UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Ana Maria Rodrigues da Costa

A Dor e a Lei
Estudo do conceito de Supereu através dos textos sociais de Freud

Versão corrigida

São Paulo
2012

Ana Maria Rodrigues da Costa

A Dor e a Lei
Estudo do conceito de Supereu através dos textos sociais de Freud

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação da Profª. Drª. Andréa Maria Altino de Campos Loparic

São Paulo

2012

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.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C837d

Costa, Ana Maria Rodrigues da
A Dor e a Lei Um estudo do Supereu nos textos sociais de Freud / Ana Maria Rodrigues da Costa ; orientadora Andréa Maria Altino de Campos Loparic. - São Paulo, 2012.
110 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Estudo do conceito de Supereu através da leitura dos textos sociais de Freud. I. Loparic, Andréa Maria Altino de Campos , orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Ana Maria Rodrigues da Costa

A Dor e a Lei: estudo do conceito de Supereu através dos textos sociais de Freud

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. _____

Instituição_____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____

Instituição_____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____

Instituição_____ Assinatura _____

Para todos aqueles que ainda sabem que,

entre o pouco provável e o impossível, existem infinitas formas de vida.

AGRADECIMENTOS

` Agradeço muito especialmente à Profª. Drª. Andréa Maria Altino de Campos Loparic, cuja orientação foi fundamental para que essa dissertação chegasse a seu término. Agradeço ainda o esforço e a dedicação na correção dos manuscritos e a amizade e o apoio recebido "nas horas difíceis".

Agradeço ao Prof. Dr. Vladimir Safatle, pela leitura crítica e rigorosa deste trabalho e pelas sugestões apresentadas durante o exame de qualificação e na arguição final. Do mesmo modo, agradeço à Profª. Drª. Olgária Mattos, pelas críticas e sugestões, ao mesmo tempo agudas e generosas no exame de qualificação. Agradeço especialmente ao Prof. Christian Dunker pela excelente arguição que incentivou a reflexão crítica e o prosseguimento desta pesquisa.

Agradeço muito especialmente à Drª. Maria Lúcia Baltazar, pelas razões que ela já sabe e também pela sua generosidade ao disponibilizar informações que contribuíram direta e indiretamente para que esta dissertação chegasse a bom termo.

Agradeço imensamente à Maria Benigna Arraes Gervaiseau, por disponibilizar seu acervo bibliográfico de filosofia e psicanálise para consulta. Agradeço também pelo apoio na correção das traduções, na busca de referências bibliográficas e pela interlocução amiga durante este árduo período de trabalho.

Agradeço também à Marlito de Souza Lima pela amizade e especialmente pelas discussões tão interessantes quanto norteadoras.

Agradeço a Caia Fittipaldi, pelo trabalho de revisão e formatação deste texto, por seus conselhos tranquilizadores e sobretudo por sua paciência.

Agradeço a meus familiares e amigos que, cada um a seu modo, me acompanharam com seu apoio precioso, durante esta jornada tão cheia de percalços.

Quem muito se evita se convive.

Guimarães Rosa

Na falha do dente mesma,
Ou entre ela e a estrela vermelha sobre o rio
Cabem aviões e perguntas.

Adélia Prado

COSTA, Ana Maria Rodrigues da. **Estudo do conceito de Supereu através dos textos sociais de Freud** 2012, 111 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

RESUMO

Este trabalho é voltado ao estudo do conceito de Supereu nos textos sociais de Freud.

O conceito de Supereu, que se enraíza na teoria freudiana da consciência moral (*Totem e Tabu*), tem seu aparecimento inicial em 1923 (*Eu e o Isso*). Evolui com a descoberta, no interior do Eu, de uma instância crítica – Ideal do Eu – formada pela introjeção de normas e valores vindos de experiências do sujeito com figuras de autoridade e pela passagem pelo Complexo de Édipo (*Psicologia das Massas*). Por fim, torna-se uma instância cuja ação punitiva supera e subsume o aspecto orientador e normativo da Lei (*Mal-estar na cultura*).

Nosso estudo se propõe a examinar as transformações que o conceito de Supereu sofreu ao longo da obra e afirmar que Supereu não é lei – em particular, não é o Imperativo Categórico de Kant. A nosso ver, deve ser entendido como uma resposta à patologia ou falência da lei.

ABSTRACT

This work is aimed to study the concept of superego in Freud's social texts. The concept of superego, which is rooted with the Freud's moral conscience theory (*Totem and Taboo*) has its initial appearance in 1923 (*The Ego and the Id*). Then it evolves with the discovery, inside the Ego, of a critical instance – the Ideal Ego – formed by the internalization of norms and values coming from the subject's experiences with authority figures and by the passage through the Oedipus complex (*Group Psychology*). Finally, it becomes an instance whose punitive action subsumes and surpasses the guiding and normative aspect of the Law (*Civilization and its Discontents*). Our study aims to examine the changes that the concept of superego suffered throughout the work, stating that the superego is not a law, – particularly, it is not Kant's Categorical Imperative. In our view, it must be understood as a response to pathologies collapse of the Law.

Palavras-chaves: Psicanálise, Supereu, Lei, consciência moral, ética, Freud, Kant

Sumário

Introdução 10

PARTE 1 *Totem e Tabu*: A gênese da consciência moral e
os antecedentes do conceito de Supereu 17

1.1 Iluminuras I: Pequena digressão para cernir grandes problemas 19
1.2 A gênese da consciência moral 42
1.3 Alegoria do Pai da Horda 53

PARTE 2 De *Psicologia das Massas* a *Mal-estar na Cultura*:
Do Ideal do Eu ao Supereu 59

2.1 Iluminuras II: *Psicologia das Massas* e
a evolução problemática do conceito de Supereu 61
2.2 Supereu instância ética? 78
2.3 *Mal-estar na Cultura*: consequências e derivações do conceito de Supereu 91

Conclusão 98

BIBLIOGRAFIA 103

Introdução

O estudo da evolução do conceito de Supereu nos textos sociais de Freud possibilita identificar que o Supereu, diferentemente de um dispositivo psíquico responsável pela moralidade, pode ser considerado uma resposta sintomática à negação, ausência ou falência da lei.

Gênese e desenvolvimento do conceito de Supereu nos textos sociais

O conceito de Supereu teve sua origem nos desenvolvimentos teóricos muito anteriores à sua apresentação em 1923. Começa com uma teoria da consciência moral em *Totem e Tabu.* Depois, evolui para a descoberta no interior do Eu de uma instância crítica (Ideal do eu) formada pela introjeção de normas e valores através das experiências do sujeito com figuras de autoridade e pela passagem pelo complexo de Édipo (*Psicologia das Massas*). Por fim, torna-se uma instância cuja ação punitiva supera e subsume o aspecto orientador e normativo da Lei (*Mal-estar na cultura*).

O Supereu é diferente de Ideal do Eu

Observamos que, embora Supereu e Ideal do Eu sejam duas faces da mesma instância recalcadora, responsável pela regulação do gozo pulsional e pela relação do sujeito com o desejo, o Supereu tem sua origem nos processos arcaicos do desenvolvimento subjetivo e o Ideal do Eu é mais tardio, sendo constituído a partir do complexo de Édipo. Isso quer dizer que para a constituição do Ideal do Eu são necessários processos de simbolização mais elevados. Na constituição do Ideal do Eu, a participação dos vínculos sociais e da cultura são determinantes. O Supereu, por sua vez, é o resto não simbolizado do Complexo de Édipo (primeira identificação) e o resto das primeiras vivências de satisfação e de dor que caracterizam as experiências da criança pequena com seu Outro primordial. No entanto, o

Ideal do Eu também não promove uma independência do sujeito do discurso ou do desejo do outro. O Ideal do Eu é a contrapartida do narcisismo primário e, portanto, pode levar o sujeito a ser capturado nas armadilhas da idealização; dito de outra forma, o Ideal de Eu pode ser considerado uma projeção nos vínculos sociais dos ditames de seu narcisismo. Então o que é Lei? Qual a diferença entre Supereu e Lei (função simbólica)? Qual a diferença entre Supereu e Lei Moral? Por que o Supereu não é o Imperativo Categórico e por que o conceito de Supereu não deixa de apresentar elementos da filosofia moral e da Antropologia de Kant? Por que o modelo jurídico de "tribunal interior" não é apropriado para compreender o funcionamento superegoico? A lei superegoica e a consequente vitimização do sujeito, implica que em Freud não há uma teoria do sujeito moral, autônomo e responsável pelos motivos de suas ações?

O Supereu é uma formula neurótica de associar dor e lei

Embora o conceito de Supereu encerre uma discussão ética, o Supereu é diferente de Lei (função simbólica), de lei jurídica e de Lei moral e, se observarmos seu funcionamento, nos interrogamos se é apropriado considera-lo a instância responsável por nossa eticidade. O Supereu não orienta o sujeito no juízo de seu ato e tem sua ação marcada ou pelo masoquismo moral (gozo com a dor ou necessidade de castigo) ou pelo ódio característico dos processos narcísicos. Lembramos que, para aquele que quer o mundo à sua imagem e semelhança, a diferença do outro e a sua particularidade é intolerável. Assim, por presentificar o castigo antes de referir o sujeito à lei, o Supereu tal como é concebido por Freud, apresenta fortes dificuldades de ser considerado nossa instância ética: nas ações do Supereu encontramos dois elementos eticamente "patológicos" no sentido kantiano do termo: o masoquismo moral (gozo com a dor) e o narcisismo.

Uma teoria da moralidade em Freud

Dizer que o Supereu é um imperativo de obediência não significa que o sujeito "é levado a obedecer" e é vítima de uma instância inexorável no castigo. Se o sujeito obedece à falsa legalidade superegoica é porque, em outro nível (inconsciente), há um interesse narcísico ou masoquista sendo satisfeito. Ou seja, a constituição da moralidade em Freud é marcadamente heterônoma e possibilita uma autonomia relativa, mas isso não isenta o sujeito de ser rigorosamente responsabilizado por aquilo que o habita. Não iremos compreender adequadamente a teoria do sujeito moral em Freud, se nos restringirmos apenas ao conceito de Supereu. A chave para compreensão da constituição do sujeito moral depende da articulação de alguns elementos teóricos e metodológicos que encontramos esparsos pela obra, e da desconstrução de uma série de enganos induzidos por leituras mais periféricas do texto de Freud. São eles:

a) uma estratégia metodológica problemática e inovadora. Temos que compreender que a aparente vitimização do sujeito capturado nas formas trágicas da moralidade superegoica não resume a posição de Freud sobre a moral. Essa ética trágica é a manifestação da neurose e seus impasses na modernidade. Esse aspecto, que pode numa primeira leitura induzir ao engano, se deve ao modo de Freud construir suas teorias: mesmo querendo a Psicanálise como uma ciência da natureza, tendo a Física e a Química como modelo, seu modo de proceder é totalmente outro. Para Freud, compreender a cultura, as relações sociais e a moralidade de seu tempo implicava inferir a natureza dos vínculos sociais, bem como sua gênese, a partir da observação da neurose e suas vicissitudes. Com efeito, Freud analisa as teorias científicas de seu tempo, a cultura, os vínculos sociais a partir da interpretação neurótica dos fatos e dos acontecimentos da sociedade moderna. O patológico é seu objeto e ele explora sua natureza, seus modos de funcionamento, identificando em todo tipo de experiência humana – como a arte, as relações sociais, o sonho, a religião e a cultura – o modo de pensar dos neuróticos

modernos. E é esse o modo como ele procede com as teorias sobre o totemismo. Freud não se importava se essas teorias descreviam a realidade empírica da vida e do modo de pensar daqueles povos. Assim, essas teorias tiveram muito mais um valor heurístico do que propriamente o de uma construção científica de apoio às suas descobertas sobre a neurose que serão explicadas através de dois mitos assumidos como universais: o Complexo de Édipo e o Mito do Pai da Horda.

b) Freud crítico dos processos de resistência à modernização. Freud é bastante contundente em suas críticas ao dogmatismo religioso, científico e às formas destrutivas do narcisismo nos vínculos sociais. Assim, para a psicanálise freudiana, os grandes inimigos da autonomia e da liberdade subjetiva, que lançam o sujeito no "mal", são o narcisismo e o gozo masoquista da submissão vitimizante do sujeito ao Outro; seja ele Deus, o destino, uma seita religiosa, uma teoria científica ou o Pai idealizado.

c) A heresia freudiana. Freud afirma que cometeu a heresia de fazer o "mais elevado" da alma humana advir do "mais baixo". Com isso, ele se referia à afirmação de que a moralidade tem sua raiz no patético (*pathos*), pois situa sua instância ética no Isso e a concebe regida pela pulsão de morte. Devido a esse modo de conceber a moralidade, Freud nos coloca diante de problemas de graves consequências para uma teoria do sujeito moral: existe uma teoria do sujeito autônomo em Freud? Como situar o problema da liberdade, autonomia e da lei na psicanálise freudiana?

d) O imperativo ético de Freud: Uma das expressões da posição freudiana com relação à ética pode ser encontrada no final da 31ª Conferência: *Wo Es war soll Ich werdem*. Entender o que Freud quer dizer com isso exigirá um breve percurso por *Mal-estar na Cultura*, *Futuro de uma Ilusão* e *Por que da Guerra*, *As Novas Conferências*, entre outros.

O Supereu não é uma instância ética, embora implique uma posição ética por parte do sujeito. Dado isso que destacamos anteriormente, podemos dizer que, quando Freud considera o Supereu nossa instância moral, está falando de um tipo de regência neurótica do desejo, onde o desejado e o proibido estão associados pelo recalcamento. No Supereu, a lei e a transgressão ficam associadas de tal maneira que, quanto mais obedece, mais aumenta seu sentimento de culpa. Essa obediência ao Supereu pode ser compulsiva (implica um gozo pulsional), mas não é compulsória, nem mesmo automática. Há uma distância entre sentimento, pensamento e ação que sempre prevê um tempo para uma escolha, mesmo que as razões dessa escolha sejam inconscientes.

Para que o Supereu ganhe toda sua força de masoquismo moral (ou, em termos lacanianos, de imperativo do gozo), há por parte do sujeito um distanciamento, consciente ou inconscientemente, de seu desejo (que, em termos lacanianos, significa um distanciamento da Lei). Nesse caso, o sujeito "cede do desejo" para seguir o canto da sereia da neurose e suas promessas de realizações narcísicas.

É a partir do que dissemos acima que podemos afirmar a hipótese que irá nortear este estudo: *o Supereu mantém com a lei um antagonismo funcional de tal maneira que pode ser considerado uma resposta à negação, ausência ou falência da lei.*

Nossa escolha metodológica de estudo da gênese e desenvolvimento do conceito de Supereu privilegiou a leitura de *Totem e Tabu* (1913), *Psicologia das Massas* (1921) e *Mal-estar na Cultura* (1927). Por que somente estes três textos sociais? Porque especificamente nesses trabalhos o Supereu é teorizado, e identificamos claramente as suas principais transformações. Além disso, essa leitura longitudinal nos permite tirar consequências clínicas, éticas e políticas da teorização freudiana acerca da Lei, do desejo e da moralidade. Como o Supereu é um conceito da metapsicologia, não podemos deixar de integrar algumas das

discussões metapsicológicas para esclarecimento dos conceitos, quando assim se fizer necessário.

Faremos uso das contribuições da leitura lacaniana de Freud quando ela for um elemento indispensável para iluminar um aspecto que quisermos destacar. O mesmo vale para o recurso a outros comentadores de Freud, sejam eles psicanalistas, filósofos, sociólogos. etc. Da mesma forma, ao longo dessa dissertação haverá momentos nos quais elementos da filosofia moral de Kant serão chamados a dialogar com o texto de Freud. Isso não é arbitrário, trata-se de recurso usado pelo próprio Freud, que sugere ao longo se suas argumentações que o Supereu é o imperativo categórico. Isso gerou uma série de confusões que achamos por bem examinar mais de perto e, na medida do possível, contribuir para elucidá-las.

Dividimos, então, esta dissertação em duas partes: a primeira é dedicada a *Totem e Tabu*; a segunda é dedicada ao estudo das transformações do conceito que vai de *Psicologia das Massas* (Ideal do Eu) a *Mal-estar na Cultura* (Supereu).

Na primeira parte, estudaremos os antecedentes do conceito de Supereu, na forma de uma teoria da gênese da consciência moral dependente de uma teoria dos vínculos sociais. Daremos especial atenção ao Mito do Pai da horda que tem, nesse texto, sua primeira formulação.

Na segunda parte, discutiremos *Psicologia das Massas e análise do Eu* e *Mal-estar na Cultura,* dando especial destaque ao conceito de Ideal do Eu e sua evolução problemática para o conceito de Supereu. A seguir, examinaremos a identidade ou diferença do**s** conceito**s** de Ideal do Eu e Supereu. Destacaremos também a importância ética e política de *Massenpsychologie*, perguntando-nos qual a importância do conceito de Ideal do Eu na compreensão dos fenômenos de massa. Destacaremos também o conceito de identificação que constituirá um ponto decisivo na teorização do Supereu. Vamos examinar as alterações que sofre o conceito de Ideal do Eu/Supereu na passagem de *Psicologia das Massas* para *O Eu e o*

Isso; nesse ponto, ficarão evidentes as diferentes origens e funções do Ideal do Eu e do Supereu (cap. 2.1 Iluminuras II: Do Ideal do Eu ao Supereu).

Apresentaremos a seguir elementos indicativos de que Supereu é diferente de lei, de lei jurídica e lei moral mostrando, através do diálogo de Freud e Kant, que o Supereu não é o imperativo categórico e que há dificuldades em considerá-lo uma instância, principalmente como a instância responsável por nossa eticicidade (cap. 2.2 Supereu instância ética?). Fica evidente no texto freudiano, especialmente se levarmos em consideração os aportes do *Eu e o Isso*, que o Supereu é da ordem de uma resposta, de um efeito, que se manifesta através dos retornos dos conteúdos regressivos, não simbolizados, oriundos das primeiras experiências da condição de extrema dependência do sujeito ao Outro Primordial e dos restos não simbolizados do complexo paterno. O capítulo 2.3 será dedicado a *Mal-estar na Cultura*. Aqui daremos especial atenção à formulação da existência de um Supereu da cultura que coincide com os imperativos do Supereu individual. Freud afirma que "numerosas exteriorizações e apresentações do Supereu podem ser discernidas com mais facilidade na comunidade cultural do que no indivíduo" (FREUD, 1985, vol. XXI:137).

A nosso ver, *Mal-estar* é o corolário da discussão que o conceito de Supereu nos impõe. É através desse texto que pretendemos afirmar nossa hipótese do antagonismo funcional Lei/Supereu e do Supereu como um conceito interessante para leitura de acontecimentos sociopolíticos. Por fim, com o auxílio de exemplos da literatura, deixaremos indicado que o Supereu não se confunde com a Lei (função simbólica), mas, nem por isso, é uma lei patológica. As formas patológicas ou perversas da lei podem produzir fenômenos superegoicos, mas são diferentes do Supereu.

