da lógica do Superego, e propõe uma alteração na explicação dada anteriormente. Segundo ele:

Enquanto nos ocupávamos do estudo do reprimido na vida psíquica, não precisávamos partilhar a trêmula aflição com o paradeiro do elevado no ser humano. Agora que nos lançamos à análise do Eu, podemos responder o seguinte, a todos os que, abalados em sua consciência ética, queixaram-se de que tem de haver algo elevado no homem: “Sem dúvida, e é este o algo elevado, o ideal do Eu ou Super-eu, o representante de nossa relação com os pais. Quando pequenos nós conhecemos, admiramos, tememos estes seres elevados; depois os acolhemos dentro de nós” (p. 45).

Isto é, enquanto a resposta freudiana estava centrada na noção de recalque, não estava em jogo a instauração da “autocrítica e a consciência [moral], ou seja, ações psíquicas altamente valorizadas” (idem, p. 33) como *processos inconscientes*, uma vez que eram compreendidas como processos ligados à consciência e, mais especificamente, a elementos externos que eram vivenciados como intoleráveis.

Mas, o que há nestas ações psíquicas que as torna altamente valorizadas? Contar com uma instância inconsciente, cuja função é a de instaurar a autocrítica e a consciência moral no psiquismo, diz da presença das proibições da cultura naquilo que o constitui. Neste sentido, não mais é possível sustentar a ideia de que as exigências civilizatórias venham de fora, ou seja, que imponham interdições externas à pulsão, uma vez que a interdição está incluída nos processos inconscientes.

O complexo de Édipo é constitutivo, pois é o processo que possibilita a internalização da interdição que impulsiona todo o processo identificatório sobre o

qual sustentamos nossa existência ao nos percebermos castrados; e a presença do Supereu indica a instauração do processo civilizatório.

A partir daí, contamos com as ações psíquicas altamente valorizadas para guiar nossos passos, vigiá-los e coagir o Eu quando necessário, por meio de um “inconsciente sentimento de culpa” (FREUD, 1923/2011, p. 43).

Não é difícil mostrar que o ideal do Eu [ou Supereu] satisfaz tudo o que se espera do algo elevado no ser humano. Como formação substitutiva do anseio pelo pai, contém o gérmen a partir do qual se formam todas as religiões. O juízo acerca da própria insuficiência, ao comparar o eu com seu ideal, produz o sentimento religioso de humildade que o crente invoca ansiosamente. No curso posterior de desenvolvimento, professores e autoridades levam adiante o papel do pai; suas injunções e proibições continuam poderosas no ideal do Eu, e agora exercem a censura moral como *consciência*. A tensão entre as expectativas da consciência e as realizações do Eu é percebida como *sentimento de culpa*. Os sentimentos sociais repousam em identificações com outras pessoas, com base no mesmo ideal do Eu. Religião, moral e sentimento social – os conteúdos principais do que é elevado no ser humano – foram originalmente uma coisa só (FREUD, 1923/2011, pp. 46-47).

Que coisa? Compreendemos que a instauração da cultura (sentimento religioso, moral, e sentimento social) se dá como efeito da constatação e internalização da própria insuficiência. A internalização das proibições nos constitui psiquicamente, pois instaura os mecanismos psíquicos fundamentais (os Ideais e a Identificação) e nos lança em direção à cultura que é o lugar onde podemos encontrar destinos possíveis para a pulsão (satisfação) no laço com outros humanos, na Ciência, no trabalho intelectual, na Literatura, na Música, na Arte - no compartilhar.

Dito isso, fica claro que o Eu, os Ideais e o Supereu podem ser pensados como conceitos-dobradiça, pois neles encontramos, ao mesmo tempo, elementos internos e externos. Delimitar onde inicia e termina o dentro e o fora nos parece uma tarefa difícil, uma vez que as bordas são turvas.

Vê-se que a noção de complexo de Édipo envolve pelo menos dois planos: um universal e formal, que todas as crianças da espécie humana precisam incorporar [...]; e um outro, mais dependente de fatores aleatórios ou contingentes, que não precisa nem pode ser igual para todos. Este segundo plano é o das variações individuais, das características próprias desta ou daquela família, dos acidentes de percurso, dos elementos biográficos. [...] Podemos dizer que o primeiro plano é o plano do **universal** e o segundo plano é o do **singular**. Entre estes dois planos, a articulação é da ordem do **particular**, daquilo que não é nem de todos, nem de um só (FREUD, 1923/2011, p. 243, grifo nosso).

Dito isso, compreendemos que o processo identificatório que caracteriza o complexo de Édipo é constitutivo, pois é *com* e *a partir* dele que constituímos quem somos. Diante disso, fica claro que

A dobradiça que articula os planos social e individual é o mecanismo de **identificação**, que opera em sinergia com os parâmetros determinados pelo sistema cultural. Tais parâmetros definem pelo menos três eixos, cuja combinação produz o *lugar* que poderá vir a ser ocupado por aquela criança: o eixo dos sexos, o eixo das gerações e o eixo das alianças. O **complexo de Édipo** é o nome que se dá ao conjunto de operações e de conteúdos por meio dos quais a criança vem a localizar qual é a sua posição em relação a estes três eixos (MEZAN, 2005, pp. 242-243, grifos nossos).

Este trecho é extremamente importante, pois localiza a intimidade entre o conceito de identificação e de complexo de Édipo na estruturação do psiquismo, assim como para que eles se realizem se faz necessária a presença dos elementos da cultura que possibilitam a construção de um *lugar* onde me localizo, me diferencio dos outros humanos e construo a referência para sustentar nossa existência.

O complexo de Édipo é constitutivo, pois via identificação, articula as três dimensões do Humano: o universal, o particular e o singular.

2.2 – A função social da proibição.

Totem e Tabu (1912-13/ 2012) é o texto em que Freud pôde nos conduzir ao encontro com os povos primitivos e às similaridades que encontra entre eles e os processos neuróticos. Também é onde o psicanalista nos apresenta sua hipótese sobre a origem da cultura e, principalmente, sua leitura sobre quais seriam os efeitos psíquicos do momento em que acontece a passagem de uma condição animalesca para nos tornarmos humanos.

Ao investigar estudos antropológicos de povos primitivos, Freud se dá conta de que a forma como estes se organizavam, os rituais que faziam e parte de seu comportamento social se aproximavam da temática que se repetia na fala de seus pacientes neuróticos – principalmente as que deram origem à teorização sobre o complexo de Édipo.

Essa não é qualquer constatação! Ela interessa a esta pesquisa, pois

Na obra freudiana, *Totem e tabu* representa o ponto de convergência de todo um período de investigações: são retomados elementos da neurose obsessiva (a ambivalência e os tabus), da psicose (projeção e narcisismo), da fobia (o sentido paterno do animal totêmico); [...] e o resultado do trabalho consiste em ancorar o complexo de Édipo não apenas nas fantasias dos neuróticos, mas no ponto de origem da civilização, fundando assim de modo mais amplo e seguro a afirmação de sua universalidade (MEZAN, 2006, p. 360).

Não restam dúvidas de que este é um texto de suma importância para a sustentação da Psicanálise, pois ele marca o início de uma nova forma de compreender e fazer Psicanálise, onde “Da sintomatologia das neuroses à origem da moral, da religião e da literatura, o campo da Psicanálise “aplicada”⁸ se amplia, exigindo então uma concepção antropológica global, necessidade à qual vem responder *Totem e Tabu*” (MEZAN, 2006, p. 159). Ou seja, a partir deste texto a Psicanálise passa a contribuir, ao mesmo tempo, com a compreensão e tratamento da neurose em sua dimensão singular e com a teorização sobre os fundamentos da cultura e da vida em sociedade.

Dito isso, fica claro que o complexo de Édipo é um conceito-chave para a construção desta virada teórica tão importante. Mas o que, especificamente, deste complexo também pode ser encontrado nos povos primitivos?

Segundo Estevão (2017), uma das motivações para a escrita deste texto é a busca pelo que poderia fazer com que alguém se submetesse às proibições e restrições presentes na cultura e se mantivesse submetido a elas durante sua vida. Esta é, de fato, uma questão interessante. Quais poderiam ser os motivos que nos levam a funcionar a partir de proibições, normas e convenções sociais que nos exigem tantos sacrifícios pulsionais? E por que alguns se submetem às proibições com mais facilidades que outros; e alguns não se submetem a elas?

De acordo com Endo (2017), para responder a perguntas como as apresentadas, Freud teria visado à origem das proibições em sua investigação, e se

⁸ O termo “aplicada” foi colocado entre aspas pelo próprio autor (Renato Mezan), pois conta da discussão que ele propõe neste mesmo livro sobre a utilização do termo “aplicação da Psicanálise”. Em sua concepção, “[...] a expressão ‘Psicanálise aplicada’ deve ser rejeitada” (p. 161). Seu principal argumento para tal afirmação é o de que a Psicanálise não seria uma ciência como as outras: “A Psicanálise tem pouco em comum com a Psicologia acadêmica, cujo postulado implícito é, como se sabe, o da unidade do sujeito, o que escamoteia a dimensão essencial à Metapsicologia (...), ou seja, o conflito psíquico” (p. 160). Por conta disso, esclarecemos que as aspas contam da presença de certa ironia em sua utilização.

deparou com o fato de que a organização social dos povos primitivos estava sustentada em dois tabus primordiais. Mas o que é um tabu?

Sua maior característica é estar pautado em proibições que prescindem de qualquer explicação. Por conta disso, ele é imposto a todos que estão sob seu domínio, e se torna um símbolo de coerção fundamentado em si mesmo.

O tabu representa a marca de uma proibição. Mas de que forma ele se mantém ativo e é transmitido para novos membros da tribo? Ele é passado para as gerações seguintes em caráter de obviedade e sem qualquer questionamento, pois todos estão convencidos de que sua transgressão acarreta punições violentas.

Nos povos primitivos, quando alguém entrava em contato com algum objeto-tabu – seja ele algo ou alguém – era submetido a rituais de purificação ou a punições carregadas de extrema violência, chegando até mesmo à sua execução. É importante ressaltar que além de envolver perigos ao transgressor, “[...] a violação de determinados tabus envolve [também] um **perigo social**” (FREUD, 1912-13/2012, p. 63, grifo nosso), pois uma transgressão poderia, por contágio, gerar novas transgressões.

Outro ponto interessante em relação à forma que o tabu opera e se transmite é que “[...] quem chega a violar uma proibição dessa adquire, ele mesmo, a característica do que é proibido, como que assumindo toda a perigosa carga” (FREUD 1912-13/2012, p. 47). Por conta disso, o transgressor era segregado e sofria as agressões e punições citadas por toda a tribo. O que nos interessa aqui é a hipótese freudiana de que este funcionamento coercitivo e de contágio era o que fazia com que as pessoas se submetessem à interdição imposta pelo tabu.

Percebam que esta lógica tem certa proximidade com a primeira leitura de Freud em relação às restrições e proibições da cultura, em que seriam fatores externos que impõem às pessoas a forma como devem se comportar. Entretanto, há uma diferença importante entre os povos primitivos e o homem moderno: não encontramos qualquer indicação de que houvesse nos componentes da tribo qualquer inscrição psíquica ou internalizada da proibição contida no tabu; por isso, quando acontecia alguma violação, era necessário neutralizá-la de forma coletiva, para que não despertasse nos outros membros da tribo qualquer impulso que os levasse a novas transgressões.

O tabu era respeitado, pois, assim, não se sofria as fortes retaliações vindas do resto da tribo; mas o interessante é que além das punições, havia todo um sistema social que se organizava a partir do tabu, de forma a garantir que este se mantivesse em voga. Neste sentido, o tabu também estava presente na base do ordenamento social.

Partindo do princípio de que o tabu é responsável pela presença e transmissão da proibição, ele, de fato, é de suma importância para se compreender a hipótese freudiana do que possibilita a transformação de animais em humanos; e nos salta aos olhos o fato de que sua presença parece ser o marco zero desde onde se origina a organização social.

Não é à toa que esta temática interessa a Freud! *Totem e Tabu* (1912-13) foi escrito poucos anos depois de “*Moral sexual...*” (1908), e o que vai se configurando para nós é que o tema da cultura fez com que Freud se deparasse com as proibições e restrições contidas na moral, e então se lançasse em uma investigação sobre os efeitos psíquicos e sociais das proibições.

No que tange à instauração de um sistema social, o estudo dos povos primitivos permitiu a percepção de que as leis que dão origem ao *totemismo* - o sistema social destes povos - se originam de dois tabus. Mas quais seriam os dois tabus citados? Segundo Freud (1912-13/2012):

As mais antigas e importantes proibições do tabu são as duas leis fundantes do totemismo: não liquidar o animal totêmico e evitar relações sexuais com os indivíduos do mesmo totem que são do sexo oposto. Esses devem ser, então, os mais antigos e poderosos apetites humanos (p. 61).

Há então um animal totêmico que não pode ser liquidado, pois representa um totem, e a proibição de que se tenha relações sexuais com membros deste mesmo totem. A presença destas normativas é o suficiente para a fundação de uma organização social que funcione a partir do seguinte sistema:

Suas tribos dividem-se em clãs ou estirpes menores, cada qual nomeado segundo seu *totem*. Mas o que é o totem? Via de regra é um animal, comestível, inofensivo ou perigoso, temido, e mais raramente uma planta ou força da natureza (chuva, água), que tem uma relação especial com todo o clã. O totem é, em primeiro lugar, o ancestral comum do clã, mas também seu espírito protetor e auxiliar, que lhe envia oráculos, e, mesmo quando é perigoso para outros, conhece e poupa seus filhos. [...] A relação com o totem é o fundamento de todas as obrigações sociais para um australiano; ela se sobrepõe ao fato de pertencer a uma tribo, por um lado, e ao parentesco sanguíneo, por outro lado (pp. 19-20).

Notem que a presença de um totem (animal totêmico) estabelece um elemento comum a todos os que são filiados a ele e, por isso, um íntimo laço de cuidado, proteção e obrigações sociais entre si, ou seja, o totem instaura instituições sociais capazes de produzir e mediar laços e sentimentos sociais, inclusive as relações sexuais. Esta norma terá o nome de *exogamia* e, segundo Freud, será de especial interesse do psicanalista, pois ela diz respeito ao fato dos membros do mesmo totem serem proibidos de ter relações sexuais entre si.

Com a exogamia se inaugura a interdição ao incesto. Entretanto, o que configura o incesto para os povos primitivos não é equivalente ao que o configura para nós, pois nem sempre os membros do mesmo totem partilhavam de ligações hereditárias e consanguíneas, que são as marcas contemporâneas do incesto. No totemismo a tribo era separada em “classes de casamento” (FREUD, 1912-13/2012, p. 28), chamadas de fratrias e clãs, que indicam os arranjos entre os totens sobre as quais se baseiam as cuidadosas restrições matrimoniais e sexuais. Vejam:

Com esta imagem, Freud exemplifica a organização exogâmica e explica que seu funcionamento se dá da seguinte forma:

Os doze clãs totêmicos acham-se em quatro subclasses e duas classes. Todas as divisões são exogâmicas. As subclasses c e e formam uma unidade exogâmica; do mesmo modo as subclasses d e f. O resultado desses arranjos – e, portanto, sua tendência – não deixa dúvida: eles ocasionam uma maior restrição da escolha matrimonial e da liberdade sexual. Se existissem apenas doze clãs totêmicos, cada membro de um clã poderia escolher – supondo o mesmo número de membros em cada clã – entre 11/12 das mulheres da tribo. A existência das duas fratrias limita esse número a $6/12 = 1/2$; um homem do totem α pode se casar apenas com uma mulher dos clãs 1 a 6. A introdução das duas subclasses diminui a escolha para $3/12 = 1/4$; um homem do totem α tem que limitar sua escolha às mulheres dos totens 4,5,e 6 (FREUD, 1912-13/2012, pp. 28-29).

Por que tanto cuidado? De acordo com Freud, porque ainda que a proibição faça barreira ao impulso, isso não significa que a vontade em realizá-lo desaparece e, dependendo de sua intensidade, ele poderia levá-los à transgressão do tabu; pois “[...] no tocante ao incesto, esses selvagens são mais sensíveis que nós. Provavelmente se acham mais próximos da tentação, de modo que têm necessidade de maior proteção contra ela” (FREUD, 1912-13/2012, p. 30).

Esta é uma hipótese curiosa, pois parece indicar certa hierarquização entre os povos ‘primitivos’ e os ‘civilizados’ e, adiante nos encontraremos com ela de forma mais explícita. Mas ainda que Freud aponte para uma diferença entre nós e eles, e explicará o porquê, ele também aponta para o que há de similar entre todos nós. Vejam:

Nessa palavra [tabu] e no sistema que ela designa se exprime algo na vida psíquica, algo cujo entendimento ainda não está ao nosso alcance. [...] Mas por que devemos voltar nosso interesse para o enigma do tabu? Acho que não apenas porque todo problema psicológico é digno de uma tentativa de solução, mas também por outros motivos. Suspeitamos que o tabu dos selvagens polinésios não se acha tão longe de nós como pensávamos inicialmente, que as proibições morais e tradicionais a que obedecemos poderiam ser essencialmente aparentadas a esse tabu primitivo, e que o esclarecimento do tabu lançaria luz sobre a obscura origem de nosso próprio “imperativo categórico” (FREUD, 1912-13/2012, p. 48).

Neste trecho fica evidente que do tabu se origina um desdobramento psicológico e um de âmbito social – ponto que nos parece absolutamente fundamental para esta pesquisa, já que condiz com nossa hipótese de que a proibição teria uma função constitutiva nos dois pontos levantados. Nele, encontramos o próprio Freud apontando nesta direção, mesmo que ainda sem o desenvolvimento do conceito de Superego e da formação dos ideais que permitirão a sustentação desta argumentação.

Mas, aqui, já encontramos a aproximação do tabu com a moral, que é uma ponte que nos leva ao campo da Psicanálise, pois o tabu é “[...] a raiz de nossos mandamentos morais e nossas leis” (FREUD, 1912-13/2012, p. 51) e do que é ou não tolerável à consciência (recalque e Superego).

Percebam que Freud busca ser cuidadoso nas aproximações que estabelece. Na última citação o psicanalista não afirma que haveria uma relação equivalente entre o tabu e a moral, mas sim uma *relação de parentesco*. De fato, qualquer aproximação

entre os sentimentos edípicos – núcleo da formação de neurose – e os do totemismo deve ser feita com cuidado, pois de modo algum indica uma equivalência entre a neurose e os povos primitivos por, pelo menos, dois argumentos.

O primeiro tem a ver com o fato de que a Psicanálise é uma ciência moderna, onde há construída a noção de interioridade, e os povos primitivos não contavam com esta experiência subjetiva; neste sentido, “É evidente que o “primitivo” a que se refere Freud não é o selvagem australiano nem nenhum outro passível de ser estudado pela etnologia nos dias de hoje, pois se caracteriza pela inexistência de vida psíquica” (MEZAN, 2006, p. 380).

Talvez por isso as transgressões de tabu nos povos primitivos eram vivenciadas e punidas de forma coletiva, onde todos os membros do clã estavam envolvidos no estancamento do que escapou à lei, enquanto que, na neurose, as punições ficam por conta do Superego – o nosso próprio imperativo categórico citado por Freud no trecho acima.

Já o segundo, caminha com o fato de que é pela moral que temos acesso às delimitações e imposições da cultura. Entretanto, é preciso considerar que mesmo que estejamos expostos à mesma cultura e, portanto, às proibições que lhe são características, isto não significa que a dimensão do intolerável seja generalizável. Ele *se produz* no encontro da pulsão com a cultura. Então, o que é intolerável a um, pode não ser para os outros, e vice-versa, e esta é uma das marcas da singularidade – ponto de grande interesse para o psicanalista.

Como vimos, *Totem e Tabu* permite nos aproximarmos dos efeitos da presença da proibição, e de como nos organizamos socialmente a partir dela. Por isso, “[...] Não é sem motivo que nas últimas décadas diversos pensadores da teoria política contemporânea têm recorrido a Totem e Tabu como um texto referencial e seminal sobre os fundamentos da política”, argumenta Endo (2017, pp. 26-27). Entretanto, Freud não se ocupa em teorizar sobre a instauração de um Estado, mas sim em apresentar uma teoria sobre a origem da civilização pautada em uma comunidade formada por iguais.

Mas como Freud chega nesta formulação? Havia uma questão que o intrigava: a origem do totemismo. O estudo dos povos primitivos se dá a partir de informações de um sistema que estava em andamento. Mas o que o teria estabelecido?

Diante disso, Freud cria uma hipótese mítica sobre como poderia ser antes da instauração do totemismo, visando apontar qual poderia ser a ruptura que promove a alteração de um funcionamento animalesco pela instauração de um primeiro sistema social.

Vale ressaltar que a criação deste mito está pautada nos dois tabus que dão origem às leis fundamentais que organizam as relações no totemismo, e Freud busca propor uma hipótese sobre o que teria dado origem aos tabus citados.

Sua hipótese é nomeada de Horda Primeva, e nela haveria

Um pai violento e ciumento, que reserva todas as fêmeas para si e expulsa os filhos quando crescem [...]. Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente (FREUD, 1912-13/2012, pp. 216-217).

Ou seja, há um ser dominante diante do qual todos se curvam e se submetem às suas imposições, por conta do lugar de poder que ele ocupa diante de todos os outros membros da horda.

Percebam que na horda primeva não falamos de seres humanos que respondem a um sistema social, mas de um “[...] hominídeo da horda, isto é, de um elo na cadeia evolutiva, cuja suposta existência precede o estabelecimento da sociedade” (MEZAN, 2006, p. 380). O próprio termo ‘hominídeo’ nos leva à ideia de que em um funcionamento de horda não se pode considerar a presença de um humano, mas sim, de um ser que está entre a condição animal e a humana.

Respondendo à lei do mais forte, os hominídeos da horda ficavam à mercê das vontades deste pai que pode expulsar aqueles que poderiam oferecer algum tipo de ameaça pela realização destas vontades; com os filhos homens longe, todas as mulheres estavam à sua disposição, assim como qualquer outro elemento que compusesse a horda - um deleite absoluto, e um funcionamento que pode ser encontrado nos animais até os dias atuais.

A imagem do pai da horda como o único ser passível de vivenciar a satisfação em sua plenitude nos traz ecos edípicos, já que, como vimos, parte dos sentimentos edípicos contam da vontade de se ter o objeto de amor com exclusividade, assim como do incômodo que é vivido quando nos vemos diante de qualquer ameaça a este cenário. O complexo de castração diz respeito ao atravessamento e internalização de

que o objeto amado não nos pertence e não responde às novas vontades, nem pode nos levar à experiência plena de satisfação.

O pai da horda expulsava os filhos homens, ato que os retirava de um cenário competitivo, mas não os matava; sendo assim, em um determinado momento, estes que estavam de fora se juntaram pelo ponto em comum que os unia, e encontraram uma solução para colocar um fim nesta forma de funcionamento: assassinar o pai. A questão é que, para que o assassinato fosse realizável, ninguém poderia matá-lo sozinho; este ato seria fruto da união e organização dos filhos na busca pela interrupção desta forma de funcionamento.

O interessante é que o assassinato do pai, em si, não garantiria a extinção deste sistema, e havia a possibilidade da emergência de um novo pai da horda, já que após o cumprimento da tarefa em equipe, o mais forte dos irmãos poderia tomar o lugar do pai e, com isso, perpetuar-se-ia a horda primeva. A questão é que “[...] A categoria do pai morto, que introduz a relação mediata ao ausente, permanece de pé” (MEZAN, 2006, p. 385). Então, um novo *contrato* teve de ser feito entre eles: era necessário renunciar à satisfação plena – autorizada apenas ao pai da horda - em nome do estabelecimento de uma fraternidade.

Nas palavras de Freud:

Os irmãos haviam se aliado para vencer o pai, mas eram rivais uns dos outros no tocante às mulheres. Cada um desejava, como o pai, tê-las todas para si, e na luta de todos contra todos a nova organização sucumbiria. Nenhum era tão mais forte que os outros, de modo a poder assumir o papel do pai. Assim, os irmãos não tiveram alternativa, querendo viver juntos, senão – talvez após superarem graves incidentes – instituir a proibição do incesto, com que renunciavam simultaneamente às mulheres que desejavam, pelas quais haviam, antes de tudo, eliminado o pai (1912-13/2012, pp. 219-220).

Temos aqui a origem de um dos tabus do totemismo: o do incesto. Mas ainda nos resta encontrar a do outro tabu que tem relação com as leis fundantes do totemismo, o de que não se poderia assassinar o animal totêmico. Sobre ele, Freud diz o seguinte:

Já o outro tabu, que protege a vida do animal totêmico, liga-se à reivindicação do totemismo, de ser considerado o primeiro ensaio de uma religião. Se à sensibilidade dos filhos o animal pareceu o substituto óbvio e natural do pai, o tratamento que se viram obrigados a lhe dispensar exprimia mais que a necessidade de exteriorizar seu arrependimento. Com o sucedâneo do pai pôde-se fazer a tentativa de mitigar o vivo sentimento de culpa, de obter uma espécie de reconciliação com o pai. O sistema totêmico foi, digamos, um contrato com o pai, em que este concedia tudo o

que a fantasia da criança podia dele esperar, proteção, cuidado, indulgência, em troca do compromisso de honrar sua vida, ou seja, não repetir contra ele o ato que havia destruído o pai real (FREUD, 1912-13/2012, pp. 220-221).

A presença de um totem conta da busca pela reconciliação com o pai e de uma forma de reparar a culpa sentida por seu assassinato. Neste sentido, matar o totem seria equivalente a assassinar o pai mais uma vez. Mas há algo que nos parece rico para o debate que esta pesquisa se propõe a fazer, que são os laços fraternos que se estabelecem entre aqueles que honram um mesmo totem; pois

Os sentimentos sociais de fraternidade [...] passam a manter por longos períodos uma enorme influência sobre o desenvolvimento da sociedade. Manifestam-se na sacralização do sangue comum, na ênfase na solidariedade de todas as vidas do mesmo clã. Assegurando a vida uns aos outros, os irmãos afirmam que nenhum deles pode ser tratado por outro como o pai foi tratado por todos em conjunto. Eles excluem uma repetição do destino do pai. À proibição de matar o totem, de fundamento religioso, junta-se a proibição de matar um irmão, de fundamento social (FREUD, 1912-13/2012, p. 222).

Ou seja, a solução ofertada por Freud parece estar na ausência de uma figura central de poder e na aposta de que isto possibilitaria o vínculo social; assim, temos o momento em que o totemismo se instaura.

Como vimos, este é um sistema pautado nas proibições do tabu e no ordenamento totêmico, que diz respeito à instauração da fraternidade e à elevação da figura do pai da horda à condição de totem, como um deus. Esta condição torna sua figura ainda mais forte e presente, e nos traz a origem do *fundamento religioso* que proíbe matar o totem, e do *fundamento social* que proíbe matar o irmão.

Como o totem “é sempre a marca de um grupo, jamais de uma pessoa” (FREUD, 1912-13/2012, p. 172), os laços totêmicos são festejados e reforçados em cerimônias sacrificiais conhecidas como *refeições totêmicas*. Nelas aconteciam banquetes em que o animal totêmico era sacrificado.

Sim! O animal totêmico! Mas como no parricídio original, era um ato que só poderia ser feito de forma compartilhada, pois, assim, a culpa seria dividida de modo que todos fossem responsáveis pela morte do animal sagrado.

Tal sacrifício era uma cerimônia pública, a festa de todo um clã. A religião era assunto de todos, o dever religioso era parte da obrigação social. Sacrifício e festividade coincidem em todos os povos, cada sacrifício traz

consigo uma festa e nenhuma festa pode ser realizada sem sacrifício. A festa do sacrifício era uma oportunidade de elevar-se alegremente acima dos próprios interesses, de enfatizar os laços mútuos e com a divindade (FREUD, 1912-13/2012, pp. 206-207).

O ato de comer e beber na companhia dos outros membros do clã contava do fortalecimento dos vínculos e das obrigações que partilhavam enquanto fraternidade - vínculo sagrado que os une de forma incondicional, em que se compartilha a culpa e, com isso, os laços são refeitos e reforçados.

Nas refeições totêmicas matava-se o animal totêmico em caráter de sacrifício, mas este também era devorado coletivamente; fato que chama a atenção de Freud, já que o parricídio original também contou com uma cerimônia de canibalismo. O interessante é que este propõe uma leitura de aproximação entre o ato de comer o pai (e o animal totêmico) com o mecanismo da identificação apresentado anteriormente. Vejam:

Sem dúvidas, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles [os filhos] realizavam a identificação com ele [o pai], e cada um apropriava-se de parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião (FREUD, 1912-13/2012, pp. 216-217).

Percebam que neste trecho Freud afirma com clareza a tese que busca defender com a criação deste mito: o pacto social se sustenta em uma proibição primordial – a do incesto - e na renúncia de parte da satisfação dos impulsos sexuais e agressivos em troca de poder partilhar da experiência cultural e de fraternidade com os outros membros da tribo.

[...] cabe ressaltar contudo a originalidade do contrato imaginado por Freud: o totemismo é uma espécie de contrato passado com o pai [...]. É a presença/ausência desse parceiro que funda a igualdade entre os irmãos; e esta não consiste na decisão de alienar sua liberdade, mas na responsabilidade comum pelo crime cometido. O crime é assim o inaugural, e o contrato derivado, sendo suscitado pelo sentimento de culpabilidade e pela necessidade de impedir a reiteração do crime (MEZAN, 2006, p. 387).

Apesar de sua importância central na teoria psicanalítica, *Totem e Tabu* também foi um texto que sofreu críticas de autores⁹ importantes do campo da

⁹ Tais como: Alfred Kroeber, Edward Evan Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski e Lévi-Strauss.

Antropologia, uma vez que a narrativa apresentada é baseada em um mito que deixa lacunas e interrogações que não podem ser sustentadas cientificamente.

O curioso é que em nenhum momento Freud afirmou que a horda primeva havia existido. Ele mesmo afirma que “Esse estado primevo da sociedade não foi observado em nenhuma parte” (FREUD, 1912-13/2012, p. 216). Mas então por que sustentá-lo?

Freud escolhe trabalhar com um mito - e não com uma teoria científica – pelo fato de um mito ser sustentado na ambiguidade. A horda primeva é um mito

(...) porque pensa a origem, e a origem só pode ser pensada sob a forma do mito – quer os personagens deste sejam homens, deuses ou os elementos desencantados de uma nebulosa primordial, a inverificabilidade total é o destino de toda a afirmação sobre a origem (MEZAN, 2006, p. 394).

Com isso, a riqueza de *Totem e Tabu* está no fato de ser uma hipótese, dentre tantas outras, sobre a origem de um sistema social.

Esta hipótese serve de suporte à teoria psicanalítica da cultura, e é a chave que possibilita que Freud sustente a universalidade do complexo de Édipo. Sustentar o coração da teoria freudiana em um mito criado pelo próprio Freud foi uma decisão arriscada, que nos coloca diante de um calcanhar de Aquiles da Psicanálise. Porém, ao mesmo tempo, nos faz lembrar da complexidade em torno de qualquer debate sobre a origem. Haveria alguma meio de acessá-la que não pelo campo da hipótese?

Nesse sentido, ele é inverificável e, ao pretender, na antropologia explícita um valor de verdade, torna-se uma teoria duvidosa, que em certos pontos essenciais camufla mais do que revela da natureza do social. É preferível, pois conservá-la como mito, deixando de lado o adjetivo “científico”. Mas, no plano individual, ele contém em resumo as vicissitudes de cada história singular, e é por essa razão que a psicanálise não o pode dispensar (idem).

Dito isso, extraímos que a conclusão que Freud retira é a de que os hominídeos da horda “[...] criaram, a partir da consciência de culpa do filho, os dois tabus fundamentais do totemismo, que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo” (FREUD, 1912-13/2012, p. 219).

A partir daí, Freud apresenta uma argumentação bastante interessante e majoritariamente clínica ao aproximar alguns comportamentos encontrados nos povos primitivos (totemismo) com o funcionamento neurótico, pois, para ele, aqueles

revelavam certa semelhança com o desejo inconsciente e os sentimentos edípicos que encontrava em seus pacientes neuróticos.

Destacamos dois destes pontos: a ambivalência e a onipotência do pensamento.

Quando apresenta os dois tabus que serviram de base para a criação das leis fundamentais do totemismo, Freud faz a seguinte afirmação: “Esses devem ser, então, os mais antigos e poderosos apetites humanos” Mas o que Freud quis dizer com isso?

Para nos aproximarmos desta questão precisamos voltar a atenção para a outra característica presente no tabu que Freud aproveita para a Psicanálise: a *ambivalência*. Ela está presente desde a origem da palavra ‘tabu’, que é uma palavra polinésia cujo conceito é de difícil tradução, pois conta de dois sentidos que apontam para direções opostas ao mesmo tempo: “Por um lado quer dizer ‘santo, consagrado’; por outro, ‘inquietante, perigoso, proibido, impuro’” (FREUD, 1912-13/2012, p. 42) e, de acordo com Freud, os dois sentidos opostos presentes na palavra tabu seriam essenciais para sua preservação como algo intocável.

O que intriga Freud é a comum presença de sentimentos ambivalentes presentes nos relatos que seus pacientes faziam e, principalmente, o fato de eles serem direcionados ao mesmo tempo para a mesma pessoa. Como isso seria possível? Esta questão faz com que a ambivalência se configure como um problema clínico; então qual poderia ser a relação entre sua presença no contexto clínico e nos significados da palavra ‘tabu’?

Freud encontra respostas para esta questão no estudo e trabalho com os sonhos. Pouco antes da publicação de *Totem e Tabu*, no texto *Sobre o sentido antitético das palavras primitivas* (1910/2013), Freud já apresenta aproximações entre a dimensão ambivalente das palavras primitivas e o material onírico:

Cheguei à compreensão da peculiar tendência do trabalho do sono – de ignorar a negação e exprimir opostos com um só meio de representação. [...] Elas nos trazem a espantosa informação de que mencionada tendência do trabalho do sonho coincide com uma peculiaridade das línguas mais antigas que conhecemos (pp. 303-304).

Freud afirma que, nos sonhos, também poderíamos encontrar sentidos opostos em uma mesma representação, e chama a atenção para o fato de que o acesso à

ambivalência presente no material onírico se dá, apenas, no rebaixamento da consciência, ao ignorar a negação, como explicita Freud.

A negação é um mecanismo consciente capaz de distorcer o material recalçado, permitindo que este chegue à consciência. Segundo Freud, “Negar algo num juízo é dizer, no fundo: ‘Isso é algo que eu gostaria de reprimir’” (1925/2011, p. 278) e toda a sua argumentação nos conduz à ideia de que a ambivalência presente no inconsciente teria que ser negada pela consciência *por causa de sua relação com o desejo*.

Para Freud a negação teria intimidade com a operação do recalque. Sabemos que este é um mecanismo de defesa fundamental para a organização psíquica da neurose, pois sua operação funda o inconsciente ao retirar dos processos conscientes o material que apresenta representações intoleráveis à consciência. A questão é que na ambivalência um termo carrega dois sentidos opostos e, não necessariamente, os dois sentidos são vividos como intoleráveis. Por conta disso, o recalque nega um dos sentidos da representação, isto é, enquanto um dos sentidos se mantém inconsciente, o outro tem livre acesso aos processos da consciência.

Porém, negar um dos sentidos da representação não o retira - em definitivo - dos processos inconscientes. Ele se mantém presente, e este é o cerne do *conflito neurótico* entre *o desejo inconsciente e as proibições advindas da moral sexual* – os dois sentidos influenciam o psiquismo: enquanto nos relacionamos com um deles de forma consciente, o outro é recalçado e se presentifica como aquilo que nos move.

Compreendemos que a neurose lida com a ambivalência a partir do recalque de um dos sentidos, e que esta operação é o gérmen do conflito psíquico (desejo x proibições). Entretanto, como vimos, não poderíamos pensar o conflito psíquico como uma solução para a ambivalência quando tal experiência subjetiva (a interioridade que nos permite formular a noção de psiquismo) não está presente nos povos primitivos; talvez por isso apareça localizada no tabu, que não deixa de ser um fator externo, compartilhado e capaz de ordenar as relações sociais.

Parece que o que Freud localiza são processos muito semelhantes entre os povos primitivos e a neurose, mas enquanto naqueles eles são vividos e transmitidos como fatores externos e na coletividade, neste são internalizados e, por isso, são vividos e transmitidos por meio dos processos psíquicos (Superego, Ideais e o mecanismo da identificação) que se inscrevem via complexo de Édipo.

Vale ressaltar que desde o primeiro capítulo deste trabalho pudemos perceber que a noção freudiana de psiquismo de modo algum se resume em uma interioridade particularizada e individualizada; pelo contrário, o tempo todo estivemos diante do esforço do psicanalista na construção de um psiquismo que se constitui a partir da tensão entre dentro e fora. Nas palavras de Freud (1912-13/2012): “[...] o tabu não é uma neurose, e sim uma instituição social. Cabe-nos então a tarefa de indicar onde se acha a diferença de princípio entre a neurose e uma criação cultural como o tabu” (pp. 116-117).

O que Freud percebe é grande: haveria uma íntima relação das proibições com os maiores apetites humanos. A questão é que enquanto na neurose “A proibição deve sua força [...] justamente à relação com sua contrapartida inconsciente” (FREUD, 1912-13/2012, p. 58), nos povos primitivos está pautada no tabu enquanto fator externo, ordenador das relações entre os membros do totem; “Afinal, não é necessário proibir o que ninguém deseja fazer, e, de todo modo, o que se proíbe enfaticamente deve ser objeto de um forte desejo” (idem, p. 114).

Proíbe-se o que é desejado e que, por isso, pode se tornar ato.

“Os impulsos edipianos coincidem intrinsecamente com as proibições do totemismo: eis o ponto de partida para a analogia entre o indivíduo e a sociedade” (MEZAN, 2006, p. 542), e esta parece ser a chave para a sustentação da universalidade do complexo de Édipo, uma vez que é por meio dele que a proibição (criação cultural) se inscreve psiquicamente.

Assim,

Da reação a esse complexo [o de Édipo], surgem conjuntamente a ordem política, o direito, a moral e a religião [...]. A concepção freudiana, ao atribuir uma origem comum às instituições sociais fundamentais e à estrutura básica do desejo humano, suprime a dicotomia entre o individual e o social (idem).

Há ainda mais um ponto a ser pensado no que tange à neurose e às formações culturais. Vimos que o complexo de Édipo possui um caráter constitutivo, pois é o processo que faz convergir as três dimensões humanas desde o ponto de vista psicanalítico: o universal, o particular e o singular. Neste sentido, um psicanalista não perde de vista que há uma singularidade. Esta, aliás, nos parece ser uma dimensão ausente nos povos primitivos.

Se no capítulo anterior extraímos que o intolerável está pautado nas particularidades de cada um, mas que se produz no encontro da pulsão com as

restrições impostas pela cultura, a dimensão do singular está o tempo todo em questão. Mas, de que maneira cada um lida com este encontro? Como estabelece suas relações a partir dele?

As neuroses mostram, por um lado, notáveis e profundas concordâncias com as grandes produções sociais que são a arte, a religião e a filosofia, e, por outro lado, aparecem como deformações delas. [...] A diferenciação remonta, em última análise, ao fato de as neuroses serem formações associativas; elas procuram obter, por meios privados, o que na sociedade surgiu mediante o trabalho coletivo. Na análise instintual das neuroses percebemos que nelas a influência determinante é a das forças instintuais de origem sexual, enquanto as formações culturais correspondentes baseiam-se em instintos sociais, aqueles oriundos da junção de elementos egoístas [que mais tarde serão chamados de narcísicos] e eróticos. Pois a necessidade sexual não é capaz de unir os homens da mesma forma que as exigências de autopreservação; a satisfação sexual é, antes de tudo, assunto particular do indivíduo (FREUD, 1912-13/2012, pp. 119-120).

Este trecho de *Totem e Tabu* revela a presença das três dimensões humanas de forma clara na construção da argumentação freudiana. Temos uma definição da neurose como uma formação associativa que é tratada de forma especialmente interessante, pois aponta para a ideia de que parte dos impulsos sexuais não podem ser satisfeitos de forma egoísta (narcísica e via identificação), erótica (no laço) ou via produções sociais (arte, religião, literatura, etc.) - há algo, na neurose, que não responde às possibilidades oriundas do trabalho coletivo.

Isto quer dizer que

[...] a natureza associativa da neurose resulta de sua tendência original de escapar de uma realidade insatisfatória, rumo a um prazeroso mundo de fantasia. O mundo real, evitado pelo neurótico, é governado pela sociedade dos homens e pelas instituições que eles criaram conjuntamente; dar as costas à realidade é, ao mesmo tempo, retirar-se da comunidade humana (FREUD, 1912-13/2012, p. 120).

Há algo que resiste à cultura e às restrições que vivemos ao fazer parte dela, e isto já pode ser recolhido em *Totem e Tabu*, antes mesmo da formulação do conceito de pulsão de morte; mas notem que, aqui, o caminho psíquico para o que é associativo é bastante distinto da noção de que haveria, no inconsciente, a tendência à entropia. Enquanto na pulsão de morte há um resto que insiste, aqui, ainda pautado no princípio do prazer, Freud aponta para a *fantasia* como sendo a responsável por certa

compensação narcísica que nos afasta da comunidade humana e a aproxima do *animismo*, expressão espiritual dos povos primitivos.

O animismo é um sistema de pensamento, ele não só explica um fenômeno particular, mas permite compreender o mundo como unidade, a partir de um ponto. No curso dos tempos a humanidade produziu três grandes visões de mundo, se dermos crédito às autoridades: a animista (mitológica), a religiosa e a científica. Entre elas, a primeira criada, o animismo, é talvez a mais consequente e exaustiva, a que explica de maneira cabal a natureza do mundo. Essa primeira concepção de mundo da humanidade é uma teoria psicológica. [...] Remontando a esses três estágios de visões do mundo, fala-se que o animismo em si não é ainda uma religião, mas contém as premissas sobre as quais depois se constroem as religiões (FREUD, 1912-13/2012, pp. 124-125).

Fica claro que o animismo é uma forma de ler e entender o que acontece na realidade que nos cerca, que dá sentido a ele; mas ressaltamos que há uma característica bastante importante do sistema animista que o diferencia dos outros dois citados por Freud: a magia.

No animismo, os povos primitivos

[...] povoam o mundo com inúmeros seres espirituais que lhes são benévolos ou malignos; veem nesses espíritos e demônios as causas dos processos naturais e acreditam que não apenas os animais e plantas, mas também as coisas inanimadas são animadas por eles. [...] Os primitivos creem numa tal “animação” também dos seres humanos individuais. As pessoas contêm almas, que podem deixar sua morada e migrar para outros seres humanos; essas almas são portadoras das atividades espirituais e, até certo ponto, independentes dos “corpos” (FREUD, 1912-13/2012, p. 122).

Mas o que interessa a Freud deste sistema de pensamento é a forma com que se apoia e se utiliza da magia, pois ela terá a função de oferecer aos povos primitivos meios para lidar com os espíritos, demônios e coisas animadas que os causam medo pela intimidação e submissão que, segundo eles, estes lhes provocam. Neste sentido,

A magia tem de servir aos propósitos mais diversos: submeter os eventos naturais à vontade do homem, defender a pessoa dos perigos e dos inimigos e dar-lhe o poder de prejudicar seus inimigos. [...] Podemos expressá-lo de forma bem sucinta com estas palavras de E. B. Tylor, se prescindirmos do juízo de valor que as acompanha: “*mistaking an ideal connection for a real one*” [tomar erradamente um vínculo ideal por um real] (FREUD, 1912-13/2012, p.126).

Percebam que a magia se torna uma ferramenta para lidar com as adversidades com as quais os humanos precisam, de uma forma ou de outra, se deparar: as vontades

da natureza, o laço com o outro e aquilo que parece imprevisível e incalculável – um vínculo com a realidade pautado no ideal, como diz Freud.

Mas por que este tema poderia interessar ao psicanalista?

Os motivos que impelem o uso da magia são fáceis de reconhecer, são os desejos humanos. Apenas precisamos supor que o homem primitivo tem uma enorme confiança no poder dos seus desejos. No fundo, tudo o que ele realiza por meio mágico deve acontecer apenas porque ele o deseja. Portanto, inicialmente a ênfase está no seu desejo. [...] Tal representação do desejo satisfeito é comparável à brincadeira das crianças, que nelas toma o lugar da técnica puramente sensorial da satisfação. [...] Fica parecendo que apenas a ação mágica, devido à sua semelhança com o resultado desejado, faz com que este ocorra (FREUD, 1912-13/2012, pp. 135).

No momento em que Freud aproxima o sistema anímico de pensamento à brincadeira das crianças e, veremos, também à neurose obsessiva, estamos, mais uma vez, diante de um problema clínico.

A crença de que a realidade pode ser alterada a partir dos próprios desejos, dos ideais e dos pensamentos também pode ser observada em seus pacientes – principalmente nos obsessivos - fato que não lhe passa despercebido. Freud nomeia esta técnica do modo de pensar animista de *onipotência dos pensamentos*, e nos leva de volta à premissa de que a neurose nos afasta do contato com a realidade objetiva, de modo que sua apropriação é intermediada pela pulsão e por nossas fantasias inconscientes. Segundo ele,

É na neurose obsessiva que a conservação da onipotência dos pensamentos aparece de modo mais nítido, nela se acham mais próximos da consciência os resultados desse primitivo modo de pensar. Mas devemos guardar-nos de ver nisso um caráter distintivo dessa neurose, pois a investigação psicanalítica revela a mesma coisa nas outras neuroses. Em todas elas, o decisivo na formação dos sintomas é a realidade do pensar, não a do viver. Os neuróticos vivem num mundo especial, em que, como expressei em outro lugar, apenas a “moeda neurótica” tem vigência, isto é, apenas o que é pensado intensamente e imaginado como afeto funciona para eles, a concordância disso com a realidade exterior é algo secundário. [...] De modo que a onipotência dos pensamentos, a superestimação dos processos psíquicos em relação à realidade, tem irrestrita influência na vida emocional do neurótico e em tudo que dela deriva. [...] Este seu comportamento, assim como a superstição que põe em prática na vida, mostra-nos como ele está vizinho do selvagem, que acredita mudar o mundo exterior apenas com os pensamentos (FREUD, 1912-13/2012, pp. 137-138).

O curioso é que o debate sobre a onipotência do pensamento nos leva de volta às três grandes visões de mundo citadas anteriormente, onde, para além da animista, Freud destaca a religiosa e a científica.

Vimos que o animismo seria a primeira forma de compreensão dos fenômenos naturais e existenciais, seguida, respectivamente, pelas outras duas; e como são pensadas em estágios, a científica seria a mais evoluída das três, enquanto a animista, a de maior proximidade com os povos primitivos.

A palavra ‘evoluída’ não está aqui de forma aleatória e, neste contexto, está relacionada com a dimensão da sexualidade – tal como proposta nos “*Três ensaios...*”. Isso mesmo! Quando Freud volta sua atenção para o pensamento em sua modalidade onipotente, abre precedente para retomar o debate sobre os atos psíquicos e como estes são permeados e, por vezes, motivados pelos impulsos sexuais. A questão é que, a partir disso, Freud irá propor uma aproximação do funcionamento humano nas três visões de mundo com estágios do processo civilizatório - responsável pela contenção (e recalcque) da expressão dos impulsos sexuais.

Diríamos que nos primitivos o pensar ainda é, em grande medida, sexualizado, daí se originando a fé na onipotência dos pensamentos, a inabalável confiança na possibilidade de controlar o mundo e a impermeabilidade às simples experiências que poderiam instruir o homem sobre seu verdadeiro lugar no mundo. Quanto aos neuróticos, uma parte considerável dessa atitude primitiva permaneceu constitucional, por um lado; por outro, a repressão sexual neles ocorrida produz uma nova sexualização dos processos do pensamento. [...] podemos arriscar uma comparação entre as etapas de desenvolvimento da concepção humana do universo e os estágios de desenvolvimento libidinal do indivíduo. Então a fase animista corresponde, tanto cronologicamente como em termos de conteúdo, ao narcisismo; a fase religiosa, ao estágio de eleição do objeto, caracterizado pela relação com os pais; e a fase científica tem sua plena contrapartida no estado maduro do indivíduo que renunciou ao princípio do prazer e busca seu objeto no mundo exterior, adequando-se à realidade. Apenas em um âmbito a “onipotência dos pensamentos” foi conservada em nossa cultura, no âmbito da arte. Unicamente na arte sucede que um homem consumido por seus desejos realize algo semelhante à satisfação deles, e que essa atividade lúdica provoque – graças à ilusão artística – afeitos emocionais como se fosse algo real (FREUD, 1912-13/2012, pp. 141-142).

Esta é uma argumentação bastante curiosa e, no limite, pode nos levar a uma leitura hierárquica e, por isso, carregada de certo julgamento dos povos primitivos como inferiores na cadeia evolutiva quando comparados àqueles que chegaram à fase científica; mas, façamos o esforço de buscarmos nos aproximar do que Freud visa propor aqui.

Este é um texto que foi escrito no período em que Freud contava com a primeira hipótese sobre o funcionamento do inconsciente, que era regida pelo princípio do prazer, cujo movimento é impulsionado por uma leitura da sexualidade que está pautada no autoerotismo e em um desenvolvimento autônomo e hereditário. O termo ‘narcisismo’ é citado pela primeira vez nos textos freudianos alguns parágrafos antes do trecho citado, mas ainda seriam necessários pelo menos dois anos para que se tornasse um conceito ligado à formação da instância do Eu.

Vejam de que forma é empregado e pensado em *Totem e Tabu*:

Cada um dos componentes instintuais da sexualidade trabalha por si na obtenção do prazer, e acha sua gratificação no próprio corpo. Esse é o estágio do *autoerotismo*, que é sucedido pelo da *escolha de objeto*.

O prosseguimento do estudo mostrou ser pertinente, e mesmo indispensável, incluir um terceiro estágio entre esses dois, ou, se preferirmos, decompor em dois o estágio do autoerotismo. Nesse estágio intermediário, cuja relevância cada vez mais se impõe ao pesquisador, os instintos sexuais antes separados se juntaram em uma unidade e encontraram um objeto; mas esse objeto não é externo, alheio ao indivíduo, e sim o próprio Eu, já constituído por esse tempo. Considerando fixações patológicas desse estado, observadas mais tarde, nós o denominamos *narcisismo* (FREUD, 1912-13/2012, p. 140).

Fica evidente que a problemática do Eu começava a aparecer para Freud como sendo intimamente ligada aos movimentos da libido motivados pela pulsão; mas não é trabalhada com a complexidade de um conceito, tal como em *Introdução ao Narcisismo*. Aqui, está associada à onipotência do pensamento, que conta da crença em se poder alterar coisas do e no mundo externo a partir dos próprios desejos e da força do próprio pensamento – é desta forma que o narcisismo é tratado quando associado ao animismo.

Além disso, no trecho citado vê-se que as três visões de mundo contam de formas de tratamento específicas dadas aos impulsos sexuais – e esta parece ser a preocupação freudiana no momento: de que forma a cultura impõe restrições à satisfação e de que forma é possível lidar com elas. Seu argumento parece ser que quanto mais distante alguém estiver da renúncia ao princípio do prazer, mais iniciante será na escala dos processos civilizatórios; lembrem que em “*Moral sexual...*” os neuróticos eram aqueles que não se adaptavam às restrições da cultura.

Parece haver em Freud, ainda que como pano de fundo e, talvez, sem que ele mesmo se desse conta, uma forte esperança de que o sofrimento causado pelos desajustes entre a sexualidade e a cultura poderiam ser solucionados com a

sublimação (por isso, cita a arte como a única possibilidade para os processos anímicos em nossa cultura) e/ou com a psicanálise que poderia fornecer um tratamento para este desajuste.

O que pudemos extrair do pensamento freudiano no subitem anterior já nos fornece subsídios para compreender que esta tese não se sustenta por muito mais tempo; tanto que cria uma nova hipótese para a compreensão do funcionamento inconsciente, que abre novos caminhos para a própria Psicanálise. Este ponto será melhor trabalhado no próximo capítulo, onde poderemos pensar sobre os efeitos da I Guerra Mundial em Freud e na clínica, que desembocam na formulação do conceito de pulsão de morte, que por sua vez nos traz a possibilidade de uma outra ótica sobre o conflito entre sexualidade e cultura.

Dito isso, em sua dimensão antropológica o mito da horda primitiva estaria como pano de fundo a todos aqueles que se submetem às proibições da cultura; mas esta não é uma referência inata ou adquirida hereditariamente. É necessário se inscrever, um a um, nesta lógica que é condição para o convívio com o outro em sociedade - aí, há o encontro das duas dimensões da teoria psicanalítica: o universal e o singular.

Mas o que isso teria a ver com o complexo de Édipo? “Os costumes dos povos primitivos parecem reproduzir em outra escala o conceito de complexo de Édipo” (ESTEVÃO, 2017, p. 28). Ou seja, a teoria psicanalítica da cultura conta da criação freudiana de um mito sobre a origem da civilização e procura estabelecer que, via complexo de Édipo, cada um precisaria se inscrever na lógica da interdição que instaura a cultura e nos afasta de uma condição animalesca.

Nas palavras de Freud:

Desde que aprendemos a observar mais agudamente, inclinamo-nos a dizer que a neurose infantil não é a exceção, mas a regra, como se dificilmente pudesse ser evitada no caminho que vai da disposição infantil inata à sociedade civilizada (1926/2014, p. 169).

Neste sentido, *todos* (universal) os humanos precisam, cada um à sua maneira (singular), se inscrever no campo da cultura (particular). O complexo de Édipo é, então, a matriz simbólica para a entrada na cultura que “[...] irá se processar assim como uma **repetição**, em cada caso, do evento inaugural” (MEZAN, 2006, p. 542,

grifo nosso); ou seja, a história mítica do parricídio seria reeditada e reencenada por todos nós no processo de inscrição nas proibições da cultura.

É importante aqui dissipar um mal-entendido comum: o crime não *corresponde* aos desejos edipianos, mas estes são *estruturados pelo crime*. Matar o pai e dormir com a mãe são tendências que existem no inconsciente sob a forma da repressão e esta é praticamente instituída a partir do crime, e não o inverso. A originalidade da tese freudiana consiste em associar a emergência do complexo de Édipo e o surgimento da sociedade civilizada por meio do *mesmo* ato (MEZAN, 2006, p. 388).

Esta leitura permite que as categorias ‘social’ e ‘individual’ não sejam pensadas em oposição, uma vez que, desde o conceito de complexo de Édipo, não é mais possível pensar que nos *integramos* à sociedade, pois, no limite, esta lógica nos leva à ideia de que em algum momento estivemos apartados dela.

O que pudemos extrair destes dois subitens que compõem nosso segundo capítulo é que só é possível falar em ‘humanos’ (e não animais ou hominídeos) na presença de cultura; principalmente porque

A concepção freudiana, ao atribuir uma origem comum às instituições sociais fundamentais e à estrutura básica do desejo humano suprime a dicotomia entre individual e o social – tal é o segredo de sua solidez, uma vez admitido como válido ponto de partida (MEZAN, 2006, p. 542).

Há humanos, pois frente à proibição que impede a todos o acesso à experiência de satisfação plena, temos a cultura, que assegura o pacto social e, para isso, impõe restrições; mas também possibilita a criação de instituições sociais, sentimentos sociais, vivências fraternas e de cuidado, rituais de compartilhamento e da criação de laços, e a criação de formas de expressão coletivas, como a arte, por exemplo – isto é, a cultura representa proibições, mas também, soluções.

Assim, haveria uma “[...] íntima relação entre os três aspectos que compõem a Psicanálise, ou seja, a clínica, a teoria da cultura e a metapsicologia, e [...] os três são atravessados pelo complexo de Édipo, que funciona como uma linha que os amarra” (ESTEVÃO, 2017, p. 31).

Com isso, o atravessamento do complexo de Édipo funda, em um só tempo, um lugar psíquico e social.

O PARA ALÉM DA TEORIA FREUDIANA DA CULTURA.

Um ano após a publicação de *Totem e Tabu* (1912-13/2012) – fundamento antropológico da Psicanálise - Freud presencia a eclosão da I Guerra Mundial (1914-1918), experiência que atinge sua visão sobre as coisas. Segundo ele, “A guerra na qual não queríamos acreditar irrompeu, e trouxe a... desilusão” (1915/2010, p. 215) - fato que não é sem consequências para a teoria psicanalítica.

Para ele, a guerra

Destruiu não só a beleza das paisagens por onde passou e as obras de arte que deparou no caminho, mas destruiu também nosso orgulho pelas realizações da cultura, nosso respeito por tantos pensadores e artistas, nossa esperança de uma superação final das diferenças entre povos e raças. Maculou a altiva imparcialidade de nossa ciência, mostrou nossa vida instintiva em toda nudez, libertou os maus espíritos que existem em nós, os que julgávamos domados para sempre, por séculos de educação através das mentes mais nobres. Tornou nosso país novamente pequeno e o resto do mundo novamente distante. Despojou-nos de muitas coisas que amávamos, e revelou a fragilidade de tantas outras que acreditávamos sólidas (Freud, 1916/2010, pp. 250-251).

Os textos que vieram a seguir carregam esta cicatriz.

Em 1919, escreve *Introdução à psicanálise das neuroses de guerra* para tratar de um novo fenômeno clínico que se fez presente nos soldados ainda no campo de batalha e/ou em seu retorno para casa: as neuroses de guerra.

Pesadelos, paralisias, tremores, confusões mentais, dificuldades de concentração, medo constante e membros fantasmas eram alguns dos sintomas apresentados por muitos daqueles que viveram a guerra de perto. O interessante é que Freud inicia este texto chamando a atenção do leitor para o fato de que estes sintomas estiveram presentes enquanto a guerra estava acontecendo, e chega a afirmar que foram provocados por ela:

Este pequeno livro sobre as neuroses de guerra, com que é inaugurada a “Biblioteca Psicanalítica Internacional”, trata de um assunto que até bem pouco tempo gozava da prerrogativa de ser muito atual. Quando este tema foi discutido, no V Congresso Psicanalítico, em Budapeste (setembro de 1918), compareceram representantes oficiais das mais altas instâncias das Potências Centrais, a fim de inteirar-se das comunicações e dos debates, e o auspicioso resultado desse primeiro encontro foi a promessa de instituir centros psicanalíticos, onde médicos de formação analítica teriam a oportunidade de estudar a natureza dessas misteriosas doenças e seu possível tratamento com a psicanálise. Antes que esses propósitos fossem

realizados, a guerra chegou ao fim; as organizações estatais entraram em colapso, o interesse pelas neuroses de guerra deu lugar a outras preocupações. Mas, significativamente, ao cessarem as condições de guerra também desapareceram, em sua maioria, as enfermidades neuróticas provocadas pela guerra. Assim foi perdida a ocasião para uma pesquisa aprofundada dessas afecções. E – acrescentemos – é de esperar que ela não ressurgirá tão cedo (p. 383).

Ressaltamos dois aspectos do trecho citado: 1) Freud aponta para o fato de que certas afecções neuróticas aparecem dentro de um contexto específico. Será que, em algum momento nos depararíamos com as neuroses de guerra se não tivesse eclodido a I Guerra?; 2) Ainda que Freud tenha ficado com a sensação de que perdeu a oportunidade de estudar mais profundamente as neuroses de guerra, este contexto impactou o desenvolvimento da Psicanálise, trazendo novidades para sua teoria. - a mais marcante delas é a introdução do conceito de pulsão de morte no texto *Além do princípio do prazer* (1920/2010).

Ainda em *Introdução à psicanálise das neuroses de guerra* (1919/2010), Freud explicita que a etiologia das neuroses de guerra seria diferente da que havia concebido para as neuroses de transferência (histeria, neurose obsessiva e fobia); entretanto, encontrou semelhanças entre a neurose de guerra e a neurose traumática “de tempos de paz” (p. 386), uma vez que ambas apareciam depois de uma experiência de choque ou acidente grave. Segundo ele,

Nas neuroses traumáticas e de guerra, o Eu do indivíduo se defende de um perigo que o ameaça desde fora, ou que é corporificado numa postura do próprio Eu; nas neuroses de transferência, o Eu toma sua própria libido como um inimigo, cujas reivindicações lhe parecem ameaçadoras. Em ambos os casos o Eu teme ser ferido; neste último, pela libido; naquele, pelos poderes externos (pp. 387-388).

Esta afirmação nos interessa, pois esclarece que nem toda neurose responde à mesma determinação etiológica, e que tanto fatores externos quanto internos poderiam estar implicados na formação dos sintomas. Porém, algo nos chama a atenção: apesar das demarcações etiológicas, ao final deste mesmo texto Freud afirma que haveria algo comum nas três formas de neurose citadas: “[...] **toda** neurose pode ser entendida como reação a um trauma, como neurose traumática elementar” (FREUD, 1919/2010, p. 388, grifo nosso).

O que configura um trauma? A impossibilidade do Eu de se defender de um perigo, seja ele oriundo de fatores internos (ligados à pulsão) ou externos (experiência

de choque). Mas será que o que é perigoso é sentido assim por todos? Temos, aqui, uma questão semelhante à de Freud sobre o que seria intolerável à consciência.

Vimos que as primeiras formulações freudianas indicam perigos externos na produção do intolerável e do traumático. Na teoria da sedução, hipótese inicial de Freud sobre a etiologia das neuroses, o principal fator na formação da neurose era que, na infância, o paciente tivesse sido seduzido por um adulto de seu convívio e passado por repetidas situações de abuso. Mas essa é uma hipótese que Freud não sustenta por muito tempo, e é posta de lado dando lugar a toda a teorização sobre a fantasia; ele a abandona a partir dos seguintes argumentos apontados por Monzani (1989):

Há, de fato, duas ordens de explicações que Freud fornece: 1) probabilísticas/fatuais – a) os fracassos da análise e b) a extrema improbabilidade da universal perversão adulta; 2) teóricas – a) no inconsciente não há como distinguir o real da fantasia e b) as vivências infantis são inacessíveis. Esses argumentos, nessa época, fazem sem dúvida com que Freud afaste a teoria da sedução como polo central da explicação (p. 41).

Ao abrir mão da sedução como principal explicação sobre a neurose, Freud passa a considerar a forma como cada criança vivencia suas experiências infantis com o outro, sempre atravessadas por suas fantasias inconscientes - um dos pontos centrais da teoria psicanalítica.

Conforme Freud avança em seus estudos sobre a fantasia, culmina na tese de que “[...] toda neurose tem a consequência, e provavelmente a tendência, portanto, de retirar o doente da vida real, de afastá-lo da realidade” (FREUD, 1911/2010, p. 109). Isto significa dizer que a neurose contaria de certa perturbação e/ou distorção na relação com a realidade, já que estaria pautada na realidade psíquica de cada um.