PARTE 1

Totem e Tabu: A gênese da consciência moral e os antecedentes do conceito de Supereu

Nas palavras cruzadas, cruzam-se palavras e as palavras devem cruzar-se numa letra comum. No nosso jogo não cruzávamos palavras, mas conceitos e fatos, e, portanto, as regras eram diversas e eram fundamentalmente três. Primeira regra, os conceitos se ligam por analogia. Não há regras para se decidir se uma analogia é boa ou má, porque qualquer coisa é semelhante a qualquer outra sob certo grau de relacionamento. Exemplo: Batata se cruza com maçã, porque ambas são vegetais e arredondadas. De maçã vai-se a serpente, por conexão bíblica. De serpente a rosca, por similitude formal, de rosca a salva-vidas e daí a roupa de banho, de banho a carta náutica, de carta náutica a papel higiênico, de higiene ao álcool, do álcool à droga, da droga à seringa, da seringa ao buraco, do buraco ao terreno, do terreno à batata. Perfeito. A segunda regra diz de fato que ao fim *tout se tient*, o jogo é válido. De batata a batata, *tout se tient*. Logo é certo. Terceira regra: as conexões não devem ser inéditas, no sentido de que já devem ter sido usadas ao menos uma vez, melhor ainda se várias vezes por outros. Somente assim os cruzamentos parecem verdadeiros, por serem óbvios.

Umberto Eco, *O Pêndulo de Foucault*

Os quatro ensaios que seguem constituem a minha primeira tentativa de aplicar os pontos de vista e os resultados da psicanálise aos problemas não esclarecidos da psicologia dos povos. (...) o tabu, na verdade, ainda permanece em nosso meio; embora apreendido negativamente e direcionando a outros conteúdos, pela sua natureza psicológica ele nada mais é que o “Imperativo Categórico” de Kant que irá atuar de modo compulsivo e afastado de qualquer motivação consciente.

Sigmund Freud, *Totem e Tabu*

1.1 Iluminuras I: Pequena digressão para cernir grandes problemas

Antes de iniciar a análise de *Totem e Tabu*, algumas considerações são necessárias. Primeiramente, devemos poder explicar como um texto de 1913 pode contribuir para o estudo de um conceito que depende dos aportes conceituais dos anos 20. Se nosso interesse não é fazer uma mera reconstrução histórica, como já ficou dito na introdução, então por que buscar em *Totem e Tabu* as origens de um conceito que, com essa denominação, só aparece em 1923, no texto *O Eu e o Isso*? Além disso, devemos poder explicar também: por que escolher "os textos sociais", para estudar um conceito da metapsicologia?

Responder a essas questões requer relembrar alguns conceitos fundamentais dos quais o conceito de Supereu é tributário. Requer também relembrar algumas particularidades desse conceito, sua introdução problemática e, por fim, algumas particularidades metodológicas do modo de pensar de Freud. Como essas questões se superpõem, ao responder uma delas estaremos antecipando a resposta das outras. Mas vamos tentar, na medida do possível, ir por partes.

O Supereu é uma instância psíquica responsável pelo juízo moral, pela auto-observação, formação de ideais e pela consciência moral. Ao lado do Eu e do Isso, faz parte da segunda teoria do aparelho psíquico, também denominada "segunda tópica". As funções que foram subsumidas ao Supereu já participavam do repertório conceitual freudiano sob as denominações Ideal do Eu (*Psicologia das Massas*), Consciência Moral (*Totem e Tabu*), censura onírica (*Interpretação dos sonhos*), sem no entanto estarem articuladas metapsicologicamente. Com a segunda tópica, o Supereu recebe um lugar mais bem destacado ao lado das outras instâncias psíquicas, sendo definida sua posição no conflito interinstâncias e sua articulação com a segunda teoria pulsional.

Até 1910, Freud deu maior destaque à compreensão do funcionamento do inconsciente e ao discernimento dos princípios do funcionamento psíquico, afirmando a primazia do princípio do prazer. Freud sempre assinalou a participação da consciência moral no recalcamento, mas essa tarefa era, naquele momento, uma função do Eu consciente ou pré-

consciente. A passagem da primeira para segunda tópica começa a se anunciar a partir da descoberta de uma parte inconsciente do Eu e do entendimento de que essa parte inconsciente se voltava criticamente contra o eu, tendo também a tarefa de auto-observação. Isso nasceu do exame dos casos de melancolia, dos rituais de expiação obsessivos e dos delírios de serem observados, dos paranoicos. Essa função crítica aparece descrita nos textos metapsicológicos de 1915. Em especial, notamos a introdução do termo Ideal do Eu no texto *Para introduzir o narcisismo* e em *Luto e Melancolia.*

É importante lembrar que essa função crítica se origina na introjeção das normas e valores ético-culturais, seja por identificação às figuras de autoridade, seja pelo processo de resolução do complexo de Édipo. Cabe então ressaltar que o Complexo de Édipo é o grande elemento articulador que tanto atravessa as construções teóricas de Freud com respeito à constituição do Ideal do Eu/Supereu,como participa das incursões freudianas no campo da análise da Cultura. Assim, *Totem e Tabu* vem afirmar a centralidade da interdição do incesto na gênese da sociedade e da moralidade, assim como a universalidade do Complexo de Édipo.

A indicação de Totem e Tabu como o principal antecedente do conceito de Supereu nos foi sugerida pelo próprio Freud no *Eu e o Isso*: *Religião, moral e sensibilidade social – esses conteúdos principais daquilo que é superior no homem – eram na origem unificados. Segundo as hipóteses de Totem e Tabu, se adquiriram filogeneticamente pelo complexo paterno: religião e limitação ética pelo domínio sobre o complexo de Édipo propriamente dito; os sentimentos sociais advieram da obrigação de superar a rivalidade remanescente entre os membros da jovem geração (...). O Supereu, nós o fizemos nascer das mesmas experiências vividas que conduziram ao totemismo* (FREUD, 1985, vol. XIX:38-39).

Ao comparar a vida dos primitivos australianos com os neuróticos modernos, Freud retoma o que já havia estudado até então sobre a neurose obsessiva, a fobia, a paranóia e melancolia; apresenta ainda o conceito de Ideal do Eu associado ao conceito de narcisismo, tal como veremos aparecer no texto de 1915. Todas essas construções teóricas serão elementos fundamentais que, em 1923, participarão da apresentação metapsicológica do Supereu.

Talvez coubesse perguntar: não seria mais indicado estudar diretamente o *Eu e o Isso*? A ideia de estudar o Supereu através dos textos sociais é afirmada por Freud em *Mal-estar na*

cultura. Ali temos que: *numerosas exteriorizações e apresentações do Supereu podem discernir-se com mais facilidade na comunidade cultural do que no indivíduo* (FREUD, *Mal-estar*, 1985, vol. XXI:137). Mas a decisão de tomar os textos sociais como ponto de apoio para a discussão do conceito de Supereu veio de outro lugar. Nossa leitura dos textos freudianos sempre se ressentiu de um eixo organizador para a compreensão do conceito de Supereu. Numa primeira fase, pensávamos, como muitos pós-freudianos, estar diante de um dos conceitos mais ambíguos e contraditórios da obra de Freud. Mesmo percebendo que essa impressão não é tão simples de dissipar, encontramos nos textos sociais um conjunto de elementos que redimensionam as complexas argumentações metapsicológicas sobre a instância superegoicas. Mas, para que isso se desse, tivemos que abandonar a ideia – errônea, por certo – de que os textos sociais são ensaios de psicanálise aplicada à cultura. Na realidade, são trabalhos de desenvolvimento conceitual, que buscam o entendimento dos fenômenos clínicos através da análise dos discursos dos neuróticos, associados à análise das teorias antropológicas, sociológicas e psicológicas vigentes na época. Como grandes metáforas sobre a sociedade, moralidade e religião, os textos sociais são verdadeiros testemunhos das vicissitudes dos processos de modernização, entendidos através dos discursos dos neuróticos e organizados em torno de dois grandes mitos freudianos: o Complexo de Édipo e o mito do Pai da Horda Primitiva.

1.1.1. *Totem e Tabu: teoria, metáfora ou mito? Considerações sobre os modelos freudianos*

Surgido em 1913, esse é um dos textos mais comentados da obra de Freud, tanto por psicanalistas como por filósofos, sociólogos e antropólogos. A nosso ver, representa um dos momentos privilegiados da obra freudiana. Nele encontramos, nas remissões à filosofia, antropologia e sociologia, os principais modelos que acompanharão Freud até o final da obra. O que mais frequentemente é destacado em *Totem e Tabu* é a construção de um mito para explicar a origem da moral, da religião, da cultura: o mito do assassinato do pai da horda primitiva. Esse mito, que será sempre retomado, é, do ponto de vista epistemológico, uma espécie de matriz explicativa *prêt-à-porter*; e, do ponto de vista metapsicológico, um

elemento arcaico da herança filogenética, atualizado nas ações do Supereu, sempre pronto a retornar nos processos de obediência angustiada ao pai primitivo. Vamos acompanhar seus argumentos para ver como isso se dá.

Totem e Tabu nos brinda com uma reflexão sobre o totemismo e as formas de interdição do incesto sustentadas por tabus. Seu objetivo, ao elucidar a função do tabu mediante a psicanálise e "lançar uma luz sobre as origens de nosso obscuro imperativo categórico" (FREUD [1913a], 1985), vai ser levado a cabo a partir de incursões em vários estudos etnológicos muito em voga no século XIX. Dos vários compêndios de antropologia da época, indicamos a seguir os três mais citados por Freud: *Totemismo e exogamia* em quatro volumes, de James George Frazer; a *Psicologia dos Povos*, de Wilhelm Wundt; e *A Religião dos Semitas*, de Robertson Smith.

Freud faz uso de um esquema filogenético, de cunho evolucionista, inspirado nas ciências naturais e na etnologia de sua época, e com ele apresenta sua versão da história do desenvolvimento da civilização a partir de um estudo comparativo com as fases do desenvolvimento psicológico individual[1]. Para atingir seus objetivos, examina as teorias sobre totemismo e exogamia. Pacientemente, Freud recolhe um número respeitável de relatos etnográficos para comprovar seus pontos de partida: a universalidade da interdição do incesto como condição instituinte da sociedade; a natureza ambivalente dos sentimentos em relação às interdições; a teoria sobre a origem da lei e da moralidade a partir da construção de um mito: o parricídio cometido pelos membros de uma horda primitiva pré-cultural. Este mito – que se utiliza de uma inferência darwiniana relativa à vida grupal dos primatas – tem como objetivo apresentar a antropogênese mediante uma ficção sobre a origem da sociedade, da moral e das religiões. É interessante notar que esse mito é construído com os mesmos elementos (rivalidade, parricídio, culpa, introjeção dos interditos) que compõem o Complexo de Édipo. De tal maneira, que podemos pensar o mito trágico-científico do pai da horda primitiva como uma maneira genética de fundamentar a universalidade do Complexo de Édipo.

---

[1] Ver, por exemplo, o trabalho de Vladimir Safatle que trata *Totem e tabu* do ponto de vista de uma teoria da modernidade e dos processos de resistência à modernização (SAFATLE, 2003, p. 359).

O Complexo de Édipo, por sua vez, a partir desse momento da obra, passa a ser considerado o complexo nuclear da neurose e o momento mais importante da formação do psiquismo. Segundo Freud, a constituição subjetiva, a sexuação, a socialização, a introjeção da Lei, a consciência moral e o Supereu dependem do Complexo de Édipo e de suas vicissitudes.

A busca pela origem e desenvolvimento do conceito de Supereu nos permitiu considerar *Totem e Tabu* a pedra fundamental não apenas para a edificação desse conceito, mas também para entender a maior parte das dificuldades e contradições que o caracterizam. Com efeito, nesse texto Freud apresenta um conjunto de ideias, conjecturas e modelos que o acompanharão até *Mal-estar na Cultura* e *Moisés e o Monoteísmo*, por exemplo: a ideia de que a ontogênese repete a filogênese, que a doença é uma regressão a estados infantis ou precoces do desenvolvimento psíquico e que o passado permanece associado ao presente, sempre pronto a retornar, tanto nos movimentos regressivos das apresentações sintomáticas individuais, como nos fenômenos de massa. No entanto, é o mito do Pai da Horda que, tendo em *Totem e Tabu* sua primeira aparição, será retomado em todos os outros textos sociais associados à questão do Supereu.

A nosso ver, quando compara os costumes dos aborígines da Polinésia aos neuróticos modernos e encontra fortes analogias entre o funcionamento neurótico e o pensamento primitivo, Freud está tomando as pesquisas etnológicas e antropológicas de seu tempo como modelos e, algumas vezes, como metáforas para auxiliá-lo a edificar uma teoria de consequências valiosas para o entendimento do funcionamento do neurótico e da sociedade moderna. Por outro lado, Freud propõe também, a partir da neurose, um modelo para história do desenvolvimento do pensamento e da cultura, a partir da construção do mito de origem do assassinato do pai da horda primitiva.

Podemos dizer que as ideias que estão orientando o pensamento freudiano em *Totem e Tabu* foram consideradas polêmicas e, por sua vez, já foram suficientemente comentadas e objeto das mais variadas críticas. Com efeito, é difícil confirmar com Freud que a ontogênese repete a filogênese (ver LEVI-STRAUSS, 2003b:531), pois temos dificuldade de encontrar a semelhança de um adulto primitivo com uma criança moderna. Também não podemos tomar

a alegoria da horda primitiva como uma descrição ou reconstrução histórica, pois não temos como identificar uma situação, um fato ou um ato, como queria Freud, originário da sociedade ou algo do tipo "*big bang* da Civilização" (ENRIQUEZ, 1999:30).

Mas essas críticas socioantropológicas deixam escapar o fundamental. Ao teorizar a função do tabu no âmbito da cultura dos povos primitivos e dos neuróticos, Freud destaca elementos essenciais para compreender a função da lei e das interdições fundamentais. Válidos para pensar a cultura, a moralidade e a neurose, esses elementos permitirão posteriormente caracterizar o Ideal do Eu/Supereu como uma instância dependente dos processos de socialização, o que permite afirmar que, para Freud, cultura, lei, moralidade e neurose são geneticamente convergentes.

Outro ponto de fundamental importância para compreender a importância e os problemas do conceito de Supereu é a centralidade da função do pai na constituição da subjetividade. Freud afirma que a relação do sujeito à lei e aos interditos fundamentais e à cultura é marcada por um caráter ambivalente (amor e ódio) que tem sua origem na relação com o Pai, que é o representante da Lei. Da ambivalência de sentimentos e dos sentimentos inconscientes de culpa, Freud vai extrair a origem da consciência moral. Através da alegoria do *Urvater*, o texto nos remete a um crime coletivo que está na origem de um sentimento inconsciente de culpa que, no formato de um pecado original, é transmitido filogeneticamente de geração a geração.

Mas de que herança se trata? Como podemos falar de uma herança transcultural e inconsciente? Que significa ser herdeiro do Complexo de Édipo? Como alguém se apropria de uma lei, de bens culturais, de valores, enfim, de uma herança transmitida inconscientemente?

A nosso ver, Freud parece afirmar uma relação trágica do indivíduo com a cultura, na medida em que parece formular um tipo de herança que se transmite de inconsciente a inconsciente. Se assim é, seria o sujeito o mero receptáculo passivo do patrimônio cultural que o antecede? Freud parece dar mais importância à herança do que ao "testamento", elemento fundamental para que o sujeito se aproprie da sua herança simbólica e possa dela fazer o devido uso. Freud parece preocupar-se mais com os processos da transmissão da cultura em termos gerais e, contrariamente ao que se costuma dizer, parece dar pouco

destaque aos aspectos particulares da apropriação subjetiva dos elementos simbólicos transmitidos culturalmente. Seguindo uma metáfora de Hannah Arendt:

> O testamento, dizendo ao herdeiro o que será seu de direito, lega posses do passado para o futuro. Sem testamento, ou resolvendo a metáfora, sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e, portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem (ARENDT, 1997:31).

A questão da herança, em especial da herança filogenética, será mais bem discernida quando examinarmos o conceito de Supereu tal como será formulado no *Eu e o Isso.* Nesse trabalho, o Supereu é apresentado como o representante do Isso, o qual, por sua vez, traz consigo a herança arcaica do povo e da cultura características da ancestralidade simbólica do indivíduo em questão, como veremos na segunda parte desta dissertação. Agora é preciso retornar ao nosso intuito de recolher os modelos freudianos, apresentando novas perguntas.

Qual a razão que levou Freud, para quem a psicanálise era uma *naturwissenschaft* (ciência da natureza), a fazer uma incursão pelo pensamento dos povos primitivos, que se organizavam a partir de mitos de cunho animista para, a partir dela, criar um "mito científico" que explique a universalidade da lei de interdição do incesto e a onipresença do sentimento inconsciente de culpa na vida anímica? Com a interdição do incesto, cuja gênese a alegoria do *Urvater* vem ilustrar, trata-se de explicar a gênese da sociedade. Com o sentimento inconsciente de culpa, resto do assassinato de pai primevo transmitido filogeneticamente, Freud afirma a origem da moralidade e da religião. Por que razão Freud escolhe caminho tão tortuoso?

Como se sabe, esse texto é, entre outras coisas, a explicitação de uma discordância com Jung – que propunha uma espécie de dessexualização do inconsciente e uma explicação

dos fenômenos psíquicos por arquétipos que se aproximavam das explicações místicas e esotéricas; no entanto, embora esse seja fator relevante, não parece ter sido suficiente para mover o inventor da psicanálise a enfrentar empreitada tão arriscada.

Na verdade, *Totem e Tabu* é o trabalho que amplia os desenvolvimentos metapsicológicos, introduzindo o conceito de narcisismo, ampliando a teorização da neurose obsessiva, reafirmando o conceito de projeção como conceito essencial para entender a paranoia e o retorno aos casos de fobia nesse momento teorizados a partir do Complexo de Édipo. O exame das teorias sobre o totemismo e os tabus e, especialmente, a alegoria do *Urvater*, são os meios pelos quais Freud infere a universalidade do Complexo de Édipo como elemento nuclear da neurose. Aliás, é preciso lembrar que, para Freud, o assassinato inaugural do Pai primevo não tinha o valor de fantasia ou de mito. Era uma reconstrução histórica. E podemos dizer com Ricoeur (1965:171) que esta "reconstrução histórica" é na verdade a projeção da teoria do Complexo de Édipo numa "arqueologia realista".

Conforme assinala Castoriadis, citando Levi-Strauss,

> não há utilidade em discutir e refutar esse mito científico no campo dos saberes positivos. A hipótese de um totemismo primitivo universal foi abandonada e fortemente contestada pela etnologia contemporânea (CASTORIADIS, 2002a:166).

De fato, se tomarmos as hipóteses antropogenéticas como fatos passíveis de ser generalizados a partir de analogias da neurose com teorias sobre costumes de povos primitivos, estaremos banalizando a questão freudiana fundamental: Freud estava interessado em investigar a possibilidade de compreender a gênese do interdito fundamental que caracteriza a "natureza" humana: a interdição do incesto. Segundo Lévi-Strauss,

> Freud explica com êxito não o início da civilização, mas seu presente. Tendo partido à procura da origem de uma proibição, consegue explicar não por que o incesto é conscientemente condenado, mas como acontece que seja

> inconscientemente desejado. Já foi dito e repetido o que torna *Totem e Tabu* inadmissível, como interpretação da proibição do incesto e de suas origens, a saber, a gratuidade da hipótese da horda dos machos e do assassínio primitivo, círculo vicioso que faz nascer o social das atividades que o supõem (LEVI-STRAUSS, 2003b:531-2).