Ao se dirigir aos psicanalistas, Freud é claro ao indicar que “[...] nos defrontamos com a tarefa de investigar, em seu desenvolvimento, a relação do neurótico e do próprio ser humano com a realidade, desse modo admitindo, no corpo de nossas teorias, a significação psicológica do mundo externo real” (FREUD, 1911/2010, pp. 109-110) - isto explicaria porque, ainda que todos os soldados de guerra tenham sido expostos aos mesmos fatores externos, nem todos eles desenvolveram sintomas como os descritos acima.

Neste sentido, seria tarefa do psicanalista a investigação, via método psicanalítico, da significação singular da experiência que cada um constrói no contato com o mundo real. Em suas palavras:

A mais surpreendente característica dos processos inconscientes (reprimidos) [...] consiste em que neles a prova da realidade não conta, a realidade do pensamento é equiparada à realidade externa, o desejo à sua realização [...]. Daí também a dificuldade em distinguir fantasias inconscientes de lembranças tornadas inconscientes. Mas não nos deixemos induzir ao erro de transpor para formações psíquicas reprimidas os valores da realidade, de subestimar, por exemplo, o papel das fantasias na formação dos sintomas, pelo fato de não serem justamente realidades, ou derivar de alguma outra fonte um sentimento de culpa neurótico, por não se ter evidência de um crime real cometido. Temos a obrigação de usar a moeda vigente no país que investigamos, no caso a moeda neurótica (FREUD, 1911/2010, pp. 119-120).

Freud parece não ter dúvidas do lugar e função do psicanalista na direção de um tratamento. Mas, então, o que acontece, especificamente, no sofrimento contido nas neuroses de guerra que interrogam Freud? A dificuldade na direção do tratamento com os que sofriam com as neuroses de guerra, pois o método de tratamento psicanalítico não surtia efeito nestes pacientes.

Seus sintomas contavam da repetição de uma mesma cena na presença de uma intensa angústia; porém a associação livre – regra fundamental da Psicanálise - não parecia ser uma boa ferramenta para estes casos, uma vez que eles não conseguiam colocar palavras no que estavam sentindo. Como manejar estes casos?

O pensamento freudiano foi, por ele mesmo, dividido em primeira tópica (de seu início até 1919) e segunda tópica (de 1920 até sua morte), que contam de duas¹⁰ teorias internas à Psicanálise. Nos dois primeiros capítulos desta pesquisa caminhamos com Freud nos textos da primeira tópica, mas a partir deste momento acompanharemos uma virada teórica.

¹⁰ Nesta pesquisa consideramos a primeira e a segunda tópicos como momentos do pensamento freudiano em respeito ao corte cronológico determinado por nossa metodologia; mas de acordo com Monzani (1989), a obra de Freud poderia ser pensada em três momentos: “[...] haveria um primeiro ‘corpus’ que se estenderia até por volta de 1897, um segundo que estaria delimitado desde *A interpretação dos sonhos* até mais ou menos os escritos sobre *Metapsicologia* e, por fim, um terceiro que se abriria com *Além do princípio do prazer*” (p. 12). O primeiro momento citado pelo autor diz respeito ao que ele mesmo chama de “Freud neurólogo” (p. 11), em que o texto *Projeto para uma Psicologia Científica* tem maior relevância; é também o momento em que Freud está às voltas com a teoria da sedução na busca pela compreensão da etiologia das neuroses – o pai da Psicanálise abandona esta teoria por volta de 1897, quando passa a apoiar-se nos conceitos da fantasia e da sexualidade infantil.

Percebam que, mais uma vez¹¹, nos deparamos com a problemática clínica como motor para a construção da Psicanálise, e com um Freud interrogado pelo impacto dos movimentos da cultura nas formas de manifestação do sofrimento.

A virada teórica citada acarreta tanto em alterações na primeira teoria pulsional, quanto na construção da segunda hipótese sobre o funcionamento do aparelho psíquico (a segunda tópica). Mas neste momento, o que mais nos interessa é a inclusão de um *para além* nos dois princípios do funcionamento psíquico na primeira tópica: o princípio do prazer e o princípio de realidade.

O modo primário de funcionamento do aparelho psíquico, característico da primeira tópica, deriva-se do *princípio de constância*, ou seja, da tendência à estabilidade em relação às sensações de prazer e desprazer – o princípio do prazer. Este se caracteriza pelo empenho em extrair prazer das experiências que podem suscitar desprazer ao aparelho psíquico, por isso, “[...] é sempre incitado por uma tensão desprazerosa e toma uma direção tal que seu resultado final coincide com um abaixamento dessa tensão, ou seja, com uma evitação do desprazer” (FREUD, 1920/2011, p. 162).

Porém, no contato com o mundo externo nem sempre é possível evitar o desprazer ou transformá-lo em prazer; “Com isso foi introduzido um novo princípio de atividade psíquica; já não se imaginava o que era agradável, mas sim o que era real, ainda que fosse desagradável” (FREUD, 1911/2010, p. 112): o princípio de realidade.

Na presença de um princípio que nos coloca em contato com a dimensão da realidade – e com os eventuais desprazeres vivenciados nela - se tornou necessário que o aparelho psíquico realizasse uma série de *adaptações*, tais como:

A descarga motora, que sob o governo do princípio do prazer tinha servido para aliviar o aparelho anímico de aumento dos estímulos [...] recebeu uma nova função, ao ser utilizada na modificação adequada da realidade. Transformou-se em ação. A suspensão da descarga motora (da ação), que se tornou necessária, foi arranjada mediante o processo de pensamento que se formou a partir do imaginar. O pensar foi dotado de características que permitiram ao aparelho psíquico suportar a elevada tensão dos estímulos durante a suspensão da descarga (FREUD, 1911/2010, pp. 113-114).

¹¹ Assim como no atendimento das pacientes históricas.

Com este trecho podemos perceber as distorções que o impulso original sofre na busca pela descarga prazerosa. Esta leitura corrobora com a tese apresentada por Freud em *‘Moral sexual “cultural”...’* (1908), em que a experiência com o mundo externo – onde se encontra a dimensão da cultura – aparece como o lugar que exige adequações e reprime a satisfação, tal como seria se estivesse pautada apenas no princípio do prazer.

O interessante é que a cultura aparece como aliada ao princípio de realidade na tarefa de exigir adaptações e/ou adiamento do prazer via religião, educação e até mesmo a ciência e, como vimos no capítulo anterior, encontra na arte a única reconciliação possível ao dessexualizar o impulso sexual via sublimação. Nas palavras de Freud:

[...] as religiões puderam impor a renúncia absoluta ao prazer nesta vida, em troca do ressarcimento numa vida futura [...]. A ciência estaria mais próxima de obtê-lo, mas oferece também prazer intelectual no trabalho e promete um ganho prático no final. A educação pode ser descrita, sem hesitação, como um incentivo à superação do princípio do prazer, à substituição dele pelo princípio da realidade; ela pretende ajudar no processo de desenvolvimento que afeta o Eu, recorre para isso a prêmios de amor oferecidos pelo educador, e por isso falha [...]. A arte efetua, por via peculiar, uma reconciliação dos dois princípios. O artista é originalmente um homem que se afasta da realidade por não poder aceitar a renúncia à satisfação dos instintos que ela inicialmente requer, e concede a seus desejos eróticos e ambiciosos inteira liberdade na fantasia (FREUD, 1911/2010, pp. 117-118).

Neste contexto, a função da Psicanálise é a de oferecer um tratamento para o sofrimento neurótico visando à conciliação dos impulsos sexuais com as exigências culturais. Mas como? “[...] mediante o processo do pensamento que se formou a partir do imaginar” (idem, p. 114).

No encontro com o mundo externo e sob o domínio do princípio da realidade contamos com o aparato do pensamento para suportar o aumento de tensão experimentado no desprazer; entretanto, este aparato não se resumiria à racionalidade do pensamento,

É provável que o pensar fosse originalmente inconsciente, na medida em que se elevou acima do mero imaginar e se voltou para as relações entre as impressões de objetos, e apenas através das ligações a resíduos verbais tenha adquirido novas qualidades, perceptíveis à consciência. [...] Com a introdução do princípio de realidade, dissociou-se um tipo de atividade de pensamento que permaneceu livre do teste de realidade e submetida somente ao princípio do prazer. É a atividade da *fantasia*, que tem início já na

brincadeira das crianças e que depois, prosseguindo como *devaneio*, deixa de lado a sustentação em objetos reais (FREUD, 1911/2010, pp. 114-115).

Ou seja, a fonte do pensar é inconsciente; mas este sofreria transformações no contato com o princípio de realidade: ao mesmo tempo em que este encontro pode nos direcionar ao teste de realidade que indica o que diz respeito à separação entre os processos externos (realidade compartilhada) e internos (fantasia), parte do pensamento dissocia-se desta atividade e se submete ao domínio do princípio do prazer, dando origem a um dos grandes interesses da investigação psicanalítica - a *fantasia*.

Ressaltamos que o que nos interessa deste debate é que ele nos coloca às voltas com as consequências psíquicas da adaptação ao princípio de realidade que, aqui, é associado aos fatores externos que demandam algum tipo de renúncia pulsional. Esta não é uma argumentação nova no pensamento freudiano, nem na construção da argumentação deste trabalho. Porém, neste texto, Freud nos possibilita pensar este conflito (interno X externo) a partir da descrição de dois princípios de funcionamento do psiquismo.

Isto é, nos textos da primeira tópica estaríamos a todo momento expostos à tensão entre estes dois princípios, de modo que 1) aqueles impulsos que acabam submetidos ao princípio de realidade, exatamente por impor restrições à forma de extrair satisfação, nos possibilitam o convívio com outros humanos; e 2) aqueles que seguem submetidos ao princípio do prazer dão origem às fantasias inconscientes e, com isso, à dimensão de realidade psíquica.

Ainda que parte dos impulsos que funcionam a partir do princípio do prazer sejam substituídos pelos da realidade, isso não significa dizer que estes não nos renderiam alguma extração de prazer; já que, sob o domínio do princípio de realidade, “Abandona-se um prazer momentâneo, incerto quanto a seus resultados, para ganhar, no novo caminho, um prazer seguro, que virá depois” (FREUD, 1911/2010, p. 117) em um momento apropriado. Desde este ponto de vista, ambos se mostram de extrema importância à organização do psiquismo.

Os dois princípios iniciais dão conta de responder às questões presentes na primeira tópica que, em geral, tem como fio norteador os destinos para os impulsos sexuais na cultura, assim como o impacto das restrições a estes destinos que a própria cultura nos impõe.

A questão é que Freud não só parte do princípio do prazer para compreender o funcionamento psíquico quando em contato com a cultura (via princípio de realidade), como também o inclui na direção do tratamento, ou seja, enquanto aspecto técnico da Psicanálise. Toda a lógica de tornar o material inconsciente consciente – marca da direção do tratamento da primeira tópica - está pautada na tese de que o trabalho elaborativo se dá pela palavra, após o acesso ao material recalcado.

Vimos que os sintomas presentes nas neuroses de guerra eram marcados pela presença da *repetição* de uma mesma cena de maneira insistente e dolorosa para quem a vivenciava; porém esta não foi a primeira vez que Freud se deparou com a repetição como um problema clínico. Na verdade, ela também estava presente na queixa dos pacientes que acompanhou antes da eclosão da I Guerra Mundial.

Segundo ele, o paciente “[...] começa a terapia com uma repetição” (Freud, 1914b/2010, p. 200) e “Enquanto ele permanecer em tratamento, não se livrará desta compulsão de repetição” (idem, p. 201). Percebam que, neste momento do pensamento freudiano, a repetição não só é considerada, como também incluída no tratamento desde o momento da queixa inicial, na direção do tratamento e em seu fim.

Freud descreve de que forma se dá esta inclusão em um dos textos que compõem seus ‘artigos sobre a técnica’: o *Recordar, Repetir e Elaborar* (1914b/2010). Nele, Freud retoma todo o percurso técnico-metodológico desenvolvido até aquele momento para sustentar a Psicanálise enquanto um método de investigação dos processos inconscientes, e anuncia estar às voltas com a construção de uma “nova técnica” (p. 199) que se apoia na seguinte tese: “[...] o analisando não recorda absolutamente o que foi esquecido e reprimido, mas sim o atua. Ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele o repete, naturalmente sem saber o que faz” (pp. 199-200).

Neste sentido, a repetição indicaria a presença do material inconsciente em ato, e não apenas enquanto uma lembrança que traz à consciência o que está recalcado. Assim, a repetição, por vezes tratada como compulsão à repetição, ganha valor central na clínica psicanalítica e passa a estar incluída na direção do tratamento. A partir daí, a direção do tratamento se define pelo “[...] preenchimento das lacunas da recordação” (idem, p.195) como o caminho possível para estancar a compulsão em repetir a cena traumática recalcada.

Aqui, a presença de atos repetitivos não é mais, apenas, um indicativo de que o tratamento não está funcionando, mas serve também como uma tentativa de elaboração. Repete-se o que *ainda* não foi elaborado; portanto, a repetição se torna uma possibilidade para se recordar. Com isso, o caminho para a elaboração é claro:

Ele [o paciente] tem de conquistar a coragem de dirigir sua própria atenção para os fenômenos da sua doença. A própria doença não deve ser algo desprezível para ele, mas sim tornar-se um digno adversário, uma parcela do seu ser fundamentada em bons motivos, de que cabe extrair algo valioso para sua vida futura. A reconciliação com o reprimido que se manifesta nos sintomas é assim preparada desde o início [...] (FREUD, 1914b/2010, p. 203).

Mas qual seria o papel do analista neste processo?

É natural que em primeira linha nos interesse a relação desta compulsão de repetição com a transferência e a resistência. Logo notamos que a transferência mesma é somente uma parcela de repetição, e que a repetição é transferência do passado esquecido, [transferência] não é só para o médico, mas para todos os âmbitos da situação presente. Devemos estar preparados, portanto, para o fato de que o analisando se entrega à compulsão de repetir [...] não apenas na relação pessoal com o médico, mas também em todos os demais relacionamentos e atividades contemporâneas de sua vida [...]. Também a participação da resistência não é difícil de reconhecer. Quanto maior a resistência, tanto mais o recordar será substituído pelo atuar (repetir) (FREUD, 1914b/2010, pp. 200-201).

Este trecho nos fornece alguns elementos importantes: 1) a aposta em que o fim do tratamento possibilitaria o fim da repetição; 2) a transferência ser pensada, ela mesma, como uma repetição e 3) quanto mais resistência ao inconsciente, maior será a presença da repetição no tratamento.

Quanto ao primeiro item, mais uma vez encontramos a esperança freudiana de que o tratamento com a Psicanálise poderia desatar o nó conflituoso e possibilitar a reconciliação com o material inconsciente e, conseqüentemente, com as restrições da cultura. Já os outros dois itens nos trazem importantes novidades teórico-clínicas que merecem nossa atenção; pois, ainda que adiante encontremos mudanças no estatuto da repetição no pensamento freudiano, a associação da repetição com a transferência e a resistência se manterá presente na condução de um tratamento psicanalítico.

Desde o texto *A dinâmica da transferência* (1912/2010) encontramos intimidade entre estes conceitos – que também podem ser considerados como pilares técnicos pelos psicanalistas. Nele, Freud indica que para que possamos compreender a importância e a função da transferência em um tratamento, é necessário que

Tenhamos presente que todo ser humano, pela ação conjunta de sua disposição inata e de influências experimentadas na infância, adquire um certo modo característico de conduzir sua vida amorosa, isto é, as condições que estabelece para o amor, os instintos que satisfaz então, os objetivos que se coloca. Isso resulta, por assim dizer, num clichê (ou vários), que no curso da vida é regularmente repetido, novamente impresso, na medida em que as circunstâncias externas e a natureza dos objetos amorosos acessíveis o permitem (pp. 134-135).

Com isso, compreendemos que cada um de nós teria algumas condições para o amor, ou seja, uma modalidade específica de formar laço com outro humano, mas, principalmente, que estas condições são estabelecidas a partir da forma com que vivenciamos a sexualidade e as satisfações pulsionais. Neste sentido, uma vez estabelecidas, repetiríamos esta modalidade de laço em todas as nossas relações – inclusive com o analista; daí a importância da transferência enquanto ferramenta diagnóstica e interventiva.

Mas o que ela tem a ver com a resistência? O fato de a transferência aparecer como “[...] a mais forte resistência ao tratamento” (idem, p. 137), isto é, a transferência é, também, resistência, pois quando o analisando repete, na transferência, a busca pela mesma forma de obtenção de satisfação no laço com o outro,

[...] frequentemente faz a doença persistir. [...] A resistência acompanha o tratamento passo a passo; cada pensamento, cada ato do analisando precisa levar em conta a resistência, representa um compromisso entre as forças que visam à cura e as [...] que a ela se opõem (FREUD, 1912/2010, p. 139).

A resistência é, sempre, resistência ao material inconsciente – em Freud, do paciente em relação ao seu próprio material inconsciente. Neste sentido, se a transferência conta de uma repetição das condições (pulsionais) para o amor, a atualização desta busca na figura do analista conta, ao mesmo tempo, dos “impulsos inconscientes que querem ser lembrados” (idem, p. 145), e da inclinação em manter inconsciente o material retirado da consciência por efeito do recalque.

Não à toa,

O médico quer levá-lo [o paciente] a inserir esses impulsos afetivos no contexto do tratamento e no da sua história, a submetê-los à consideração intelectual e conhecê-los segundo o seu valor psíquico. Essa luta entre médico e paciente, entre intelecto e vida instintual, entre conhecer e querer “dar corpo”, desenrola-se quase exclusivamente nos fenômenos da transferência. É nesse campo que deve ser conquistada a vitória, cuja

expressão é a permanente cura da neurose. É inegável que o controle dos fenômenos da transferência oferece as maiores dificuldades ao psicanalista, mas não se deve esquecer que justamente eles nos prestam o inestimável serviço de tornar atuais e manifestos os impulsos amorosos ocultos e esquecidos do paciente [...] (FREUD, 1912/2010, p. 146).

Vejam: a transferência torna *atual* os impulsos recalcados. Este é o ponto que Freud apresenta de forma clara em *Recordar, Repetir e Elaborar*, articulando-o à direção do tratamento psicanalítico durante a primeira tópica. Nas palavras de Freud:

[...] o principal meio de domar a compulsão de repetição do paciente e transformá-la num motivo para recordação está no manejo da transferência. Tornamos esta compulsão inofensiva, e até mesmo útil, ao reconhecer-lhe o seu direito, ao lhe permitir vigorar num determinado âmbito. Nós a admitimos na transferência, como numa arena em que lhe é facultado se desenvolver em quase completa liberdade, e onde é obrigada a nos apresentar tudo o que, em matéria de instintos patogênicos, se ocultou na vida psíquica do analisando. [...] Assim a transferência cria uma zona intermediária entre a doença e a vida, através da qual se efetua a transição de uma para a outra. [...] Das reações de repetição que surgem na transferência, os caminhos já conhecidos levam ao despertar das recordações, que após a superação das resistências se apresentam sem dificuldade (1914b/2010, pp. 206-207).

Assim, via interpretação – o apontamento, nomeação e promoção do sentido do conflito inconsciente – e somada à superação das resistências, se poderia promover a *reconciliação* com o material que fora recalcado. É possível perceber que estamos diante de uma direção do tratamento que responde à lógica dos dois princípios do funcionamento psíquico descritos em 1911, e que apresenta a Psicanálise como uma resposta resolutiva frente ao conflito entre pulsão e cultura.

Dito isso, esclarecemos ao leitor que a importância deste recorrido pelo funcionamento dos dois princípios do funcionamento psíquico está no fato de que nos serve para compreender de onde Freud estava partindo quando propõe a revisão destas formulações no texto *Para além do princípio do prazer* (1920/2010), onde há o acréscimo de um terceiro princípio no funcionamento psíquico.

A questão clínica que se impõe à Freud a partir das neuroses de guerra é que esta proposta de direção de tratamento não é efetiva para elas. Mas, por que não?

Freud percebe que nas neuroses de guerra havia uma “fixação ao momento do trauma” (idem, p.170) que os fazia presos à repetição, mas não era possível compreender qual poderia ser sua motivação inconsciente, nem a quais representações ela estaria ligada; assim, não havia caminhos que os levassem a elaborá-la. O

interessante é que o problema clínico que as neuroses de guerra levantam faz com que Freud volte sua atenção para o fato de que a compulsão de repetição poderia ter um estatuto que até então não havia considerado.

Ao voltar-se para o estudo desta modalidade de repetição, se dá conta de que não seria uma exclusividade das neuroses de guerra, pois uma “ação misteriosa e sempre repetida” (idem, p. 171) também podia ser observada nas brincadeiras das crianças, tal como o jogo do carretel que ficou conhecido como ‘*fort-da*’. Nele, um garoto com dezoito meses de idade reunia seus brinquedos debaixo da cama para, na interpretação de Freud, encenar a partir deles experiências de separação vivenciadas como desprazerosas. Dentre eles, escolhe um carretel e o joga para longe (em alemão, *fort* teria o sentido de ‘foi embora’) segurando a ponta do fio que lhe é acoplado de modo a conseguir puxá-lo de volta para perto (em alemão, *da* teria o sentido de ‘está aqui’).

O interesse de Freud no jogo do *fort-da* está no fato dele trazer à tona que o ato repetitivo revela a presença de dois momentos: o primeiro deles é marcado pela experiência de um intenso desprazer (*fort*), enquanto que o segundo oferece a vivência de uma experiência de satisfação (*da*).

Então, era essa a brincadeira completa, desaparecimento e reaparição, de que geralmente via-se apenas o primeiro ato, que era repetido incansavelmente como um jogo em si, embora sem dúvida o prazer maior estivesse no segundo ato. A interpretação do jogo foi simples, então. Ele estava relacionado à grande conquista cultural do menino, à renúncia instintual (renúncia à satisfação instintual) por ele realizada, ao permitir a ausência da mãe sem protestar. Compensava a si mesmo, digamos, ao encenar o desaparecimento e a reaparição com os objetos que estavam ao seu alcance (FREUD, 1920/2010, p. 173).

Olhem só que trecho interessante: quando às voltas com a compulsão de repetição e com o desprazer implicado nele, Freud o relaciona com a ‘conquista cultural do menino’ por meio da renúncia à satisfação pulsional. Qual poderia ser a relação entre estas coisas?

A este ponto, sabemos que a inscrição na cultura exige que façamos renúncias pulsionais, mas, aqui, parece que Freud inclui os atos repetitivos neste processo. No exemplo apresentado por ele, a ausência da mãe parece ser sentida pelo menino como uma imposição (da cultura) que é vivenciada com desprazer. O interessante é que este o impulsiona ao jogo como uma medida compensatória, através da qual ele pode

encenar o que lhe traz desprazer visando um segundo momento, de onde, aí sim, pode extrair satisfação com os objetos que estavam ao seu alcance.

Como pode então harmonizar-se com o princípio do prazer o fato de ela repetir tal vivência dolorosa como brincadeira? Talvez se responda que a ausência tinha de ser encenada, como condição para o agradável reaparecimento, que seria o verdadeiro propósito do jogo (FREUD, 1920/2010, p. 173).

O verdadeiro propósito do jogo é a experiência de satisfação do segundo ato, ponto que nos permite seguir sustentando a presença do princípio do prazer no funcionamento do aparelho psíquico; mas não sem o desprazer resultante da vivência dolorosa, já que ele parece impulsionar todo o processo.

Há ainda outro ponto importante sobre repetir a vivência desprazerosa no jogo: a possibilidade de transformar passividade em atividade. Segundo Freud, “Ele [o menino] se achava numa situação passiva, foi atingido pela vivência e, ao repeti-la como jogo, embora fosse desprazerosa, assumiu um papel ativo” (idem), fato que não é sem efeitos para o psiquismo, já que nos torna “donos da situação” (idem, p. 175), podendo escolher, decidir e desejar a partir dela.

Dito isso, fica claro que, assim como em *Recordar, Repetir e Elaborar*, quando incluída no tratamento psicanalítico, a repetição seria uma importante via de acesso aos processos inconscientes e, também, ferramenta central no processo elaborativo; entretanto, aqui, ela também é associada a atos repetitivos que não levam a algum tipo de elaboração ou satisfação. Neste sentido, o que inquieta Freud não é a presença do desprazer, mas situações em que não se pode extrair satisfação. Vejam:

É claro que a maior parte do que a compulsão à repetição faz reviver causa necessariamente desprazer ao Eu, pois traz à luz atividades de impulsos instintuais reprimidos, mas é um desprazer que já consideramos, que não contraria o princípio do prazer, é desprazer para um sistema e, ao mesmo tempo, satisfação para o outro. Mas o fato novo e digno de nota, que agora temos que descrever, é que a compulsão à repetição também traz de volta experiências do passado que não possibilitam prazer, que também naquele tempo não podem ter sido satisfações (FREUD, 1920/2010, p. 179).

Isto é, nem tudo que há na repetição responde ao princípio do prazer de modo a nos possibilitar a extração de satisfação em algum nível. Há algo que excede o princípio do prazer e que, por vezes, pode nos levar à sensação de destino ou de um “*eterno retorno do mesmo*” (idem, p. 182) que traz desprazer a cada (re)aparição.

Segundo Mezan (2006b), “Tais acontecimentos não engendram prazer, e no entanto, os homens se obstinam em recriá-los com requintes de precisão. O reprimido esforça-se por se expressar, apesar do desprazer experimentado a cada nova repressão” (p. 254). Essa percepção clínica motiva Freud a repensar o princípio do prazer como principal regulador dos processos psíquicos e lançar a tese de que haveria algo além deste princípio que também precisaria ser considerado no funcionamento do psiquismo. Sua constatação é a de que

[...] a rigor, não é correto dizer que o princípio de prazer domina o curso dos processos psíquicos. Se assim fosse, a grande maioria de nossos processos mentais teria de ser acompanhada de prazer ou conduzir ao prazer, quando a experiência geral contradiz energicamente essa ilação (Freud, 1920/2010, pp. 164-165).

A partir daí, Freud passa a incluir em seu raciocínio clínico a noção de que a substituição do princípio do prazer pelo princípio de realidade apenas aconteceria com parte dos processos psíquicos e “[...] de modo algum a mais intensa” (idem, p. 166) deles. Haveria uma limitação da operação do princípio de prazer frente ao desprazer – nem tudo se liga ao resto das representações inconscientes.

De acordo com Freud, prazer e desprazer estariam relacionados a uma mesma quantidade de excitação existente na vida psíquica. Esta, a princípio, não estaria ligada a nenhuma representação, por isso, teríamos notícias de sua presença via desprazer nos momentos em que houvesse o aumento de sua presença, e via prazer com sua diminuição (FREUD, 1920/2010).

A questão que se coloca é: se nem tudo se liga à teia de representações inconscientes, até onde podemos alcançar com a associação livre, cujo princípio se apoia no encadeamento das representações?

Tornou-se cada vez mais claro, porém, que a meta proposta, de tornar consciente o que era inconsciente, também não era inteiramente exequível por esse caminho [o da associação livre]. O doente não pode lembrar-se de tudo o que nele está reprimido, talvez precisamente do essencial [...]. Ele é antes levado a *repetir* o reprimido como vivência atual, em vez de, como preferiria o médico, *recordá-lo* como parte do passado. Essa reprodução, que surge com uma fidelidade que não fora desejada, sempre tem por conteúdo algo da vida sexual infantil, ou seja, do complexo de Édipo e seus derivados, e invariavelmente se dá no âmbito da transferência (FREUD, 1920/2010, pp. 176-177).

Este trecho faz referência à tese do texto *Recordar, Repetir e Elaborar* (1914b/2010), que incluía a repetição como parte do processo de elaboração do sofrimento neurótico. Porém, agora, o conceito parece ter ganhado um novo estatuto: enquanto em 1914, via transferência e em ato, diz respeito à resistência ao material inconsciente; em *Além do princípio do prazer* (1920/2010) a repetição indica que parte do material inconsciente que não se liga à cadeia de representações.

Segundo Freud, sempre que vivenciamos uma experiência traumática o princípio do prazer é ativado de modo a produzir ligações capazes de circundar e controlar o estímulo que a provocou, ou seja, o princípio do prazer nos possibilita um sistema defensivo frente à perturbação.

Um evento como um trauma externo vai gerar uma enorme perturbação no gerenciamento de energia do organismo e pôr em movimento todos os meios de defesa. Mas o princípio de prazer é inicialmente posto em ação. Já não se pode evitar que o aparelho psíquico seja inundado por grandes quantidades de estímulo; surge, isto sim, outra tarefa, a de controlar o estímulo, de ligar psicologicamente as quantidades de estímulos que irromperam, para conduzi-las à eliminação (FREUD, 1920/2010, p. 192).

Este trecho nos evidencia que Freud mantém a hipótese descrita e segue contando com a função do princípio do prazer no psiquismo, mas acrescenta uma importante formulação em sua argumentação: há um terceiro princípio do funcionamento psíquico onde *não* se produzem ligações psíquicas para parte da quantidade de excitação oriunda da situação traumática.

Pautando-se no funcionamento do princípio do prazer tal como descrito acima, Freud aponta que quando nos chocamos de forma direta com a vivência traumática e sem qualquer aviso prévio, o sistema defensivo não teria a mesma eficácia.

O susto mantém sua importância [...] para nós. A condição para ele é a ausência de preparação para a angústia, que implica o sobreinvestimento dos sistemas que primeiro recebem o estímulo. Devido a este menor investimento, os sistemas não se acham em boas condições de ligar as quantidades de excitações que chegam, e as consequências da ruptura da proteção se verificam mais facilmente. [...] Assim nos permitem vislumbrar uma função do aparelho psíquico, que, sem contrariar o princípio do prazer, é independente dele e parece mais primitiva que a intenção de obter prazer e evitar desprazer (FREUD, 1920/2010, pp. 195-196).

Vejam que há, aqui, uma afirmação importante. Dependendo da maneira em que a vivência traumática é experimentada, ela pode ou não ser ligada às outras

representações inconscientes. Na presença de um susto ocasionado pela surpresa no encontro com o fator externo, a invasão da excitação no aparelho psíquico é experimentada como ainda mais intensa, se produz angústia.

É como se o excesso de excitação tivesse como destino dois campos heterogêneos do aparelho psíquico: um deles teria a função de ligar parte do excesso de excitação às outras representações inconscientes e, sob o domínio do princípio do prazer, a excitação pode ser controlada e transformada em representação, enquanto que o outro seria destino para a excitação que sobra desta operação sem ligação.

Entretanto, dizer que está de fora da rede de representações inconscientes não significa dizer que está fora da economia pulsional!

A partir do estudo de processos biológicos e filosóficos, Freud inclui em seu pensamento a presença de uma expressão *conservadora* da pulsão que deriva da “necessidade de restauração de um estado anterior” (1920/2010, p. 230). Segundo ele, esta necessidade nos levaria à repetição. Vejam:

Seria contrário à natureza conservadora dos instintos que o objetivo da vida fosse um estado nunca alcançado. Terá de ser, isto sim, um velho estado inicial, que o vivente abandonou certa vez e ao qual ele se esforça por voltar, através de todos os rodeios de seu desenvolvimento. Se é lícito aceitarmos, como experiência que não tem exceção, que todo ser vivo morre por razões *internas*, retorna ao estado inorgânico, então só podemos dizer que *o objetivo de toda a vida é a morte, e, retrospectivamente, que o inanimado existia antes que o vivente* (FREUD, 1920/2010, p. 204).

Destacamos a tendência ao retorno a um estado inorgânico que aparece no trecho citado, já que ela é a marca de uma novidade que não estava posta até então. De acordo com Freud, o debate sobre o fato de que nem toda excitação se liga a uma representação nos leva a

[...]deparar com uma característica geral dos instintos, talvez de toda a vida orgânica, que até agora não foi claramente reconhecida ou, pelo menos, explicitamente enfatizada. *Um instinto seria um impulso, presente em todo o organismo vivo, tendente à restauração de um estado anterior*, que esse ser vivo teve de abandonar por influência de perturbadoras forças externas, uma espécie de elasticidade orgânica ou, se quiserem, a expressão de inércia da vida orgânica. Tal concepção do instinto soa estranha, pois já nos habituamos a ver nele o fator que impele à mudança e ao desenvolvimento, e devemos agora reconhecer ali a expressão da natureza *conservadora* do vivente (FREUD, 1920/2010, p. 202).

Nos chama a atenção que, aqui, Freud aponta para a hipótese de que a tendência ao inorgânico seria uma característica geral dos instintos, pois aí, tanto o que responde ao princípio do prazer, quanto ao *para além* deste princípio, teriam por meta o retorno a um estado anterior à excitação.

Percebam que, ainda que apoiado em uma concepção biológica, Freud explicita que o interesse do psicanalista está nas forças atuantes no organismo (as pulsões) e, por isso, não deixa de atribuir importância à influência dos fatores externos e dos internos nesta formulação, já que ambos podem provocar o excesso de excitação que impulsiona o circuito que nos leva à satisfação.

Nas palavras de Freud: “Quanto a nós, não recorreremos à substância viva, mas às forças nela atuantes, e fomos levados a distinguir duas espécies de instintos, aqueles que pretendem conduzir a vida à morte e os sexuais, que sempre buscam e efetuam a renovação da vida” (FREUD, 1920/2010, p. 214).

A questão é que esta formulação exige uma reformulação teórica. Há um impasse: como propor um movimento de conservação da vida na presença da busca pelo retorno ao inorgânico? Já não é mais possível sustentar o dualismo presente na primeira teoria pulsional (pulsão de autoconservação X pulsão sexual), uma vez que

O postulado de instintos autoconservadores, por nós atribuídos a todo ser vivente, acha-se em curiosa oposição ao pressuposto de que toda a vida instintual serve à realização da morte. Vista sob essa luz, diminui consideravelmente a importância teórica dos instintos de autoconservação (FREUD, 1920/2010, p. 205).

Mas esta não é a primeira vez que Freud está às voltas com o enfraquecimento da primeira teoria pulsional. Ele se inicia no texto *Introdução ao Narcisismo* (1914/2010), onde a instância do Eu ganha a atenção do pai da Psicanálise para além da dimensão da autoconservação. Segundo ele,

[...] quando a psicanálise pôde aproximar-se do Eu psicológico, que primeiramente conhecera apenas como instância repressora, censora, habilitada a constituir proteções e formações reativas. [...] e, ao estudar o desenvolvimento da libido da criança em suas fases iniciais, chegou à percepção de que o Eu é o genuíno e original reservatório da libido, a qual somente a partir dele é estendida ao objeto. O Eu tomou lugar entre os objetos sexuais e logo foi visto como o mais eminente deles. [...] Assim tornava-se insatisfatória a oposição original entre instintos do Eu e instintos sexuais (FREUD, 1920/2010, pp. 222-223).

Quando os elementos da teoria pulsional – pulsão de autoconservação e pulsão sexual – que antes eram concebidos em oposição, passam – ambos – a serem tomados em seu valor sexual, se faz necessária a construção de uma segunda¹² teoria pulsional, marcada por um novo dualismo: pulsão de vida X pulsão de morte.

Nela, encontramos o dualismo da primeira teoria pulsional, mas sendo tratado em convergência, e não mais em oposição. A junção das pulsões de autoconservação e sexual, transformando-as em pulsão de vida que aparece em oposição à pulsão de morte, caracterizada pela tendência ao inorgânico. De acordo com Freud (1920/2010): “Desde o princípio nossa concepção era dualista, e hoje é mais claramente dualista do que antes, desde que não mais denominamos os opostos instintos do Eu e instintos sexuais, mas instintos de vida e de morte” (p. 224).

A partir daí, a repetição diz respeito àquilo que não se pode nomear, representar, recordar, compreender ou acessar, e responde à pulsão de morte.

A pulsão de morte é um elemento tão radicalmente novo, e transtorna a rede da psicanálise de forma tão profunda, que creio tomá-la como ponto de partida de uma fase diferente. Nova, certamente; mas nova em relação a quê? Nova em relação à teoria das pulsões, a “mitologia” da psicanálise, nova em relação à concepção da moléstia neurótica e da eficácia da terapia; nova sobretudo, em relação à concepção de homem que subjaz à clínica e à teoria que a sustenta (MEZAN, 2006b, p. 252).

Este trecho nos esclarece o quanto sua presença altera o discurso psicanalítico e sua proposta clínica. Mas quais poderiam ser os impactos deste conceito na teoria da cultura freudiana?

No final do segundo capítulo deste trabalho, chamamos a atenção do leitor para dois pontos que consideramos fundamentais.

¹² Um esclarecimento: compreendemos que aqui há uma ruptura pelo fato de que a primeira teoria das pulsões se torna insustentável; mas isso não significa dizer que toda a primeira tópica é derrubada. Tanto a hipótese topológica do funcionamento inconsciente (composta pelas instâncias consciente, pré-consciente e inconsciente), quanto a formulação sobre os princípios de prazer e de realidade se mantêm válidas e não deixam de ser considerados por Freud na direção do tratamento. Toda a lógica de tornar consciente o material inconsciente segue vigente, assim como os pilares da técnica concebidos neste período (associação livre, atenção flutuante, transferência e resistência). A questão é que – estes sim – ganham reformulações e acréscimos, tanto em sua concepção, como na forma de conceber a direção do tratamento e o manejo clínico.

O primeiro ponto conta da presença de um paradoxo no encontro das pulsões com as interdições da cultura. Mas que tipo de paradoxo?

A viga mestra de toda teoria cultural de Freud, como vimos, é a ideia de que a cultura repousa integralmente sobre a *coerção das pulsões*. [...] Mas, se pensarmos que a civilização ou a cultura resulta também da *sublimação* das pulsões temos a seguinte e paradoxal situação: as pulsões são ao mesmo tempo a *base da civilização*, porque sublimadas elas resultam nas instituições sociais e nas obras da imaginação; e elas são a *base para a hostilidade contra a civilização*, já que a sua coerção se encontra no fundamento de todas as instituições coletivas (MEZAN, 2002, p. 346).

Já o segundo ponto diz respeito ao fato de Freud depositar grande esperança nos processos civilizatórios e instituições sociais como sendo capazes de ordenar e conter as demandas pulsionais.

Este pensamento fica bastante evidenciado quando Freud propõe um tipo de hierarquização das civilizações (das menos civilizadas para as mais civilizadas), indicando a hipótese de que quanto mais distante do sistema de organização dos povos primitivos (e infantil) estivéssemos, mais encontraríamos feitos culturalmente valorizados e evoluídos nas civilizações.

As marcas de maior aquisição cultural seriam as civilizações que alcançaram uma organização científica (após passarem pela animista e religiosa), assim como a presença do Superego enquanto a instância onde podemos encontrar a internalização da interdição, das leis e da moral. Assim, o controle das ações ‘civilizadas’ passa a se dar também a partir da mediação de instâncias psíquicas, e não mais – apenas – pautado em punições externas e coletivas – ou seja, a expressão máxima da civilização é a presença da internalização das interdições da cultura.

E, para aqueles que não conseguissem superar os efeitos do encontro entre pulsão e cultura, via Édipo, ou seja, não transformassem a proibição em castração, ou quando as exigências superegoicas e ideias se presentificassem em excesso, produzindo sintomas e/ou formações do inconsciente como signo de sofrimento, havia a Psicanálise à qual poderiam recorrer.

Freud (1917b/2010) possuía um norte claro para suas ações enquanto psicanalista:

Como é sabido, a psicanálise se ocupa do esclarecimento e da eliminação dos chamados distúrbios nervosos. Foi preciso achar um ponto para a abordagem desse problema, e resolveu-se buscá-lo na vida instintual da

psique. Hipóteses sobre a vida instintual do ser humano tornaram-se, portanto, o fundamento para a nossa concepção da doença nervosa (p. 241).

E, até este momento, havia formulado a primeira teoria pulsional, a primeira hipótese sobre o funcionamento dos processos inconscientes, uma compreensão sobre a produção do intolerável, sobre a etiologia das neuroses e, também, contava com uma direção para o tratamento e um método de investigação que possibilitavam tratar o sofrimento neurótico.

Não à toa, a I Guerra Mundial impacta tanto as formulações teóricas e clínicas da Psicanálise. Em sua percepção,

Ela [esta guerra] transgride todos os limites que nos impusemos em tempos de paz, que havíamos chamado de Direito Internacional, não reconhece as prerrogativas dos feridos e dos médicos, a distinção entre a parte pacífica e a parte lutadora da população, nem os direitos de propriedade. Ela derruba o que se interpõe no seu caminho, em fúria enceguecida, como se depois dela não devesse existir nem futuro nem paz entre os homens. Ela destrói todos os laços comunitários entre os povos que combatem uns aos outros, e ameaça deixar um legado de amargura que por longo tempo tornará impossível o restabelecimento dos mesmos. Ela trouxe também à luz o fenômeno quase inconcebível de que os povos civilizados se conhecem e se entendem tão pouco, que um deles pode voltar-se com ódio e repulsa contra o outro (FREUD, 1915/2010, pp. 215-216).

Além disso, Freud também relata a decepção com o Estado e as instituições sociais enquanto os responsáveis por assegurarem cuidado e proteção à vida:

O Estado requer extremos de obediência e sacrifício de seus cidadãos, privando-os ao mesmo tempo de sua maioridade por um excesso de sigilo e uma censura da comunicação e da expressão, que deixa o ânimo daqueles assim oprimidos intelectualmente indefeso ante qualquer situação desfavorável [...] admitindo desavergonhadamente sua cobiça e seu afã de poder, que o indivíduo deve então provar por patriotismo. [...] Tampouco é surpreendente que o afrouxamento das relações morais entre os “grandes indivíduos” da humanidade tenha tido repercussão na moralidade do indivíduo, pois nossa consciência não é o juiz inflexível pelo qual a têm os mestres da ética, é em sua origem “medo social” e nada mais. Quando a comunidade suspende a recriminação, também cessa a repressão dos apetites maus, e as pessoas cometem atos de crueldade, perfídia, traição e rudeza que pareciam impossíveis, devido à incompatibilidade com seu grau de civilização (FREUD, 1915/2010, pp. 216-217).

E faz uma importante crítica à maneira com que estávamos, os seres humanos, nos relacionando com as instituições sociais: de forma ilusória! Com isso, afirma que não poderíamos extrair outra coisa que não a decepção, já que esta é o resultado da desilusão. Vejam:

Algumas observações críticas podem ser feitas quanto a essa decepção. A rigor ela não se justifica, pois consiste na destruição de uma ilusão. As ilusões são bem-vindas porque nos poupam sensações de desprazer, e no lugar dessas nos permitem gozar satisfações. Não podemos nos queixar, então, se um dia elas coincidem com alguma parte da realidade e nela se despedaçam. Duas coisas, nessa guerra, provocaram nossa decepção: a pouca moralidade mostrada exteriormente por Estados que nas relações internas posam de guardiões das normas éticas, e a brutalidade do comportamento de indivíduos que, como membros da mais elevada cultura humana, não acreditaríamos capazes de atos semelhantes (FREUD, 1915/2010, p. 218).

Esta reflexão leva Freud à ideia de que uma sociedade civilizada *não necessariamente* produz homens civilizados, ou seja, aqueles que são capazes de transformar a pulsão sexual a partir de sua dessexualização ou de sustentar “[...] uma contínua transformação de coação externa em interna” (idem, p. 220); mas também poderia produzir uma espécie de hipocrisia cultural. Segundo ele,

É inegável que nossa atual civilização favorece de maneira extraordinária a produção de tal espécie de hipocrisia. Podemos ousar afirmar que ela está edificada sobre esta hipocrisia, e que teria que admitir profundas mudanças, caso as pessoas se propusessem a viver conforme a verdade psicológica. Portanto, existem muito mais hipócritas culturais do que homens realmente civilizados, podendo-se mesmo considerar o ponto de vista de que um certo grau de hipocrisia cultural seja indispensável para a manutenção da cultura, porque a aptidão cultural já estabelecida nos homens de hoje talvez não bastasse para essa realização. Por outro lado, a manutenção da cultura, ainda que sobre uma base tão duvidosa, oferece a perspectiva de preparar o caminho, em cada nova geração, para uma transformação instintual mais ampla, portadora de uma cultura melhor (FREUD, 1915/2010, p. 224).

Este é um ponto que chama particular atenção, pois parece apontar para o conceito de cultura de uma forma que até então não havia sido considerado: dependendo do contexto em que estamos inseridos, tudo o que foi adquirido a partir das restrições impostas pela cultura, ou das instituições sociais criadas a partir delas, pode ser suspenso.

O ato civilizado parece estar condicionado a contextos específicos.

Isto não é qualquer coisa! O que Freud levanta aqui parece aproximar a dimensão cultural a um estado que precisa ser constantemente assegurado. Não à toa, aponta no trecho citado que seria necessário contar com as gerações seguintes para que uma cultura melhor pudesse ser estabelecida.

Para sustentar esta formulação, Freud se apoia em dois principais argumentos pautados na pulsão e no mecanismo dos sonhos. No que tange à dimensão pulsional, questiona a noção desenvolvida anteriormente (em 1905, principalmente) de que o desenvolvimento sexual se dá em ‘fases’ (oral, anal, genital...), pois este termo contempla a ideia de que, ao ‘passar de fase’, a anterior é superada. O contexto da guerra lhe fez reconsiderar esta noção, uma vez que testemunhou o retorno de impulsos que, seguindo seu pensamento inicial, já teriam sido civilizados.

Diante disso, compreende que

[...] todo estágio de desenvolvimento anterior permanece conservado junto àquele posterior, que se fez a partir dele; a sucessão também envolve uma coexistência [...]. O estado anímico anterior pode não ter se manifestado durante anos, mas continua tão presente que um dia pode novamente se tornar a forma de expressão das forças anímicas, a única mesmo, como se todos os desenvolvimentos posteriores tivessem sido anulados, desfeitos (FREUD, 1915/2010, p. 225).

A questão que se impõe é que, ao considerar a coexistência dos estágios do desenvolvimento em vez de sua superação, há que atentar-se para a necessidade da manutenção dos preceitos da cultura. Segundo ele, fazer parte de uma organização social que responda às mais altas e valorizadas conquistas sociais não garante que, em determinados contextos, haja a ausência de atos aculturais – a I e a II Guerras Mundiais são exemplos desta possibilidade.

Mas a presença de atos como estes não é exclusividade dos períodos de guerra. Considerando as devidas proporções, também é possível encontrá-los em atitudes presentes na psicopatologia da vida cotidiana, no encontro com a diferença, na constante violação de direitos, na segregação, na violência, nos processos de exclusão e etc. – o que torna a argumentação freudiana bastante atual.

Já em relação aos sonhos, Freud resgata a teoria que constrói sobre eles na intenção de relembrar a formulação de que algo se revela com o rebaixamento da consciência moral. Ele diz que

Desde que aprendemos a traduzir também sonhos loucos e confusos, sabemos que toda vez que dormimos nos livramos de nossa moralidade penosamente conquistada, como fazemos com a roupa – para novamente vesti-la na manhã seguinte. Esse desnudamento é sem dúvidas inócuo, pois devido ao sono estamos paralisados, condenados à inação. [...] Portanto, também a transformação instintual em que se baseia nossa aptidão para a cultura pode ser desfeita – duradoura ou temporariamente – por interferências da vida. Não há dúvidas que a interferência da guerra está entre os poderes capazes de produzir tal involução, e por isso não

precisamos negar aptidão para a cultura a todos aqueles que atualmente se conduzem de modo incivilizado, e podemos esperar que em tempos mais tranquilos se restabeleça o enobrecimento de seus instintos (FREUD, 1915/2010, pp. 226-227).

Este argumento inclui a Psicanálise no debate sobre a guerra - seja ela mundial ou cotidiana - e nos adverte do sensível debate entre as pulsões e a cultura.

Ainda que tomado pelo impacto do cenário de destruição e pela desilusão com as instituições culturais, Freud segue apostando na ideia de que haveria meios para mudar e, por que não, evitar a guerra. Sua aposta está, mais uma vez, na palavra e na possibilidade de comunicação entre os humanos, vejam:

É como se todas as conquistas morais do indivíduo se apagassem quando se junta um bom número ou mesmo milhões de pessoas, e restassem apenas as atitudes mais primitivas, mais antigas e cruas. Talvez apenas desenvolvimentos por vir possam mudar algo nesse lamentável estado de coisas. No entanto, um pouco mais de franqueza e veracidade em todos os lados, nas relações das pessoas entre si e entre elas e aqueles que governam, poderia também aplanar o terreno para esta mudança (FREUD, 1915/2010, p. 229).

Vale lembrar que este é um texto anterior a 1920, portanto, Freud ainda não contava com o caráter conservador da pulsão nem com o conceito de pulsão de morte; mas pôde localizar algo de grande importância: para que as instituições sociais se mantenham em voga, é preciso que haja um tipo de manutenção de sua presença, e esta constatação traz novas questões para o psicanalista.

Como vimos, a tese freudiana sobre a cultura é de esta ser a maior responsável pela coerção das pulsões; porém, esta coerção acaba impulsionando processos constitutivos, tanto em relação ao psiquismo, quanto à instauração de processos de mediação e compartilhamento dos laços sociais. Entretanto, no que tange à mediação e ao compartilhamento, parece entrar em cena a noção de ser necessário algum tipo de manutenção destes processos, ou seja, não necessariamente se estiveram presentes uma vez, estarão sempre.

Esta constatação parece ter sido essencial para a formulação de um terceiro princípio, o *para além* do princípio do prazer, já que este inclui no funcionamento do psiquismo a tendência à repetição pela presença de parte da excitação que não se liga. Com isso, há um importante deslocamento: onde antes contávamos com o princípio do prazer ocupando o lugar central do funcionamento psíquico, agora encontramos *para além*.

Qual o lugar para o princípio do prazer, então? “O princípio do prazer [...] é uma tendência que se acha a serviço de uma função, à qual cabe tornar o aparelho psíquico isento de excitação, ou conservar o montante de excitação dentro dele constante ou menor possível” (FREUD, 1915/2010, p. 236).

Neste sentido,

O fato de havermos reconhecido [o que não se liga] como tendência dominante da vida psíquica, talvez da própria vida dos nervos, o esforço de diminuir, manter constante, abolir a tensão interna dos estímulos (o princípio do Nirvana, na expressão de Barbara Low), tal como se exprime no princípio do prazer – é um dos nossos mais fortes motivos para crer na existência de instintos de morte (FREUD, 1920/2010, p. 228).

Ou seja, o princípio do prazer passa a funcionar a serviço da pulsão de morte.

Isto significa dizer que, ainda que na presença de um *para além*, não só o princípio do prazer se manteria ativo, como, ao *ligar* a excitação captada pelo aparelho psíquico, funcionaria como suporte para a eliminação do desprazer e “[...] participaria do universal empenho de todos os viventes: retornar à quietude do mundo inorgânico” (FREUD, 1920/2010, p. 237).

Com esta afirmação, Freud distingue o princípio do prazer da pulsão de vida, e estabelece que enquanto esta tem a ver com os estímulos de ordem interna (pulsionais) que perturbam o aparelho psíquico, provocando o aumento do desprazer, aquele está *a serviço da pulsão de morte*, por operar a favor da eliminação do desprazer. Ou seja, a existência de um *para além* não implica na inoperância do princípio do prazer.

A desilusão que a I Guerra instaurou em Freud e o impasse clínico que as neuroses de guerra impuseram à Psicanálise colocam em xeque, cada uma à sua maneira, o que à primeira vista parecia consolidado e estável aos olhos do psicanalista. Vejam:

Para muitos de nós pode ser difícil abandonar a crença de que no próprio homem há um impulso para a perfeição, que o levou a seu atual nível de realizações intelectual e sublimação ética e do qual se esperaria que cuidasse de seu desenvolvimento rumo ao super-homem. Ocorre que eu não acredito em tal impulso interior e não vejo como poupar essa benevolente ilusão. A evolução humana, até agora, não me parece necessitar da explicação diferente daquela dos animais, e o que observamos de incansável ímpeto rumo à perfeição, numa minoria de indivíduos, pode ser entendido como consequência de uma repressão instintual em que se baseia o que há de mais precioso na cultura humana. O instinto reprimido jamais desiste de lutar por sua completa satisfação,

que consistiria na repetição de uma vivência primária de satisfação; todas as formações substitutivas e reativas, todas as sublimações não bastam para suprimir sua contínua tensão, e da diferença entre o prazer de satisfação encontrado e o exigido resulta o fator impulsor que não admite a permanência em nenhuma das situações produzidas, mas, nas palavras do poeta, “sempre impele, indomável, para frente” (Mefistófeles, no Fausto, I, Gabinete de estudos [cena 4]) (FREUD, 1920/2010, p. 210).

Extraímos desta reflexão que, localizar o para além do princípio do prazer como principal tendência do funcionamento psíquico é considerar que sempre haverá algo que fica de fora da possibilidade de representação e, por isso, insiste. A partir daí, há limites para o que pode ser acessado, tratado, desviado, controlado e elaborado¹³.

Onde há vida, há incômodo, elaboração que se mantém central até o final da obra freudiana, e altera de forma decisiva a noção da cultura em seus textos – ponto que buscaremos desenvolver ao longo deste capítulo.

Por ora, ficamos com a seguinte questão: qual o destino para o que resiste à representação?

3.1 Psicologia das massas e análise do eu (1921)

Começaremos pelo texto que foi publicado no ano seguinte ao de *Além do princípio do prazer*: o *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), pela sua importância para o discurso psicanalítico e, também, por apresentar uma atualidade que impressiona àqueles que se propõem a conhecê-lo ou retomá-lo.

Ressaltamos que este texto possibilita diferentes camadas de leitura. Assim, buscaremos explorá-lo a partir daquilo que interessa diretamente a esta pesquisa. De modo algum compreendemos que os argumentos apresentados abaixo são os únicos possíveis, ou que esgotem o debate que o compõe; por conta disso, estamos cientes que oferecemos apenas *uma* dentre as várias leituras que podem ser feitas.

À luz da nova teoria da libido, destacamos pelo menos três aspectos que nos parecem fundamentais para este trabalho: 1) a retomada de *Totem e Tabu* e da teoria psicanalítica da cultura; 2) a hipótese psicanalítica sobre a constituição das massas que, pela primeira vez na história, se organizavam para reivindicar reformas sócio-

¹³ Esta constatação está no germen do que, em 1925b, apontará como as três profissões impossíveis: educar, curar (psicanalisar) e governar.

político-econômicas; e 3) os avanços clínicos que o debate sobre os conceitos de identificação e ideal do Eu nos oferta.

Em outras palavras, nos parece que Freud segue intrigado pelo que promove sustentação ao pacto civilizatório, de que forma os laços podem ser estabelecidos e qual seria a dimensão do singular neste cenário; porém, agora, encontramos uma segunda volta, tendo em vista o *para além* do princípio do prazer como principal tendência do aparelho psíquico.

No capítulo anterior, pudemos extrair que o impedimento à experiência de satisfação plena da pulsão acaba sendo motor para a constituição do aparelho psíquico, assim como para a criação do laço entre os humanos, das leis e instituições sociais e também das formas de expressão coletivas. Aqui, encontramos a cultura apresentada a partir de duas dimensões: como interdição, mas também como destino para a pulsão, uma vez que é nela e por meio dela que a satisfação, ainda que parcial, pode ser vivenciada.

Neste sentido, a teoria da cultura parece contar de certa reconciliação de Freud com o caráter moral e proibidor que ela apresenta.

Também nos deparamos com a centralidade do conceito do complexo de Édipo no pensamento freudiano: ele seria a matriz simbólica para a entrada na cultura. Segundo Freud, a entrada e a dissolução deste complexo se dão de formas distintas para o menino e para a menina. Porém, todos se deparam com a interdição e contam com os processos identificatórios para solucioná-lo. Com isso, como dissemos anteriormente, o atravessamento do complexo de Édipo funda, em um só tempo, um lugar psíquico e social.

Logo no primeiro parágrafo de “*Psicologia das massas...*”, Freud reafirma esta tese dizendo que:

A oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas, que à primeira vista pode parecer muito significativa, perde boa parte de sua agudeza se a examinamos mais detidamente. É certo que a psicologia individual se dirige ao ser humano particular, investigando os caminhos pelos quais ele busca obter a satisfação de seus impulsos instintuais, mas ela raramente, apenas em condições excepcionais, pode abstrair das relações deste ser particular com os outros indivíduos. Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto auxiliador e adversário, e portanto **a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social**, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado (FREUD, 1921/2011, p. 14, grifo nosso).

Este é um trecho bastante conhecido e também muito citado. De fato, a afirmação apresentada é de grande valia para o campo psicanalítico, já que mostra com clareza a novidade freudiana em considerar que um ser humano é individual e social, sem que algum destes termos se sobreponha a outro. Além disso, também nos salta aos olhos que mesmo depois das reformulações realizadas a partir de 1920 esta novidade, ainda que com acréscimos, se mantém presente.

Então, o que se altera? Quais as diferenças no que é proposto nos textos *Totem e Tabu* e “*Psicologia das Massas...*”? Entendemos que são duas: os problemas que Freud tenta responder, e o fato de que, agora, ele conta com o conceito de pulsão de morte.

Logo no início do texto, Freud anuncia quais são os problemas citados: “O que é uma massa, de que maneira adquire a capacidade de influir tão decisivamente na vida psíquica do indivíduo, e em que consiste a modificação psíquica que ela impõe ao indivíduo?” (FREUD, 1921/2011, p. 17), mas não hesita em anunciar que voltará sua atenção para a terceira destas perguntas.

Entretanto, diante delas, a questão que se impõe a nós é: por que as massas se tornaram objeto da investigação freudiana? O início da aparição dos fenômenos de massa é bem anterior a 1921, seu gérmen está na *crise da experiência da subjetividade privatizada*, cuja construção pudemos explorar no primeiro capítulo deste trabalho.

A crise citada é efeito do acento Moderno ao individualismo, somado à instauração de um sistema mercantil. Este não se configura como uma ruptura no imaginário social, como as citadas anteriormente; é um sistema social e econômico que está presente desde o processo de queda do mundo medieval. Onde antes se encontrava um sistema pautado em trocas comerciais, em que o que *excedia* da produção autossuficiente das comunidades poderia ser trocado entre elas, no sistema mercantil se instaura a lógica de produzir *para* trocar (FIGUEIREDO, 2017).

A questão é que se a finalidade é a troca, é preciso identificar o que cada um é capaz de produzir que tenha *valor de troca*, e levá-lo ao mercado, onde se vende o que se produz e se compra o que não se produz. Neste contexto,

O mercado cria inevitavelmente a ideia de que o lucro de um pode ser o prejuízo do outro e que cada um deve defender seus próprios interesses. Quando o mercado toma conta de todas as relações humanas, isto é, quando todas as relações entre os homens se dão por meio de compra e

venda de produtos elaborados por produtores, universaliza-se a experiência de que os interesses de cada produtor são para ele mais importantes do que os interesses da sociedade como um todo e assim deve ser (FIGUEIREDO, 2017, p. 42).

Mas e quando não se é produtor? Nem todos possuíam habilidades que os possibilitassem produzir algo com valor de mercado. Há, também, outro tipo de mercado, em que a força de trabalho poderia ser o produto a ser vendido: o mercado de trabalho; “Para este vão os homens que não têm meios próprios para produzir e sobreviver, necessitando alugar sua capacidade de trabalho para receber em troca um salário com o qual devem comprar os produtos que necessitam” (FIGUEIREDO, 2017, pp. 42-43).

Para isto, Foucault (2008) dá o nome de teoria do capital humano, e afirma que, nesta lógica, o trabalhador é um “sujeito econômico ativo” (p. 308), em que é “o próprio trabalhador que aparece como uma espécie de empresa de si mesmo” (p. 310). Como empresário de si mesmo, o trabalhador precisaria gerir-se de forma a possuir os fatores psicológicos e físicos que justificassem o valor de venda de seus serviços.

O risco de uma construção como esta é a produção de indivíduos que não se referem à *pólis* e não sentem que fazem parte do cenário político em que estão inseridos; ao mesmo tempo o trabalhador se torna *livre* para vender seus produtos no mercado e para gerir a si mesmo, a ponto de se transformar em um produto que também pode ser vendido. Por que esta lógica resultaria na crise da experiência da subjetividade privatizada?

Essa liberdade, contudo, é muito ambígua. Ela é principalmente uma liberdade negativa, isto é, o sujeito, ao ganhá-la, perde uma porção de apoios e meios de sustentação. Perde a solidariedade do seu grupo: a família ou a aldeia deixam de ser autossuficientes, e cada indivíduo vai isoladamente procurar o seu sustento. [...] Mas esse indivíduo livre é desamparado. Ele pode escolher (até certo ponto), mas, mesmo que a escolha seja real, ele passa a conviver com a indecisão: seu destino, pelo menos teoricamente, passa a depender dele, de sua capacidade, de sua determinação, de sua força de vontade, de sua inteligência e, também, de sua esperteza, de sua arte de vencer, de passar por cima dos concorrentes, de chegar primeiro – e de sua sorte (FIGUEIREDO, 2017, p. 44).

Solidão, incerteza e a responsabilidade de gerir a si mesmo para produzir seu lugar social, seu valor de mercado, sua própria felicidade, e para manter sua própria vida. Ainda que consiga um trabalho, não há qualquer garantia de estabilidade; “[...] o

patrão que emprega o assalariado não o manterá se ele ficar doente” (idem, pp. 44-45), não há mais as proteções que um senhor feudal proporcionava e tampouco os monarcas fazem este papel, “[...] se pode chegar à miséria sem que ninguém se preocupe” (idem, p. 45) – um enorme desamparo.

Entretanto, ao mesmo tempo em que a experiência da subjetividade privatizada produz esse desamparo, também instaura a possibilidade de que cada um problematize as condições da própria vida e, com isso, as vontades particulares passam a ser colocadas em cena - inclusive, na busca por conquistas políticas. Após uma sucessão de crises econômicas, falta de alimentos, má condições de vida e ausência de garantias de direitos, irrompem os movimentos de reforma e independência.

E com eles, o nascimento das massas.

Neste período houve uma efervescência de movimentos sociais, tais como a Revolução Francesa (1789-1799), as lutas sindicais das classes operárias, os movimentos anarquistas e socialistas, greves gerais, etc. Porém, o que por um lado trouxe avanços e verdadeiras revoluções sócio-políticas-culturais, por outro imprimiu às massas o caráter de perigo à organização social a partir de seu caráter imprevisível.

Assim, a partir do século XX, a psicologia das multidões passou a ter que responder a duas perguntas básicas: como surgiu a sociedade de massas? Como ensinar as classes dirigentes a governá-las? Dessa maneira, o aparente mistério que rondava a compreensão do comportamento das multidões no século XIX transformou-se na tentativa de desvendar, no século XX, não só o enigma de sua formação, mas também os caminhos do governo das massas (PENNA, 2014, p. 151).