Apresentado sob a forma de um mito, talvez traduza, sob a forma simbólica,

> um sonho ao mesmo tempo duradouro e antigo. O prestígio deste sonho, seu poder de modelar, sem que se saiba, os pensamentos dos homens provém justamente do fato de os atos por ele evocados nunca terem sido cometidos, porque a cultura sempre em toda parte se opôs a isso (LEVI-STRAUSS, 2003b:531-2).

Ainda com Castoriadis e Lévi-Strauss, poderíamos afirmar também que Freud não teria necessidade de recorrer a um acontecimento originário para fundamentar a existência do Complexo de Édipo e a universalidade da lei de interdição do incesto. Teria sido suficiente dar mais atenção aos achados clínicos que eram a sua base primordial. Assim, em *Totem e Tabu*, ao lado de seu esforço de mostrar a viabilidade histórica de um acontecimento a partir do qual o homem passa de um estado de natureza a um estado de cultura, encontramos argumentos fundamentais, que dispensariam a arriscada incursão genético-etnológica. Citaremos um deles, a título de ilustração:

> em todas elas [as neuroses], o decisivo para a formação dos sintomas não é a realidade objetiva do vivenciar, mas, sim a do pensar (FREUD, 2010:108).

Bastaria Freud ter-ser recordado do que descobriu com relação à fantasia de sedução das histéricas: o pensamento, a fantasia, no que concerne ao funcionamento psíquico, adquire valor de fato (FREUD, *Autobiografia* (*Sebstdarstellung*), 1985, vol. XX:33). O que acontece em *Totem e Tabu* – a busca pelo fato originário – poderá ser encontrado também no texto sobre o Homem dos Lobos (FREUD [1918], 1985:29), no qual Freud, lançando mão de um

tipo de investigação *à la* Sherlock Holmes, acredita ter reconstruído retroativamente ou *a posteriori* (*nachträglich*) a cena traumática que determinou o aparecimento dos sintomas do paciente. Freud sabia que. nas formações sintomáticas e inconscientes, operam causas múltiplas (*Uberdeterminierung*, sobredeterminação) e que se somam num complexo enredo. Nesse enredo, as fantasias e significados que o sujeito atribui aos impactos que os acontecimentos reais têm sobre ele, têm muito mais valor do que o evento propriamente dito. No entanto, podemos pensar também que, se Freud empreendeu a tarefa hercúlea de examinar estes inúmeros relatos etnológicos, certamente não foi para confirmar o que ele já sabia.

Até *Totem e Tabu*, Freud dedicou-se ao estudo das neuroses e das formações do inconsciente. A psicanálise já contava com uma teoria da sexualidade, do recalcado, das formações de sintoma, da função da censura do sonho; no entanto, faltava-lhe uma teoria acerca do agente recalcador. O modelo de funcionamento psíquico que dispunha no momento era ainda muito simples e em certa medida "autorreferente". Nesse momento, Freud se perguntava como o indivíduo sai do autoerotismo e passa a investir em objetos de amor da realidade. Como se constituem as disposições morais que colaboram no recalque, sempre em conflito com o desejo inconsciente? Como se forma a consciência moral, principal agente do recalcamento?

Em *Totem e Tabu*, o Complexo de Édipo deixa de ser apenas um estágio do desenvolvimento infantil. Com o Complexo de Édipo e a consequente interdição do incesto, o desejo fica definitivamente ligado à lei (Lacan) e por essa razão tem uma função socializante, sendo uma via de acesso do indivíduo à Cultura. Nesse sentido, a teorização do Complexo de Édipo em *Totem e Tabu* é uma forma de apresentar a gênese das disposições morais do sujeito associada a uma teoria dos vínculos sociais. E isso tem consequências fundamentais, pois, se assim é, teremos que poder explicar como essa teoria empírica da consciência moral, associada a uma teoria dos vínculos sociais, possibilita, no interior do sujeito, um dispositivo

regulador da vida pulsional. Como garantir que esse dispositivo não seja apenas mera repetição das relações infantis, narcísicas e de dependência amorosa, características das primeiras relações do indivíduo com as figuras de autoridade familiares? Em outros termos, teremos que nos perguntar se existe em Freud uma teoria do sujeito moral que vá além de uma espécie de ética trágica do sujeito submetido às representações fantasmáticas da lei do Pai Ideal/perseguidor, cuja lei vitimiza o sujeito. Existe lugar na teoria moral de Freud para a liberdade e autonomia, condições de possibilidade para a responsabilidade pelas ações? Retornaremos a esse questionamento no capítulo 1.2 e 2.2 dessa dissertação. Sigamos com nossas considerações iniciais sobre *Totem e Tabu*.

Podemos pensar que nem sempre a intenção de um autor ao escrever um texto decide as diferentes leituras que ele pode permitir. O caso de *Totem e Tabu* nesse sentido é paradigmático. Não resta dúvida de que Freud encontrou na etnologia apoio para suas teses maiores: o Complexo de Édipo como complexo fundador da subjetividade e da neurose e a constatação de sua presença na origem das instituições, da moralidade e das religiões. Mas, nos entremeios textuais da construção de seus argumentos sobre os processos de humanização, encontramos um pensador que dá testemunho das problemáticas que habitavam o seu presente: *Totem e Tabu* é um texto que, ao apresentar uma teoria da gênese da consciência moral aliada a uma teoria do progresso da civilização, acaba construindo paralelamente uma teoria da modernidade, com suas respectivas agruras dos processos de desencantamento do mundo. Embora esse não seja tema do nosso estudo, não podemos deixar de notar que, como nos outros textos sociais que examinaremos, Freud se mostra como um pensador moderno. Um pensador crítico que se posicionou rigorosamente contra todas as formas de ilusão que possam interferir na soberania da razão sobre outras formas de compreensão do mundo. Vejamos a seguir como isso se dá.

Freud atualiza no seu texto sobre o totemismo um discurso de cunho etnocêntrico; e o faz para derrubá-lo a seguir: afirma que, na vida anímica do adulto moderno, subsistem os traços que outrora caracterizavam o “homem primitivo”. O passado permanece conservado nas primeiras etapas do desenvolvimento infantil, nas repetições dolorosas dos neuróticos ou no mal-estar na modernidade. Sustentando a hipótese histórica de que a ontogênese repete a filogênese, Freud afirma que há um progresso da humanidade, mas o passado permanece junto ao presente, tese que Freud irá reapresentar mais tarde em *Mal-estar na Cultura*. Assim, Freud procurou mostrar através do recurso à etnologia, aquilo que, do “selvagem”, permanece no interior do homem moderno: a doença é uma regressão a estados infantis do desenvolvimento libidinal; a neurose, uma regressão a estados de pensamento pré-científicos ou primitivos. Onde os etnólogos do século XIX buscavam o selvagem para afirmar a superioridade da civilização ocidental, o texto de Freud nos permite observar que o recurso àquilo que nos é mais estranho é uma forma de conhecer aquilo que, de alguma maneira, nos habita.

O que Freud permite compreender é, indo na contramão das teorias da modernidade, que o pensamento teológico-político sustentado pela fantasia de um Deus-Pai-Soberano-Protetor-Vingador ainda atravessa as condutas, os sintomas e as produções culturais do sujeito moderno. O processo de desencantamento do mundo prevê um deslocamento das instâncias de centralização teológico-políticas do poder, para formas racionais de distribuição da autoridade. No entanto, Freud nos mostra que há algo na modernidade que resiste ao pensamento científico e à racionalização das instâncias de poder. Para Freud, a civilização avança à custa da renúncia das pulsões primitivas e da renúncia às satisfações narcísicas e das fantasias de provisão paterna ou divina. Mas isso não é o que costuma ocorrer na neurose, estruturada a partir do recalque do Complexo de Édipo.

O progresso da civilização implica, em última instância, o abandono do pensamento animista para dar lugar ao pensamento científico (ou racional); implica conseguir viver numa comunidade regida por leis que se encarreguem da manutenção dos laços sociais refreando os dois impulsos característicos dos seres humanos: o incesto e o impulso de destruir tudo aquilo que se impõe como obstáculo às suas necessidades, tema que Freud retomará com mais vigor em *Futuro de uma Ilusão* (FREUD [1927], 1985) e em *Mal-estar na Cultura* (FREUD [1930], 1985).

Há ainda outro ponto a destacar: Freud parte da neurose, para a análise da cultura e da moralidade. É a partir do patológico que Freud concebe a moralidade e os vínculos sociais. Apenas a título de exemplo:

> Por um lado, as neuroses mostram concordâncias profundas com as grandes produções sociais da arte, da religião e da filosofia; por outro, elas se apresentam como distorções daquelas. Poderíamos arriscar dizer que a histeria é a imagem distorcida de uma criação artística; uma neurose obsessiva, uma distorção de uma religião; um delírio paranoico, uma distorção de um sistema filosófico. Isso se deve em última análise, ao fato de que as neuroses são formações associais; elas buscam cumprir com meios privados aquilo que na sociedade nasce de um trabalho coletivo (FREUD, 2010:93).

Freud faz a leitura dos processos de desenvolvimento culturais a partir de critérios oriundos da clínica analítica, onde os conceitos de narcisismo, de fobia, complexo paterno, a projeção nos casos de paranoia, os rituais de autoexpiação dos obsessivos cumprem um papel decisivo: a primeira teoria da consciência moral vai ser pensada a partir da neurose obsessiva e depois desenvolvida a partir do modelo da autoculpabilização dos melancólicos. Freud parece elevar os elementos que compõem os estados patológicos à categoria de modelos teóricos, para construir sua metapsicologia e compreender os fenômenos socioculturais. Mas, não é preciso lembrar, Freud é um genuíno herdeiro da tradição kantiana, e pensa a

psicanálise sob o modelo das ciências naturais da época: a Física, a Biologia, a Química e a Astronomia. No entanto, devemos acrescentar também, Freud é contemporâneo do nascimento e expansão das Ciências Humanas. Assim, em sua obra, ele recorre à Etnologia, à Arqueologia, à Psicologia Política. Mas o conceito eixo da argumentação freudiana, tanto no que se refere à constituição do psiquismo, como no que se refere ao entendimento dos fenômenos sociais, foi construído a partir da literatura, da tragédia grega – *Édipo Rei*, de Sófocles. Freud concebe a lei, a consciência moral, a sociedade e a neurose a partir da mesma gênese: o Complexo de Édipo, no qual o Pai tem um papel decisivo.

No *Discurso aos Católicos*, Lacan afirma que *Totem e Tabu*

> nos ensina é que o pai só proíbe o desejo com eficácia porque está morto (...). Tal é o mito que Freud propõe ao homem moderno, considerando que o homem moderno é aquele para quem Deus está morto. (...) Por que Freud envereda por este paradoxo? Para explicar que o desejo, com isso, será apenas mais ameaçador, e logo, a interdição mais necessária e mais dura. Deus está morto, nada mais é permitido. O declínio do Complexo de Édipo é o luto do Pai, mas ele se conclui por uma sequela duradoura: a identificação que se chama Supereu. O Pai não amado torna-se a identificação que cumulamos de críticas sobre nós mesmos (LACAN, 2005:30).

Assim, *Totem e Tabu* nos permite isolar três pontos fundamentais para a compreensão do Supereu: a afirmação da lei de interdição do incesto, como princípio fundador das disposições morais do sujeito; a origem empírica da consciência moral, constituída a partir do sentimento inconsciente de culpa; o mito do assassinato do Pai Primevo, como mito de origem da sociedade, da moralidade e da religião. Ao mesmo tempo, esse trabalho de Freud nos coloca diante do problema do sujeito para sempre em dívida, mergulhado num atoleiro de culpabilidade, que é a instância superegoica. Teria Freud, célebre advogado dos ideais iluministas – defensor da autonomia do pensamento e da racionalidade científica como remédios contra a ilusão religiosa – deixado entrar sorrateiramente, pela porta dos fundos, o

que acabara de, mediante sofisticados argumentos, convidar a sair pela porta da frente? O *Urvater* morto parece assim retornar cada vez mais potente e feroz, habitando a subjetividade sob a forma das figuras do Supereu. Teremos oportunidade em breve de examinar com mais cuidado essa narrativa histórica. Neste momento, queremos apenas assinalar sua função modelar na obra freudiana: nem mito, nem fato, a nosso ver a narrativa do assassinato do pai primevo é uma projeção histórica (ao modo dos paranoicos) de um dos mais antigos fantasmas da humanidade: a luta pela autonomia numa condição de vida sociodependente. Epistemologicamente, podemos considerá-la uma alegoria de grande valor heurístico, que estará presente em todos os textos sociais e muito especialmente naqueles dedicados ao estudo do Supereu. Voltaremos a ela a seguir.

1.1.2 Totem e tabu: uma teoria da história?

Queremos ainda assinalar que em *Totem e Tabu* existe uma teoria do desenvolvimento civilizatório, na qual observamos claros sinais da influência da tradição kantiana. Poderíamos pensar, numa primeira leitura, que Freud tivesse em mente lei dos três estágios do desenvolvimento no *Curso de Filosofia Positiva* de Augusto Comte, segundo a qual, nossos conhecimentos passam sucessivamente por três estados diversos: o estágio teológico ou fictício, o estado metafísico ou abstrato e o estágio científico ou positivo. Essa teoria não era estranha a Freud e apenas recebeu do psicanalista um tratamento heterodoxo. Freud afirma que nos sujeitos modernos ainda subsistem traços do pensamento primitivo:

> a humanidade, se quisermos seguir os autores, produziu no decorrer do tempo três sistemas de pensamento, três grandes visões de mundo: a animista (mitológica), a religiosa e a científica. Entre elas, a primeira criada, a animista, é talvez a visão de mundo mais consequente e a mais exaustiva, que explica plenamente a essência do mundo. Ora, essa primeira visão do mundo da humanidade é uma teoria psicológica. Excede nosso propósito

> mostrar qual parte desta cosmovisão pode ainda ser revelada na vida atual, seja desvalorizada sob a forma de superstição, seja vivendo como fundamento de nosso modo de falar, de crer e de filosofar (FREUD, 2010:97-8).

E não apenas isso: para Freud, esses estágios não são sucessivos, nem representam uma sequência fática. São inferências sobre o passado a partir de restos de cada fase que encontramos no presente. Parece desnecessário lembrar o apreço de Freud pelas metáforas arqueológicas. De qualquer forma, a análise dos neuróticos modernos, longe de deixar o médico vienense entre as quatro paredes de seu consultório, rendeu-lhe incursões pelos grandes temas da história da humanidade: a moralidade, a religião, a lei, a morte, o desejo. O patológico foi seu ponto de partida para chegar à análise da cultura. *Totem e Tabu* foi escrito para tratar da analogia entre os costumes dos povos primitivos e a vida anímica dos neuróticos, mas acabou sendo também uma grande metáfora sobre a modernidade, de um pensador que, examinando o passado, teoriza e dá testemunho de seu tempo.

Dissemos que Freud parece partilhar com Comte a lei dos três estágios. Mas esta aproximação não nos leva muito longe, pois Freud segue caminhos mais complexos, talvez seria melhor dizer, heterodoxos. Nossa leitura encontrou em Freud uma teoria da história, do progresso da civilização que tem a nosso ver traços da tradição kantiana. Dissemos anteriormente que Freud mostra através dos discursos e sintomas de seus pacientes que há no interior da modernidade forças que resistem à modernização. Ora, estas forças resistem a quê?

O que significa ser moderno? Seria, como sugeriu Foucault, o discurso ou o modo de ser que busca realizar aquilo que foi proposto por Kant em *O que é o Iluminismo*? (FOUCAULT, 2001a:1381-2). De qualquer forma, o Iluminismo, como doutrina e acontecimento histórico, *produziu mudanças nas relações preexistentes entre a vontade, a autoridade e o uso da razão* (FOUCAULT, 2001a:1383). Para Kant, significava a saída da

humanidade da minoridade, na medida em que fazia uso do entendimento sem a direção de outrem. Significava também fazer uso público da razão, sem que isso significasse desobediência às leis ou ao soberano. A obediência cega no sentido de obedecer sem pensar foi objeto da crítica kantiana, seja no âmbito religioso, moral ou político.

Retornando a *Totem e Tabu*, o que encontramos em Freud é que o progresso civilizatório caminhou, como pensava Comte, do pensamento animista em direção ao pensamento científico. Porém, Freud acrescenta que esta evolução se deu à custa de uma renúncia de satisfações pulsionais em benefício da vida em comum, implicando, nesse sentido, uma exigência ética. Por outro lado, pelo fato de exigir sacrifício do prazer, há uma resistência ao avanço da Cultura. Há algo no indivíduo que se opõe a ela por várias razões: seja porque a civilização exige mais e mais abandono das realizações pulsionais, seja porque a neurose mantém a razão cativa no âmbito do pensamento infantil, onde a obediência ao Pai magnificado é incondicional e inconsciente. Temos de admitir que, para Freud, o progresso da Cultura não é medido tão somente pelo avanço da racionalidade científica, menos ainda tecnológica. Quando Freud afirma a necessidade da renúncia pulsional em benefício do progresso civilizatório, sua preocupação é muito mais ética do que política. E, nesse sentido, mesmo que distantes, se fazem sentir os ares do pensamento kantiano, que propunha, não em termos do indivíduo, como em Freud, mas da espécie, uma finalidade moral do progresso histórico.

Mantendo a distância estrutural que separa as duas doutrinas, ouçamos um pouco o mestre de Köenisgberg, desta vez no texto *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita de1784*. Pensamos que, mesmo pecando por excesso, uma citação mais extensa trará mais luminosidade ao ponto que queremos exibir. Para introduzir as nove proposições que compõem o texto sobre a história, Kant diz:

> Os homens enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria.
> Como em geral os homens não procedem apenas instintivamente, como os animais, nem tampouco como razoáveis cidadãos do mundo, segundo um plano pré-estabelecido, uma história planificada (como é, de alguma forma a das abelhas e dos castores) parece ser impossível. É difícil disfarçar certo dissabor, quando se observa a conduta humana posta no grande cenário mundial e, muitas vezes, o que isoladamente aparenta sabedoria ao final mostra-se no seu conjunto, entretecido de tolice, capricho pueril e frequentemente também maldade infantil e vandalismo: com o que não se sabe ao cabo que conceito se deva formar dessa nossa espécie tão orgulhosa de suas prerrogativas. Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio [KANT (1784), 2003: p.4].

Dessa citação[2], interessa-nos destacar a ideia de que há um sentido da história humana, mas esse sentido não é evidente *a priori*. Como seres dotados de razão – o que para Kant significa liberdade e autonomia – podem construir um mundo que lhes permita viverem juntos, se não há nenhuma possibilidade de um plano pré-estabelecido que oriente suas ações? Kant responde esta questão em nove proposições; destacaremos um trecho da quarta proposição:

> O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que

[2] Essa afirmação precisa de esclarecimentos para ser bem entendida, pois em nenhum momento está dito por Kant que o progresso histórico se dá naturalmente independente dos sujeitos da história. Ao contrário: é pelo fato de que só tem sentido falar em progresso moral no curso da história para seres dotados de razão. E nunca enquanto indivíduo que vive às voltas com seus interesses sensíveis, mas enquanto espécie cuja natureza racional condiciona o curso da história.

> ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Eu entendo aqui por antagonismo *a insociável sociabilidade* dos homens, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade, que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver esta sociedade. Esta disposição é evidente na natureza humana. O homem tem má inclinação para associar-se, porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a separar-se (isolar-se), porque encontra em si mesmo ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros. Esta oposição é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschsucht*) ou pela cobiça (*Habsucht*), a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não atura, mas dos quais não pode prescindir. Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente em que no valor social do homem aí se desenvolvem aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido patologicamente para uma sociedade em um todo *moral* (KANT [1784], 2003:8-9).