As massas se tornaram um objeto de investigação em diferentes campos do saber, principalmente no que dizia respeito ao seu caráter explosivo e de ameaça ao arranjo liberal da sociedade capitalista daquele momento. Por conta disso, o principal objetivo dos estudos sobre a formação das massas estava pautado na busca pela preservação do *status quo* (PENNA, 2014).

Mas o que isto tem a ver com Freud? A aproximação da Psicologia com o tema das massas se deu na emergência da Psicologia Social, que se apresentava como um campo marcado pela dicotomia entre indivíduo e sociedade.

Em 1895, Gustave Le Bon, sociólogo e psicólogo social francês, lançou o livro *Psicologia das multidões*, onde corrobora com as preocupações da época sobre

os perigos das formações de massa, sobretudo por seu caráter violento – este autor é o principal interlocutor de Freud em “*Psicologia das massas...*”.

O que nos chama atenção nisso tudo é que o livro de Le Bon foi publicado em 1895, e o “*Psicologia das Massas...*”, em 1921; há um grande intervalo entre eles. Por que será que o pai da Psicanálise não havia se dedicado a este tema antes? Em 1895 Freud estava às voltas com a temática da histeria e ainda levaria alguns anos para publicar *A Interpretação dos sonhos* (1900), considerada como o marco de fundação da Psicanálise.

Será que não seria, exatamente, a influência que a I Guerra Mundial teve em seu pensamento, assim como nas reformulações teóricas e clínicas que propôs?

No decorrer do texto extraímos questionamentos do tipo: “O que faz com que alguém aja na massa de formas que nunca agiria se estivesse sozinho?”, ou “O que faz com que alguém se submeta a um líder sem questionar o que ele prega, ainda que não esteja de acordo com o que pensa?”, ou ainda “Como explicar que um exército (massa artificial) inteiro possa agir de forma violenta com o outro?”

Enquanto em *Totem e Tabu* o problema que Freud busca resolver está ligado à origem da civilização, em “*Psicologia das massas...*” ele parece se interrogar sobre a manutenção dos laços fraternos. O que aconteceu com eles durante a guerra?

Este tipo de questionamento parece acompanhar a desilusão sentida a partir da experiência da guerra, e nos chama particular atenção, pois entendemos ser um dos principais pontos onde Freud irá localizar a incidência da pulsão de morte: nem toda pulsão pode ser educada, desviada em sua meta, civilizada; e o que fica de fora pode, inclusive, destruir o que antes fora estabelecido e organizado pelas instituições sociais.

A este ponto, retomamos as outras duas perguntas apresentadas por Freud no início do texto: “de que maneira a massa adquire a capacidade de influir tão decisivamente na vida psíquica do indivíduo?” e “em que consiste a modificação psíquica que ela impõe ao indivíduo?”, para apresentarmos de que forma as encaminha a elas. Ele percebe que “Se os indivíduos da massa estão ligados numa unidade, tem de haver algo que os une entre si, e este meio de ligação poderia ser justamente o que é característico da massa” (FREUD, 1921/2011, p. 18).

O que seria capaz de ligar os indivíduos em uma unidade? Esta pergunta produz respostas distintas entre Le Bon e Freud. Enquanto aquele dá ênfase aos

efeitos de rebaixamento da consciência e diminuição da capacidade intelectual ao apontar o que liga os indivíduos em uma unidade, este apontará para a libido como a responsável por este feito. Além disso, adiantamos que a resposta freudiana para esta questão também nos leva de volta ao mito da horda primeva apresentado em *Totem e Tabu*, à identificação e à função constitutiva do ideal de Eu e do Eu ideal.

Quanto à resposta de Le Bon, ele compreende que quando uma massa é composta, as aquisições morais e características pessoais de cada indivíduo desaparecem, de modo e não se comportar mais como alguém consciente de seus atos. Sua teoria é a de que a promoção desta novidade comportamental deriva de, pelo menos, três fatores: O primeiro seria “[...] o sentimento de poder invencível que lhe permite ceder a instintos que, estando só, ele manteria sob controle” (FREUD, 1921/2011, p. 20), já que quando o indivíduo está em uma “massa anônima” não precisaria se responsabilizar por seus atos ou reprimir o impulso por algum tipo de medo social. O segundo diz respeito ao fenômeno de contágio facilmente associado a fenômenos encontrados na hipnose. Em sua leitura, “Numa massa, todo sentimento, todo ato, é contagioso, e isso a ponto de o indivíduo sacrificar facilmente o seu interesse pessoal ao interesse coletivo” (FREUD, 1921/2011, p. 22). Já o terceiro diz respeito à sugestionabilidade.

Este seria o fator mais importante para a promoção da ligação entre os indivíduos de acordo com a leitura de Le Bon, e também seria de onde se deriva a experiência de contágio. Uma vez que a consciência e a capacidade intelectual estão diminuídas, o indivíduo pode cometer atos totalmente contrários aos que faria se estivesse sozinho, pois “obedece a todas as sugestões do operador” (idem), o hipnotizador. Neste sentido, o indivíduo “não é mais ele mesmo, mas um autômato cuja vontade se tornou impotente para guiá-lo” (idem, p. 23).

A sugestionabilidade é o principal argumento de Le Bon para justificar o caráter violento, imprevisível e perigoso das massas.

A massa é extraordinariamente influenciável e crédula, é acrítica, o improvável não existe para ela. Pensa em imagens que evocam umas às outras associativamente, como no indivíduo em estado de livre devaneio, e que não têm sua coincidência com a realidade medida por uma instância razoável. Os sentimentos de massa são sempre muito simples e muito exaltados. Ela não conhece dúvida nem incerteza. [...] Inclinação a todos os extremos, a massa também é excitada apenas por estímulos desmedidos. Quem quiser influir sobre ela, não necessita medir logicamente os argumentos; deve pintar com as imagens mais fortes, exagerar e sempre

repetir a mesma coisa. Como a massa não tem dúvidas quanto ao que é verdadeiro ou falso, e tem consciência da sua enorme força, ela é, ao mesmo tempo, intolerante e crente na autoridade (FREUD, 1921/2011, pp. 25-26-27).

Freud não é de todo contrário às formulações de Le Bon, porém, à luz da Psicanálise, difere deste pensamento em alguns pontos. Como dito anteriormente, sua posição é a de que a libido seria a principal responsável pela união dos indivíduos em uma massa, ponto que poderemos explorar melhor a seguir; mas há também mais um elemento incluído por Freud que nos parece bastante interessante: o líder. Vejam:

Le Bon realmente designa o estado do indivíduo na massa como hipnótico, não se limita apenas a compará-lo com este. Não pretendemos contradizê-lo, mas somente destacar que as duas últimas causas da modificação do indivíduo na massa, o contágio e a maior sugestibilidade, evidentemente não são do mesmo tipo, pois o contágio deve ser também uma manifestação da sugestibilidade. [...] Talvez interpretemos da melhor maneira sua afirmação se relacionarmos o contágio ao efeito que os membros isolados da massa exercem uns sobre os outros, enquanto as manifestações de sugestão da massa, equiparadas aos fenômenos da influência hipnótica, remetem a outra fonte. A qual, porém? Deve nos tocar como uma sensível deficiência o fato de um dos principais elementos dessa comparação, isto é, a pessoa que substitui o hipnotizador para a massa, não ser mencionado por Le Bon (FREUD, 1921/2011, p. 24).

Estes dois pontos – a libido e o líder – são fundamentais para a leitura psicanalítica dos fenômenos de massa, e também serão os responsáveis pela possível aproximação com o texto *Totem e Tabu*. O conceito de libido foi, desde o início, bastante explorado por Freud em seu pensamento, no que tange aos estudos sobre a neurose. De acordo com ele,

“Libido” é uma expressão proveniente da teoria da afetividade. Assim denominamos a energia, tomada como grandeza quantitativa – embora atualmente não mensurável - desses instintos relacionados com tudo aquilo que pode ser abrangido pela palavra “amor”. O que constitui o âmago do que chamamos amor é, naturalmente, o que em geral se designa como amor e é união sexual. Mas não separamos disso o que partilha igualmente o nome de amor, de um lado o amor a si mesmo, do outro o amor aos pais e aos filhos, a amizade e o amor aos seres humanos em geral, e também a dedicação a objetos concretos e a ideias abstratas. Nossa justificativa é que a investigação psicanalítica nos ensinou que todas essas tendências seriam expressão dos mesmos impulsos instintuais que nas relações entre os sexos impelem à união sexual, e que em outras circunstâncias são afastados dessa meta sexual ou impedidos de alcançá-la [...] (FREUD, 1921/2011, p. 43).

A importância deste conceito é inegável; ele pode ser pensado de maneira quantitativa, enquanto a energia psíquica que funciona como motor e, por isso, coloca

em movimento os investimentos da pulsão; e como qualitativa, como o que caracteriza o impulso sexual inibido em sua meta, de forma a possibilitar o laço afetivo consigo (via narcisismo) e com os outros (via identificação). Percebam que, de uma forma ou de outra, Freud aponta para a presença da pulsão enquanto a tendência humana que possibilita a formação do laço e da afetividade com o outro e, mais uma vez, a pulsão é tratada como universal.

Fica claro que, para a Psicanálise, o laço é formado via sexualidade, ou seja, pelo impulso sexual modificado em sua meta. Porém, até o momento a meta era alcançada a partir da eleição de um objeto de satisfação, “Na massa, evidentemente, esses fins sexuais estão fora de questão” (FREUD, 1921/2011, p. 59). Por isso, o que se impõe no momento é buscar a razão de Freud em localizá-la como a responsável pela união das pessoas em massas.

Então experimentaremos a hipótese de que as relações de amor (ou expresso de modo mais neutro, os laços de sentimento) constituem também a essência da alma coletiva. [...] Para começar, apoiaremos nossa expectativa em duas reflexões sumárias. Primeiro, que evidentemente a massa se mantém unida graças a um poder. Mas a que poder deveríamos atribuir este feito senão a Eros, que mantém unido tudo o que há no mundo? Segundo, que temos a impressão, se o indivíduo abandona sua peculiaridade na massa e permite que os outros o sugestionem, que ele o faz porque existe nele uma necessidade de estar de acordo e não em oposição a eles, talvez, então, “por amor a eles” (FREUD, 1921/2011, p. 45).

Este trecho traz um elemento que nos oferta algo bastante interessante: o fato de que há um tipo de laço amoroso que se apresenta na experiência de estar em acordo com os outros. Diante disso, há um porém que se estabelece: se amo aqueles que são iguais a mim, que tipo de relação estabeleço com o que é diferente (de mim e de nós)? “Enquanto perdura a formação de massa, ou até onde se estende, os indivíduos se conduzem como se fossem homogêneos, suportam a especificidade do outro, igualam-se a ele e não sentem repulsa por ele” (FREUD, 1921/2011, p. 58); porém, ao se estabelecer uma relação de oposição, enquanto marca de uma diferença, ela pode produzir intolerância, discriminação e atos de violência direcionados ao diferente que, no limite, visam eliminá-lo.

Mas, como e por que isso se dá?

Para responder a esta questão, Freud lança mão de um conceito conhecido por nós: a identificação. E isso se dá exatamente pelo fato de ser “[...] a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa” (FREUD, 1921/2011, p.

60). Desde as formulações sobre o complexo de Édipo, este mecanismo ganha destaque em sua modalidade constitutiva e, também, no fato de sua expressão ser marcada pela ambivalência; o interessante é que este conceito é trabalhado em *Totem e Tabu* e também será pensado em “*Psicologia das massas...*”, já que, a partir dela, nos empenhamos “[...] em configurar o próprio Eu à semelhança daquele tomado por ‘modelo’” (FREUD, 1921/2011, p. 62).

Em 1921, Freud levanta três modalidades de identificação e irá aproximar o que ocorre nas formações de massa a uma delas. Em suas palavras:

O que aprendemos dessas três fontes pode ser resumido assim: primeiro, a identificação é a mais primordial forma de ligação afetiva a um objeto; segundo, por via regressiva ela se torna o substituto para uma ligação objetual libidinosa, como que através da introjeção do objeto no Eu; terceiro, ela pode surgir a qualquer nova percepção de algo comum com uma pessoa que não é objeto dos instintos sexuais. Quanto mais significativo esse algo em comum, mais bem-sucedida deverá ser essa identificação parcial, correspondendo assim ao início de uma nova ligação. Já suspeitamos que a ligação recíproca dos indivíduos da massa é da natureza dessa identificação através de algo afetivo importante em comum, e podemos conjecturar que esse algo em comum esteja no tipo de ligação com o líder (p. 65).

Este trecho esclarece tanto a questão de *como* se dá a ligação entre os membros da massa, como também o *porquê* de ela se dar: a identificação com um traço comum entre eles e a presença de um líder, respectivamente. Freud localiza uma íntima relação entre eles ao dizer que esse algo em comum esteja no tipo de ligação com o líder. Nos resta saber que tipo de relação seria essa.

O esclarecimento vem por meio da seguinte fórmula freudiana¹⁴:

Vejam quais foram as palavras utilizadas por Freud para explicá-la:

¹⁴ (FREUD, 1921/2011, p. 76)

Após essas discussões estamos preparados para oferecer uma fórmula relativa à constituição libidinal de uma massa tal como vimos até aqui, isto é, que tem um líder e não pôde adquirir secundariamente, através da excessiva “organização”, as características de um indivíduo. *Uma massa primária desse tipo é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal do Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu* (FREUD, 1921/2011, p. 76).

Percebam que Freud retoma o processo de constituição do psiquismo e, principalmente, o que diz respeito à produção da instância do Eu.

No capítulo anterior vimos que se dá como efeito dos processos identificatórios e do estabelecimento das ideias; mas notem que, neste trecho, há um destaque para o Ideal de eu. De que forma este processo constitutivo auxiliaria na compreensão da formação e manutenção dos fenômenos de massa? E o que o líder tem a ver com isso?

O caminho feito anteriormente aponta que a nova ação psíquica capaz de instituir uma organização libidinal também possibilita experiências de “[...] relações mútuas entre o objeto e o Eu” (FREUD, 1921/2011, p. 68). Em “*Psicologia das massas...*” Freud dá destaque para três formas de relação: o enamoramento, a hipnose e a identificação, que apesar das diferenças, juntas comporiam “[...] toda uma escala de possibilidades dentro do fenômeno do amor” (idem, p. 69). Vejamos as diferenças entre eles:

[...] o enamoramento não é outra coisa que investimento de objeto por parte dos instintos sexuais para satisfação sexual direta, o qual se extingue quando esta é alcançada; isto é o que chamam de amor comum, sensual. Mas, como sabemos, a situação libidinal raramente permanece tão simples. A certeza de que a necessidade que acabou de ser extinta retornará, deve ter sido a razão imediata para dirigir ao objeto sexual um investimento duradouro, para “amá-lo” também nos intervalos do desejo (FREUD, 1921/2011, p. 69).

Ou seja, conta do processo de escolha de objeto que servirá de apoio para a escolha do parceiro(a) sexual. O que Freud destaca aqui é que esta escolha não se dá, apenas, pela satisfação sexual, uma vez que está pautada na possibilidade de relacionar-se com o objeto para além desta; isto significa dizer que “[...] sua relação com o objeto sexual é caracterizada pela cooperação entre instintos não inibidos e instintos inibidos em sua meta” (FREUD, 1921/2011, p. 71). Mas há um porém presente em uma relação mediada pelo enamoramento: este pode promover uma superestimação do objeto, de modo que

[...] o Eu se torna cada vez menos exigente, mais modesto, e o objeto, cada vez mais sublime, mais precioso; chega enfim a tomar posse do inteiro amor-próprio do Eu, de modo que o autossacrifício deste é uma consequência natural. O objeto consumiu o Eu por assim dizer. [...] Cala a crítica exercida por essa instância; tudo o que o objeto faz e pede é justo e irrepreensível. A consciência não se aplica a nada que acontece a favor do objeto; na cegueira do amor, o indivíduo pode se tornar, sem remorsos, um criminoso. Toda situação pode ser resumida cabalmente numa fórmula: *O objeto se colocou no lugar do ideal do Eu* (FREUD, 1921/2011, p. 72).

A última frase do trecho é de suma importância para a tese freudiana ilustrada na figura acima, mas não é só ela que nos importa nestas palavras freudianas. Nos parece que Freud levanta onde, no limite, o enamoramento pode nos levar: à submissão ao objeto. A questão é que ao submeter-se ao objeto, o Eu enfraquece sua capacidade de percepção, assim como os processos conscientes e de crítica; o Eu, quando consumido pelo objeto, se oferece a ele e é capaz de qualquer atitude, sem remorso.

Do enamoramento à hipnose o passo, evidentemente, não é tão grande. As concordâncias entre os dois são óbvias. A mesma humilde sujeição, a mesma docilidade, a ausência de crítica ante ao hipnotizador, como diante do objeto amado. O mesmo solapamento da iniciativa própria; não há dúvida, o hipnotizador assumiu o lugar do ideal do Eu. Tudo na hipnose é ainda mais claro e intenso, de modo que seria mais adequado elucidar o enamoramento pela hipnose do que o contrário. O hipnotizador é o único objeto, nenhum outro recebe atenção além dele. [...] A relação hipnótica é uma irrestrita entrega enamorada em que se acha excluída a satisfação sexual, enquanto no enamoramento esta é empurrada temporariamente para trás e fica em segundo plano, como possível meta futura (FREUD, 1921/2011, pp. 73-74).

Com isso, também encontramos a libido como base dos processos hipnóticos. Vejam que interessante: ainda que Freud e Le Bon apontem para a hipnose como possível leitura para sobre o rebaixamento da consciência presente nos fenômenos de massa, suas posições se diferem quando, para Freud, a escolha pelo hipnotizador é inconsciente e fruto do investimento libidinal. Não à toa, Freud afirma que “[...] a relação hipnótica é – se for permitida a expressão – uma formação de massa a dois” (idem, p. 74).

Agora é fácil descrever a diferença entre a identificação e o enamoramento em suas mais desenvolvidas formas, chamadas de “fascínio” e “servidão enamorada”. No primeiro caso o Eu se enriqueceu com os atributos do objeto, “introjetou-o”, na expressão de Ferenczi; no segundo ele está

empobrecido, entregou-se ao objeto, colocou-o no lugar de seu mais importante componente. [...] é possível descrever o enamoramento extremo como se o Eu introjetasse o objeto. Uma outra distinção talvez considerasse melhor o essencial. No caso da identificação o objeto foi perdido ou renunciou-se a ele; então é novamente instaurado no Eu, e este se altera parcialmente conforme o modelo do objeto perdido (FREUD, 1921/2011, pp. 72-73).

Este trecho nos oferta uma precisão conceitual preciosa: enquanto no enamoramento há um enriquecimento do Eu a partir do contato com os atributos do objeto, o que impulsiona o mecanismo da identificação é uma experiência de ruptura com o objeto, que pode passar tanto pela perda quanto pela renúncia, mas que de uma forma ou de outra instaura a ausência deste objeto e, só a partir dela, se pode alterar partes do Eu de modo a trazê-lo de volta.

A diferenciação entre as três formas de relação destacadas por Freud visando à lógica dos fenômenos de massa nos faz compreender que “[...] a essência da questão se acha numa [...] alternativa, a saber, que o objeto seja colocado no lugar do Eu ou do Ideal do Eu” (FREUD, 1921/2011, p. 73); assim, fica claro que a aproximação com o processo constitutivo se dá, exatamente, porque ela se caracteriza pela e na relação com o objeto. Bem, qual seria, então, a razão de Freud dar destaque à figura de um líder para a formação e manutenção da massa?

Ouvimos que a identificação é a mais antiga e original forma de ligação afetiva; nas circunstâncias da formação de sintomas, ou seja, da repressão, e do predomínio dos mecanismos inconscientes, sucede com frequência que a escolha de objeto se torne novamente identificação, ou seja, que o Eu adote características do objeto (FREUD, 1921/2011, p. 63).

Dito isso, entendemos que “[...] a identificação se empenha em configurar o próprio Eu à semelhança daquele tomado por “modelo” (idem, p. 62). Mas, por que Freud localiza que a relação com o líder e entre os membros da massa seria pautada na identificação? Vimos que o que caracteriza e diferencia esta forma de relação das outras duas descritas neste texto (o enamoramento e a hipnose) está no fato de um processo identificatório só ser possível se houver uma experiência de ruptura e/ou perda do objeto e, a partir desta, em uma tentativa de mantê-lo presente, um traço deste objeto é incorporado ao Eu de modo a passar a constituí-lo.

Este processo é descrito mais detalhadamente no texto *Luto e Melancolia* que, nesta segunda volta, parece fazer ainda mais sentido, já que tanto um quanto o outro são formas de lidar com a ausência do objeto. Só podemos vivenciar uma experiência

de luto quando algo foi perdido e é, exatamente, o mecanismo da identificação que nos permite superá-la; pois assim, o objeto se torna parte de mim.

Neste sentido, qual poderia ser a experiência de perda e/ou ruptura com a figura do líder da massa?

Este nos parece ser o ponto em que Freud revisita as formulações apresentadas em *Totem e Tabu* a partir da segunda teoria pulsional e da tese de que o principal princípio de funcionamento do psiquismo seria o *para além do princípio do prazer*. Como vimos, o desfecho do mito que Freud constrói sobre a origem da cultura, a horda primeva, é o assassinato do pai da horda – o único autorizado a vivenciar a experiência de satisfação de seus impulsos.

Há, enfim, uma ruptura posta! O assassinato do pai da horda e os acordos fraternos que surgem a partir deste ato parecem representar a ruptura com qualquer chance de se experimentar a satisfação plena. É a marca da proibição.

Será que Freud, ao indicar a identificação como o modo de relação entre a massa e o líder, estaria nos alertando de que, sob o efeito de algumas condições, teríamos a tendência a eleger um novo líder e nos submeter a ele? Que aquilo que escapa à satisfação experimentada via princípio do prazer e não se liga às outras representações inconscientes poderia nos levar a certa *aproximação* com o cenário mítico da horda primeva? Parece que sim!

As massas humanas exibem novamente a familiar imagem do indivíduo superforte em meio a um bando de companheiros iguais, também contida em nossa representação da horda primeva. A psicologia dessa massa, tal como a conhecemos das descrições até aqui mencionadas – a atrofia da personalidade individual consciente, a orientação de pensamento e sentimentos nas mesmas direções, o predomínio da afetividade e da psique inconsciente, a tendência à imediata execução dos propósitos que surgem –, tudo isso corresponde a um estado de regressão, a uma atividade anímica primitiva, como a que nos inclinamos a atribuir à horda primeva. A massa nos parece, desse modo, uma revivescência da horda primeva (FREUD, 1921/2011, pp. 84-85).

Em que

O líder na massa continua a ser o temido pai primordial, a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade, ou, nas palavras de Le Bon, sede de submissão. O pai primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal de Eu (FREUD, 1921/2011, p. 91).

O homem, para Freud, seria um “animal de horda” (idem, p. 83). Esta reflexão nos parece fundamental para compreender alguns dos fenômenos sociais contemporâneos, mas, principalmente, para nos advertir dos possíveis efeitos da presença da pulsão de morte no psiquismo.

Aquilo que não se liga nos leva à repetição.

Ainda hoje os indivíduos da massa carecem da ilusão de serem amados igualmente e justamente pelo líder, mas este não precisa amar ninguém mais, é-lhe facultado ser de natureza senhorial, absolutamente narcisista, mas seguro de si e independente. Sabemos que o amor refreia o narcisismo, e poderíamos demonstrar que em virtude disso tornou-se fator de cultura (FREUD, 1921/2011, p. 86).

Pedimos ao leitor que se atente para dois pontos: 1) o fato de o amor se tornar um fator de cultura por refrear o narcisismo, o que, em outras palavras, conta da função da proibição na formação dos laços fraternos; e 2) o fato de a pulsão de morte apenas nos *aproximar* da experiência de horda, já que se estamos todos inscritos na cultura, por princípio, não há como voltar à experiência de horda.

Estes dois pontos evidenciam que apesar de, na massa, vivenciarmos a suspensão de sentimentos morais, a presentificação dos afetos, o impulso à destruição do outro, é exatamente a presença da interdição (em sua função social e psíquica) que permite a nós, *humanos*, – apenas – certa aproximação a um tempo (mítico) anterior à cultura .

O interessante é que a potência da Psicanálise diante de um cenário como este estaria, justamente, no tratamento desta forma de laço quando esta se presentifica - há como contar com o princípio do prazer como suporte para a eliminação (de parte) do desprazer e para a criação de novas ligações psíquicas (inconscientes).

Cada indivíduo é um componente de muitos grupos, tem múltiplos laços por identificação, e construiu seu ideal do Eu segundo os mais diversos modelos. Assim, cada indivíduo participa da alma de muitos grupos, daquela de sua raça, classe, comunidade de fé, nacionalidade, etc., e pode também erguer-se além disso, atingindo um quê de independência e originalidade (FREUD, 1921/2011, p. 92).

Esta parece ser a aposta dos psicanalistas. Mas não uma aposta ingênua que compreende a possibilidade de uma eliminação completa do desprazer ou de alterar a tendência ao inorgânico, já que, tal como Freud descreve, estes são processos constitutivos do humano. Falamos da aposta freudiana da cura pela palavra.

“*Psicologia das massas...*” nos alerta para a potência da libido e toda a dimensão da sexualidade humana, assim como para o fato de que os laços formados a partir dela também podem levar ao pior. Mas compreendemos que ao mesmo tempo em que apresenta esta tese, Freud também diz que “É interessante ver que justamente os impulsos sexuais inibidos na meta conseguem criar laços tão duradouros entre as pessoas. Mas isso se entende com facilidade a partir do fato de não serem capazes de plena satisfação” (FREUD, 1921/2011, p. 75).

Fica claro que a impossibilidade de satisfação plena imposta pela cultura cria as condições necessárias para a criação de laços, seja pela via do amor ou da destruição. Com isso,

Somos lembrados de como esses fenômenos de dependência fazem parte da constituição normal da sociedade humana, de quão pouca originalidade e coragem pessoal nela se encontram, do quanto cada indivíduo é governado pelas atitudes de uma alma de massa, que se manifesta como particularidades radicais, preconceitos de classe, opinião pública, etc. A influência da sugestão torna-se um enigma ainda maior quando concedemos que é exercida não só pelo líder, mas também por cada indivíduo, um sobre o outro, e nos recriminamos por haver destacado de maneira unilateral a relação com o líder, menosprezando indevidamente o fator da sugestão mútua (FREUD, 1921/2011, p. 78).

Sugestão mútua? Segundo W. Trotter¹⁵, interlocutor de Freud, ela aconteceria de forma natural entre os humanos a partir de um instinto que denominou como gregário; segundo ele, este instinto seria uma tendência de todos os seres vivos pautada na sensação de incompletude ao estar só. A questão é que a presença deste instinto contradiz a ideia de que um líder se faz necessário na formação de uma massa, pois os homens seriam compreendidos como animais de rebanho em que “contradizer o rebanho equivale a se separar dele, e por isso é evitado angustiosamente” (idem, p. 79).

A posição freudiana diante deste argumento já foi anteriormente anunciada; para este, os homens não seriam animais de rebanho, mas sim, animais de horda. Vimos que o pensamento de Freud contará com a presença do líder como operador indispensável: “[...] não esqueçamos que a exigência de igualdade vale apenas para os

¹⁵ Para conhecer um pouco mais sobre interlocutores de Freud na temática da Psicologia Social indicamos a leitura do artigo *A Psicologia Social nos tempos de S. Freud*, escrito por Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto.

indivíduos, não para o líder. Os indivíduos todos devem ser iguais entre si, mas todos querem ser dominados por um só” (idem, p. 82).

Desde *Totem e Tabu*, a origem do sentimento social está no estabelecimento de um acordo entre os irmãos,

O que depois aparece na sociedade como espírito comunitário, *esprit de corps*, não desmente sua procedência da inveja original. Ninguém deve querer sobressair, cada indivíduo nega a si mesmo muitas coisas, para que também os outros tenham de renunciar a elas, ou, o que é o mesmo, não possam pretendê-las. Tal exigência de igualdade é a raiz da consciência social e do sentimento do dever (FREUD, 1921/2011, p. 82).

Porém, aqui, Freud nos chama a atenção para o fato de que diante de determinadas situações, encontramos a tendência psíquica (e não inata) da (re)eleição de um líder. Neste sentido, “O sentimento social repousa, portanto, na inversão de um sentimento hostil em um laço de tom positivo, da natureza de uma identificação” (idem, 83).

Dito isto, entendemos que nos falta, ainda, mais um ponto a ser explorado neste texto. Freud deixa claro que a presença de um líder é ponto pacífico para o debate sobre a formação dos fenômenos de massa, mas também levantará que poderia haver a formação de massas artificiais, cuja definição está pautada em diferenças localizadas, exatamente, na figura do líder. São elas: o Exército e a Igreja.

Freud (1921/2011) compreende que o que denomina como artificiais é que, ambas, estariam pautadas em uma “certa coação externa” (p. 46), que seria exercida com o objetivo de impedir alterações estruturais destes sistemas. Ainda que se assemelhem neste ponto, e também no fato de que aqueles que as compõem estão ligados ao líder por um lado e, por outro, aos membros da massa, há também uma característica que as diferencia.

É sabido que no Exército pode-se encontrar a presença de grandes comandantes¹⁶. Frente a isso, Freud se atenta para o fato de que estes exerceriam a função do líder que “[...] ama igualmente todos os seus soldados, e por isso eles são camaradas entre si” (FREUD, 1921/2011, p. 48); mas não é só este elemento que deve ser levado em consideração, pois a escolha pelo comandante não necessariamente ocorre pela identificação dos soldados com algum traço dele, e é aqui que esta massa é pensada como artificial.

¹⁶ Tais como “César, Wallenstein, Napoleão” (FREUD, 1921/2011, p. 48).

O Exército se diferencia estruturalmente da Igreja pelo fato de constituir um escalonamento [...]. Cada capitão é como que o general e o pai de sua companhia, cada suboficial, de sua unidade. [...] A esta concepção da estrutura libidinal do Exército se objetará, com razão, que nela não há lugar para as ideias de pátria, de glória nacional e outras assim, tão importantes para a coesão do Exército. [...] A negligência deste fator libidinal no Exército, mesmo quando não é o único operante, parece não apenas uma falha teórica, mas também um perigo prático. [...] As neuroses de guerra, que desagregaram o Exército alemão, foram reconhecidas, em grande parte, como um protesto de indivíduo contra o papel a ele imposto no Exército (FREUD, 1921/2011, p. 48).

Isto é, é possível identificar a presença de um forçamento externo pautado na coação hierárquica que, inclusive, pode ser disparador para a produção sintomática neurótica tal como as neuroses de guerra. Neste sentido, não há mesmo como equiparar a massa produzida pelo Exército e a que se produz a partir da identificação ao líder. Enquanto que

Na Igreja – podemos, com vantagem, tomar a Igreja católica como modelo – prevalece, tal como no Exército, a mesma simulação (ilusão) de que há um chefe supremo – na Igreja católica, Cristo, num Exército, o general – que ama com o mesmo amor todos os indivíduos da massa. Tudo depende dessa ilusão, se ela fosse abandonada, imediatamente se dissolveriam tanto a Igreja como o Exército, à medida que a coerção externa permitisse (FREUD, 1921/2011, p. 47).