Deixaremos para a segunda parte a discussão de alguns aspectos da filosofia prática de Kant. Aqui é preciso esclarecer duas das ideias que tornam o texto sobre a História relevante para nosso desenvolvimento: a ideia da dupla natureza humana “sensível-racional” e a de uma finalidade histórica para o ato moral. Para Kant, o homem é constituído por dupla natureza: como animal racional, pertence ao mundo sensível, regido pelas leis da natureza e, ao mesmo tempo, pertence ao mundo inteligível, domínio da Razão Pura, regido pela lei da Liberdade. Como indivíduo, este ser de *sensibilidade e razão* está permanentemente às voltas com a interação dessas duas faces de seu ser, e é a soberania da Razão e, portanto, da Liberdade, que deverá ser afirmada como causa ou motivo determinante da vontade e das

ações moralmente válidas. Diferencia-se assim dos seres para os quais a ação é regida unicamente pelos instintos. Para Kant, autonomia é a determinação da vontade pela Razão independente dos impulsos e do determinismo da sensibilidade. A ideia de uma finalidade moral para a espécie humana parece ter pelo menos duas funções relevantes: afirmar o privilégio da espécie "animal racional" sobre o indivíduo e situar um horizonte moral (Reino dos Fins) que auxilie o sujeito moral em ato. A natureza racional impulsiona a espécie a moralizar-se independente das ações individuais patologicamente determinadas, finalidade moral

> que a natureza pretende levar a termo neste mundo – mas sem que os homens tenham consciência disso. Esta cláusula da inconsciência é fundamental: é ela que torna utilizável a História, pois a converte numa suposição não mística. Em suma, a razão prática, longe de nos lançar numa especulação sobre a Providência, somente nos incita a formular o seguinte problema: dado que seria quimérico aguardarmos o aparecimento de uma sociedade angélica, vamos encontrar o mecanismo graças ao qual os indivíduos, *malgrado seu* e mesmo a *contragosto*, são forçados a moralizar-se progressivamente (LEBRUN, 2003:100-101).

Por outro lado, podemos aceitar, com Lebrun, que o texto sobre o sentido da História oferece um horizonte mais esperançoso ao sujeito moral, o qual, na *Crítica da Razão Prática*, encontra-se solitário, refletindo em solilóquio acerca da moralidade de sua ação, diante da vacuidade da Lei que, por sua vez, lhe impõe categoricamente um dever que ele mesmo tem que descobrir qual é. Com efeito, os textos antropológicos e pragmáticos de Kant oferecem uma possibilidade de releitura do problema da síntese prática, que é o grande pomo da discórdia dos leitores da *Crítica da Razão Prática.*

> É Kant que, contra Rousseau, celebra o advento da cultura como um ganho para a humanidade, compensando, e muito, a perdição a que pôde acarretar o indivíduo (...). Basta nos situarmos no *Gesichtspunkt* [ponto de vista] do sujeito mundano virtuoso que pretende manter firme a sua disposição moral, para compreendermos que o pensamento da história é o mais poderoso

> auxiliar da moralidade em ato. Na mesma medida em que Kant desconfia do apelo à graça divina, e nos desvia de qualquer "intervenção sobrenatural em favor de nossa capacidade moral deficiente" – origem para um "entusiasmo" que inevitavelmente corromperia a intenção moral – ele também aprecia favoravelmente a confiança que o homem haure da ideia de uma moralidade contínua da espécie (...). Graças a Kant, o militante (moral e depois político) assim fica sabendo que, sem desprezar, também colabora no curso geral das coisas – e consegue tal garantia sem sequer se transformar, aparentemente, em utopista ou fanático (LEBRUN 2003:103-104).

1.1.3. *Freud com Kant?*

Seria justo situar lado a lado dois autores que alimentam pontos de vista opostos acerca do desenvolvimento da humanidade e da Cultura? Isso não levaria a atribuir a Kant um olhar demasiado otimista, oposto ao mundo das repetições regressivas e da autofagia inerente ao desenvolvimento trágico da Cultura em Freud?

Obviamente, nada seria mais equivocado, tanto do ponto de vista de um autor como do outro. Em relação a Kant, o progresso moral da humanidade "*jamais consistirá no aumento da moralidade das intenções que sempre será produto de motivos pragmáticos e egoístas*" (KANT [1784], 2003:104). Freud, por sua vez, propõe uma gênese empírica para a consciência moral dependente da transmissão dos interditos fundamentais que se dá no interior da família. Mais que um animal racional, para Freud o homem é um animal social, um animal de horda. A moralidade se desenvolve, para cada indivíduo, a partir da pressão que a Cultura exerce, exigindo cada vez mais a renúncia das pulsões primitivas, impondo sua ordem ao sujeito em constituição através dos vínculos libidinais vividos no interior da família. Por sua vez, aceitar a renúncia pulsional em favor da Cultura é a condição para que o sujeito possa usufruir do benefício de viver em comunidade, condição da sobrevivência da espécie.

Imediatamente identificamos que Freud nos deixa com um problema complexo a resolver. Como seria possível pensar a existência de um sujeito moral autônomo, se Freud

parece querer – em termos kantianos – construir uma metafísica dos costumes nos termos de uma metafísica da natureza? Essa pergunta induz à tentação de atribuir a Freud um naturalismo absurdo e incompatível com outros aspectos de sua doutrina.

Embora possa parecer gratuito, a entrada do pensador de Köenisgberg no nosso texto se deve ao fato de que Kant surge no pensamento de Freud com certa assiduidade, principalmente no que tange ao problema da consciência moral e do Supereu. Por essa razão, no próximo capítulo, partindo do estudo da consciência moral em *Totem e Tabu,* desenvolveremos alguns parágrafos para mostrar que Freud tem a ética kantiana no seu horizonte como ponto de referência para pensar a moralidade. Freud não deixa de ser um herdeiro da tradição kantiana e, em certas passagens, encontramos trechos nos quais o texto de Freud parece dialogar com o de Kant. Isso é menos evidente nos pontos nos quais Freud evoca o imperativo categórico e mais claramente identificável nos momentos nos quais Freud pensa a consciência moral a partir da melancolia, do narcisismo e da hipocondria. Essas patologias também foram objetos da preocupação kantiana, tanto nos textos pré-críticos (KANT, 1999) como posteriormente na Antropologia. Como Freud constrói uma teoria empírica do funcionamento psíquico, da consciência moral e da Cultura, não há, epistemologicamente falando, pontos de convergência possível com os fundamentos da filosofia prática de Kant erigidos a partir de conceitos puros e *a priori* da Razão. Por outro lado, é trivial, os pontos onde os dois autores parecem convergir são aqueles em que Kant apresenta o aspecto antropológico e pragmático de sua doutrina.

No momento, pensando ter identificado em linhas gerais os aspectos mais importantes e problemáticos que *Totem e Tabu* vem introduzir, passaremos a desenvolver os pontos que são fundamentais para a constituição do conceito de Supereu, a saber: uma teoria da gênese da consciência moral, a alegoria do pai da horda, e os conceitos-base construídos entre 1913 e

1920: narcisismo, melancolia e a pulsão de morte. E deixaremos a discussão da articulação do Supereu com a pulsão de morte para o capítulo 2.1 da segunda parte desta dissertação.

No momento, o mais importante é caracterizar a teoria da gênese da consciência moral tal como comparece em *Totem e Tabu*; e introduzir a discussão do conceito de narcisismo e a explicação metapsicológica da melancolia, elementos decisivos que motivaram a construção da segunda tópica e a construção do conceito de Supereu.

1.2 A gênese da consciência moral

1.2.1. Do tabu à consciência moral

Freud apresenta uma teoria da gênese da consciência moral dependente da existência de um sentimento inconsciente de culpa originário, transmitido filogeneticamente através do Complexo de Édipo, que se repete na ontogênese de cada sujeito. Para estabelecer a relação do sujeito à lei, Freud recorre às teorias sobre o totemismo e busca entender a gênese dos interditos fundamentais e da consciência moral através de analogias com o tabu dos primitivos.

Segundo Freud, o tabu é uma interdição imemorial, imposta do exterior (por uma autoridade) e dirigida contra os mais fortes desejos dos homens. O termo "tabu" apresenta um duplo sentido, significando ao mesmo tempo "sagrado" e "impuro".

> a significação da palavra se apresenta em dois sentidos opostos. Ele significa para nós de um lado: sagrado e consagrado. De outro: inquietante, perigoso, proibido, impuro. O oposto de tabu em polinésio é *noa*: habitual acessível a todos. Nosso termo composto "temor sagrado" coincidirá frequentemente com o termo *tabu* (FREUD, 2010:31).

O tabu difere das interdições morais ou religiosas. O que o torna diferente é a ausência de inserção em um sistema conceitual ou de dogmas que afirmem a necessidade de certas proibições e que forneçam para elas um fundamento moral ou religioso.

> As interdições tabus são desprovidas de qualquer fundamento. Sua origem é desconhecida; incompreensíveis para nós, os tabus parecem compreensíveis para os que a eles se encontram submetidos (FREUD, 2010:32).

Segundo Freud, a psicanálise reconhece no tabu dos primitivos um funcionamento parecido com os sintomas dos neuróticos obsessivos. O que chama mais atenção é que tanto o tabu quanto as interdições a que se submetem os neuróticos obsessivos são aparentemente

imotivados e enigmáticos; devem ser respeitados, caso contrário, o sujeito seria punido com uma angústia intolerável. A ameaça de cumprimento do castigo não tem de ser enunciada por alguém ou alguma instância externa, pois existe uma *certeza interna* (uma consciência moral) de que uma transgressão conduziria a sofrimento insuportável. Uma das punições que atormentam o transgressor obsessivo (cuja transgressão se realiza muito mais no pensamento do que no agir) é o sentimento de que uma pessoa de seu entorno sofreria um dano como consequência do ato transgressivo.

Freud está pensando a consciência moral do ponto de vista do obsessivo, que tende a viver o desejo sob o signo da obrigação ("sou forçado a fazer isso", no lugar de "desejo isso"). Para Freud, o estudo do tabu e dos sintomas obsessivos permite atestar a existência de uma consciência moral que funciona como os tabus dos primitivos. O tabu é talvez a forma mais antiga sob a qual a consciência moral se apresenta para nós. Pela semelhança com o pensamento supersticioso dos primitivos, Freud considera a neurose obsessiva o protótipo da "neurose de tabu". Podemos também sugerir a tradução de (*zwangneurösen*) por "neurose de obrigação"[3], em função da presença frequente no discurso do obsessivo das referências ao desejo que comparecem sob a fórmula: "tenho que".

1.2.2 O que é a consciência moral?

Temos notícia da ação da consciência moral (*gewissen*) através do repúdio com o qual o sujeito trata os desejos e fantasias de caráter sexual e incestuoso. Em *Totem e Tabu*, Freud está buscando caracterizar, através do exame psicanalítico do totemismo e dos tabus, como opera em termos psicológicos, a lei moral no interior da subjetividade, como é possível a superação das fantasias infantis de dependência, da onipotência do pensamento e da soberania

---

[3] A tradução de *Zwang* por *obrigação* no caso da neurose obsessiva nos parece adequada, pois o termo *zwang* permite o sentido tanto de *obrigação* (ser forçado a) como de *obrigação moral* como em Kant, quando afirma que a lei moral obriga (*zwang*). Além disso, *zwang* aparece na obra no sentido de coação ou compulsão.

das figuras de autoridade. Ao lado da inspiração dos obsessivos, Freud recolhe dos quadros melancólicos e paranoicos dois outros elementos que o ajudarão a pensar a função da consciência moral e, posteriormente, do Supereu: a onipotência de pensamento e a capacidade do eu de dividir-se, voltando-se uma parte sobre a outra (*Uber*): essa parte passa a ter uma função de crítica e vigilância. Nos quadros paranoicos, em função do mecanismo de projeção, essa função crítica aparece vinda do exterior sob a forma de alucinações auditivas e nos delírios de ser observado. Freud aborda a fobia de animais nas crianças e estabelece que estes animais que perseguem a criança assustada nada mais são do que representantes paternos, uma espécie de retorno do totemismo na psicopatologia da vida cotidiana infantil.

Já afirmamos (item 1.1.1 desta primeira parte) que a preocupação com as sociedades primitivas exposta em *Totem e Tabu* tinha também como objetivo propor a validade universal do Complexo de Édipo e mostrar como ele participa da constituição das disposições morais do sujeito. Esse é o ponto central da argumentação freudiana e também o elemento fundamental para as teorizações posteriores sobre o conceito de Supereu. A teoria da constituição da consciência moral a partir do complexo de Édipo se desenvolverá em dois momentos: a discussão do complexo paterno e sua função no totemismo, pensada pelos casos de fobia e neurose obsessiva, e a alegoria do pai da horda. Esse último, dada sua importância, será analisado separadamente no próximo capítulo.

Para entender a função do complexo paterno algumas observações são necessárias. É preciso notar que, para Freud, a consciência moral não é a causa do sentimento de culpa. O sentimento de culpa é originário e, este sim, é a causa da consciência moral. A criança introjeta a lei através da relação com as figuras de autoridade, que por sua vez são experimentadas pelo pequeno humano em crescimento como seres idealizados e poderosos. Ao mesmo tempo, esses seres poderosos são objetos de rivalidade, pois fazem obstáculo à livre satisfação de seus impulsos. Dada a situação de desvalimento e dependência que

caracteriza a primeira infância, a relação com o pai é vivida, ao mesmo tempo com rivalidade, angústia e medo da perda de amor. O desejo recalcado de eliminar o pai – e o coexistente amor pelo pai idealizado – são as fontes do sentimento de culpa inconsciente. Esse complexo paterno recalcado (sentimentos de amor e ódio dirigidos ao pai, sua figura de autoridade, sua lei e seu *pathos*) é a base sob a qual se edifica a consciência moral.

Pode parecer um escândalo do ponto de vista da ética filosófica, mas Freud inverte o sentido da relação culpa-consciência moral: não é a consciência moral que produz o sentimento de culpa, mas é o sentimento de culpa inconsciente que pre-existe a qualquer ato transgressivo, que é a causa da consciência moral. Por sua vez, o fato de nossa consciência moral ser constituída por impulsos agressivos e recalcados possibilita que estes impulsos possam se reapresentar. Ou seja, dado o mecanismo do retorno do recalcado, quanto mais um sujeito renuncia ao impulso agressivo mais essa agressão se volta contra o seu eu sob a forma de culpabilidade. Com isso, Freud destaca um aspecto paradoxal da moralidade, pois quanto mais virtuoso o indivíduo, mais padece de intensos sentimentos de culpa; quanto mais moral o sujeito, mais fortes são, segundo Freud, os impulsos agressivos e incestuosos recalcados. "Assim cometemos a heresia de explicar a gênese de nossa consciência moral por esta volta da agressão para o interior" (FREUD, Obras Completas, 1985, Vol. XXII:194).

1.2.3 Freud e o imperativo categórico de Kant: um problema anunciado

Os textos sobre a consciência moral e posteriormente sobre o Supereu serão marcados pela presença de referências ao imperativo categórico de Kant. Em *Totem e Tabu*, temos no prefácio:

> A investigação relativa ao totemismo se contenta em declarar: é desta forma que o modo de pensar psicanalítico pode contribuir atualmente para a classificação dos problemas do totem. Esta diferença vem do fato de que o Tabu, na verdade, ainda permanece em nosso meio; embora apreendido negativamente e direcionado a outros conteúdos, pela sua natureza

> psicológica ele nada mais é que o ‘imperativo categórico’ de Kant que irá atuar de modo compulsivo e afastado de qualquer motivação consciente (FREUD, 2010:6).

Aparentemente, em *Totem e Tabu*, Freud propõe-se a oferecer, tanto uma explicação para as dificuldades dos estudos dos povos primitivos, quanto um fundamento empírico para a lei moral kantiana. E busca realizar seu empreendimento no contexto do estudo do totemismo, dos tabus e dos impasses vividos pelos neuróticos, com suas consciências habitadas por um amálgama de desejos incestuosos, ações coercivas da consciência moral e intenso sentimento de culpa.

No mesmo livro encontramos também:

> É bem possível que haja em nós o pressentimento de que o tabu dos selvagens da Polinésia não esteja tão distante de nós como poderíamos acreditar num primeiro momento, que as interdições da moral e dos costumes aos quais nós mesmos obedecemos poderiam ter na sua essência um parentesco com este tabu primitivo, e que a elucidação do tabu permitiria assim lançar uma luz sobre a origem obscura do nosso próprio ‘imperativo categórico’ (FREUD, 2010:36).

Neste momento, cabe observar que embora tenham entrado no texto de Freud de forma intempestiva, essas alusões ao imperativo categórico de Kant não são desprovidas de sentido. Em geral, elas se encontram nos contextos nos quais está em jogo uma discussão acerca da lei e de seus processos coercivos de regulação das formas de satisfação pulsional. Também ocorrem quando se trata de esclarecer os movimentos punitivos do Supereu. Em *Totem e Tabu*, sua presença no prefácio seria compreensível, se Freud não deixasse o leitor às voltas com um aparente paradoxo conceitual: como conciliar uma teoria empírica da moralidade, na qual o homem deve submeter-se à lei paterna e desembaraçar-se de conflitos perpetuados

filogeneticamente (Freud), com uma lei moral fundamentada na ideia de liberdade, ideia da razão e de uma lei que um sujeito autônomo de boa vontade atribui a si mesmo (Kant)?

De imediato, somos tentados a examinar separadamente tanto a teoria da consciência moral de Freud, como a filosofia prática de Kant, identificando em cada contexto seus respectivos problemas e contribuições. E, apesar das diferenças que separam um autor e outro, constatamos a existência de problemas e intuições comuns: ambos apresentam uma teoria da consciência moral e procuram estabelecer as condições de uma ação moral a partir da relação do desejo com a Lei. Em Freud, a ênfase é no desejo e nas suas manifestações empíricas. No caso de Kant, o propósito é buscar um fundamento para a moralidade mediante a formulação de princípios puros e *a priori* para a definição da lei moral, no caso do imperativo categórico. Para Freud, a Lei é a introjeção do pai e de seus desígnios, resultando em lei externa, dependente dos vínculos sociais e dos valores transmitidos no interior da família. Inconcebível em termos kantianos, essa "lei" superegoica, pura heteronomia, não serve como princípio moral orientador das disposições éticas do sujeito, porque fere o princípio kantiano de que a lei moral é a lei que um sujeito atribui a si mesmo, ou seja, fere o princípio de autonomia que é um dos sustentáculos, senão o principal, da edificação da filosofia prática de Kant.
Por outro lado, identificamos uma notável coincidência entre os textos de Kant e Freud. Coincidência suspeita e ao mesmo tempo difícil de elucidar, se considerarmos tão somente os textos críticos no caso de Kant; e a segunda tópica, no caso de Freud. Para esclarecê-la, tivemos que partir para um estudo arqueológico, buscando as intuições e conceitos antecedentes da formulação da filosofia prática de Kant; e os trabalhos de transição para segunda tópica em Freud.

Neste caso, encontramos discussões sobre a moralidade, em trabalhos nos quais Kant está discutindo a melancolia, a hipocondria e o problema de excluir da filosofia a possibilidade da loucura da razão. Nesse sentido, não apenas encontramos em Freud traços da tradição kantiana, mas observamos nas intuições que subjazem aos textos nos quais a teoria moral é formulada, que o texto de Kant e o de Freud convergem. Portanto, prosseguiremos estudando estes pontos de convergência, em empreitada arriscada, mas não nova.

Dois textos, principalmente – *A loucura na Razão Pura* (DAVID-MENARD, 1996) e *O dom da Lei* (ROGOZINSKI, 2008) – serão nossos guias para mostrar que este apelo a Kant não é tão gratuito quanto talvez pareça, nem é desprovido de consequência filosófica e psicanalítica.

Em *Totem e Tabu*, Freud já faz referência ao conceito de narcisismo e ao delírio de perseguição dos paranoicos, anunciando seus desenvolvimentos metapsicológicos mais importantes: o conceito de narcisismo e a gênese do Ideal do Eu. Dos trabalhos

metapsicológicos,[4] dois particularmente se destacam como textos de passagem que nos possibilitam entender a necessidade teórica da apresentação de uma segunda teoria do aparelho psíquico: *Para introduzir o narcisismo*, de 1914; e *Luto e Melancolia*, de 1917.

Seria impossível neste momento percorrer todos os argumentos destes dois textos complexos. Vamos então destacar os pontos que são decisivos para nosso estudo.

Para Freud, a melancolia e a hipocondria estão associadas a fenômenos narcísicos e servem de exemplos para mostrar como o Eu é capaz de se dividir e de uma parte se voltar sobre a outra, seja amorosamente seja criticamente. Nos fenômenos narcísicos, o Eu retira o interesse libidinal do mundo exterior e dirige essa libido ao próprio Eu; Freud afirma que esta forma de investimento libidinal do Eu é característica das enfermidades dolorosas, da hipocondria e dos estados amorosos. A estes estados, posteriormente, Freud agregará os estados melancólicos.

Esse interesse pela hipocondria e pela melancolia e a associação destes estados patológicos e sua relação com os processos de pensamento não eram estranhos a Kant. Kant considerava a hipocondria a "doença dos grilos" (*Grillenkrankeit*), e o hipocondríaco, um "apanhador de grilos" (*Grillenfänger*). Vamos encontrar essa associação hipocondria e melancolia tanto no *Ensaio sobre as doenças da cabeça* de (KANT [1764], 1999), como no texto da *Antropologia* de (KANT [1798], 1991):

> Deste modo vem a ser a hipocondria a doença dos grilos (*Grillenkrankeit*), a causa de imaginações de males corporais dos quais o paciente é consciente de que são imaginações (KANT, 1991:131, parág. 50).

Assim, para Kant, embora sabendo tratar-se de doença imaginária, o hipocondríaco não pode deixar de falar sobre ela. Falar ao seu médico, sistematicamente convocado, parece

---

[4] São os seguintes os textos dos estudos metapsicológicos, feitos em torno de 1915: *Para introduzir o narcisismo* (FREUD [1914], 1985), *O inconsciente* (FREUD [1915], 1985), *Pulsão e seus destinos* (FREUD [1915], 1985) e *Luto e melancolia* (FREUD [1917], 1985).

dar realidade a uma angústia que se impõe ao corpo, mas, cuja origem se encontra nas configurações atormentadas do seu pensar. A denominação *Grillenfänder* se deve ao "barulho" produzido pelas sensações corporais que não cessam de angustiar o hipocondríaco (no fundo um "grilado")[5].

> O barulho dos grilos que perturba a tranquilidade da alma necessária para adormecer (...). Por sua vez, a melancolia (*Tiefsinnigkeit*) pode ser também uma ilusão de ser um desgraçado que se torna um taciturno atormentado de si próprio (KANT [1798], 1991:133).

Este aspecto, da insistência de Kant em relacionar a hipocondria com a melancolia é lembrado por Monique David-Menard:

> Kant insiste na estreita ligação entre a hipocondria e a melancolia. O melancólico espalha pela vida a mesma depreciação que o hipocondríaco contém no espaço de seu corpo que ele habilmente afirma doente (DAVID-MENARD, 1996:127).

No entanto, se a queixa hipocondríaca traduz a angústia de um sujeito "grilado", ocupado com sua doença imaginária, o melancólico por sua vez é verdadeiro entusiasta da moralidade, na medida em que seus queixumes autocentrados são críticas de cunho moral. O melancólico ocupa-se de faltas morais imaginariamente autoatribuídas.

Sabemos que Kant se dedica a examinar as doenças, porque está interessado em compreender os processos de conhecer e de pensar. Ele busca isolar os exageros, as falsas interpretações, as alucinações do *pensamento* filosófico, mais especificamente, discernir os exageros do dogmatismo metafísico. Este será o tom da exposição de outro texto pré-crítico dedicado a pensar a loucura da razão, texto carregado de ironia, que se intitula *Sonhos de um vidente de espíritos* (*Geisterseher*) *explicados por sonhos da metafísica* (KANT, 2005), onde

---

[5] Adotamos, para a tradução de *Grillenfänder* (catador de grilos), o termo popular do português do Brasil "grilado" (pessoa que tem a cabeça cheia de ideias perturbadoras ou "caraminholas"), que, a nosso ver, melhor traduz a ideia de Kant, o qual também utiliza termos de uso comum para descrever os estados de enfermidades "da alma". A língua francesa, na qual escreve Monique David-Menard não permite tal literalidade.

afirma, como lembra David-Menard, que a diferença entre a metafísica leibniziana e um delírio visionário não pode ser racionalmente estabelecida (DAVID-MENARD, 1996:9). A hipótese que movimenta os argumentos de *A loucura na Razão Pura* (DAVID-MENARD, 1996) é: o interesse de Kant pela loucura da Razão é preocupação nunca abandonada e atravessa toda a doutrina kantiana, caracterizando uma motivação efetiva para o desenvolvimento de uma filosofia dos limites da Razão. Filosofia crítica que investiga o fato de que a Razão pode produzir pensamentos que nunca poderão constituir conhecimentos e que, além disso, podem expandir-se pelos domínios do incondicionado, a ponto de produzir entidades quiméricas ou construções delirantes. Tal é o argumento que encontramos no prefácio da edição A da *Crítica da Razão Pura*.[6] Em breve voltaremos a Kant e às novas aparições do Imperativo categórico no contexto da teorização do Supereu. Vamos finalizar este item seguindo com Freud sua argumentação sobre a consciência moral à luz dos fenômenos narcísicos.

A preocupação de Freud com as doenças narcísicas tinha duplo objetivo: clínico e conceitual. Seja na melancolia, na hipocondria ou nos estados amorosos, podemos observar a presença dos mesmos efeitos gerados por essa alteração do eu, denominada Ideal do Eu. Freud conclui que a formação do Ideal do Eu é uma substituição, um modo de reaver imaginariamente, sob a forma de um Ideal do Eu, o narcisismo perdido da infância.

Freud então se pergunta se não existe uma instância particular, cuja função seria a auto-observação a partir da comparação do Eu com seu Ideal. Freud afirma que a existência de uma instância assim é possível, visto que este funcionamento de auto-observação e idealização caracteriza aquilo que denominamos "consciência moral". A condição para constituir um Ideal do Eu, cuja função é a consciência moral, partiu da influência crítica dos pais, "agora agenciada pelas vozes dos educadores, dos professores (...) e de todas as pessoas

[6] Ver Prefácio da edição A da *Crítica da Razão Pura* de 1781 (primeiro e segundo parágrafos).

do entorno (os próximos, a opinião pública)" (FREUD, 1985, vol. XIV:92-93). Freud afirma ainda que admitir a existência desta instância no interior do Eu permite compreender o delírio de ser observado, dos paranoicos, e afirmar que de fato existe no indivíduo normal "um poder assim que observa e crítica nossas intenções" (loc.cit.).

Na melancolia, o processo de formação de sintoma é mais complexo, porém envolve o mesmo processo de divisão do Eu e da ação da consciência moral. A melancolia era também conhecida pela psiquiatria do século 19 como "dor moral". O discurso do melancólico desfere uma quantidade interminável de juízos morais depreciativos sobre o Eu. O que caracteriza a melancolia, segundo Freud, é esse ataque constante e violento do Eu contra si mesmo,

> recebendo deste sofrimento uma satisfação sádica. Este automartírio da melancolia, inequivocamente gozoso, comporta como fenômeno paralelo da neurose obsessiva, a satisfação de tendências sádicas e de tendências ao ódio que recaem sobre o objeto e experimentam uma volta contra a própria pessoa (FREUD [1917], 1985:249).

Isso nos informa que Freud está pensando o Supereu no contexto de uma "erótica da dor", nos termos de um masoquismo moral, algo bem diferente do contexto do Complexo de Édipo, onde observamos, o processo de constituição do sujeito e a respectiva articulação do desejo com a lei. Assim, apenas nesse último caso poderíamos reconhecer no Ideal do eu os elementos constituintes de uma instância ética. Esse modo superegoico de vincular a "dor e a lei" – tão característico dos melancólicos e do funcionamento sádico do Supereu – é um aspecto problemático que requer atenção. Para seguirmos com nosso estudo, vamos ter de elucidar se há ou não uma diferença entre Ideal do Eu e Supereu, ou se estamos diante de duas denominações para o mesmo conceito. Sem esse esclarecimento, não conseguiremos decidir em que medida o Supereu é sinônimo de Lei, de consciência moral, de imperativo categórico e nem se pode ou não ser considerado uma instância ética. Mas, nesse momento, devemos prosseguir cautelosamente, apenas identificando os conceitos e problemas que vão constituir a

teoria freudiana do Supereu, para voltar a essa discussão, com mais recursos, na segunda parte.

No momento, parece-nos suficiente afirmar que a descoberta de uma parte inconsciente do Eu, que tem a função de crítica e auto-observação e é constitutiva da nossa consciência moral, obriga Freud a rever tanto a teoria do Eu como a teoria pulsional, sendo o ponto de transição para a segunda tópica a partir de 1920. Porém, cabe observar que, mesmo com as alterações após "a virada" de 1920, a consciência moral, o Ideal do Eu e sua função recalcadora e, por fim, o Supereu, continuam sendo teorizados a partir do o complexo paterno. Isso impõe a Freud uma gama considerável de problemas que indicaremos oportunamente. Aqui é importante indicar que a centralidade da função do pai no complexo de Édipo é agora expandida da gênese da neurose e das disposições morais do sujeito para um mito de origem da religião, da sociedade e da moralidade: O mito do assassinato do Pai da Horda Primitiva.

O mito do Pai da Horda será retomado em cada fase do pensamento freudiano e em cada uma encontramos novos aportes à teoria do Supereu[7], reafirmando como os processos de constituição das disposições sociais e morais do sujeito dependem do complexo paterno. Por esta razão, dedicaremos o terceiro capítulo dessa parte da dissertação à alegoria do *Urvater*. Vamos a ela então, aqui, na sua primeira aparição, em *Totem e Tabu*.

[7] Examinaremos esses aportes no momento oportuno, nos diferentes contextos onde esse mito é reafirmado.

1.3 Alegoria do Pai da Horda

Nosso objetivo neste capítulo é compreender em que medida a alegoria do assassinato do pai da horda, foi um elemento relevante para a construção do conceito de Supereu. Teremos oportunidade de mostrar, nos capítulos posteriores que uma das formas de apresentação do Supereu, seu modo sádico e feroz de se lançar sobre o Eu, é explicado por Freud como uma regressão a essa forma primitiva de submissão ao pai magnificado tirânico[8], apresentado na figura do *Urvater*.

No último dos ensaios que compõem *Totem e Tabu*, denominado "O retorno do totemismo na infância", Freud introduz a história do Pai Primevo e seu "reinado" totalitário sobre outros machos da horda. Seu poder é conservado à força, mediante a ameaça de castração. A narrativa descreve a revolta dos "filhos" que resolvem assassinar o pai e, conforme o costume dos canibais, devorá-lo num banquete festivo. Essa festa tem a função de chorar o morto e, ao mesmo tempo, comemorar a liberdade adquirida com sua morte. Devorar o inimigo é introjetar sua força, sua coragem; e é também um modo de dividir seus privilégios, mediante um acordo entre os irmãos. O grupo de irmãos festeja e lamenta a morte do pai, odiado e admirado, devorando-o e construindo um totem, que será tratado como o representante do pai, preservando seu lugar sob a forma de um símbolo. No interior de cada um desses grupos, não é permitido relacionar-se sexualmente com mulheres do mesmo clã, nem matar o animal-totem que o representa. Periodicamente, cada clã celebra a morte do pai com uma festa, na qual o tabu de matar o animal totêmico é suspenso e assim, nesse dia é permitido, sob a forma de um ritual, matar e comer o animal antes preservado por tabu, relembrando o luto e o júbilo pela morte do Pai primevo. Assim, a morte do pai primevo está,

---

[8] Encontramos essas referêrncias em *Psicologia das Massas, O Eu e o Isso, Mal-estar na Cultura* e *Moisés e a Religião Monoteísta*.

segundo Freud, na origem de dois interditos fundamentais: a interdição do incesto e do parricídio.

Mas, se Freud já havia assinalado, a partir da saga de Édipo Rei, de Sófocles, a função do pai, a interdição do incesto e as fantasias incestuosas e parricidas recalcadas a ela associadas, qual a razão de introduzir mais um mito que tem o seu ponto central no parricídio? Veremos que o mito do pai da horda introduz substantivas diferenças com respeito ao Édipo; ele trata da antropogênese a partir da interdição do incesto. O recurso à tragédia de Sófocles possibilita a Freud compreender, na dramática de cada sujeito, como se dá a relação do desejo à Lei. O que está em jogo no complexo de Édipo é a problemática do recalcamento, tanto dos desejos incestuosos como de sua interdição. Com o pai da horda, Freud parece querer afirmar a universalidade do complexo de Édipo, apresentando-o sob a forma de mito de origem das interdições fundamentais.

Mas, por que teorizar sob a forma de mitos?

O mito, genericamente falando, é uma construção discursiva, um tipo de enunciação para falar de algo que não é acessível pela observação empírica ou por uma experiência imediata. Em geral, o mito mais típico é aquele que tem a forma de uma ficção das origens. No caso da narrativa conjetural do assassinato do pai da horda primitiva, Freud constrói um mito que ele afirma ser um fato e confere ao assassinato do Pai o valor de um ato inaugural, a "ocorrência-causa" da humanidade, da qual ele deduz a gênese da linguagem, da sociedade e das instituições em geral (religiosas, políticas e familiares). Não é interessante neste momento entrar em discussões sociológicas sobre a validade das teses freudianas, pois, não precisaríamos de muito esforço para cair em dificuldades insolúveis. Os estudos de Lévi-Strauss já analisaram suficientemente essas dificuldades.

Para Freud, no mito em questão, a humanidade começa com um ato: um assassinato que adquire valor de ato instituinte. A interdição do incesto – a intervenção cultural sobre um

dos mais poderosos instintos naturais, o instinto sexual – se dá a partir da morte do pai e da regulamentação do instinto sexual a partir da aliança entre os irmãos. A morte do Pai é a origem do pacto social e da interdição do incesto. Tal parece ser o objetivo da alegoria da horda primitiva. Mas por que Freud insiste (de *Totem e Tabu* a *Moisés*) na necessidade desse assassinato inaugural e do retorno do pai? Por que precisa de um pai mais onipresente e onipotente, que se perpetua sob a forma de símbolo (totem) e nas figuras espectrais que habitam os fantasmas neuróticos?

A narrativa freudiana de cunho filogenético-darwiniano, do macho dominante da horda primitiva de primatas encenando o drama de uma existência pré-humana, pré-cultural, é um ponto ao mesmo tempo importante e problemático, tanto do texto de *Totem e Tabu* como da obra de Freud em geral. Problemático, porque Freud insiste que esta "reconstrução histórica" inclui no seu interior a ideia que *de fato* existiu algo como uma proto-humanidade vivendo em hordas (como os grandes primatas de Darwin), sob o domínio de um macho dominante. Num tempo posterior, os filhos revoltados com essa vida "resolvem" assassinar o pai e "festejam" a libertação com um banquete canibalístico, no qual o pai é o "prato principal". A culpa pela morte do pai e a alegria pela conquista da liberdade unem os irmãos, que celebram a fraternidade recém-instituída, colocando no lugar do pai morto um totem que o representa. O pai morto é tornado símbolo que passa a ter uma função ordenadora das relações de parentesco e dos laços sociais em geral.

Esse mito, como parece ser a característica de todo mito de origem, pressupõe a existência daquilo que queria apresentar como originário. Sabemos que uma horda de macacos não "resolve", não "produz acordos", nem "institui" totens nem interditos e muito menos "festeja com banquetes totêmicos". Ao atribuir à horda tais ações, esse mito nos põe diante de uma conclusão complexa, mas talvez inevitável: não existe um estado humano pré-cultural, uma vez que a linguagem, a capacidade de produzir símbolos e as instituições, por

mais primitivas, fetichistas ou animistas que sejam, testemunham que natureza humana, razão, cultura e linguagem implicam-se mutuamente. Aparentemente, essa narrativa é uma tentativa de explicar pela biologia darwiniana a origem da civilização, e é incluída no texto como um argumento para consolidar a presença universal do Complexo de Édipo na origem do processo de humanização. Mas como já dissemos antes, não chegaríamos a lugar algum buscando uma compreensão segundo o modelo das ciências empíricas do mito do pai da horda. Vamos tratá-lo como uma construção ficcional que introduz uma discussão de dois elementos fundamentais para nosso estudo: a função do pai e a interdição do incesto.

A nosso ver, dar especial atenção à alegoria do Pai da Horda é reconhecer que esse relato evolucionista sintetiza, ao modo dos mitos, uma experiência humana e um momento essencial do desenvolvimento subjetivo: a introjeção da lei de interdição do incesto, a instituição da autoridade paterna como representante da lei na subjetividade e a instituição dos vínculos sociais a partir da exclusão do pai real e, principalmente, da aliança entre irmãos reunidos sob o símbolo, sob o nome do pai morto transformado em totem. Além disso, a morte do Pai da Horda é mito essencialmente moderno, que apresenta uma fantasia infantil que fundamenta as disposições desejantes do sujeito no Complexo de Édipo e que, no âmbito social, acalenta as expectativas de libertação de instâncias de dominação sociais, políticas ou religiosas. Matar o Pai superlativo, magnificado e onipresente permitiria aos filhos o acesso aos núcleos de distribuição de poder e à realização do desejo no âmbito social. A exclusão desse pai permitiria a reunião dos irmãos, a distribuição das mulheres, o acesso à descendência e ao poder do qual antes estavam excluídos. Mas, rapidamente, os irmãos descobrem que o Pai Morto é muito mais terrível do que quando vivo: introjetado e vinculado a sentimentos ambivalentes de amor e ódio, é motivo de intenso sentimento de culpa pelo assassinato cometido. Freud diz, evocando Goethe (1987:75), “No princípio era o ato”. A culpa pelo assassinato do pai da horda primitiva seria uma espécie de “pecado original”

transmitido filogeneticamente e atualizado fantasmaticamente, em cada drama subjetivo singular, mediante o Complexo de Édipo, momento em que o pequeno humano experimenta ao mesmo tempo o desejo incestuoso pela mãe e a interdição, sob a forma da fantasia da ameaça de castração, proferida pelo pai.