Se atentem para o fato de que Freud se utiliza do termo “ilusão” para especificar o que sustenta o laço com a figura do líder nas massas artificiais; isto nos leva ao próximo texto freudiano que exploraremos nesta pesquisa: *O Futuro de uma ilusão*. Mas antes, é fundamental que possamos nos aproximar da forma como Freud compreende o funcionamento da massa na Igreja (católica). Apesar da semelhança citada, ele especifica que os membros da massa formada a partir da lógica da Igreja possuem outro modo de relação entre si e com a figura do líder.

Segundo ele,

Ele [Cristo, o líder] se relaciona com os indivíduos da massa crente como um bondoso irmão mais velho, é um substituto paterno para eles. Todas as exigências feitas aos indivíduos derivam desse amor de Cristo. Há um traço democrático na Igreja, justamente porque diante de Cristo são todos iguais, todos partilham igualmente o seu amor. Não é sem profunda razão que se evoca a semelhança entre a comunidade cristã e uma família, e que os crentes se denominam como irmãos em Cristo, isto é, irmãos pelo amor que Cristo lhes tem. Não há dúvida de que a ligação de cada indivíduo a Cristo é também a causa da ligação deles entre si (FREUD, 1921/2011, pp. 48-49).

Entretanto, mais uma vez sob a ótica do debate proposto desde 1920, extraímos que independentemente da modalidade de laço que produz uma massa, o processo civilizatório conta com a alteração do impulso sexual em sua meta. Neste sentido, a formação de laços que docilizam, impedem, educam, mas também possibilitam a experiência de compartilhamento são a base da instauração de cultura; a questão é que a alteração do impulso na meta não o destrói, e parte dele segue sem se submeter a este processo.

Com isso, pode-se identificar a presença do que não se liga na (re)eleição da figura de um líder a partir dos processos identificatórios, assim como a partir do sentimento de pertencimento. Este, ao mesmo tempo que nos liga aos que são iguais a nós pela eleição de um mesmo líder, instaura o diferente na figura daqueles que não elegem o mesmo líder e, logo, estes se tornam uma ameaça à coesão da massa à qual pertencem.

Freud explora esta noção na discussão sobre as massas artificiais e, mais especificamente, nas formadas pela Igreja. O pai da Psicanálise se questiona sobre o que poderia provocar o rompimento das massas e sobre os efeitos dele; encontra que se a essência da formação da massa está nas ligações libidinais, seu rompimento provoca o sentimento de pânico. Segundo Freud, ele aparece no momento em que as ordens do superior não são mais ouvidas ou seguidas e, com isso, não se pode mais encontrar a sensação de unidade antes compartilhada. A partir daí, “[...] cada um [deve] cuidar apenas de si, sem consideração pelos demais. As ligações mútuas cessaram, e uma angústia enorme e sem sentido é liberada” (FREUD, 1921/2011, p. 50).

Diante dela,

O que vem à tona, [...] não é medo, para o qual não há ensejo, mas impulsos implacáveis e hostis contra as outras pessoas, que devido ao amor comum a Cristo não se haviam manifestado até então. Mas mesmo durante o reinado de Cristo se acham fora dessa ligação os indivíduos que não pertencem à comunidade de fé, que não o amam e que ele não ama; por isso uma religião, mesmo que se denomine a religião do amor, tem de ser dura e sem amor para com aqueles que não pertencem a ela. No fundo, toda religião é uma religião de amor para aqueles que a abraçam, e tende à crueldade e à intolerância para com os não seguidores. [...] Se agora essa intolerância não se mostra tão violenta e cruel como no passado, não será lícito concluir que houve uma suavização dos costumes humanos. A causa deve ser buscada, isto sim, no inegável enfraquecimento dos sentimentos religiosos e das ligações libidinais que deles dependem. Se outra ligação de massa toma o lugar da religiosa [...], ocorre a mesma intolerância com os de fora que havia na época das lutas religiosas, e se as diferenças de concepções científicas viessem a ter, algum dia, importância igual para as massas, o mesmo

resultado se repetiria também com essa motivação (FREUD, 1921/2011, pp. 53-54).

Percebam que apesar de Freud iniciar o argumento pautando-se no que se produz a partir do rompimento dos laços da massa na Igreja (católica), ele é claro em afirmar que a hostilidade e intolerância à diferença e ao diferente não seriam exclusividade dela. Pelo contrário, parece propor que há um *comportamento religioso* que pode ser instaurado a partir da modalidade de laço que é estabelecida.

No trecho, as palavras de Freud são: “A causa deve ser buscada, isto sim, no inegável enfraquecimento dos *sentimentos religiosos* e das ligações libidinais que deles dependem”; vejam que ele dá destaque para o que chama de “*sentimentos religiosos*”, e nos parece que estes não seriam exclusivos do campo da religião, e podem se fazer presentes nos mais diferentes campos, inclusive no científico, e em relação à própria Psicanálise.

Este ponto nos leva a um debate delicado que diz respeito à linha tênue existente entre o rigor e a elevação de uma teoria a um dogma – momento em que encontramos o sentimento religioso em relação a algo, aqui, à própria ciência. Não temos por objetivo nos aprofundarmos nele, mas apenas diferenciá-los. O rigor conta de um cuidado ético pautado na coerência interna (teórico-técnica) e epistemológica de uma teoria. Não à toa, Freud (1926/2014) diz que

Toda ciência, em si, é unilateral; tem de sê-lo, por restringir-se a determinados conteúdos, perspectivas e métodos. É um contrassenso – que não desejo partilhar – jogar uma ciência contra a outra. A física não diminui o valor da química, não pode tomar seu lugar, e tampouco pode ser substituída por ela. Sem dúvida, a psicanálise é especialmente unilateral, como ciência do inconsciente psíquico (p. 191).

Mas como diferenciar a unilateralidade de um comportamento religioso? Encontramos respostas para esta questão em *O futuro de uma ilusão* – próximo texto a ser explorado nesta pesquisa, mas, por ora, pautados no debate apresentado em “*Psicologia das massas...*” podemos afirmar que o segundo está pautado em um tipo de ligação libidinal específica que não tolera diferenças, ou a possibilidade de questionar o objeto escolhido e/ou a comunidade que partilha de sua eleição como objeto de amor.

Fica claro que os sentimentos religiosos não são exclusividade do campo da religião, e pudemos acompanhar que os efeitos de sua presença podem promover

intolerância e, no limite, atos de violência direcionados àqueles que não compartilham da eleição de um mesmo objeto de amor – seja ele um líder, uma ideia, uma teoria, etc.

Qual o destino para o que não se liga?

As consequências, a este ponto sabemos, podem ser devastadoras.

3.2 O futuro de uma ilusão (1927).

Já conhecíamos *O futuro de uma ilusão*, e sempre o pensamos como uma grande contribuição freudiana. Porém, esta pesquisa nos evidenciou ainda mais sua importância para a clínica psicanalítica. Nele, encontramos tanto os alicerces necessários para a escrita de *O Mal-estar na civilização* (1930) – há quem diga que este pode ser pensado como continuidade daquele – quanto a proposta psicanalítica de que cultura e psiquismo se engendram numa relação indissociável.

A começar pelo fato de que logo nos primeiros parágrafos do texto Freud nos apresentava com sua definição do termo ‘cultura’ e, em seguida, retoma os passos dados até o momento, nos oferece um apanhado daquilo que pôde construir para, então, avançar. Neste sentido, se temos por objetivo investigar quais poderiam ser os efeitos da concepção do *para além do princípio do prazer* e da presença da pulsão de morte no funcionamento psíquico, aqui, o encontramos com clareza.

Dada a relevância deste apanhado freudiano, o destacamos na íntegra para que o leitor possa acompanhá-lo. Aí está:

A cultura humana – refiro-me a tudo aquilo em que a vida humana se ergueu acima de suas condições animais e em que se diferencia da vida animal – e eu me recuso a distinguir cultura de civilização – apresenta, notoriamente, dois aspectos àquele que a observa. Por um lado, abrange todos os conhecimentos e habilidades que os homens adquiriram para controlar a força da natureza e dela extrair os bens para a satisfação das necessidades humanas; e por outro lado, todas as instituições necessárias para regulamentar as relações entre os indivíduos e, em especial, a distribuição dos bens obteníveis. Essas duas faces da cultura não são independentes uma da outra; primeiro, porque as relações recíprocas do indivíduo são profundamente influenciadas pelo grau de satisfação instintual que os bens existentes possibilitam; em segundo lugar, porque o próprio indivíduo pode assumir a condição de um bem na relação com outro, uma vez que este utilize sua força de trabalho ou o tome como objeto sexual; e, em terceiro lugar, porque todo indivíduo é virtualmente um inimigo da cultura que, no entanto, deveria ser um interesse humano geral. É digno de nota que os seres humanos, embora incapazes de viver no isolamento, sintam como um fardo

os sacrifícios que a civilização lhes requer, para tornar possível a vida em comum. Portanto, a civilização tem de ser defendida contra o indivíduo, e todos os seus regulamentos, instituições e decretos são postos a serviço dessa tarefa; objetivam não apenas efetuar certa distribuição dos bens, mas também mantê-la, e, de fato, têm de proteger dos impulsos hostis dos seres humanos tudo aquilo que serve ao domínio da natureza e à produção de bens. As criações humanas são facilmente destruídas, e a ciência e a técnica, responsáveis por sua existência, podem ser utilizadas também para a sua aniquilação. [...] Enquanto a humanidade fez contínuos avanços no controle da natureza, podendo esperar avanços ainda maiores, não se constata seguramente um progresso igual na regulação dos assuntos humanos, e provavelmente em todas as épocas, como agora novamente, muitos indivíduos se perguntam se valia mesmo a pena defender tal porção de conquista cultural. Pode-se acreditar que seria possível um reordenamento das relações humanas que eliminasse as fontes do descontentamento com a civilização, por renunciar à coação e à repressão dos instintos, de modo que as pessoas pudessem se dedicar à obtenção e fruição dos bens sem serem perturbadas pela discórdia interna. Seria a Idade de Ouro, mas é duvidoso que possa tornar-se realidade. Parece, isto sim, que toda cultura tem de se basear na coação e na renúncia instintual; nem mesmo parece seguro que, na ausência de coação, a maioria dos indivíduos se disponha a assumir a execução do trabalho requerido para a obtenção de novos bens vitais. É necessário, creio, levar em conta o fato de que em todos os seres humanos se acham tendências destrutivas, ou seja, antissociais e anticulturais, e de que estas, em grande número de pessoas, são fortes o bastante para determinar sua conduta na sociedade humana.

Esse fato psicológico tem importância decisiva para a avaliação da cultura humana. Se antes pudemos acreditar que o essencial, nesta, seria o domínio da natureza para a obtenção dos bens vitais, e que os perigos que a ameaçam poderiam ser afastados mediante uma adequada distribuição deles entre os indivíduos, agora a ênfase parece ter se movido para o psíquico. Torna-se decisiva a questão de se – e até onde – é possível reduzir o fardo dos sacrifícios instintuais impostos aos seres humanos, reconciliá-los com aqueles que inevitavelmente permanecem e compensá-los por isso (FREUD, 1927/2014, pp. 233-236).

Perdoem-nos pela longa citação, mas nos pareceu fundamental dar voz a Freud em um trecho que parece central para uma pesquisa como esta. Nos aproximaremos dele em 3 partes: 1) as duas faces da cultura; 2) as tendências antissociais e anticulturais; e 3) até onde é possível uma reconciliação com os sacrifícios advindos das restrições pulsionais impostas da cultura.

O caminho percorrido até aqui nos mostra que, de alguma forma, a dimensão da cultura foi considerada por Freud desde o início de seu pensamento, ainda que com estatutos diferentes; vimos que em 1908 se torna um conceito quando pensada enquanto elemento a ser considerado na etiologia da neurose, e que em *Totem e Tabu* há, de fato, a construção de uma teoria da cultura freudiana. Entretanto, esta é a primeira vez que encontramos uma definição do termo.

Ela é clara ao apontar que a cultura é a responsável por nos diferenciar da vida animal a partir de dois aspectos: a possibilidade do desenvolvimento de tecnologias

na busca pelo controle da natureza, de modo a podermos sustentar a vida diante de sua força; e a criação de órgãos reguladores entre os humanos, tanto no que diz respeito às relações interpessoais, como na possibilidade da criação de espaços de compartilhamento. Esta não é uma argumentação nova, já que se faz presente no pensamento freudiano desde 1912-13, mas o que gostaríamos de ressaltar aqui é o fato de Freud seguir sustentando que ambos os aspectos citados visam à busca - universal - pela satisfação pulsional.

Esta nos parece ser a principal característica da leitura psicanalítica da cultura e, nela, contamos com duas faces: ao mesmo tempo em que somos inimigos da cultura, sem ela (e os sacrifícios pulsionais que impõe) não seria possível nenhuma forma de compartilhamento entre os humanos. Porém, desde 1920, com a formulação de que há limites para a possibilidade de representação, acesso e tratamento dos impulsos da pulsão, sob determinadas condições, as tendências antissociais e anticulturais podem vir à tona.

No momento em que passamos a incluir a presença destas tendências em nosso cálculo, enquanto psicanalistas, “Nosso objetivo deve ser que o menor número possível de indivíduos enfrente a vida civilizada com tão precário equipamento psíquico, e para isso temos de juntar muita experiência, aprender e compreender muita coisa” (FREUD, 1926/2014, p. 178). A afirmação freudiana indicando que o debate psicanalítico se dá a partir do deslocamento do campo material para o psíquico nos parece crucial; assim como a de que haveria limites para a educabilidade do ser humano – entendemos como um importante posicionamento político de Freud que nos indica a problemática clínica da Psicanálise após 1920.

A inclusão do *para além do princípio do prazer* no funcionamento psíquico possibilita não só o deslocamento clínico citado, mas também nos impõe deslocamentos na compreensão da face coercitiva da cultura. Considerar a necessidade desta face não é qualquer coisa, principalmente quando, em 1908, ela foi pensada como agente da produção do sofrimento neurótico. Porém, a I Guerra Mundial, e todas as que vieram depois, nos mostram que quando parte da coerção é suspensão, o que foi construído em nome da civilização é posto à prova, e pode ser perdido.

Ou seja, não há mais como apostar *todas* as fichas nas instituições reguladoras e na possibilidade de compartilhamento fraterno, mas também não há como pensar uma civilização sem elas. Vejam o que Freud (1927/2014) diz sobre isso:

No começo nos inclinamos a enxergar o patrimônio da cultura nos bens disponíveis e nas instituições destinadas à sua distribuição. Mas, com o entendimento de que toda cultura se baseia na coação ao trabalho e na renúncia aos instintos e, portanto, inevitavelmente provoca a oposição daqueles atingidos por tais exigências, **tornou-se claro que os próprios bens, os meios para a sua aquisição e os regulamentos para a sua distribuição não podem constituir o essencial ou o único elemento da cultura.** Pois eles se acham ameaçados pela rebeldia e pela ânsia destrutiva dos participantes da cultura. **Ao lado dos bens, há agora os meios que podem servir para defender a cultura, os meios de coação e de outro tipo, que devem reconciliar os homens com ela e indenizá-la por seus sacrifícios.** Esses podem ser caracterizados como o patrimônio psíquico da civilização (p. 239, grifo nosso).

A partir da leitura deste trecho extraímos que os meios de coerção da cultura devem ser somados à possibilidade de construir, distribuir e compartilhar um patrimônio cultural em nome da chance de manutenção da cultura; não há como sustentá-la sem a presença de *alguns meios de coerção* como “patrimônio psíquico da civilização”. São eles:

[...] vamos chamar “frustração” ao fato de um instinto não poder ser satisfeito, “proibição” ao regulamento que a determina e “privação” ao estado produzido pela proibição. O passo seguinte, então, será distinguir as privações que atingem a todos daquelas que alcançam apenas grupos, classes ou mesmo indivíduos. As primeiras são as mais antigas: com as proibições que as estabeleceram, a cultura começou a desprender-se do estado animal primitivo, há não se sabe quantos milhares de anos. Para nossa surpresa, descobrimos que ainda vigoram, que continuam a formar o núcleo da hostilidade à cultura. Os desejos instintuais que dela se ressentem tornam a nascer com cada criança; há uma classe de pessoas, os neuróticos, que já reagem a essas frustrações com um comportamento associal. Esses desejos instintuais são os do incesto, do canibalismo e do prazer em matar. Causa estranheza colocar esses desejos, que todos os indivíduos parecem unânimes em repudiar, ao lado daqueles em torno dos quais tanto se debate, em nossa cultura, se deveriam ser permitidos ou interditados; mas psicologicamente é justificável fazê-lo (FREUD, 1927/2014, pp. 239-240).

É notável que parte do que é afirmado em *Totem e Tabu* siga presente e tratado com relevância na argumentação freudiana, ainda mais quando diz respeito ao que determina como os mais fortes desejos humanos. Isto nos faz pensar que a teoria da cultura freudiana segue presente e sendo sustentada por Freud. Ele não abre mão dela após a formulação do conceito de pulsão de morte, mas à luz deste nos adverte de

que mesmo quando recalcados, os desejos citados se mantêm presentes e podem nos levar ao pior *sem a mediação da cultura*.

Aí está o que entendemos como parte do legado freudiano aos psicanalistas: o fato de que é psicologicamente justificável visar à força destes desejos e à relação das frustrações com os comportamentos antissociais e anticulturais dos humanos, já que há algo que fica de fora da possibilidade de representação (e de civilidade), mas que faz parte do funcionamento psíquico.

Freud aponta três meios de coerção: a proibição ocupando um lugar central na organização e sustentação da cultura, a frustração ligada à pulsão, e a privação pensada como um estado. Compreendemos que as duas últimas parecem ser derivações da primeira; mas ainda nos intriga o fato de Freud afirmar que estes meios de coerção seriam o patrimônio psíquico da civilização. Por quê?

Em *Totem e Tabu*, Freud encontra aproximações entre os povos primitivos e o homem moderno, mas não sugere que seria possível pensar em uma relação de equivalência entre estes. A principal razão se dá pelo fato de que nos tempos dos povos primitivos não se havia constituído a experiência da subjetividade privatizada que sustenta a presença de uma interioridade e, com isso, estava impossibilitada a possibilidade de pensar a presença de instâncias psíquicas como o Eu ou o Supereu.

No que tange ao processo civilizatório, Freud dá especial destaque à instância do Supereu como aquela que conta de “avanços psíquicos” (FREUD, 1927/2014, p. 241) que nos distanciam dos povos primitivos. Herdeira do complexo de Édipo, ela é responsável pela internalização da coerção e punições que, em outros tempos, eram vivenciadas de forma externa e coletiva. Neste sentido, conforme a proposta freudiana,

Está de acordo com nossa evolução que a coação externa seja gradualmente internalizada, pois uma instância psíquica especial, o Supereu humano, a acolhe entre seus mandamentos. Toda criança nos exhibe o processo dessa transformação, é o que a torna um ser moral e social. Tal fortalecimento do Supereu é um valiosíssimo patrimônio cultural psicológico. As pessoas nas quais ele se realizou passam de adversários a portadores da cultura. Quanto maior é o seu número num grupo cultural, tanto mais pode prescindir de meios de coação externos (FREUD, 1927/2014, p. 241).

Vejam só que interessante o termo que Freud utiliza para se referir ao Supereu: patrimônio cultural psicológico. Ele nos chama especial atenção, pois 1)

parece reiterar a importância da proibição no processo constitutivo do psiquismo; e 2) o fato de que uma vez a cultura que é internalizada, passamos a portá-la em nossas entranhas. Este nos parece ser o processo civilizatório à luz da teoria psicanalítica: a proibição nos constitui humanos, tanto no que diz respeito ao funcionamento psíquico, quanto à possibilidade de integrar um grupo cultural.

O caminho realizado em torno desta instância nos fez, mais uma vez, recolher a leitura freudiana de que psiquismo e cultura não podem ser pensados nem em oposição, nem em sobreposição dos termos. Onde começa e termina o Supereu? Ele é produzido de dentro para fora ou de fora para dentro? Na segunda tópica, as instâncias do Eu e do Supereu não nos permitem localizar bordas claras entre os processos psíquicos e os fatores externos. Com isso se fortalece, ainda mais, o argumento de que os termos citados devem ser pensados na presença de fora *e* dentro, ao mesmo tempo.

Via complexo de Édipo, nos tornamos portadores da cultura. Mas o que significa isto? Será que portar a cultura é se definir por ela? Se apropriar dela? Se contar a partir e através dela?

O debate sobre a instância do Supereu nos trouxe mais alguns questionamentos: O primeiro deles se apoia na afirmação de que alguns meios de coerção são *necessários* para a manutenção da cultura e para nos afastar de situações que nos aproximem do que Freud localizou como os principais desejos humanos: o incesto, o canibalismo e o prazer em matar.

Sabemos que a presença do Supereu é capaz de nos impedir de realizar certos comportamentos, de refrear impulsos e nos punir com pensamentos inflexíveis, intolerantes e sem compaixão sobre nós mesmos – O Homem dos Ratos (1909/2013) é um caso bastante ilustrativo neste ponto. Quando temos o Supereu operando, não é necessário que algo ou alguém nos diga o que não pode ser feito; não só já sabemos, como somos capazes de rechaçar o que nos impulsiona ao contrário.

A questão que fica é: até onde vai a internalização dos meios de coerção?

Fica claro que para se inscrever em um campo de compartilhamento com os outros humanos, parte da satisfação pulsional é impedida, e isto não é negociável; mas o interessante é que após 1920, a internalização das proibições não indicaria uma desapropriação completa dos impulsos em nome da civilização.

A partir desta perspectiva, o Superego se torna uma instância mais interessante, inclusive no que diz respeito à direção de um tratamento psicanalítico.

Por vezes, Freud se refere ao Supereu como sinônimo do termo ideal de Eu. Se, pautados nisto, dermos ouvidos à forma com que cada um transforma os preceitos morais em seus imperativos, não seria um caminho possível para investigar o desejo inconsciente?

Gostaríamos de explorar melhor a relação de intimidade que esta instância possui com as ideias: Freud afirma que “O grau de internalização dos preceitos culturais [...] não é o único bem de natureza psíquica a ser considerado na avaliação de uma cultura” (FREUD, 1927/2014, p. 243). Também devemos considerar seu patrimônio de *ideais* e suas *ilusões*.

Este ponto é bastante importante em *O futuro de uma ilusão*. Ele nos indica que ademais dos meios de coerção, para compreendermos o funcionamento e característica de uma cultura devemos levar em conta estes três “bens psíquicos” (idem) – os meios de coerção, os ideais e as ilusões - seriam eficazes contra os movimentos de hostilidade em relação à cultura. Ou seja, por meio deles, poderíamos contar com processos psíquicos para manter em voga a função de mediação que o patrimônio cultural oferece às pulsões.

No que tange ao patrimônio dos ideais,

Com muita facilidade se tende a incluir entre os bens psíquicos de uma cultura os seus ideais, ou seja, as estimativas do que seriam as realizações mais elevadas e mais dignas de serem buscadas. Inicialmente parece que esses ideais determinariam as realizações do grupo cultural; o que sucederia de fato, porém, seria os ideais se formarem após as primeiras realizações possibilitadas pela ação conjunta de dotes interiores e circunstâncias externas de uma cultura, e essas primeiras realizações serem mantidas pelo ideal para terem continuação. Logo, a satisfação que o ideal oferece aos participantes da cultura é de natureza narcísica, baseia-se no orgulho pela realização já conseguida. Para ser completa, necessita da comparação com outras culturas, que se dedicaram a outras realizações e desenvolveram outros ideais. Em virtude dessas diferenças, cada cultura se arroga o direito de menosprezar as outras. Dessa maneira, os ideais culturais se tornam ensejo para discórdia e inimizade entre diferentes grupos culturais, como claramente se vê entre as nações. (FREUD, 1927/2014, pp. 243-244).

A leitura deste trecho nos enlaça novamente ao Supereu, mas à faceta dele que nos aproxima da dimensão do desejo inconsciente. No capítulo anterior encontramos que a formação de ideais (Eu ideal e ideal de Eu) teriam uma função constitutiva para o psiquismo, já que a presença deles é o que possibilita tanto a formação da instância do Eu, como a do Supereu. Mas, haveria alguma relação entre estes ideais e o patrimônio de ideais de uma cultura?

Não parece que seriam totalmente desarticulados, já que neste trecho Freud indica que ao atingir um ideal socialmente compartilhado, experimentaríamos uma forma de satisfação narcísica. Bem, se algo me satisfaz narcisicamente é porque, de alguma forma, a ação realizada também corresponde a algo que também localizo como ideal a ser atingido; somos capazes de realizar várias ações que correspondem a ideais socialmente compartilhados, mas nem todas são sentidas como narcisicamente satisfatórias.

Será que poderíamos considerar uma certa intimidade entre os ideais narcísicos e os que são compartilhados socialmente? Não entendemos que isso significaria dizer que contam de uma mesma coisa, mas, talvez, que o ideal do Eu fosse estabelecido a partir da gama de opções que fazem parte daqueles ideais do grupo social a que pertence. Por exemplo, os ideais socialmente compartilhados de alguém que nasce no Brasil não são os mesmos de alguém que nasce na Arábia Saudita, assim como nem todos os brasileiros se identificam com o mesmo ideal social.

Isto nos leva de volta à leitura de que o psiquismo freudiano não seria pensado – apenas – como um funcionamento interno, autônomo e desconectado dos movimentos da cultura. O próprio mecanismo da identificação nos possibilita que sigamos realizando novos processos identificatórios de modo a estabelecer a nós mesmos novos ideais (narcísicos e sociais) a serem perseguidos.

É interessante encontrar, aqui, ecos do que Freud formula em *“Psicologia das massas...”*, onde, como vimos, um ideal compartilhado pode levar a um fenômeno de massa capaz de produzir iguais e causar intolerância e menosprezo em relação ao diferente. Lá, há um enfoque na produção destes processos pensados em grupos socioculturais, concepções políticas, religiosas, científicas, etc. distintas, mas também pode ser uma chave de leitura para o “narcisismo das pequenas diferenças” (FREUD, 1914/2010) presente entre as pessoas de nosso convívio mais íntimo, como amigos, familiares, amantes, etc.

Freud também indica que seria possível encontrar uma potente fonte de manutenção da cultura na eleição de um ideal (localizado em um líder ou em uma ideia), exatamente pelo fato de a satisfação ser vivenciada de maneira narcísica. Vejam:

A satisfação narcísica advinda do ideal cultural é também uma das forças que atuam eficazmente contra a hostilidade à cultura no interior do grupo

cultural. Não apenas as classes privilegiadas que desfrutam os benefícios dessa cultura, mas também os oprimidos podem partilhar essa satisfação, pois o direito de desprezar aqueles de fora os compensa pelos danos que sofrem no seu próprio grupo. [...] Mas essa identificação dos oprimidos com a classe que os domina e explora é apenas parte de um contexto maior. Aqueles podem estar efetivamente ligados a esta; apesar da hostilidade, enxergam nos senhores o seu ideal. Se não existissem tais relações fundamentalmente satisfatórias, seria incompreensível que certas culturas se conservassem por tanto tempo [...] (FREUD, 1927/2014, p. 244).

Este debate adiciona complexidade ao tratamento psicanalítico por pelo menos duas razões: com ela a clínica psicanalítica não se resume às profundezas de um inconsciente individualizado e privatizado, pois há algo do psiquismo que se constitui *com e em relação* à cultura, e, com isso, há como estabelecer diálogos com outros campos da ciência.

Nos falta tratar o patrimônio das *ilusões*.

Segundo Freud, ele “[...] talvez seja o mais importante elemento do inventário psíquico de uma cultura: suas ideias religiosas no mais amplo sentido – em outras palavras, a serem justificadas mais adiante, suas ilusões” (idem, p. 245). Por que as ideias religiosas (ou ilusões) seriam o que de mais importante há no patrimônio psíquico de uma cultura?

As ideias religiosas, juntamente com os ensinamentos e comportamentos religiosos, teriam uma importante função social e psíquica; para compreendê-las, precisaremos caminhar um pouco mais com *O futuro de uma ilusão*, mas, por ora, já podemos adiantar que Freud chega

[...] ao curioso resultado de que precisamente as manifestações de nosso patrimônio cultural que poderiam ter o maior significado para nós, que têm o papel de esclarecer os enigmas do universo e nos reconciliar com os sofrimentos da vida – precisamente elas têm as mais frágeis comprovações (FREUD, 1927/2014, p. 262).

Vejam só que interessante: de fato, não parece sem efeitos que apoiemos a compreensão sobre os enigmas do universo e a possibilidade de reconciliação com o sofrimento em um discurso com frágeis sustentações; não por acaso, Freud compreenderá que “Isso é um notável problema psicológico em si mesmo. Mas não se pense que as observações anteriores sobre o caráter indemonstrável das doutrinas religiosas contêm algo novo” (idem).

Porém, há algo específico da Modernidade que precisa ser levado em conta neste momento.

Vimos anteriormente que a irrupção da Modernidade trouxe o estabelecimento de uma nova experiência subjetiva. Esta conta, entre outras coisas, com a construção de uma interioridade, com a invenção do dispositivo da sexualidade em voga nos tempos de Freud, e também com o movimento de centrar e garantir a existência humana na racionalidade do pensamento. Entretanto, há, ainda, um ponto da subjetividade moderna a ser ressaltado: o estabelecimento de uma experiência de profundo *desamparo* (FIGUEIREDO, 2017).

A principal característica da Idade Média está pautada na doutrina religiosa (judaico-cristã) como centro e garantia de todas as formas de relação em todas as instâncias políticas. Neste sentido, Deus é detentor de toda e qualquer resposta sobre as coisas. Entretanto, uma das marcas fundamentais dos tempos modernos é o deslocamento do lugar de Deus como uma figura cuja presença se caracterizava pela conhecida tríade onisciente, onipresente e onipotente.

Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, se por um lado este deslocamento promove uma importante abertura para o novo, por outro, produz desamparo.

A palavra ‘desamparo’ pode ser utilizada em diversos contextos. Carrega o sentido de algo/alguém que se encontra em um estado de privação ou abandono, seja em termos morais e/ou materiais. Ao recuperarmos esta construção histórica, retratamos um desamparo ligado à falta da garantia de direitos constitucionais; ao rompimento do imaginário social que, até então, ordenava e dava sentido às relações (BIRMAN, 1999).

Como experiência subjetiva moderna, esta noção de desamparo influencia Freud e será incluída em seu pensamento, mas não de forma direta; em Psicanálise, a noção de desamparo aparece articulada com outros conceitos da teoria. Tanto em *O futuro de uma ilusão*, como em *Mal-estar na civilização*, ele é tratado como 1) a fragilidade e insignificância humana diante da força da natureza, e como 2) o estado de dependência vital que o bebê humano possui, em relação aos outros humanos, faz com que o termo ‘desamparo’ ganhe o caráter de conceito dentro do pensamento psicanalítico.

Sobre o desamparo em sua forma de conceito, podemos localizar a compreensão freudiana de que a cultura pode fazer frente à força da natureza de algumas formas: a partir das instituições sociais, da moral e da religião. Percebam que são exatamente os pontos que em 1908 eram pensados como os fatores capazes de produzir o sofrimento neurótico, mas aqui, são tratados como soluções frente ao desamparo. Poder acompanhar os deslocamentos que Freud faz de suas próprias leituras iniciais é um dos achados mais interessantes desta pesquisa.