Não devemos esquecer que o mito do pai da horda é introduzido no interior de uma discussão sobre a fobia infantil, onde Freud afirma que o animal fobígeno que atormenta a criança nada mais é do que uma representação do pai[9]. O mito do pai da horda não deixará de comparecer em praticamente todos os textos sociais de Freud e será, não apenas uma matriz explicativa, mas um ponto de partida em relação ao qual vão sendo agregados novos construtos.

Safatle, em *Freud como teórico da modernização bloqueada*, acrescenta um elemento que ajudará nossa análise:

> Se o mito é aquilo que fornece uma matriz explicativa capaz de guiar a conduta dos sujeitos diante de certos conflitos socialmente vivenciados, então podemos dizer que, mediante o mito do pai primevo, Freud acaba de nos dizer que os sujeitos modernos agem como quem vê instituições e figuras reconhecidas de autoridade como instauradoras e responsáveis por uma distribuição desigual das possibilidades de satisfação subjetiva. Como tais instituições e figuras não são vistas simplesmente como *repressivas*, mas também como *constitutivas* (já que é mediante a identificação a elas que me constituo como sujeito), então minhas exigências de "redistribuição" são, no fundo, demandas de "reconhecimento" que perpetuam tais instituições e figuras enquanto acolhedoras de minhas demandas e exigências. É daquele contra o qual me bato que espero reconhecimento. O que nos explica por que, no mito freudiano, a morte do pai é seguida da conservação do seu lugar através de representações sociais (SAFATLE, 2009: 369).

Esse aspecto, da conservação do lugar do pai repressor e ao mesmo tempo ideal, exige que destaquemos um ponto que insiste no texto freudiano e que foi amplamente estudado por

---

[9] Ver também o caso Hans.

Lacan. O mito do pai primevo fala prioritariamente do pai morto, da função do pai morto, representante da lei. Introduz o símbolo do pai como elemento ordenador fundamental, da filiação, das gerações a partir da interdição do incesto. O problema é que, nos textos freudianos, a questão do pai é explicada através do estudo dos sintomas dos neuróticos modernos. No texto de Freud – se pensarmos nos termos dos conceitos de Lacan –, a função simbólica do pai não está destacada de sua apresentação imaginária. E, a nosso ver, essa é uma das dificuldades que enfrentaremos para mostrar que o Supereu do final da década de 20 não pode ser o herdeiro do Complexo de Édipo como é o Ideal de Eu de 1921.

Ao mesmo tempo, não podemos deixar de reconhecer na estrutura do mito do *Urvater* uma possibilidade de identificar no texto de Freud o vislumbre da forma que se consolidou nos estados totalitários: o poder do Um magnificado, o domínio pelo terror e os espetaculares efeitos de massa que os acompanharam. Isso nos leva ao próximo texto: *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921).

PARTE 2:

De *Psicologia das Massas* a *Mal-estar na Cultura*: Do Ideal do Eu ao Supereu

Não há como hesitar: o segredo, a força da dominação consiste no desejo – em cada um, seja qual for o escalão que ocupe na hierarquia – de identificar-se com o tirano tornando-se o senhor de um outro. A corrente da identificação é tal, que o último dos escravos ainda se pretende um deus. Impossível, portanto, subestimar esse julgamento: a tirania atravessa a sociedade de ponta a ponta. Se é verdade que só há um senhor sob o qual todos os homens são escravos, essa verdade encobre uma outra: a servidão de todos está ligada ao desejo de cada um de portar o nome de Um perante o outro. O fantasma do Um não é só do povo reunido, nomeado, é simultaneamente o de cada homem, tiranete, na sociedade.

Claude Lefort, *O Nome do Um*

Vista sob este ângulo, a teoria da origem arcaica da autoridade vinda do *Urvater* de *Urhorde*, num modo alegórico, funciona também como uma fusão de dois modelos de autoridade, ou de duas relações de poder, que Freud combina nas suas descrições do Supereu, e que lhe permite ao mesmo tempo fazer disso o eixo de uma história da personalidade, o fio condutor de uma interpretação da ambivalência dos fenômenos da civilização ou do elemento de violência arcaico não eliminável no caminhar para o "progresso".

E. Balibar, *Freud et Kelsen. L'invention du Surmoi*

"Fui o responsável. Agimos em cumprimento às leis. Água é bom para esfriar a cabeça e gás para chorar um pouco. Estou sendo processado por isso. Lamento as consequências tristes, mas na votação da emenda Anísio de Souza, fui cuspido, jogaram urina na minha cabeça, tive que sair do plenário por causa dessa massa, dessa mesma massa. Ora, massa é massa, tem que ser tratada como massa, com água e bomba. Essa massa é amorfa, alienada, irracional. Não há outro remédio."

Resposta do deputado Erasmo Dias
à pergunta da deputada Cristina Tavares que menciona a invasão da PUC em 1978 ("Erasmo dias promete usar armas para combater a constituinte", *O Estado de S.Paulo*, 12/9/1980, edição nacional, p.10).

2.1 Iluminuras II: Psicologia das Massas *e a evolução problemática do conceito de Supereu*

2.1.1. Entre Psicologia das massas e o Eu e o Isso: Os enigmas do Supereu

Este capítulo se desenvolverá a partir da leitura comparativa de dois textos: *Massenpsychologie und Ich-Aanalyse* (1921) e *Das Ich und Das Es* (1923). O primeiro é dedicado ao entendimento psicanalítico dos fenômenos de massa e dos processos de formação do eu. O segundo apresenta a formulação metapsicológica da segunda teoria do aparelho psíquico.[10] Nos dois textos o centro do interesse freudiano é compreender o Eu e suas vicissitudes, procurando elucidar suas funções e o complexo desenvolvimento de suas formações: eu ideal, ideal do eu, Supereu. Em *Psicologia das Massas*, o Eu será pensado por Freud a partir da relação com o outro, no seio de uma teoria dos fenômenos de massa e dos laços sociais. Por isso, o destaque ao processo de identificação e à formação do Ideal do Eu, tanto para entender psicanaliticamente os vínculos sociais, como para compreender as transformações que o Eu sofre nos estados amorosos, na hipnose e nos fenômenos de massa. Em *Eu e o Isso*, Freud apresenta metapsicologicamente a segunda teoria do aparelho psíquico, agora dividido entre Isso, Eu e Supereu ou Ideal do Eu.

Como é possível observar, o conceito de Supereu é introduzido a partir de uma discussão sobre o Eu e sequer figura no título do texto no qual tem seu primeiro e mais longo desenvolvimento. Da passagem de *Psicologia das Massas* ao *Eu e o Isso*, dois pontos devem ser destacados: a importação do conceito de identificação – que teve em *Massenpsychologie* um papel nuclear para pensar os fenômenos sociais – para o centro da argumentação metapsicológica do *Eu e o Isso*, tornando-se nesse trabalho a chave para compreensão da gênese do conceito de Supereu (BALIBAR, 2009:24). E, em segundo lugar a introdução do

---

[10] Entre *Totem e Tabu* e *Psicologia das Massas*, Freud publicou *Além do Princípio do Prazer*, texto que inaugura a segunda teoria pulsional. O conceito de pulsão de morte aí introduzido é fundamental para o conceito de Supereu, visto que é a pulsão de morte que provê toda a força destrutiva das ações superegoicas. Como a segunda teoria pulsional será praticamente reapresentada no *Eu e o Isso*, só quando indispensável faremos remissões a *Além do Princípio do Prazer*.

termo *Uber-Ich* (Supereu) como sinônimo de Ideal do Eu (*Das Ich und das Es*). Ora, é importante perguntar: por que razão Freud, que sempre foi muito atento na escolha e uso de seus termos conceituais, teria utilizado dois termos para designar o mesmo conceito?

Esta introdução problemática do Supereu vem gerando até hoje discussões entre os psicanalistas[11] e custou a Freud muitas notas de rodapé, adendos e esclarecimentos.[12] Assim, sem tomar partido seja pela sinonímia seja pela heterogeneidade, vamos centrar nossa atenção na transformação que sofre o conceito de Supereu (ideal do Eu) na passagem de um texto a outro.

O conceito de Supereu e o seu desenvolvimento na obra freudiana envolvem vários momentos enigmáticos e às vezes francamente contraditórios. Investigar esses enigmas nos permitiu identificar uma dimensão do Supereu muito conhecida pelo clínico, mas muito pouco teorizada: o Supereu, constituído pelos restos do complexo paterno, apresenta-se como uma lei "pelo avesso". Peremptoriedade pulsional associada a mandatos parentais, tal é a natureza das vozes superegoicas. É por essa razão que Laplanche (1980) considera o Supereu uma lei contraditória, e que Lacan (1983; 1966, dentre outros) o descreve como uma figura da lei feroz e obscena, uma lei insensata que se desautoriza a si mesma. Esse ponto é importante, pois nosso estudo aponta para a possibilidade de diferenciar lei e Supereu. Mesmo considerando-o lei louca, insensata, obscena ou mesmo contraditória, isso não elucida de maneira definitiva o enigma da natureza das manifestações superegoicas. O que observamos nos fenômenos superegoicos é sentimento de culpa, depressão, inibição, angústia, a passagem ao ato dos psicóticos, etc. Esses fenômenos são reações que partem do interior de cada indivíduo, portanto são diferentes daquilo que constitui uma lei. São manifestações de um

---

[11] Não desconhecemos os trabalhos de Daniel Lagache, de Jacques Lacan, nem os estudos de Laplanche, que serão nossas referências para pensar esta problemática. No entanto, nos permitiremos nesta dissertação expor as dificuldades do texto de Freud e, sem tentar resolvê-las, examinar o que elas revelam.

[12] Ver como exemplo a 31ª das *Novas Conferências de Introdução à Psicanálise*, onde Freud situa o Ideal do Eu como uma das funções do Supereu: " Mencionaremos ainda uma importante função que agregamos ao Supereu. Ele é também o portador do Ideal do Eu com o qual o eu se compara , aspira a alcançá-lo e se empenha em cumprir a exigência de uma perfeição cada vez maior. Não há dúvida que esse Ideal do Eu é o precipitado da velha representação dos progenitores, expressando a admiração por aquela perfeição que a criança lhes atribuía naquele tempo" (FREUD, 1985, Vol. XXII:60).

estado psíquico que nada têm a ver com elementos ou princípios normativos. A nosso ver, o Supereu é diferente de qualquer lei, seja lei jurídica, lei perversa, como queria Sade, ou lei insensata ou vazia, ao modo de Kafka.

Sugerimos que o Supereu é constituído de aspectos não simbolizados do complexo paterno. Aspectos que sequer foram recalcados, pois para ser recalcado é preciso ter sido simbolizado. Para que algo seja recalcado, precisa ter sido alguma vez consciente. E, por sua vez, para que algo chegue à consciência tem de ter sido *representado.* Segundo Freud, a representação é a operação que associa uma impressão sensível a representações palavra (*Wortvorstellung*) que Freud teoriza pela primeira vez em 1895, no *Projeto de uma Psicologia*, agora é retomado nos capítulos iniciais do *Eu e o Isso,* do qual citaremos algumas passagens:

> Essas representações palavra são restos mnêmicos; uma vez foram percepções, e como todo resto mnêmico, podem tornar-se conscientes outra vez (...) só pode se tornar consciente o que uma vez foi percepção consciente; com exceção dos sentimentos, aquilo que do interior quer tornar-se consciente tem de adquirir a forma de percepções exteriores. Isso se torna possível por meio das marcas mnêmicas. (...) Os restos de palavras provêm de percepções acústicas. (...) Então a palavra é propriamente o resto mnêmico da palavra ouvida (FREUD [1923], 1985:22).

É preciso lembrar que o inconsciente é formado pelo recalcado, e o Isso é a parte mais primitiva do psiquismo a partir da qual ir-se-ão diferenciando as outras instâncias: o Eu através das experiências com o mundo externo; e o Supereu, que permanecerá ligado ao Isso e às experiências primitivas com as figuras de autoridade. Freud afirma que o Supereu, nossa voz da consciência, "se formou através do escutado e permanece acessível à consciência a partir das representações-palavra (conceitos ou abstrações) porém a energia de investimento não é trazida a esses conteúdos do Supereu pela percepção auditiva, (...) .mas sim pelas fontes do Isso" (FREUD [1923], 1985:23). O Supereu, na forma de uma voz, faz retornar imperativos morais investidos lidibinalmente, mas do modo mais primitivo de investimento libidinal.

Assim o que governa o Supereu (por exemplo, nos casos melancólicos) é o "cultivo puro da pulsão de morte" (FREUD, 1985, vol. XIX:54).

Assim, numa primeira aproximação, sugerimos compreender o efeito superegoico como o retorno no imaginário[13] dos aspectos não simbolizados do complexo paterno e das experiências primitivas que caracterizaram a relação do sujeito ao Outro primordial. Mas, isso nos coloca outro problema.

Se assim é, o Supereu não é sinônimo do Ideal do Eu como queria Freud no *Eu e o Isso.* De fato, as afirmações que fizemos anteriormente só serão devidamente esclarecidas se pudermos mostrar que há uma diferença entre Ideal do Eu e Supereu. E para que isso se realize, devemos retomar mais alguns elementos que apresentaremos a seguir.

Se em *Psicologia das Massas* observamos um ponto de vista que se aproxima da filosofia política, no *Eu e o Isso* Freud retoma seus argumentos metapsicológicos, e a discussão do aspecto moral é mais evidente. Aqui, o Supereu aparece sob forma de um líder sádico que exerce seu domínio judicativo e punitivo sobre o Eu a ele submetido. Assim:

> do ponto de vista da limitação das pulsões, isto é, da moralidade, podemos dizer: o Isso é totalmente amoral, o Eu se empenha por ser moral e o Supereu pode ser hipermoral e assim tornar-se tão cruel como só o Isso sabe ser. É assombroso que no ser humano, quanto mais este limita a exteriorização da agressão, mais severo – e por fim mais agressivo – torna-se o seu Supereu. Quanto mais um indivíduo restringe sua agressão, mais aumentará a inclinação de seu ideal a agredir o seu eu. Já a moral ordinária tem o caráter de uma dura restrição, de proibição cruel. E daí provém claramente a concepção de um ser superior inexorável no castigo (FREUD, 1985, vol. XIX:54-5).

Há no interior da argumentação de Freud uma hipervalorização do aspecto coercivo e punitivo, sendo pouco explorado o lado normativo da Lei. Mas esse "sintoma" do texto freudiano é também sua grande contribuição. Ao desenvolver o conceito de Supereu, Freud

---

[13] Real, Imaginário e Simbólico são conceitos introduzidos por Lacan conhecidos como "os três registros" ou como "as três dimensões da fala".

exibiu aspectos paradoxais da moralidade sob a forma de um imperativo insensato que se confunde com a lei. Imperativo *sui generis*, pois nele o castigo antecede o juízo das ações. As descrições das ações superegoicas falam da recepção vitimizante da lei na subjetividade neurótica. Com efeito, Freud apresenta o Supereu como uma espécie de "tribunal interior". Mas que não age sob a forma do tribunal da Razão kantiano – que convida à autorreflexão e ao julgamento que o próprio sujeito faz de suas ações: no Supereu, o aspecto punitivo supera e por vezes até substitui o normativo. O sujeito não percebe que transgrediu ou que "saiu da linha". Apenas se sente angustiado ou é acometido de intensos sentimentos de culpa que chegam à consciência sob a forma do "sentir-se doente".

O Eu e o Isso possibilita contemplar a dupla origem do Supereu: por um lado, é uma instância psíquica responsável pela moralidade, herdeira do Complexo de Édipo e, portanto, representante do social no sujeito empírico, formado por identificações a normas e valores culturais que constituem o Ideal do Eu. E, por outro, como herdeiro do Isso, é o lócus da herança filogenética arcaica, dos restos não simbolizados da primeira identificação com o Outro Primitivo (durante a fase biológica de extrema dependência da cria humana) e reino da pulsão de morte, de onde o Supereu retira sua força coerciva. O Supereu tem sua raiz na primeira identificação, direta imediata e intrusiva, mais precoce do que qualquer investimento de objeto (FREUD, 1985, vol. XIX:33). O Supereu adquire seu conteúdo do escutado (idem, ibidem, p. 53), das marcas do que foram primitivamente as primeiras impressões linguísticas deixadas no Isso sem significação, sem constituir representações e sem acesso à consciência. Restos auditivos das primeiras interações com o outro próximo no momento de extremo desamparo e dependência: "O desamparo inicial do ser humano é a fonte de todos os motivos morais" (FREUD, 1985, vol.1:363).

Cabe lembrar ainda que uma das manifestações superegoicas é uma "voz" que interpela o sujeito de seu interior, voz espectral que açoita o sujeito na forma de um "Tu

deves” imperativo e vazio de sentido. Pode manifestar-se também sob a forma de um olhar que, do interior do indivíduo, o interroga ou castiga (GERES-AMBERTIN, 2003:108-109). Imediatamente reconhecemos aqui o delírio de autoacusação melancólico e o delírio de ser observado dos paranoicos; fenômenos clínicos que na doutrina freudiana foram elevados, nesse momento, à categoria de modelos teóricos para pensar o funcionamento do aparelho psíquico em geral.

A elaboração do conceito de Supereu foi caracteristicamente problemática em função de sua índole ambivalente: nem totalmente “interior”, nem totalmente “exterior”; não é simplesmente uma identificação direta ao pai, mas não deixa de ser o representante dos rigores do Supereu paterno no interior do indivíduo. É o representante das figuras de autoridade, mas também é o representante do Isso. A nosso ver, esses aspectos significativamente problemáticos do conceito de Supereu devem-se a questões importadas de outro desenvolvimento conceitual complexo, no caso, a função do Pai. Uma vez que Freud afirma a universalidade do Complexo de Édipo, todo o esquema de sua leitura dos conflitos psíquicos, da psicopatologia e dos vínculos sociais será marcado pelo complexo paterno: herança filogenética, ciúme, parricídio, culpa e obediência retrospectiva. E isso cria um panorama trágico para o sujeito do desejo. A internalização da Lei, tal como vista por Freud, ao invés de possibilitar a autonomia do sujeito na relação com o desejo, submete-o ao controle das formas kafkianas das ações superegoicas. A essa altura, caberia perguntar: o sujeito moral freudiano está definitivamente encarcerado nesse beco sem saída?

Apresentamos inicialmente alguns dos argumentos do Eu e do Isso, antes de iniciar a leitura de Psicologia das Massas, apenas para indicar imediatamente ao leitor a grande diferença que separa o Ideal do Eu de *Psicologia das Massas*, do conceito (ou conceitos Ideal do Eu/Supereu) que aparece no *Eu e o Isso*. Mesmo nos permitindo apresentar os conceitos invertendo a ordem cronológica de sua aparição na obra, nosso intuito nesse momento é

perguntar: como entender essa passagem de *Psicologia das Massas* (1921) para *o Eu e o Isso* (1923) e caracterizar o conceito de Ideal do Eu antes de sua fusão com o conceito de Supereu?

2.1.2 Psicologia das Massas e o conceito de Ideal de Eu

Psicologia das Massas é o texto onde aparece a apresentação definitiva do conceito de Ideal do Eu. A diferença em relação à sua apresentação em *Introdução do Narcisismo* (1915) é que nesse trabalho o Ideal do Eu é concebido a partir do conceito de identificação. Nossa leitura de *Psicologia das Massas* pretende dar o devido realce a um ponto: sob a forma da relação das massas com o líder, é possível identificar o protótipo da relação do Eu com o Supereu, que observamos no *Eu e o Isso.*

Massenpsychologie é um texto intrigante pelo seu caráter multifacetado. Escrito para introduzir uma teoria dos processos de constituição do Eu a partir de identificações aos vínculos amorosos e sociais renunciados, acabou fazendo parte da história das ideias políticas, sendo frequentado por sociólogos, filósofos políticos e juristas, sem contudo deixar de ser um texto psicanalítico de desenvolvimento conceitual.