O tema do desamparo faz com que Freud retome a dimensão moral, mas desta vez enfatizando que, apesar de impor restrições à satisfação pulsional, também exerce uma função social atrelada à religião. Vejam:

E quanto mais a natureza se torna independente, quanto mais os deuses dela se retiram, tanto mais seriamente as expectativas se voltam para a terceira função que lhes foi atribuída, tanto mais a esfera moral se torna o seu verdadeiro domínio. Passa a ser tarefa divina compensar os defeitos e prejuízos da civilização, atentar para os sofrimentos que os homens infligem uns aos outros na vida comum, zelar pelo cumprimento dos preceitos culturais a que os homens obedecem tão mal. As próprias normas culturais são tidas como de origem divina, são elevadas acima da sociedade humana, estendidas para a natureza e o universo (FREUD, 1927/2014, pp. 250-251).

Tal como os Dez Mandamentos, por exemplo.

A partir deste trecho, fica claro que as concepções religiosas se unem a normas culturais e ao campo da moral, visando apresentar normas de origem divina. Neste sentido, de uma forma ou de outra, Freud nos possibilita a leitura de que as normas (morais e/ou divinas) carregam em si a função de manter a civilidade em voga. Diante disso, “Vê-se claramente que esse patrimônio **protege** os seres humanos em duas direções: contra os perigos da natureza e do destino e contra os danos oriundos da própria sociedade humana” (FREUD, 1927/2014, p. 251, grifo nosso).

Assim, a moral também possui a importante função de proteger os seres humanos da natureza e deles mesmos. Freud aponta que

[...] as concepções religiosas se originaram da mesma necessidade que todas as demais conquistas da civilização, da necessidade de proteger-se do opressivo poder superior da natureza. A isso, juntou-se um segundo motivo, o impulso de corrigir as imperfeições da cultura, dolorosamente sentidas. E é pertinente afirmar que a cultura proporciona ao indivíduo essas concepções, pois ele já as encontra, elas lhe são trazidas prontas, ele não seria capaz de chegar a elas por si só. [...] esse patrimônio de concepções religiosas nos é geralmente apresentado como revelação divina (FREUD, 1927/2014, pp. 254-255).

Isto não é uma novidade! Desde *Totem e Tabu*, mais especificamente no que Freud desenvolve acerca do totemismo e também do animismo, estivemos às voltas com a função social desta organização social e com as proximidades encontradas entre nós e os povos primitivos. Mas o que nos chama a atenção neste momento é que este ponto é retomado em *O futuro de uma ilusão*, onde não só Freud reafirma pontos da teoria da cultura construída em 1912-13, como irá articulá-los com a noção de desamparo. De acordo com ele,

Não seria muito pertinente discutir se o totemismo deve ou não ser chamado de religião. Ele tem estreitas relações com as posteriores religiões de deuses, os animais totêmicos se tornam animais sagrados dos deuses. As primeiras e também mais profundas restrições morais – as proibições de assassinato e de incesto – surgem no âmbito do totemismo. [...] Meu trabalho é um bom exemplo de estrita demarcação da parte que a abordagem psicanalítica pode contribuir para a solução do problema da religião. [...] É tarefa minha, naturalmente, assinalar as vias de ligação entre o que disse antes e o que apresento agora, entre a motivação mais profunda e a manifesta, entre o complexo paterno e o desamparo e necessidade de proteção do humano. Não é difícil encontrar essas ligações. Trata-se das relações que o desamparo da criança tem com aquele do adulto (FREUD, 1927/2014, pp. 256-257).

Este trecho deixa evidente que Freud propõe uma nova leitura do tema da religião, onde além da função social que exerce quando atrelada à moral, pode ser pensada como também exercendo uma função psíquica diante do desamparo.

Mas vejam que curioso! Aqui o desamparo é tratado como atrelado ao tema do complexo paterno, ponto que nos leva de volta à horda primeva e ao complexo de Édipo. Quando pensado em articulação com conceitos centrais do pensamento freudiano, a noção de desamparo também ganha o estatuto de conceito psicanalítico e, a partir daí, possui uma especificidade quando comparado com a definição de desamparo moderno.

O conceito de desamparo em psicanálise se constituiu, de fato e de direito, no contexto da formulação final da metapsicologia freudiana. Ele é diretamente tributário da construção do conceito de pulsão de morte e daquilo que o funda [...] para o discurso freudiano seria o retorno do organismo à condição de inanimado, o querer livrar-se de sua condição animada, por não ter instrumentos próprios para dominar as excitações e constituir com elas destinos outros que não sejam a morte [...]. Por isso mesmo, o organismo humano seria fadado à morte e à quietude se não fosse a presença do outro, que agencia os instrumentos que lhe faltam intrinsecamente para construir destinos outros para a força pulsional que

permitam a construção da ordem vital. Seria o outro, enfim, que realizaria o trabalho de ligação da força pulsional que o organismo humano seria incapaz de realizar (BIRMAN, 1999, pp. 23-24).

É só após 1920 que o termo “desamparo” é tratado por Freud como um conceito que possui um sentido muito específico: está ligado à dependência que os seres humanos possuem uns dos outros em sua situação inicial da vida, tanto no que tange à preservação e cuidados objetivos, orgânicos e que preservam a existência, quanto na tese de que a constituição do psiquismo também se apoia na presença de outros. Neste sentido, para Freud (1927/2014),

[...] tal situação [a do desamparo diante da natureza] não é nova, ela tem um modelo infantil; é, na realidade, apenas a continuação daquela anterior, pois o indivíduo já se encontrou assim desamparado: quando pequeno, perante o pai e a mãe, que ele tinha razões para temer, sobretudo o pai, cuja proteção, porém, também estava seguro de ter, ante os perigos que então conhecia (p. 249).

Nos parece que Freud vai propondo costuras entre distintas dimensões do humano e, desta forma, nos oferece respostas (e perguntas) que tendem à descentralização dos termos que o compõem.

Assim, nos vemos diante de dois desamparos: o que sentimos diante da natureza e o que diz respeito à necessidade de cuidados de outro ser humano. Mas ambos, no limite, podem nos levar à morte. Por conta disso,

[...] permanece o desamparo do ser humano, e, com isso, o anseio pelo pai, e os deuses. Esses conservam sua tripla tarefa: afastar os terrores da natureza; conciliar os homens com a crueldade do destino, tal como ela se evidencia na morte, sobretudo, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que lhes são impostos pela vida civilizada que partilham (FREUD, 1927/2014, pp. 249-250).

Se atentem para o fato de que quando pensado em um duplo estatuto, o termo desamparo parece indicar o que, na visão freudiana, concerne à *condição humana*. Talvez por isso, Freud insista na importância dos patrimônios culturais psicológicos.

A esta altura, ele não deixa de reconhecer a presença de uma face da cultura que é capaz de frustrar a busca pela satisfação pulsional, mas passa a dar valor à outra face da cultura: a de mediação. Neste contexto, faz a seguinte afirmação:

Mas como seria ingrato, como seria tolo pretender abolir a cultura! O que então restaria seria o estado da natureza, e este é bem mais difícil de

suportar. É certo que a natureza não exigia de nós nenhuma restrição dos instintos, permitia-nos fazer de tudo; mas ela tem sua maneira particularmente eficaz de restringir, ela nos mata, de modo frio, cruel e inabalável, assim nos parece, e talvez justamente através das coisas que nos satisfazem. Foi precisamente por causa desses perigos com que nos ameaça a natureza que nos juntamos e criamos a cultura, que se destina, entre outras coisas, a tornar possível nossa vida em comum. A primeira tarefa da cultura é nos defender contra a natureza (FREUD, 1927/2014, p. 246).

E continua,

Existem os elementos, que parecem zombar de toda tentativa de coação humana; a terra que treme, se abre e soterra o que é humano ou obra do homem; a água, que tudo varre para longe; há doenças, que há pouco tempo descobrimos serem ataques de outros seres vivos; e, por fim, o doloroso enigma da morte, para a qual até agora não se achou e provavelmente não se achará remédio. Com essas forças a natureza se ergue contra nós, majestosa, cruel, implacável, sempre nos recordando de nossa fraqueza e desvalia, que pensávamos haver superado mediante o trabalho da civilização. Uma das poucas impressões agradáveis e comovedoras que podemos ter da humanidade sucede quando, em vista de uma catástrofe natural, ela se esquece de suas discordâncias culturais, de todas as dificuldades e hostilidades internas e se lembra da grande tarefa comum que é sua preservação ante o superior poder da natureza.¹⁷ Assim como para o conjunto da humanidade, também para o indivíduo é difícil suportar a existência (FREUD, 1927/2014, p. 247).

Freud segue sustentando a argumentação de que, no horizonte, buscamos pela figura de um pai (ou líder) que possa nos oferecer, ainda que de forma ilusória, a sensação de proteção contra o inevitável desamparo (diante da natureza e do outro). O que ele constrói como teoria da cultura em *Totem e Tabu* parece ganhar ainda mais força após 1920, já que, quando Freud inclui em sua teoria a concepção de que há um *para além* que resiste à possibilidade de representação, a cada experiência de proximidade com o desamparo parece haver um empuxo à busca pelo pai.

É importante ressaltar que o termo ‘pai’ não necessariamente diz respeito a um progenitor do sexo masculino, mas sim à figura mítica do pai da horda, cuja imagem pode ser encontrada em qualquer pessoa, ideia, discurso, entidade que ofereça proteção ao corpo e à existência – tal como pudemos encontrar melhor desenvolvido em “*Psicologia das massas...*”.

Dessa maneira, o motivo do anseio pelo pai equivale à necessidade de proteção contra os efeitos da impotência humana; a defesa contra o desamparo infantil empresta à reação ao desamparo que o adulto tem de reconhecer – que é justamente a formação da religião – seus

¹⁷ Este trecho é, no mínimo, curativo em tempos da Covid-19.

traços característicos. Mas não é intenção nossa examinar aqui o desenvolvimento da noção de Deus; interessa-nos o patrimônio já completo das ideias religiosas, tal como a cultura o transmite ao indivíduo (FREUD, 1927/2014, p. 258).

Encontramos, então, o que parece ser a posição freudiana frente à função social e psíquica da religião; mas atentem para o que há de novo neste trecho: o desamparo infantil empresta à reação ao desamparo que o adulto tem de reconhecer. Não é qualquer coisa localizar que o desamparo sentido pelo adulto seria uma forma de atualização do desamparo infantil; isto nos leva à conhecida tese de que “A religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade, originando-se, tal como a da criança, do complexo de Édipo, da relação com o pai” (idem, p. 284).

Não nos passa despercebido que Freud utilize o termo ‘universal’ para expressá-la, assim como a evidente associação desta noção de universalidade com o complexo de Édipo; esta leitura é característica do pensamento freudiano e está presente no coração de sua teoria da cultura. Quando o pressuposto da dimensão universal da teoria está localizado nas pulsões, *todos* os humanos, para integrarem uma civilização, qualquer que seja, precisam passar pelo processo que nos inscreve como castrados, isto é, impedidos ou proibidos de alguns tipos de satisfação - este processo é o complexo de Édipo.

Na teoria freudiana, ele é a chave que nos possibilita portar a cultura (em sua face da interdição) e estar na cultura (em sua face de mediação).

O que se instaura a partir daí são humanos civilizados que estão proibidos de buscar a satisfação dos três maiores desejos humanos. Porém, isso não significa dizer que estaríamos livres deles. Neste sentido, “É um enorme alívio, para a psique individual, que os conflitos da infância originados do complexo paterno (e nunca inteiramente superados) lhe sejam tirados e levados a uma solução aceita por todos” (FREUD, 1927/2014, p. 267).

Com isso, no que tange ao encontro entre a pulsão e a cultura, compreendemos que o complexo de Édipo é o processo responsável por transformá-lo de uma relação de oposição em uma de tensão entre os dois termos.

Há, ainda, mais um ponto a ser tratado sobre o patrimônio cultural das ilusões: “É característica da ilusão o fato de derivar de desejos humanos” (FREUD, 1927/2014, p. 267). E, mais uma vez, nos deparamos com a fórmula freudiana de que as proibições, os ideais e, agora também, as ilusões, estão relacionados com os mais

íntimos desejos humanos. Para ele, a estrutura social se organiza em torno e a partir dos impulsos e desejos humanos. Nela, a proibição revela o desejo, e esta nos parece ser uma importante contribuição freudiana para o campo da ciência.

Mas de que forma uma ilusão revela o desejo? “[...] chamamos uma crença de ilusão quando em sua motivação prevalece a realização de desejo, e nisso não consideramos seus laços com a realidade, assim como a própria ilusão dispensa comprovação” (FREUD, 1927/2014, p. 268) - o que nos coloca em proximidade com o debate sobre a verdade.

Exatamente pelo fato de as ilusões não exigirem algum tipo de comprovação e nem sempre possuírem aproximação com a realidade, Freud estreita seu funcionamento com o do delírio na psicose. Porém, ressalta que apesar deste traço semelhante, não dizem de uma mesma coisa. Sua principal diferença é que o que há de “[...] essencial no delírio é a contradição com a realidade; [enquanto que] a ilusão não tem de ser necessariamente falsa, isto é, irrealizável ou contrária à realidade” (FREUD, 1927/2014, pp. 267-268).

Após esse esclarecimento, vamos retornar às doutrinas religiosas; e podemos repetir que todas são ilusões, são indemonstráveis, ninguém pode ser forçado a tomá-las por verdadeiras, a acreditar nelas. Algumas são tão improváveis, tão incompatíveis com tudo o que laboriosamente viemos a saber sobre a realidade do mundo, que podem – levando-se devidamente em conta as diferenças psicológicas – ser comparadas aos delírios. Acerca do valor de realidade da maioria delas não há como formar um juízo. Assim como são indemonstráveis, são também irrefutáveis (FREUD, 1927/2014, p. 268).

Talvez por isso, em “*Psicologia das massas...*” Freud associe a Igreja baseada a uma modalidade de massa artificial, onde, conforme já citamos, “Tudo depende desta ilusão; se ela fosse abandonada, imediatamente se dissolveriam tanto a Igreja como o Exército” (FREUD, 1921/2011, p. 47), já que a primeira se pauta na imagem de um chefe supremo e em doutrinas religiosas. Bem, se não é necessário haver comprovação das doutrinas religiosas, estas só podem se sustentar na crença e nos afetos que, como vimos, são matéria-prima para a formação dos fenômenos de massa.

Uma das riquezas de *O futuro de uma ilusão* é explicitar que, apesar de poder nos levar ao pior, as ilusões possuem a importante função de nos possibilitar atravessar o desamparo – a condição humana - que nos assola. Sem as ilusões

[...] o ser humano se verá então numa situação difícil, terá de admitir seu completo desamparo, sua irrelevância na engrenagem do universo, já não

será o coração da Criação o objeto da carinhosa atenção de uma Providência bondosa. Estará na mesma situação de um filho que deixa a casa do pai, que era aquecida e confortável. Mas não é inevitável que o infantilismo seja superado? O ser humano não pode permanecer eternamente criança, tem de finalmente sair ao encontro da “vida hostil”. Podemos chamar a isso “educação para a realidade” (FREUD, 1927/2014, p. 292).

Este trecho é extremamente clínico e parece indicar qual seria a direção do tratamento psicanalítico, uma vez que parte do sofrimento neurose parece estar na tentativa de afastamento de nossa condição de desamparo frente ao inevitável e incontornável da natureza, assim como na dívida que contraímos com aqueles que se encarregam dos cuidados que sustentam nossa existência.

Vale ressaltar que o termo ‘*educação para a realidade*’ encontrado na citação acima diz respeito a um tipo específico de educação: a das pulsões.

A este ponto, a educação não nos parece ser pensada apenas como equivalente à imposição de limites à experiência de satisfação pulsional (tal como tratada no capítulo 1), mas também conta das possíveis soluções que, com a mediação do que se é produzido *pela* cultura e *em nome* da cultura, nos possibilitam a satisfação.

Se o desamparo é uma característica da subjetividade moderna, quais seriam os caminhos possíveis para lidar com ele? Freud nos aponta alguns destinos possíveis: a eleição de um líder, a formação de massas que oferta a sensação de segurança e pertencimento a quem está dentro e promove intolerância a quem está fora, a guerra, ilusões, a criação de laços enamorados e dóceis entre os humanos, a busca pelo entorpecimento, etc; mas também o reconhecimento e inclusão de nossa condição de desamparo.

Apesar de não ser algo de fácil atravessamento ou pautado em uma decisão apenas racional e consciente, Freud (1927/2014) defende que

Já é alguma coisa quando alguém sabe que conta apenas com as próprias forças; então aprende a usá-las corretamente. [...] Quanto a inevitabilidades do destino, contra as quais não existe remédio, ele aprenderá a suportá-las com resignação. De que lhe serve a miragem de uma grande fazenda na Lua, cuja colheita ninguém jamais viu? Como honesto camponês aqui na terra, ele saberá cultivar seu pequeno torrão de modo que este o alimente. Retirando as expectativas que havia posto no Além e concentrando na vida terrena todas as forças assim liberadas, ele provavelmente alcançará que a vida se torne suportável para todos e a civilização não mais oprima ninguém. Então poderá dizer, como um de nossos companheiros¹⁸ de

¹⁸ Referência a Heirich Heine.

descrença, sem lamentar: O céu deixemos para os anjos e os pardais (p. 293).

Aqui, para além da mensagem de esperança e da aposta em tratamento possível para a dor da busca por uma solução ilusória para o sofrimento, Freud nos adverte do caráter opressor presente na crença (sem crítica às ilusões) e do cuidado que devemos ter para não estabelecermos uma relação baseada na crença em relação ao próprio discurso psicanalítico; afinal, “[...] nossa ciência não é uma ilusão. Seria ilusão, isto sim, acreditar que poderíamos obter de outras fontes aquilo que ela não pode nos dar” (idem, p. 301).

3.3 - O Mal-estar na civilização (1930)

Este é um dos textos de Freud mais conhecidos e citados; é, de fato, de grande importância para o cenário psicanalítico, já que contém elaborações de questões que o acompanham desde 1908, e também o refinamento de outras que foi apresentando no decorrer destes 22 anos de pesquisa e de clínica.

Sua escrita se deu em resposta a uma crítica realizada por Romain Rolland (1866-1944), que foi um importante escritor, biógrafo, ensaísta e teatrólogo francês, que em 1915 recebeu um Prêmio Nobel em Literatura. Sua produção influencia o pensamento freudiano, principalmente no que diz respeito ao tema da religião.

Nem todos sabem, mas Freud e Rolland trocaram algumas cartas e, após assistir uma das peças do dramaturgo¹⁹, o psicanalista nomeia o texto que estava escrevendo na época de *O futuro de uma ilusão*. Porém, Rolland faz uma crítica importante, contrapondo a posição freudiana de que a religião pode ser pensada como uma ilusão quando o discurso religioso é tomado como dogma, cumprindo a função psíquica de anteparo ao desamparo; para ele, os argumentos apresentados neste texto não levavam em consideração um sentimento que se caracteriza pela sensação de eternidade – o sentimento oceânico.

Esta consideração impulsiona a escrita e publicação de *O Mal-estar na civilização* (1930/2010), que se inicia a partir do relato do recebimento da carta de

¹⁹ Para quem tiver interesse pela leitura da peça teatral citada, ela se chama *Liluli*.

Rolland e, em seguida, Freud apresenta sua resposta à crítica recebida. Acompanhem:

Existem homens que não deixam de ser venerados pelos contemporâneos, embora sua grandeza repouse em qualidades e realizações inteiramente alheias aos objetivos e ideais da multidão. [...] Um desses homens excepcionais se declara meu amigo, em cartas que me escreveu. Eu lhe enviara a pequena obra em que trato a religião como ilusão, e ele respondeu que estava de acordo com o meu juízo sobre a religião, mas lamentava que eu não tivesse apreciado corretamente a fonte da religiosidade. Esta seria um sentimento peculiar, que ele próprio jamais abandona, que ele viu confirmado por muitas pessoas e pode supor existente em milhões de outras. Um sentimento que ele gostaria de denominar sensação de “eternidade”, um sentimento de algo ilimitado, sem barreiras, como que “oceânico”. Seria um fato puramente subjetivo, não um artigo de fé; não traz qualquer garantia de sobrevivência pessoal, mas seria a fonte de energia religiosa de que as diferentes Igrejas e sistemas de religião se apoderam, conduzem por determinados canais e também dissipam, sem dúvida. Com base apenas nesse sentimento oceânico alguém poderia considerar-se religioso, ainda que rejeitasse toda fé e toda ilusão (pp. 14-15).

O argumento de Rolland é interessante. Ele propõe um deslocamento da experiência religiosa a partir de uma instituição e/ou institucionalização para sustentá-la em um único sentimento: o de algo ilimitado, sem barreiras. Porém, se pudemos acompanhar a proposta delineada por Freud desde *Totem e Tabu*, conseguimos contra-argumentá-lo apoiados no que desenvolve sobre a teoria das pulsões.

Como Freud poderia considerar a experiência de “[...] um sentimento de vinculação indissolúvel, de comunhão com todo o mundo exterior” (1930/2010, p. 15), se seu pensamento teórico-clínico se sustenta a partir da lógica do conflito entre pulsão e cultura (interno e externo)?

Além disso, se temos a pulsão como o pressuposto que corresponde ao caráter de universalidade na Psicanálise freudiana, o próprio funcionamento do circuito pulsional serve como contra-argumento ao apontado por Rolland, já que a satisfação da pulsão só pode ser vivenciada de forma parcial. Não à toa, Freud anuncia que

A ideia de que o homem adquire noção de seu vínculo com o mundo por um sentimento imediato, desde o início orientado para isso, é tão estranha, ajusta-se tão mal à trama de nossa psicologia, que podemos tentar uma explicação psicanalítica, isto é, genética, para este sentimento (FREUD, 1930/2010, p. 16).

A forma com que Freud responde à crítica de Rolland chama a atenção. Em nenhum momento o psicanalista invalida o argumento de seu interlocutor, pelo contrário, ele aponta diferenças epistemológicas entre os dois que justificam as distintas posições. Em seguida, partindo do ponto de vista da Psicanálise, aponta

alguns argumentos que sustentam sua posição, e avança ao apresentar a tese de que a presença do *mal-estar* diz respeito a uma característica da condição humana. Porém, desde já, explicitamos qual é o posicionamento freudiano frente ao sentimento oceânico:

Se estivermos assim dispostos a reconhecer que em muitos homens há um sentimento “oceânico”, [...] que direito tem esse sentimento de ser visto como a fonte das necessidades religiosas? Para mim esse direito não é seguro. Um sentimento pode ser uma fonte de energia apenas quando é ele mesmo expressão de uma forte necessidade. Quanto às necessidades religiosas, parece-me irrefutável a sua derivação do desamparo infantil e da nostalgia do pai despertado por ele, tanto mais que este sentimento não se prolonga simplesmente desde a época infantil, mas é duradouramente conservado pelo medo ante o superior poder do destino. Eu não saberia indicar uma necessidade vinda da infância que seja tão forte quanto a proteção paterna. Desse modo, **o papel do sentimento oceânico, que poderia buscar o reestabelecimento do narcisismo ilimitado, é excluído do primeiro plano.** Podemos rastrear a origem da atitude religiosa, em claros contornos, até o sentimento do desamparo infantil. Talvez se encontre algo mais nisso, mas atualmente está envolto em névoas. Posso imaginar que o sentimento oceânico tenha se vinculado à religião posteriormente. Este ser-um com o universo, que é o seu conteúdo ideativo, apresenta-se-nos como uma tentativa inicial de consolação religiosa, como um outro caminho para negar o perigo que o Eu percebe a ameaçá-lo do mundo exterior. Confesso, uma vez mais, que me é bastante difícil trabalhar com tais grandezas quase inapreensíveis (FREUD, 1930/2010, pp. 25-26, grifo nosso).

Este trecho nos apresenta com clareza a leitura freudiana sobre a associação entre o sentimento oceânico e as necessidades religiosas: ele evoca o desamparo infantil e certa nostalgia pela proteção paterna que o ampara. Mas o que isso teria a ver com a busca pelo reestabelecimento de um narcisismo ilimitado?

Não é a primeira vez que Freud considera a presença da experiência de desamparo no psiquismo; pudemos entrar em contato com ele na discussão apresentada anteriormente acerca do texto *O futuro de uma ilusão*. Vimos que quando ela se faz presente, é responsável pela busca de uma figura de autoridade visando, ainda que de maneira ilusória, que ela possa saná-lo.

Aqui, esta ideia é retomada e incluída no debate a partir das formulações sobre a constituição do Eu e suas relações com os objetos que o circundam. Há dois pontos que Freud explora: o de que a sensação de uma espécie de união contínua entre o Eu e os objetos que compõem o mundo externo se faria presente apenas sob algumas circunstâncias - o enamoramento e as patologias narcísicas; e que pensar o Eu como algo indiviso, unitário e seguro seria, para a Psicanálise, algo ilusório. Vejam:

Normalmente nada nos é mais seguro do que o sentimento de nós mesmos, de nosso Eu. Este Eu nos aparece como autônomo, unitário, bem demarcado de tudo o mais. Que esta aparência é enganosa, que o Eu na verdade se prolonga para dentro, sem fronteira nítida, numa entidade psíquica inconsciente a que denominamos Id, à qual ele serve como uma espécie de fachada – isto aprendemos somente com a pesquisa psicanalítica, que ainda nos deve informar muita coisa sobre a relação entre o Eu e o Id (FREUD, 1930/2010, p. 16).

Dito isso, retornamos ao termo narcisismo ilimitado que aparece na citação anterior. Freud o aproxima de uma experiência narcísica de continuidade com o mundo externo vivenciada nos momentos iniciais da vida de um bebê. Mas se o Eu cumpre a função de fachada para os processos inconscientes, o que seria este caráter ilimitado e contínuo? Freud (1930/2010) apresenta a hipótese de que

O bebê lactente ainda não separa seu Eu de um mundo exterior, como fonte das sensações que lhe sobrevêm. Aprende a fazê-lo aos poucos, em resposta a estímulos diversos. Deve impressioná-lo muito que várias das fontes de excitação, em que depois reconhecerá órgãos de seu corpo, possam enviar-lhe sensações a qualquer momento, enquanto outras – entre elas a mais desejada, o peito materno – furtam-se temporariamente a ele, e são trazidas apenas por um grito requisitando ajuda. É assim que o Eu se contrapõe inicialmente a um “objeto”, como algo que se acha “fora” e somente através de uma ação particular é obrigado a aparecer. Um outro incentivo para que o Eu se desprenda da massa de sensações, para que reconheça um “fora”, um mundo exterior, é dado pelas frequentes, variadas, inevitáveis, sensações de dor e desprazer que, em sua ilimitada vigência, o princípio de prazer busca eliminar e evitar. Surge a tendência de isolar do Eu tudo o que pode se tornar fonte de tal desprazer, a jogar isso para fora, formando um puro Eu-de-prazer, ao qual se opõe um desconhecido, ameaçador “fora” (p. 18).

E segue:

É desse modo, então, que o Eu se desliga do mundo exterior. Ou, mais corretamente: no início o Eu abarca tudo, depois separa de si um mundo exterior. Nosso atual sentimento do Eu é, portanto, apenas o vestígio atrofiado de um sentimento muito mais abrangente – sim, todo-abrangente –, que correspondia a uma mais íntima ligação do Eu com o mundo em torno. Se é lícito supormos que esse primeiro sentimento do Eu foi conservado na vida psíquica de muitos homens – em medida maior ou menor –, então, ele ficaria ao lado do mais estreito e mais nitidamente limitado sentimento de Eu da época madura, como uma espécie de contraparte dele, e os seus conteúdos ideativos seriam justamente os da ausência de limites e da ligação com o todo, os mesmos com que meu amigo ilustra o sentimento oceânico (p. 19).

É possível acompanhar o esforço de Freud em travar um diálogo com a proposta de Rolland, e extraímos que o ponto que o torna possível diz respeito à formulação de um Eu-de-prazer nos momentos iniciais da vida. Para vivenciá-lo, todo

o desprazer sentido teria de ser projetado para fora, de modo a experimentar o puro prazer – ponto que Freud associa ao sentimento oceânico.

Porém, há algo que nos parece fundamental: ao mesmo tempo em que apresenta esta teorização, Freud problematiza sua hipótese afirmando que a experiência do início da vida, que é anterior à constituição do Eu, “[...] não pode ser demonstrada, mas que podemos construir com certo grau de probabilidade” (FREUD, 1930/2010, pp. 17-18). Percebam que, mais uma vez, parece que estamos às voltas com um debate sobre a origem que, como tal, só pode ser pensada de forma mítica.

O interessante é que, assim como na horda primeva, também encontramos nessa formulação mítica a ideia de que a experiência de puro prazer poderia ser vivenciada: enquanto na horda primeva esta possibilidade está na figura do pai da horda, aqui, ela seria a representante de uma vivência sem bordas, contínua e de plenitude nos momento iniciais da vida de um bebê.

Entretanto, parece que esta imagem de Eu-de-prazer não pode ser sustentada por muito tempo no pensamento freudiano, pois ainda que o princípio do prazer trabalhe pela eliminação do desprazer,

Algumas coisas a que não se gostaria de renunciar, por darem prazer, não são Eu, são objeto, e alguns tormentos que se pretende expulsar revelam-se como inseparáveis do Eu, de procedência interna. Chega-se ao procedimento que permite, pela orientação intencional da atividade dos sentidos e ação muscular apropriada, distinguir entre o que é interior – pertencente ao Eu – e o que é exterior – oriundo do mundo externo -, e com isto se dá o primeiro passo para a instauração do princípio da realidade, que deve dominar a evolução posterior (FREUD, 1930/2010, p. 19).

A este ponto, retomamos o debate apresentado nos capítulos anteriores sobre as imposições da realidade externa que chegam até nós por meio das restrições impostas pela cultura e, também, sobre a insistência das imposições internas presentes nas urgências pulsionais cuja satisfação é sempre parcial; “O fato de o Eu, na defesa contra determinadas excitações desprazerosas vindas do seu interior, utilizar os mesmos métodos de que se vale contra o desprazer vindo de fora, torna-se o ponto de partida de significativos distúrbios patológicos” (idem) – os neuróticos, por exemplo.

Neste sentido, contamos com a “[...] intenção prática de defender-se das sensações de desprazer percebidas ou das que ameaçam” (idem), mas, de acordo com os pressupostos psicanalíticos, não seria possível nos livrarmos por completo destas sensações.

Um dos argumentos apresentados por Freud para contra argumentar Rolland conta do debate sobre felicidade e sofrimento. Em concordância com o que ele apresenta sobre a presença do desprazer – sendo ele oriundo de fontes internas e/ou externas – há, em nós, a busca por eliminá-lo de maneira definitiva; a parte do sofrimento neurótico parece estar relacionada com esta busca, como se a felicidade só pudesse ser vivenciada na ausência de qualquer experiência de desprazer.

A felicidade é um tema filosófico e, como tal, não pode ser esgotado a partir da perspectiva que é tratada em *O mal-estar na civilização*, e sabemos que sua problemática e complexidade são maiores do que o que poderão encontrar aqui nesta pesquisa; por conta disso, nos manteremos fiéis aos objetivos deste trabalho, visando salientar de que forma é tratada dentro do pensamento freudiano.

Apoiados no caminho percorrido até o momento, pudemos compreender que a Psicanálise foi inventada em resposta a um problema clínico específico: a neurose. É evidente que o pensamento freudiano não se define ou se limita à compreensão e tratamento da histeria, mas este ponto de partida leva Freud à formulação de seus pressupostos, entre eles a ideia do conflito entre pulsão e cultura e as modalidades de sofrimento que surgem a partir dele.

Se a teoria da cultura freudiana indica que a proibição funda a cultura e, com ela, a possibilidade da criação de um campo de compartilhamento pelos laços, instituições sociais e produções culturais, nestes elementos, ainda que sendo soluções possíveis, a relação de conflito entre a pulsão e cultura segue presente.