Sabemos que comentar devidamente *Massenpsychologie* é uma tarefa que excede e muito os limites desta dissertação. Teremos assim de renunciar à tentação de nos deixarmos levar pelo texto e manter atuante um esforço de síntese que, malgrado a inevitável simplificação, visa a preservar a integridade de nosso percurso.

Freud inicia *Psicologia das Massas* desvinculando sua análise da dicotomia indivíduo *versus* sociedade. Diz:

> “na vida anímica do indivíduo tomado isoladamente o Outro intervêm regularmente como modelo, como apoio e como adversário e, deste modo, a psicologia individual é simultaneamente uma psicologia social no sentido amplo, porém perfeitamente legítimo” (FREUD, 1981:123).

Freud analisa a psicologia política de Gustave Le Bon e a tese sobre as massas organizadas de Mac Dougall, não compartilhando dos argumentos de Le Bon contra os movimentos das massas revolucionárias, nem de sua posição ultraconservadora. A Freud não interessam, como a Le Bon, os efeitos políticos dos fenômenos de massa, mas seu interesse reside em elucidar por que razão os indivíduos incluídos numa massa mudam seu comportamento, muitas vezes agindo contrariamente às suas disposições morais e intelectuais. Freud se serve de uma afirmação de Le Bon (regressão do espírito crítico, da racionalidade e supervalorização dos sentimentos), para perguntar-se o que acontece com um indivíduo que abdica de suas capacidades racionais e morais para fundir-se num movimento comum de um rebanho comandado por um líder.

Assim, segundo Freud, os indivíduos numa massa perdem sua particularidade, agindo como se a massa fosse uma unidade provida de uma espécie de "alma coletiva", nos termos de Le Bon. Freud observa que, de fato, ocorre um rebaixamento da consciência moral e impulsos mais primitivos afloram quando os indivíduos estão sob a ação de algum fenômeno de massa. Para Le Bon, o surgimento de uma "alma coletiva" se deve ao fato de que, ao partilharem de um sentimento comum, os indivíduos "contagiam-se" mutuamente sob a influência de um líder. A massa comporta-se como um indivíduo irracional e primitivo; como seres que, segundo Le Bon, agem por impulsos emocionais em detrimento do pensamento racional (LE BON, 1947:21). Ao invés de pensar os fenômenos de massa a partir do contágio e da formação de "uma alma coletiva", Freud se pergunta se existe algo que liga cada indivíduo a um outro numa formação social. E sugere que talvez algo assim seria o que define a essência da massa (FREUD, 1981:128). Ele conclui que o que liga os indivíduos numa formação social são os vínculos de natureza libidinal. Com isso posiciona-se contra Le Bon e Mac Dougall, afirmando que esses laços libidinais são de duas espécies: vínculos amorosos de investimentos em objetos e vínculos amorosos constituídos por identificação.

Le Bon referia-se às formações de massas espontâneas e que se desfaziam logo após terem atingido o seu objetivo. Mac Dougall trata de grupos organizados ou de instituições seculares, como a Igreja e o Exército, que se "protegem" contra a desorganização através de dispositivos normativos altamente hierarquizados. A estratégia de Freud é mostrar que as instituições seculares, como Igreja e Exército, são também instituições primitivas, sendo esses bons modelos para pensar os fenômenos de massa. O que sustenta essas formações sociais "artificiais" ou construídas, são vínculos de natureza sexual, no sentido expandido do termo, isto é, vínculos libidinais ou amorosos. E os fenômenos de massa mais contundentes, segundo Freud, são observados nos momentos onde essas formações sociais sofrem a perda do líder e desmoronam ou simplesmente se dissolvem. Esses acontecimentos, que implicam a dissolução do grupo, habitam, sob a forma de fantasmas, as instituições em geral. O que chama atenção de Freud no texto de Le Bon é a relação de obediência ao líder. Mas, o que confere ao líder o poder de conduzir e manipular os indivíduos capturados em um fenômeno de massa? Por que ocorrem os fenômenos de pânico e violência, quando o líder, por alguma razão deixa de existir? Freud toma como exemplo duas instituições a Igreja católica e o Exército: por mais diferentes que elas possam ser, a mesma miragem (ilusão) que um chefe supremo está lá – na Igreja católica, o Cristo; e no Exército, o comandante-em-chefe – que ama igualmente todos os indivíduos da massa. Dessa ilusão tudo depende; se a deixarmos dissipar-se, a Igreja e o Exército desagregar-se-iam rapidamente, na medida em que a coerção externa o permitisse (FREUD, 1981:154).

Segundo Freud, existem massas que se reúnem em torno de um líder e outras que se reúnem em torno de uma ideia ou uma abstração. Essa ideia pode ou não se encarnar em uma pessoa que, nesse caso, terá um papel secundário em relação à ideia líder. As relações de violência, pânico e dissolução do grupo aparecem quando o líder é eliminado ou quando o ideal que ele representa é atacado. Essa ideia pode ser também uma ideia negativa: por

exemplo, um grupo pode reunir-se em função do ódio de uma situação ou de uma instituição determinada.

Dessas considerações, Freud tira duas conclusões: em primeiro lugar, fica cada vez mais evidente que os vínculos sociais são constituídos por laços libidinais. Em segundo lugar, esses laços libidinais são em geral ambivalentes; neles, os sentimentos narcísicos de rivalidade e agressividade estão recalcados e subsumidos aos ideais sociais. Ao mesmo tempo, Freud observa que a presença do outro na sua diferença, por mais ínfima que seja, desperta sentimentos hostis. Ora, por que essa sensibilidade a tais pequenos detalhes de diferenciação? (FREUD, 1981:163) E por que esse narcisismo das pequenas diferenças se dissipa nos indivíduos incluídos em uma massa?

Freud afirma que, para os seres humanos, a possibilidade de agrupar-se é uma forma de limitar o narcisismo. O fato de haver a limitação do amor narcísico no interior do grupo, mas não fora dele, leva a pensar que a essência da formação de massa reside em laços libidinais de uma nova espécie (FREUD, 1981:165). Esse laço libidinal, ainda não explorado até então pela psicanálise, é denominado por Freud “identificação”.

No Capítulo VII de *Psicologia das Massas*, Freud apresenta o conceito de identificação como a expressão do primeiro laço afetivo com outra pessoa, jogando um papel essencial no complexo de Édipo. Nele estão presentes dois laços amorosos de natureza diferentes: com a mãe, tomada como objeto amoroso; com o pai, por identificação, como ideal. A identificação pode ter um caráter ambivalente, podendo ser tanto uma expressão terna quanto uma expressão hostil. Isto acontece no curso do Complexo de Édipo, onde o investimento sexual dirigido à mãe fica prevalente, e o pai idealizado anteriormente é reconhecido como empecilho do acesso à mãe. Posteriormente, a mãe é abandonada como objeto sexual e traços desse objeto renunciado são introjetados no Eu. Assim: primeiramente a identificação é a forma mais primitiva de um laço afetivo a outrem; em segundo lugar, pela

via regressiva, ela se torna o substituto de um laço objetal libidinal, pela introjeção do objeto no Eu. Em terceiro lugar, ela pode comparecer cada vez que é percebida certa relação de proximidade com uma pessoa que não é objeto das pulsões sexuais.

Freud apresenta a seguir duas generalizações dos processos de identificação que lhe permitirão explicar através do mesmo mecanismo três situações importantes: os fenômenos de massas; a constituição do Eu pela introjeção dos restos do objeto sexual abandonado no Complexo de Édipo; e a gênese do Ideal do Eu-Supereu.

Nos fenômenos de massa, o laço recíproco entre os indivíduos que dela fazem parte é da mesma natureza que a identificação nascida de uma comunhão afetiva importante; e podemos supor que o que é compartilhado reside no tipo de ligação ao líder. Por fim, a partir da análise do que acontece na melancolia, Freud conclui que nesse estado patológico, o eu se divide e uma de suas partes se volta cruelmente contra a outra parte, que se torna objeto de toda sorte de depreciações. A parte cruel é aquela modificada pela identificação ao objeto perdido.

É justamente assim que uma instância crítica é incluída no interior do eu. No texto sobre o narcisismo e a melancolia, essa parte do Eu foi denominada Ideal do Eu. Freud lhe atribuiu as funções de auto-observação, consciência moral, a censura onírica e também a de ser o principal agente do recalcamento. Mas, para a compreensão dos fenômenos de massa a partir da identificação, Freud se propõe a investigar a ligação da massa ao líder. Para tanto, dedica o capítulo VIII ao exame dos estados amorosos e da hipnose.

Freud afirma que a relação entre o líder e o grupo apresenta estreita similaridade com respeito ao que acontece na hipnose e nos estados amorosos. Na hipnose, o sujeito abdica do controle consciente de seu pensamento e de suas ações, colocando em seu lugar os comandos do hipnotizador. Nos estados amorosos, o objeto amado ocupa, para o sujeito, o lugar de Ideal do Eu, e o eu se enfraquece, tomando uma posição servil em relação ao objeto amado. Freud

então apresenta a “fórmula” da constituição libidinal de uma massa: “Uma tal massa primitiva é uma soma de indivíduos, que puseram um único e mesmo objeto no lugar de seus ideais do eu e consequentemente se identificaram uns aos outros (FREUD, 1981:181).

No capítulo 10, Freud examina novamente o Mito do Pai da Horda, dessa vez tomado como modelo do que acontece na relação da massa com o líder. Afirma:

> O líder da massa permanece sempre o pai originário temido, a massa quer sempre ser dominada por um poder ilimitado, ela é, em alto grau, ávida de autoridade, ela tem, segundo a expressão de Le Bon, sede de submissão. O pai originário é o ideal da massa que domina o Eu no lugar do Ideal do Eu (FREUD, 1981:196).

Essa afirmação requer uma discussão mais detalhada, pois esse retorno ao modelo arcaico do *Urvater* da *Urhorde* nesse momento é muito mais problemático do que sua ocorrência em *Totem e Tabu*. Teremos oportunidade, adiante, de discutir a implicação do ponto de vista da análise sociopolítica desse recurso ao pai da horda. Cabe observar que esse mito de origem trágica da sociedade acaba funcionando às vezes como uma explicação tão genérica, que elimina as particularidades das situações sociais, subjetivas e culturais que se dispõe a explicar (BALIBAR 2009:34).

É apenas no capítulo 11, que Freud apresenta a introdução do conceito de Ideal de Eu, que é concebido como um nível, uma instância no interior do Eu. Logo de início, Freud convida o leitor a ter em mente o que foi discutido até o momento para pensar a situação particular do homem moderno, agora tomado isoladamente. Afirma que “cada indivíduo tomado isoladamente é parte constitutiva de diferentes massas, ligados por identificação de diferentes lados e edificou seu ideal de eu segundo os mais diversos modelos” (FREUD, 1981:198) e pode, além disso, ter acesso a uma parcela de autonomia e de originalidade.

Nos fenômenos de massa, notamos o desaparecimento dessas aquisições particulares, visto que o indivíduo substituiu o seu ideal do eu pelo ideal da massa encarnado na figura do

líder. A nosso ver, o texto de Freud, parece contribuir para a compreensão de alguns fenômenos de massa representativos das relações sociopolíticas contemporâneas: os efeitos de padronização das formas de vida, das escolhas de objeto, do controle do individual pelos "comandos" dos ideais "sociais" veiculados pelas diferentes mídias aos quais cada um dos sujeitos contemporâneos já nasce submetido (ou plugado), reconhecendo como próprios os imperativos da sociedade.[14]

Outro aspecto que queremos destacar é referente ao fato de Freud pensar que a massa impõe limites ao narcisismo; isso nos parece generalização que requer exame mais atento. A nosso ver, em algumas situações parece ocorrer justamente o contrário. Se o indivíduo substitui o seu ideal do Eu (que é constituído com referências narcísicas dos pais), pelo ideal do Eu da massa encarnado na figura do líder, não estaríamos, antes, diante de um fenômeno de captura narcísica? Não seriam os fenômenos de massa exemplos de alienação, onde o indivíduo perde sua particularidade, ao ver-se cativo da promessa de realização narcísica que lhe oferece o ideal social? Ora, se assim é, é necessário diferenciar o caso da captura narcísica do fenômeno de massa e o caso do limite ao narcisismo realizado em outras situações sociais. Nesse último caso, Freud parece estar atribuindo ao Ideal de Eu, além das funções de crítica e autovigilância, uma função que limita o narcisismo e impulsiona o sujeito a socializar-se.

2.1.3. Do Ideal do Eu ao Supereu

Muitas vezes se tomou a passagem de *Massenpsychologie* a *Das Ich und das Es* como uma continuidade do desenvolvimento da teoria das funções do Eu. De fato, tanto em um texto como no outro, a proposta é analisar a constituição e natureza dos fenômenos egoicos. No primeiro, tratando da temática da identificação; no segundo, apresentando metapsicologicamente o Eu na sua lida angustiada com as demandas dos seus três grandes e

---

[14] No final da última parte desta dissertação situaremos melhor este aspecto, destacando a atualidade de certas análises de Freud.

exigentes senhores: a realidade, o Isso e o Supereu. Mas, apesar de Freud ter declarado que seu tema era o estudo dos processos egoicos, as ideias mais importantes e também mais problemáticas chegam até nós através do conceito de Ideal do Eu/Supereu. É chegado então o momento de examinar, mesmo que provisoriamente, se, afinal de contas, *Uber-Ich* (Supereu) e *Ich-ideal* (Ideal do Eu) são um, ou dois conceitos.

De nossa parte, vamos seguir as análises de Laplanche e Balibar e deixar as contradições e vacilações do texto freudiano em aberto, mantendo uma relação de proximidade entre Ideal do Eu e Supereu, sem contudo negar suas diferentes origens nem sua participação conjunta em alguns atos psíquicos. Concebendo-os como representantes das duas faces do mesmo fenômeno psíquico, vamos poder entender em que condições obedecemos – ou pelo menos tentamos obedecer – às ordens insensatas do Supereu.

Obedecemos ao Supereu, de um lado, em função do amor aos ideais parentais que o Ideal do Eu representa. O gozo narcísico em se fazer amado pelo ideal garante que o aspecto insensato da legalidade superegoica não seja percebido pelo sujeito. Assim, diante do Supereu ou Ideal do Eu, o sujeito obedece por amor, por estar narcisicamente interessado em ser amado pelo Ideal. Mas, há também a outra face da obediência: a face masoquista. O sujeito obedece ao Supereu sob a forma do autossacrifício, tornando a dor uma forma de gozo. Freud descreve esse aspecto em *O problema econômico do masoquismo,* quando descreve o masoquismo moral.

Laplanche afirma que, em Freud, não temos um sistema complementar (de um lado o imperativo, do outro o ideal a realizar para obedecer ao imperativo), mas duas séries separadas e igualmente imperativas: a série das injunções "você deve ser como o pai" – e a série das interdições: "você não deve ser como o pai". Evidentemente, a série das injunções está mais próxima da idealização, visto que ela coloca um modelo, ao passo que a série negativa está mais próxima do superego (LAPLANCHE, 1980:334). Mas, contrapondo-se a

Daniel Lagache, Laplanche adverte que não só não há complementaridade entre elas, como também há contradição, pois são dois imperativos opostos (positivo e negativo) que incidem sobre a mesma proposição: “ser como o pai” (LAPLANCHE, 1980:335). Laplanche conclui que, o Supereu veicula uma lei contraditória, que parece pôr o próprio legalismo das leis que ele edita, a serviço do processo primário. O Supereu parece proclamar: *De qualquer jeito você é culpado* (LAPLANCHE, 1980:335; itálicos no original).

Balibar não apresenta diferenças essenciais quanto à relação Ideal do Eu-Supereu de Laplanche. Mas sua leitura privilegia outros aspectos que são interessantes ao nosso estudo. Balibar pretende mostrar no artigo já citado, que o encontro de Freud com o teórico do Direito Hans Kelsen teve impacto na construção do conceito de Supereu. Isso se deveu ao encontro desses dois grandes pensadores do século XIX num Colóquio, onde Kelsen apresenta um trabalho que discute e crítica *Massenpsychologie*, expondo suas diferenças num artigo intitulado: “O conceito de Estado e a psicologia social, contendo em particular um exame da teoria freudiana das massas” (KELSEN, 2009:153-192) que foi publicado por Freud na revista *Imago* em 1922. A hipótese com a qual trabalha Balibar é que a resposta freudiana a essas críticas é a apresentação do termo *Uber-ich* no interior do *Eu e o Isso.* De fato, Freud sequer menciona Kelsen nesse texto, e o cunho exclusivamente metapsicológico dificulta reconhecer o que sugere Balibar. Mas, Balibar não deixa de ter razão, quando acrescenta que houve, em relação aos conceitos de Ideal do Eu-Supereu, de *Massenpsychologie* a *Das Ich und das Es*, um deslocamento importante que observamos na passagem da temática do poder sociopolítico dos ideais a uma problemática da culpabilidade marcada por termos jurídicos, onde *Uber-Ich* comparece no cerne de uma discussão sobre a coerção, obediência e necessidade de castigo. Na passagem de *Psicologia da Massas* ao *Eu e o Isso*, o que fica praticamente perdido é a face amorosa do pai representado pelo Ideal do Eu que é o herdeiro das identificações do Complexo de Édipo. O Supereu é introduzido no texto de 1923, como sendo o herdeiro do

Isso e da primeira identificação. Mas, como Freud trata o Ideal do Eu e Supereu como sendo sinônimos, introduz uma contradição, pois o Supereu passa a ser o herdeiro do Isso e do Complexo de Édipo. Vejamos como isso se dá.

No capítulo do *Eu e o Isso* dedicado à relação do Eu com o Ideal do Eu/Supereu, Freud reafirma que na gênese do Supereu está a primeira identificação, e a de maior valor para o indivíduo: a identificação com o pai da pré-história individual. Identificação direta e imediata e mais precoce do que qualquer investimento de objeto (FREUD, 1985, vol. XIX:33).

Além da identificação primordial, na constituição do Supereu participam um fator biológico e um fator psicológico, ambos essenciais: a prolongada dependência vital da criança humana dos cuidados parentais e o Complexo de Édipo. O Supereu conservará o caráter do pai, e quanto mais intenso for o complexo de Édipo e quanto mais rápido se produzir sua repressão (por influência da autoridade, da doutrina religiosa, da educação, da leitura), mais rigoroso se tornará posteriormente o império do Supereu como consciência moral, talvez como sentimento inconsciente de culpa sobre o eu. “De onde extrai a força para este império, o caráter compulsivo que se exterioriza como imperativo categórico?” (FREUD, 1985, vol. XIX:36).

Freud responde:

> o Supereu se constituiu por identificação com o arquétipo paterno. Qualquer identificação desta índole tem o caráter de uma dessexualização, ou ainda de uma sublimação. Parece que em tal operação se produz uma disjunção pulsional e, ao ficar livre, a pulsão de morte se manifesta como tendência à agressão ou destruição. É dessa defusão pulsional que o Supereu extrai a força imperativa (FREUD, 1985, vol. XIX:55).