A vida tal como nos coube, é muito difícil para nós, traz demasiadas dores, decepções, tarefas insolúveis. Para suportá-la, não podemos suportar paliativos. [...] Existem três desses recursos, talvez: poderosas diversões que podem fazer pouco de nossa miséria, gratificações substitutivas, que a diminuem, e substâncias inebriantes, que nos tornam insensíveis a ela. Algo desse gênero é imprescindível. [...] uma tal distração é também a atividade científica. As gratificações substitutivas, tal como a arte as oferece, são ilusões face à realidade, nem por isso menos eficazes psiquicamente, graças ao papel que tem a fantasia na vida mental (FREUD, 1930/2010, pp. 28-29).

Fica claro que as gratificações substitutivas cumprem a importante função de nos auxiliar a suportar as privações e frustrações inerentes a ela. Mas, será que é para isso que vivemos?

A questão da finalidade da vida humana já foi posta inúmeras vezes. Jamais encontrou resposta satisfatória, e talvez não a tenha sequer. Muitos dos que a puseram acrescentaram: se a vida não tiver finalidade, perderá qualquer valor. Mas esta ameaça nada altera. Parece, isto sim, que temos o direito de rejeitar a questão. [...] Então passaremos à questão menos ambiciosa: o que revela a própria conduta dos homens acerca da finalidade e intenção de sua vida, o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar? É difícil não acertar: eles buscam a felicidade, querem se tornar e permanecer felizes. Essa busca tem dois lados, uma meta positiva e uma negativa; quer a ausência de dor e desprazer e, por outro lado, a vivência de fortes prazeres. Correspondendo a essa divisão das metas, a atividade dos homens se desdobra em duas direções (FREUD, 1930/2010, pp. 29-30).

Se evidenciam dois pontos: a felicidade como sendo a principal finalidade da vida humana e a indicação do que seria felicidade a partir da leitura psicanalítica – vivenciar fortes prazeres ou a ausência do desprazer. Freud, inclusive, as associa às metas pulsionais quando submetidas ao princípio do prazer:

Como se vê, é simplesmente o programa do princípio do prazer que estabelece a finalidade da vida. Este princípio domina o desempenho do aparelho psíquico desde o começo; não há dúvidas quanto a sua adequação, mas seu programa está em desacordo com o mundo inteiro, tanto o macrocosmo como o microcosmo. [...] Aquilo que chamamos “felicidade”, no sentido mais estrito, vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas, e por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico. Quando uma situação desejada pelo princípio do prazer tem prosseguimento, isto resulta apenas em um morno bem-estar; somos feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o estado. **Logo, nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa constituição** (FREUD, 1930/2010, pp. 30-31, grifo nosso).

Este trecho é precioso. Percebam que mais uma vez a posição freudiana frente ao sentimento oceânico é evidente: nossa constituição – pulsional – nos impossibilita vivenciá-lo. Resta um quantum de libido que não pode ser satisfeito. Por conta disso, “[...] a felicidade constitui um problema da economia libidinal do indivíduo” (idem, p. 40). Haveria, então, solução possível para nós?

A reflexão ensina que podemos tentar a solução dessa tarefa por caminhos bem diferentes; todos eles foram recomendados pelas escolas de sabedoria de vida e foram trilhados pelos homens. A satisfação irrestrita de todas as necessidades se apresenta como a maneira mais tentadora de conduzir a vida, mas significa pôr o gozo à frente da cautela, trazendo logo o seu próprio castigo. Os outros métodos nos quais evitar o prazer é a intenção predominante se diferenciam conforme a fonte de desprazer a que mais dirigem a atenção. Alguns são extremos, outros, moderados, alguns são unilaterais e outros atacam vários pontos simultaneamente (FREUD, 1930/2010, pp. 31-32).

Vejam só que interessante o que Freud aponta neste trecho: se a felicidade é um problema de economia libidinal, ela não poderia ser experimentada por todos a partir de um mesmo objeto na mesma intensidade.

Com isso, novamente recolhemos a leitura pautada nas três dimensões do discurso freudiano, aqui, mais especificamente no que tange às dimensões do particular e do singular, pois nos parece que o debate sobre a felicidade se dá no encontro destas duas dimensões. Ainda assim, Freud levanta algumas das saídas recorrentes que, por sua relevância clínica, serão apresentadas a seguir:

Contra o temido mundo externo o indivíduo só pode se defender por algum tipo de distanciamento, querendo realizar sozinho essa tarefa. É verdade que existe outro caminho melhor: enquanto membro da comunidade humana, e com auxílio da técnica oriundo da ciência, proceder ao ataque à natureza, submetendo-a à vontade humana. Então se trabalha com todos para a felicidade de todos. [...] O método mais cru, mas também mais eficaz de exercer tal influência é o químico, a intoxicação. Não creio que alguém penetre inteiramente no seu mecanismo, mas é fato que há substâncias de fora do corpo que, uma vez presentes no sangue e nos tecidos, produzem em nós sensações imediatas de prazer, e também mudam de tal forma as condições de nossa sensibilidade, que nos tornamos incapazes de acolher impulsos desprazerosos. [...] O serviço dos narcóticos na luta pela felicidade e no afastamento da miséria é tão valorizado como benefício, que tanto indivíduos como povos lhes reservaram um sólido lugar em sua economia libidinal. A eles se deve não só o ganho imediato de prazer, mas também uma parcela muito desejada de independência em relação ao mundo externo. Sabe-se que com ajuda do “afasta-tristeza” podemos nos subtrair à pressão da realidade a qualquer momento e encontrar refúgio num mundo próprio que tenha melhores condições de sensibilidade. É notório que justamente esta característica dos entorpecentes determina também o seu perigo e nocividade (FREUD, 1930/2010, pp. 31-34).

Para além dessas, também inclui o amor como uma destas fontes de ilusão que visam driblar o destino traçado pela união das proibições da cultura com a satisfação sempre parcial da pulsão:

E como seria possível esquecer justamente essa técnica da arte de viver! Ela se distingue pela combinação muito peculiar de características diversas. Claro que também procura a independência face ao destino – o melhor nome a se usar – e, com esse propósito localiza a satisfação em processos psíquicos internos, valendo-se aí do mencionado caráter deslocável da libido, mas não se afasta do mundo exterior, agarra-se aos seus objetos, pelo contrário, e obtém felicidade de uma relação afetiva com eles. [...] Estou falando, claro, daquela orientação de vida que tem o amor como centro, que espera toda satisfação do amar e ser amado. Essa atitude psíquica é familiar a todos nós; uma das formas de manifestação do amor, o amor sexual, nos proporcionou a mais forte experiência de uma sensação

de prazer avassaladora, dando-nos assim o modelo para nossa busca da felicidade (FREUD, 1930/2010, pp. 38-39).

Todas estas são saídas que, cada uma a sua maneira, contam de uma busca específica pela eliminação ou afastamento do desprazer; não à toa, estão presentes em grande parte das queixas de nossos pacientes.

O interessante é que quanto mais aderido à forma elegida para a eliminação do desprazer, maior o sofrimento relatado ao se deparar com a impossibilidade constitutiva da satisfação plena por meio dela. Por conta disso, segundo Freud, a fuga para a neurose também seria uma das saídas possíveis.

Frente a esta descontinuidade intransponível descrita,

Não há, aqui, um conselho válido para todos; cada um tem que descobrir a sua maneira particular de ser feliz. Fatores os mais variados atuarão para influir em sua escolha. Depende de quanta satisfação real ele pode esperar do mundo exterior e de até que ponto é levado a fazer-se independente dele; e também, afinal, de quanta força ele se atribui para modificá-lo conforme seus desejos. Já neste ponto a constituição psíquica do indivíduo, à parte as circunstâncias externas, será decisiva (FREUD, 1930/2010, p. 41).

Com isso, encontramos a indicação das três dimensões da Psicanálise postas e atreladas na direção da solução para o impasse entre pulsão e cultura.

Uma solução que se dá de forma singular, mas não sem as particularidades sócio-político-culturais e as modalidades de laço característico de cada uma delas. Ainda no que tange às três dimensões da Psicanálise, este texto está repleto de passagens em que encontramos o esforço de Freud em apresentá-los sem pensá-los a partir da lógica da sobreposição, mas sim, localizando o impasse posto entre as possíveis soluções coletivas e as encontradas em cunho individual para as urgências da pulsão.

Ele afirma que em ambos os níveis “[...] o processo cultural é a modificação que o processo vital experimenta” (FREUD, 1930/2010, p.113); entretanto, apesar de contarem de uma operação de mesma natureza, possuem diferenças: na lógica da coletividade, Freud compreende que há um “processo cultural da humanidade” (idem, p. 114) que deva ser instaurado, enquanto que na individual, o processo se dá na lógica da “educação” (idem).

Este nos parece ser um dado fundamental para uma pesquisa como esta. Primeiro porque encontramos que a teoria da cultura anunciada em *Totem e Tabu*

segue sendo sustentada; depois porque nos indica que sua compreensão nos exige considerar dois aspectos de sua inscrição: o coletivo e o que acontece para cada um.

Freud (1930/2010) nos explica com clareza as diferenças entre eles, no que tange ao processo que ocorre na dimensão singular. Ele aponta que

No processo de desenvolvimento do indivíduo, conserva-se a principal meta do programa do princípio do prazer, achar a satisfação da felicidade, e a integração ou adaptação a uma comunidade aparece como uma condição inevitável, que se deve cumprir para alcançar a meta de felicidade. [...] Em outros termos, o desenvolvimento individual nos aparece como um produto da interferência de duas tendências: a aspiração à felicidade, que habitualmente chamamos de “egoísta”, e a aspiração à união com outros na comunidade, que denominamos “altruísta” (idem, pp. 114-115).

Enquanto que sobre o processo coletivo, afirma que:

É diferente com o processo cultural. Nele o principal é, de longe, a meta de criar uma unidade a partir dos indivíduos humanos; a meta da felicidade ainda existe, mas é impelida para segundo plano; quase parece que a criação de uma grande comunidade humana teria êxito maior se não fosse preciso preocupar-se com a felicidade do indivíduo (idem, p. 115).

Vejam só que interessante: o debate sobre a felicidade se dá na dimensão da singularidade, enquanto que na dimensão da coletividade, o debate gira em torno da produção de uma unidade entre os membros.

A questão é que, a partir do ponto de vista da Psicanálise, nenhuma das duas pode ser vivenciada sem impasses; exatamente porque, por vezes, o que indicaria satisfação em uma destas dimensões caminha na direção oposta do que seria satisfação para a outra.

Assim também as duas tendências, a de felicidade individual e a de união com outros seres, têm de lutar uma com a outra no interior de cada indivíduo; assim os dois processos, de evolução individual e cultural, precisam defrontar-se e disputar um ao outro o terreno. Mas essa luta entre indivíduo e sociedade não deriva da oposição provavelmente inconciliável entre os dois instintos primevos, Eros e Morte; significa uma desavença na casa da libido, comparável à briga pela distribuição da libido entre o Eu e os objetos (FREUD, 1930/2010, pp. 115-116).

Esta nos parece ser a definição mais clara da noção de *Mal-estar* apresentada no título deste texto: uma desavença na casa da libido. Nesta casa se encontram, ao mesmo tempo, as buscas pela felicidade e pela unidade; porém, é incoerente que

possam ser sustentadas juntas, “o homem civilizado trocou um tanto de felicidade por um tanto de segurança” (FREUD, 1930/2010, p. 82) e, por isso, a conta não fecha.

Há, ainda, mais um ponto apresentado dentro deste argumento. Guiado pela pergunta do por que é tão difícil para os homens serem felizes, Freud identifica que nosso sofrer advém de três fontes²⁰: “[...] a prepotência da natureza, a fragilidade de nosso corpo e a insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade” (FREUD, 1930/2010, p. 43). Mas por que essas?

No tocante às duas primeiras, nosso julgamento não tem por que hesitar: ele nos obriga ao reconhecimento dessas fontes do sofrer e à rendição ao inevitável. Nunca dominaremos completamente a natureza, e nosso organismo, ele mesmo parte dessa natureza, será sempre uma construção transitória, limitada em adequação e desempenho. [...] Temos outra atitude para com a terceira fonte de sofrimento, a social. Esta não queremos admitir, não podendo compreender por que as instituições por nós mesmos criadas não trariam bem-estar e proteção para todos nós. Contudo, se lembrarmos como fracassamos justamente nesta parte da prevenção do sofrimento, nasce a suspeita de que aí se esconderia um quê de natureza indomável, desta vez da nossa própria constituição psíquica (FREUD, 1930/2010, pp. 43-44).

Vejam só a importância clínica deste trecho! Estes são temas tratados com muita recorrência por quem nos propomos a escutar, e Freud nos deixa uma recomendação importante para tratá-los. Segundo ele, “Tal conhecimento não produz um efeito paralisante; pelo contrário, ele mostra à nossa atividade a direção que deve tomar. Se não podemos abolir todo o sofrer, podemos abolir parte dele, e mitigar outra parte” (FREUD, 1930/2010, p. 43). Ou seja, ainda que tenhamos um impasse

²⁰ Gostaríamos de fazer um apontamento sobre o que estamos vivendo neste momento de enfrentamento de Covid-19 em relação às três fontes de sofrimento citadas. A clínica tem sido bastante desafiadora; há sintomas que reaparecem, sintomas que passam a se fazer presentes, demandas por atendimentos novos em caráter de urgência, pacientes antigos retomando suas análises, mas nos chama especial atenção a fala tomada por angústia e incertezas como marca dos atendimentos realizados neste momento. Isso não significa dizer que estão presentes em todas as sessões e/ou em todos os casos; mas, de modo geral, se faz presente. Por obra do acaso, estamos trabalhando com os três últimos textos deste capítulo no período de quarentena e a atualidade destes é muito impressionante; deixamos a leitura como indicação aos possíveis interessados e também estas referências àqueles que decidirem pela produção de articulações teóricas sobre o tema à luz da Psicanálise. Porém, neste momento, gostaríamos de compartilhar com o leitor uma hipótese criada por nós acerca da característica geral dos atendimentos que estamos realizando neste período: será que não seria pelo fato de que a Covid-19 *afeta as três fontes de sofrimento* tal como descritas por Freud? Para além delas, também adicionamos o isolamento social, a suspensão da experiência anterior com o espaço (e com o tempo) e a crise política brasileira como parte do que pode estar provocando tamanha angústia. Ainda são apenas hipóteses e, neste momento, não estão sendo apresentadas com o peso de argumentos teórico-clínicos; mas contar com elas tem auxiliado na compreensão de alguns dos fatos deste cenário e em nosso manejo clínico, por isso, decidimos compartilhá-las aqui.

localizado na casa da libido, assim como impossibilidades constitutivas de vivenciar uma satisfação sem limites, isso não significa que estamos fadados a não extrair qualquer satisfação.

Quando, enquanto psicanalistas, estamos advertidos da estrutura da pulsão e do mal-estar tal como descrito por Freud, podemos evitar o engodo de que, após se submeter a um tratamento psicanalítico, seremos felizes. O que compreendemos a partir do contato com os textos freudianos é que não há como se livrar destes elementos, mas há uma direção para os psicanalistas: a busca pela felicidade oceânica responde à própria lógica neurótica que, de forma inconsciente, visa à satisfação plena.

Se partimos do princípio de que “[...] o móvel de toda a atividade humana é o empenho visando as duas metas confluentes, utilidade e obtenção de prazer” (FREUD, 1930/2010, p. 56) e que “[...] a exigência cultural seguinte é a da justiça, isto é, a garantia de que a ordem legal que uma vez se colocou não será violada em prol de um indivíduo” (idem, p. 57), não haveria como sustentar a ideia de que uma organização sócio-político-cultural específica poderia solucionar esta equação.

Boa parte da peleja da humanidade se concentra em torno da tarefa de achar um equilíbrio adequado, isto é, que traga felicidade, entre tais exigências individuais e aquelas do grupo, culturais; é um dos problemas que concernem ao seu próprio destino, a questão de se este equilíbrio é alcançável mediante uma determinada configuração cultural ou se o conflito é insolúvel (FREUD, 1930/2010, p. 58).

Esta é uma afirmação polêmica e, se não for lida com cuidado, pode nos levar à ideia de que há posição de Freud conformista em relação aos problemas de gestão e sócio-políticos, mas não parece ser disso que ele está falando aqui.

Lembrem-se de que Freud fala de uma equação insolúvel no campo da libido, que se dá entre o polo da liberdade e o da unidade, e esta não pode ser *solucionada* a partir de alterações sócio-político-culturais.

Por várias vezes no caminho desta pesquisa propusemos a seguinte questão: Qual o destino para o que fica de fora da possibilidade de representação? Bem, encontramos que

A plasticidade das pulsões parciais admite, por exemplo, a sublimação, a inibição quanto ao fim, a transformação em traços de caráter (como o erotismo anal, dando origem à tríade ordem, limpeza e escrupulosidade), ou ainda a frustração pura e simples, como condição da possibilidade de cultura, mas que acarreta igualmente a disposição à neurose como preço a

pagar por essa grande aquisição, como dirá Freud alhures. Diante da pulsão de morte, contudo, as alternativas são mais reduzidas: caso ela se exteriorize como agressividade, uma parcela se aliará à libido, outra pode ser deixada em estado livre como meio de defesa ou de ataque, mas a principal fração dela será retrojetada [...], isto é, ao interior do psiquismo – o superego vai assumir essa função de exercer contra o ego a agressividade que este teria preferido exercer contra outros (MEZAN, 2006, pp. 562-563).

Dito isso, fica claro que Freud levanta a estrutura de um mal-estar insolúvel, mas mitigável, uma vez que “[...] a felicidade é algo inteiramente subjetivo” (FREUD, 1930/2010, p. 47). Percebam que ela é apresentada como algo recolhido no campo da subjetividade, e não no da individualidade, e a lógica da subjetividade nos encaminha, novamente, às três dimensões citadas tantas vezes durante este trabalho: universal, particular e singular.

Ora, todo o enigma da civilização consiste em que, para satisfazer essas exigências, que esbarram na hostilidade das “forças naturais”, o indivíduo é obrigado, pela desproporção entre seus meios físicos e a violência da natureza, a se associar a outro indivíduo, o que impõe determinadas limitações à satisfação de suas pulsões. A organização social é, assim, uma arma de dois gumes: como mediação necessária entre a pulsão e seu objeto, ela introduz entre ambos uma distância sentida como peso intolerável pelo indivíduo (MEZAN, 2006, p. 536).

Peso este que a clínica psicanalítica visa tratar.

CONCLUSÕES

O percurso realizado com esta pesquisa nos permitiu recolher que o encontro entre pulsão e cultura sempre se dá a partir da lógica do conflito; porém, nem sempre do mesmo jeito ou de um mesmo ponto de contato.

Vimos também que nem sempre a cultura fez parte do arcabouço teórico da Psicanálise, ainda que seu caráter proibitivo tenha sempre sido considerado; mas há importantes mudanças no estatuto dos conceitos que levam a novas problemáticas teóricas e clínicas. Ressaltamos que não compreendemos que estas mudanças qualitativas indicam uma ruptura no pensamento freudiano em que o momento anterior não vigora mais. Apoiados na argumentação de Monzani (1989), compreendemos que o pensamento freudiano conta com mudanças qualitativas em seus conceitos sem que haja o abandono das conceitualizações anteriores.

Localizamos, pelo menos, três tempos do pensamento freudiano.

O primeiro tempo conta dos textos iniciais até 1908, onde os incômodos e perturbações externas eram oriundos das proibições e/ou imposições culturais que colocavam limites à expressão da pulsão. Elas estão presentes, por exemplo, na função da educação em promover “crianças civilizadas” capazes de sentir nojo e vergonha de coisas que, a princípio, não provocavam qualquer desconforto; porém, em 1908, Freud a transforma em um conceito incluído em seu arcabouço teórico, quando localiza que as proibições e/ou restrições morais às formas de vivenciar a sexualidade estariam associadas à etiologia das neuroses.

Aqui, o desprazer aparece a partir das imposições da cultura que são externas ao indivíduo. Não à toa, a participação da cultura na etiologia das neuroses se dá, majoritariamente, de fora para dentro, mas não sem considerar a hereditariedade como parte do processo de adoecimento.

Há, em 1908, relações de duplo impacto: ao mesmo tempo em que as imposições e proibições da moral sexual restringem as possíveis experiências de satisfação das pessoas, a presença destes impacta no funcionamento social, uma vez que os sintomas neuróticos podem ser graves a ponto de impossibilitar o convívio com outras pessoas e/ou tornar alguém impossibilitado para a sustentação do próprio sistema daquela cultura.

O interessante é que o problema da moral também leva Freud a refletir sobre o fato de que nem todos eram impactados por ela. Por conta disso, não havia como sustentar que a causa da neurose eram as proibições da moral sexual de sua época, senão todos os que eram submetidos a ela seriam neuróticos. Este impasse o encaminha para o debate sobre a dimensão da singularidade, ou seja, é necessário considerar de que maneira cada um experimenta as imposições morais.

O segundo tempo pode ser localizado cronologicamente nos textos escritos e publicados entre 1908 e 1919, e tem como argumento central a construção da teoria freudiana da cultura. Apoiado na construção de um mito, o da horda primeva, Freud apresenta uma hipótese sobre a origem da civilização e, por meio do complexo de Édipo, aponta que as proibições exerceriam funções constitutivas em uma dupla inscrição: a psíquica e a social - esta tese permite que Freud sustente a universalidade deste complexo.

É importante ressaltar que, neste momento, se mantinha presente a aposta de que os processos sublimatórios e/ou o tratamento psicanalítico poderiam ser ferramentas para sanar os conflitos entre pulsão e cultura; entretanto, após a irrupção da I Guerra Mundial, esta aposta já não pode mais ser sustentada, ponto que nos leva ao terceiro momento citado, que localizamos cronologicamente nos textos escritos e publicados a partir de 1920.

Se, via princípio do prazer, poderíamos alterar a meta das pulsões de modo a sanar seus impulsos desgovernados, como poderia ter havido uma guerra? Esta pergunta nos leva ao terceiro momento citado anteriormente. Na presença do conceito de pulsão de morte e da construção de um terceiro princípio do funcionamento psíquico – o *para além do princípio do prazer* - a esperança na superação do conflito entre pulsão e cultura cai por terra. Há sempre algo que fica de fora da possibilidade de representação, fato que implica a todos nós uma gestão contínua dos conflitos.

Ainda neste terceiro momento, há um importante desdobramento que desemboca na construção do conceito de *mal-estar*. No momento em que consideramos, os humanos se constituem *na e pela* cultura – tanto em sua modalidade proibitiva, quanto na que possibilita a construção de um patrimônio cultural capaz de mediar e ser, ele mesmo, destino para a pulsão; há um ponto insolúvel nesta equação que se dá entre o polo da felicidade (pulsão) e o da unidade (segurança em relação à força da natureza e a destrutibilidade entre os humanos), em que onde há felicidade se

perde parte da unidade; onde há unidade se perde parte da felicidade - a conta (libidinal) não fecha.

Um importante achado desta pesquisa é que a cultura não pode ser tomada como sinônimo de proibição, já que ao mesmo tempo em que restringe, também exerce as importantes funções de mediação dos laços entre os humanos, de manutenção da vida e, também, de criação de um campo de possibilidades para a satisfação pulsional.

A todo momento nos deparamos com a máxima de que teoria e clínica não podem ser vistas, pensadas e operadas como algo desarticulado. Damos especial destaque para o achado de que tanto a formação do ideal do Eu e do Eu ideal como a do Superego podem funcionar como dobradiça entre o interno e o externo. Ambos são operadores que constituem o psiquismo, cuja presença instaura internamente as proibições e os ideais que circulam socialmente; a questão é que esta instauração não é feita de forma direta (fora – dentro). Um psicanalista conta sempre com a escolha inconsciente realizada por cada um por intermédio da fantasia inconsciente e dos processos identificatórios.

Neste sentido, se concebemos teoricamente que o funcionamento psíquico se dá a partir e no contato com os fatores externos, não poderíamos pensar que o sujeito do inconsciente não se constitui apartado dos movimentos da cultura. Uma vez que, tomando como ponto de partida que a dimensão universal diz respeito ao pressuposto de que todos os humanos estão submetidos à pulsão, todos nós, humanos, teríamos que – cada um a sua maneira (singular)– encontrar possibilidades de inscrever formas de satisfazer a pulsão nas condições sócio-político-culturais em que estamos inseridos (particular).

REFERÊNCIAS

BEZERRA JR, B. **Descentramento e sujeito – versões da revolução copernicana de Freud**. In: Redescições da Psicanálise: ensaios pragmáticos/ Jurandir Freire Costa (org). – Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 1994.

BIRMAN, J. **Sujeito, Singularidade e Interpretação em Psicanálise**. In: Physis – Revista de Saúde Coletiva. Vol. 1, Número 2, pp. 127-142, 1991. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/physis/v1n2/07.pdf> Acesso em 10/02/20.

BIRMAN, J. **A dádiva e o outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano**. In: Physis [online]. 1999, vol. 9, n. 2, pp. 9-30. ISSN 0103-7331. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-73311999000200002>>. Acesso em 21/04/20.

BIRMAN, J. **As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico**. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2009.

BUENO, K. Q. **Psicanálise e Educação: do “período de adaptação” ao (im)possível de adaptar**. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação Educação, Linguagem e Psicologia) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2019.

CHAVES, E. **O dispositivo da sexualidade e a constituição da Psicanálise**. In: Foucault e a Psicanálise. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. v. 1 – 2.ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

ENDO, P. **Totem e tabu e a Psicanálise além de suas próprias fronteiras**. In: Totem e tabu: algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos / Sigmund Freud; tradução do alemão de Renato Zwick; revisão técnica e prefácio de Paulo Endo; ensaio biobibliográfico de Paulo Endo e Edson Sousa. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2017.

ESTÊVÃO, I. R. **Retorno à querela do *Trieb*: por uma tradução freudiana**. In: Cadernos de filosofia alemã, n. 19, pp. 79-106, jan.-jul de 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64855/67471>> Acesso em 31/05/20.

ESTÊVÃO, I. R. **A teoria freudiana do complexo de Édipo**. – São Paulo: Escuta, 2017.

FIGUEIREDO, L. C. M. **Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos**. – 3. ed. rev. e ampl. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

FIGUEIREDO, L. C. M. **Psicologia, uma (nova) introdução: uma visão histórica da psicologia como ciência**/ Luis Claudio M. Figueiredo; Pedro Luiz Ribeiro de Santi. – 3. ed., 11 reimp. – São Paulo: EDUC, 2017.

FIRMINO, C. E. **Felicidade e religião em Freud: uma leitura crítica**. In: Rev. Estudos e pesquisas em Psicologia. v. 18, n. 2, pp. 667-684, maio a agosto de 2018. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v18n2/v18n2a16.pdf>> Acesso em 4/5/20.

FOUCAULT, M. **O Nascimento da Biopolítica: Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREUD, S. **Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar** (1893). In: Obras Completas, volume 2: Estudos sobre a histeria (1893-1895). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREUD, S. **A interpretação dos sonhos** (1900). In: Obras Completas, volume 4: a interpretação dos sonhos. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FREUD, S. **Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade** (1905). In: Obras Completas, volume 6: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREUD, S. **A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno** (1908). In: Obras Completas, volume 8: O delírio e os sonhos na Gradiva, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909). São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FREUD, S. **Observações de um caso de neurose obsessiva** (“O homem dos ratos”, 1909). In: Obras Completas, volume 9: Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910). São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

FREUD, S. **Sobre o sentido antitético das palavras primitivas** (1910). In: Obras Completas, volume 9: Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909- 1910). São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

FREUD, S. **Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico** (1911). In: Obras Completas, volume 10: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: (“O caso Schreber”): artigos sobre a técnica e outros textos (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. **A dinâmica da transferência** (1912). In: Obras Completas, volume 10: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: (“O caso Schreber”): artigos sobre a técnica e outros textos (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. **Totem em Tabu** (1912-13). In: Obras Completas, volume 11: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FREUD, S. **O interesse da Psicanálise** (1913). In: Obras Completas, volume 11: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FREUD, S. **Introdução ao Narcisismo** (1914). In: Obras Completas, volume 12: Introdução ao narcisismo: ensaios metapsicológicos e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. **Recordar, repetir e elaborar** (1914b). In: Obras Completas, volume 10: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: (“O caso Schreber”): artigos sobre a técnica e outros textos (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. **Considerações atuais sobre a guerra e a morte** (1915). In: Obras Completas, volume 12: Introdução ao narcisismo: ensaios metapsicológicos e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. **Os instintos e seus destinos** (1915b). In: Obras Completas, volume 12: Introdução ao narcisismo: ensaios metapsicológicos e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. **A transitoriedade** (1916). In: Obras Completas, volume 12: Introdução ao narcisismo: ensaios metapsicológicos e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. **Luto e Melancolia** (1917 [1915]). In: Obras Completas, volume 12: Introdução ao narcisismo: ensaios metapsicológicos e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. **Teoria geral das neuroses** (1917). In: Obras Completas, volume 13: Conferências introdutórias à Psicanálise (1916-1917). São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, S. **Uma dificuldade da Psicanálise** (1917b). In: Obras Completas, volume 14: História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. **Introdução à Psicanálise das neuroses de guerra** (1919). In: Obras Completas, volume 14: História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. **Além do princípio do prazer** (1920). In: Obras Completas, volume 14: História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. **Psicologia das massas e análise do eu** (1921). In: Obras Completas, volume 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. **O Eu e o Id** (1923). In: Obras Completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. **Dois verbetes de enciclopédia** (1923b). In: Obras Completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. **A dissolução do complexo de Édipo** (1924). In: Obras Completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. **A negação** (1925). In: Obras Completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. **Prólogo A Juventude Abandonada, de August Aichhrn** (1925b). In: Obras Completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. **A questão da análise leiga** (1926). In: Obras Completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, S. **Inibição, sintoma e angústia** (1926b). In: Obras Completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão** (1927). In: Obras Completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, S. **O Mal-estar na civilização** (1930). In: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à Psicanálise e outros textos (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HADDAD, G. **Amor e fidelidade**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2009.

HANNS, L. A. **A teoria pulsional na clínica de Freud**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1999.

LAPLANCHE, J. **Vocabulário da Psicanálise**. Laplanche e Pontalis; sob direção de Daniel Lagache; tradução Pedro Tamen. – 4. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LAQUEUR, T. W. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud** – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

MELLO NETO, G. A. R. **A Psicologia Social nos Tempos de S. Freud**. In: Psicologia: Teoria e Pesquisa, Vol. 16 n. 2, pp. 145-152, Maio-Ago 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ptp/v16n2/4377.pdf>> Acesso em 12/04/20.

MEZAN, R. **Interfaces da Psicanálise**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MEZAN, R. **“Violinista no telhado”: clínica da identidade judaica**. In: A sombra de Don Juan e outros ensaios. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.

MEZAN, R. **Freud, o pensador da cultura**. 7. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MEZAN, R. **Freud: A trama dos conceitos**. 4. ed. – São Paulo: Perspectiva, 2006b.

MEZAN, R. **O tronco e os ramos**. 1. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

MONZANI, L. R. **Freud: o movimento de um pensamento**. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

PENNA, C. **Inconsciente social**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014.

PLASTINO, C. A. **A cidadania como pertencimento: uma reflexão a partir da Psicanálise**. In: Trabalho, Educação e Saúde, v. 4, n. 2, pp. 385-394, 2006.

SANTOS, J. L. **O que é cultura**. – 6. ed. – São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.