É importante sinalizar que, no capítulo dedicado ao Supereu, Freud introduz o termo *Uber-Ich* associado a *Ideal ich*, indicando dois termos para representar o mesmo conceito.

Posteriormente, vamos ver uma diminuição progressiva das aparições do termo Ideal do Eu e a aparição praticamente constante do termo Supereu, sendo o aspecto punitivo e cruel do Supereu cada vez mais valorizado. Por fim, Freud vai afirmar que o Ideal do Eu é uma das funções do Supereu (*Mal-estar* e *31ª das Novas Conferências*).

Podemos então terminar este capítulo afirmando que, dada a constituição do Supereu, que associa as insígnias paternas partícipes da formação de ideais com o resto recalcado dos trâmites edipianos investidos pela pulsão de morte, podemos considerá-lo menos como uma instância que responde por funções psíquicas determinadas, e, mais, como uma formação sintomática do Eu, um retorno dos aspectos não simbolizados do Isso, que se abate sobre o Eu sadicamente, ao invés de orientá-lo no direcionamento e no autojulgamento de suas ações.

No texto freudiano, parece faltar uma teoria do sujeito, que responda pela parte do ser humano que é diferença, autonomia e liberdade. Pois não podemos considerar o Supereu o representante subjetivo das disposições morais do sujeito. Por outro lado, podemos dizer – embora Freud pareça querer nos convencer do contrário – que o Supereu não é nossa instância ética. Encontramos indicações sobre uma teoria freudiana da moralidade, da autonomia, da liberdade e da responsabilidade moral em afirmações espalhadas ao longo da obra; a nosso ver, estão resumidas no que pode ser considerado o imperativo moral de Freud: *Wo Es war soll ich werden* (Onde Isso era Eu devo advir) (FREUD, 1985, vol. XXII:74). Mas, para mostrar esses aspectos, precisamos agregar os elementos que serão objeto do próximo capítulo.

2.2 Supereu instância ética?

Para argumentar a favor de nossa hipótese – segundo a qual o supereu não é a Lei[15], não é o Imperativo Categórico de Kant e que talvez não possa nem mesmo ser considerado uma instância ética – tomemos um fragmento do texto de Freud que, a nosso ver, agrega todos esses aspectos problemáticos numa só afirmação. Vamos encontrá-lo em *O problema econômico do masoquismo* no trecho dedicado ao masoquismo moral:

> Agora o supereu, a consciência moral eficaz dentro dele, pode tornar-se duro, cruel e impiedoso com o Eu a quem tutela. Desse modo o imperativo categórico de Kant é o herdeiro do complexo de Édipo (FREUD, 1985, vol. XIX:173)

Cabe-nos examinar agora os elementos constitutivos dessa última afirmação. O que se está entendendo por "imperativo categórico"? O que significa ser herdeiro do Complexo de Édipo?

2.2.1 O Supereu não é o Imperativo Categórico de Kant

Para mostrar que o supereu é diferente do imperativo categórico de Kant, devemos lembrar que o Supereu é um conceito que visa a dar inteligibilidade a alguns fenômenos clínicos e que seu fundamento é empírico. A lei moral kantiana é deduzida de princípios puros da Razão e *a priori* (sem referência a experiência, sentimentos ou ações) e pertence ao momento da obra de Kant cujo objetivo é estabelecer um fundamento transcendental (universal e *a priori*) para a moralidade. Inspirado na sua experiência clínica, Freud afirmou a existência dentro de nós de uma instância recalcadora, de autovigilância e punição, constituída pela introjeção de normas e valores a partir do Complexo de Édipo. A lei superegoica é passional, portanto heterônoma, e produz intensos sentimentos de culpa. Ora, a

---

[15] Grafaremos "Lei", com maiúscula, quanto tivermos em vista o que, em termos lacanianos, é denominado "função simbólica", assim como o que para Kant corresponde à lei moral.

lei moral kantiana é uma lei autônoma, independente das inclinações sensíveis, e o sentimento moral produzido por ela é o respeito. Para compreender melhor o que é o imperativo categórico, interrompamos por alguns parágrafos nossa análise do Supereu, para fazer uma breve incursão em alguns pontos principais da filosofia moral de Kant.

2.2.1.2 Kant e os fundamentos de sua ética crítica

Os dois textos de Kant dedicados à formulação do imperativo categórico e dos princípios gerais da moralidade são: *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e a *Critica da Razão Prática* (1788). Não dispomos nesta dissertação do espaço e tempo que seriam necessários para acompanhar a argumentação kantiana exposta nessas duas obras essenciais da filosofia prática do período crítico. Destaquemos então apenas algumas passagens destinadas a apresentar o conceito de imperativo categórico.

O ponto de partida de todo edifício da filosofia moral de Kant é a ideia de Liberdade, já discernida na *Dialética Transcendental da Crítica da Razão Pura*. Segundo Kant, a ideia de Liberdade é a que possui o *mais alto grau de significação prática* (KANT, 1969:3). Liberdade é a faculdade de iniciar um estado espontaneamente, sem necessidade de que uma causa anterior participe de sua produção. Segundo Kant, a liberdade é a causa da vontade que condiciona o agir independente da pressão dos impulsos sensíveis. É assim essencial para a afirmação da faculdade de desejar, sendo ainda apontada como causa da vontade que se autolegisla. É essa independência que é designada como “autonomia”, que distingue a ação moral daquela que pertence à esfera do chamado “patológico”. Como esclarecem vários dos seus comentadores, por exemplo, Alenka Zupancic (2000:7), “patológico” em Kant não designa algo que é contrário à noção de “normal”, mas é aquilo que, por pertencer ao determinismo dos instintos e das leis da natureza, escapa ao campo da ética. Para ele, a lei moral deve excluir tudo o que se refere à sensibilidade, apetites ou paixões. Agimos

“patologicamente” quando somos movidos por interesses, impulsos ou qualquer tipo de força impulsora que determine o agir. A ação moral pressupõe uma vontade autônoma, causada pela liberdade. Trata-se de um tipo de causalidade própria da razão, cujo significado aponta para uma independência do determinismo das leis da natureza. O domínio específico da ética é aquele que envolve noções tais como autonomia, vontade e determinação formal da vontade pela lei.

Kant nos lembrará então que o homem, animal racional, é um ser dividido por duas causalidades que conflitam na determinação das ações: por um lado, dada a sua natureza corpórea, é determinado pelas leis da natureza e pressionado pelos impulsos sensíveis e egoístas**;** por outro lado, como ser dotado de razão, frequenta o mundo inteligível, regido pelas leis da Liberdade – fundamento da vontade como vontade livre. Essa dupla causalidade, característica da vida humana, permite que o sujeito possa gerar máximas para a sua vontade a partir de duas origens distintas: empíricas, em função de algum interesse particular; ou morais, fundadas unicamente na forma da lei. Para ser uma regra prática ou moral, deverá ser uma determinação da razão, e terá, para o sujeito empírico, a forma de um imperativo.

A razão prática não é uma antropologia, pois não se funda em nenhuma condição empírica do acontecer humano; ao contrário, funda-se no domínio da pura razão. Se a natureza humana fosse única e exclusivamente razão, a vontade coincidiria com a lei moral. Mas, embora a vontade humana seja uma vontade livre, autônoma determinada pela razão, o homem pertence também ao mundo sensível, sendo também fenômeno. A vontade humana é afetada por necessidades e impulsos provenientes de sua natureza fenomênica.

Para Kant, todos os seres da natureza atuam segundo leis. Entretanto, os seres dotados de razão têm também a capacidade de agir segundo a representação das leis. Assim, coexistem no âmbito do agir humano, os efeitos das leis naturais e a causalidade por

liberdade. Desse modo, Kant concebe a moralidade, como uma área de conflito, uma vez que a vontade não coincide totalmente com a lei. Segundo Kant,

> princípios práticos são proposições que contém uma determinação universal da vontade. São subjetivas ou máximas quando consideradas por um sujeito e válidas somente para sua vontade. São objetivas ou leis práticas quando válidas para a vontade de todo ser racional" (KANT, 1970:29)

Por pertencer à ordem natural, faz-se necessário que, no homem, a razão determine a vontade e esta o faça através de imperativos. "Nos homens, pois, a lei moral é um imperativo, que manda categoricamente, por que a lei é incondicionada" (KANT, 1970:44). Moralidade é, segundo Kant, a relação da ação com a lei. No entanto, nem toda ação em conformidade à lei é necessariamente uma ação moral: a ação pode ter legalidade, mas não necessariamente moralidade. No capítulo de introdução do texto "Metafísica dos Costumes" Kant diz: "a mera concordância ou discrepância de uma ação com a lei, sem ter em conta os motivos da mesma, se chama legalidade (conformidade com a lei), porém aquela na qual a ideia de dever segundo a lei é o motivo da ação se chama moralidade (eticidade)". Mais adiante, no mesmo texto, Kant separa dois tipos de coação mediante leis. Uma interna, que é o caso onde o motivo da ação é a ideia de dever; outra externa, que ocorre quando são as leis jurídicas que determinam os limites das ações humanas mediante um contrato. A primeira pertence à ética, a segunda pertence ao direito.

> Cumprir as promessas (contratos) não é um dever de virtude, senão um dever jurídico, pois podemos ser coagidos a cumpri-lo Porém cumpri-lo quando não se pode temer coação alguma é uma ação virtuosa. Daí que a doutrina do direito e da virtude não se distingam tanto por seus diferentes deveres como pela diferença de legislação, que liga um e outro motivo com a lei (KANT, 1989:25).

Nesses termos, uma ação conforme o direito é, para Kant, uma ação cuja máxima permite que a liberdade do arbítrio de cada um coexista com a liberdade de todos segundo uma lei universal.

Kant distingue dois tipos de imperativos: são chamados *hipotéticos*, quando determinam causas eficientes com respeito a uma ação; ou seja, quando determinam a ação tendo em vista uma intenção possível ou real. Caracterizam uma ação como boa tendo em vista seus efeitos. E são c*ategóricos*, quando há determinação da vontade, seja eficiente ou não, para obter o efeito. O imperativo categórico determina a ação como necessária em si mesma, independente de qualquer intenção. A relação da vontade à lei é de dependência e Kant a denomina "obrigatoriedade".

Cabe lembrar que, embora ordene categoricamente, essa lei é pura forma e deve estar presente na construção que cada sujeito faz de suas máximas. Assim, a vontade dos seres dotados de razão não é determinada por nenhum conteúdo externo à própria razão. É um fim em si, determinado unicamente pela forma da máxima. A vontade, para a qual serve de lei unicamente a forma da máxima, é uma vontade livre. Nestes termos, liberdade e lei se referem mutuamente.

A formulação do imperativo categórico como lei fundamental da razão prática é: "*Age de tal maneira que a máxima de tua vontade possa valer como princípio de uma legislação universal"*. É inapreensível empiricamente, não podemos também mostrar sua realidade objetiva por nenhuma dedução, ela consta por si mesma, é um fato da razão.

Além se ser um fato da razão, habita em nós seres finitos, ao lado de todo móbil gerado pelo amor a si mesmo e da busca da felicidade, uma evidência irrefutável da lei moral. "Os limites da moralidade e do amor de si são tão clara e precisamente determinados que até o olhar mais vulgar não pode deixar de distinguir o que pertence a um ou a outro" (KANT, 1989:48).

A essa altura, é importante lembrar que Kant está preocupado em buscar um fundamento para a moral. A lei que Kant enuncia é uma forma geral da Lei, mas o sujeito só terá acesso a ela na medida em que ela lei servir de substrato formal para a construção de máximas subjetivas que orientem a ação. O fato de conceber a Lei como pura forma da Razão Pura não isenta a filosofia prática de se constituir como uma ética da finitude e identificar seu inimigo mais imediato no amor de si e no fanatismo. Pois, para Kant, como já observamos, o agir humano encontra-se neste espaço de tensão entre o sensível e o inteligível entre o empírico e o transcendental. O agir moral não se confunde com santidade (*Heiligkeit*), pois é impossível para o sujeito dividido entre razão e sensibilidade atingir um estado de pureza absoluta da vontade, mas trata-se verdadeiramente de uma *disposição moral na luta* (*moralische Gesinunnung im Kampfe*) (KANT, 1989:100).

Poderíamos perguntar se Kant admite uma faculdade de desejar pura, que não fosse contraditória com nossa natureza suprassensível. Em uma nota na introdução da segunda crítica, Kant define a faculdade de desejar, mostrando a independência do desejo dos objetos empíricos, e sua dependência das representações[16]. E, na introdução à "Metafísica dos Costumes " ao discorrer mais demoradamente sobre as faculdades do ânimo (Gemut) humano, ele diz:

> A faculdade de desejar é a faculdade de ser, por meio de suas representações, causa dos objetos destas representações. A faculdade de um ser atuar segundo suas representações se chama vida.....A faculdade de desejar segundo conceitos se chama faculdade de fazer ou omitir a seu arbítrio na medida em que o fundamento de sua determinação para a ação se encontra nela mesma não no objeto. Na medida em que esta faculdade está unida a consciência de ser capaz de produzir o objeto mediante a ação, se chama arbítrio, porém se não está unida a ela seu ato, se chama desejo. A faculdade de desejar, cujo fundamento interno de determinação se encontra na razão do sujeito, chama-se vontade" (KANT, 1989:15-17).

Assim a vontade é a faculdade de desejar considerada não tanto em relação à ação (como o arbítrio), mas em relação a seu fundamento, que é a razão. O arbítrio determinado pela Razão pura é o livre arbítrio**.** Kant lembra então que o arbítrio humano pode ser afetado pelas inclinações, mas não é determinado por elas.

Kant distingue lei moral, consciência moral e sentimento moral, entendendo as duas últimas como condições subjetivas da receptividade da lei. Afirma ainda (KANT, 1989:254) que a consciência destas disposições não é de origem empírica, senão que só pode resultar da consciência da lei moral, como efeito da mesma sobre o ânimo. Nesses termos, o sentimento moral é a receptividade para o prazer o ou desagrado, que surge simplesmente da coincidência ou da discrepância entre nossa ação e a lei moral. Por sua vez, ainda seguindo o raciocínio de Kant na "*Metafísica dos Costumes*", a consciência moral também não é algo que se possa adquirir. Todo homem como ser moral a tem originalmente em si. A consciência moral é a razão prática que mostra ao homem seu dever em cada caso concreto, absolvendo-o ou condenando-o.

Neste momento do breve percurso que estamos fazendo pela doutrina ética de Kant, duas grandes questões se abrem: a primeira, sobre a da síntese prática, que nos leva a perguntar como um sujeito vai orientar-se, para construir máximas subjetivas que orientem sua ação, diante de uma lei que é pura forma e vazia de sentido? Como garantir que um sujeito esteja se orientando pela Lei e não por um capricho egoísta? A segunda questão se refere ao mal radical, concebido por Kant não como uma transgressão, mas como uma contingência da articulação da liberdade e da Lei.

No primeiro caso, o sentimento de respeito, indissociável do conceito de fato da razão, é evocado por Kant para mostrar que a lei moral é valida objetivamente por si mesma, independe de qualquer ação do entendimento, de qualquer intuição sensível. No âmbito estrito da Crítica da Razão Pura Prática, Kant insiste que a lei moral não exige nenhuma dedução

transcendental e não se faz necessário estabelecer a priori suas condições de possibilidade da experiência, como acontecia na Razão especulativa. Para Kant a lei moral é um fato (*Faktum*) da razão, portanto, tem validade objetiva em si mesma.

Por outro lado, como a lei moral incide diretamente sobre uma vontade afetada patologicamente, era preciso que esta lei tivesse também validade subjetiva. Observamos que Kant distingue dois afetos ligados à lei moral. O primeiro negativo, visto que a lei moral causa dano a nossas inclinações, produzindo um sentimento de desprazer. O segundo positivo, qualificado por ele como um sentimento intelectual: o respeito (*Achtung*) – que comparece quando a lei moral se contrapõe à presunção, ao amor próprio."

> Por conseguinte, a lei moral humilha inevitavelmente todo o homem quando este compara com esta mesma lei a tendência sensível de sua natureza. Aquilo cuja representação, *enquanto princípio determinante da nossa vontade*, nos humilha na nossa autoconsciência, suscita, na medida em que é positivo e princípio determinante, o respeito. Portanto, também subjetivamente a lei moral é causa do respeito (KANT, 1989:90).

O respeito é o sentimento que inclina o sujeito à moralidade. O motor do agir moral é o respeito à lei em si mesma, isto é, por dever. É através do sentimento do respeito que Kant irá mostrar que a necessidade da lei é não somente objetiva mas também subjetiva.

Podemos diferenciar no texto kantiano, especialmente na segunda crítica, dois níveis de encontros do sujeito com a lei moral: o primeiro nível é o da formulação do imperativo categórico, pura forma da lei, vazio de qualquer conteúdo empírico; e o segundo nível é o nível do afeto: a lei moral "afeta" o sujeito e o resultado é um sentimento muito peculiar que Kant denomina respeito. Segundo Zupancic (2000:140-142), a teoria kantiana do respeito mostra no seu desenvolvimento uma oscilação entre duas diferentes figurações da lei moral: a lei incondicionada, ainda vazia, e uma lei subjetivada, cuja existência em nós é aprendida pelo efeito que produz, o sentimento de respeito.

É importante lembrar, como mostra Rogozinski, que o fato da lei se apresentar como pura forma não compromete a síntese prática. Pois o fato de a lei se apresentar como pura forma não significa que possa

> haver outros modos possíveis de sua doação (como era o caso de seu modo imperativo). Não significa que ela possa se dar de outra maneira, por exemplo, sob o aspecto de uma lei "material" ou "final". A noção capital de forma legislativa (gesetzgebende Form) significa que somente a forma–de-Lei pode dar a Lei, que tanto sua forma como sua doação são uma só (Rogozinski, 1999:176).

Essa lei deve dar ao mundo sensível a forma do mundo inteligível. A doação da Lei como forma seria, portanto, o que "limita" ou "restringe" a matéria do desejo. Para Kant, com efeito, toda forma "consiste na limitação" (*Begrenzung*). Tratar-se-ia, portanto, de pensar a "forma" da Lei como uma operação formal, um ato de in-formação: como o traçado de um limite que, longe de negar o desejo ou de o "humilhar", o libertasse ao lhe dar a sua forma.

Uma questão que ainda cabe enunciar: Kant prevê na sua ética a existência do mal? A liberdade da vontade implica a possibilidade do mal?

No texto *Religião dentro dos limites da mera Razão*, em especial no capítulo "Ensaio sobre o mal radical" (KANT, s/d:27), Kant aborda o problema do mal na natureza humana. Segundo ele, o mal não está na sensibilidade, nas inclinações, pois estas são inocentes. Como dissemos anteriormente, o patológico está fora do domínio da ética, portanto não é nem bom nem mau. O mal, por sua vez, não tem sua origem na razão. Para Kant o mal consiste em deixar a esfera da lei sob o domínio do amor de si.

Para Kant, o mal radical consiste em subordinar a lei moral ao amor próprio. As consequências dessa inversão da lei a serviço do amor próprio permitem situar o mal nas máximas da vontade e não em uma força exterior ao homem. O mal está do lado de nossa

natureza inteligível, que possibilita situar o amor-próprio, ao invés da lei como determinação da vontade. Para Kant o mal radical é diferente de um pecado original hereditário. O mal radical é uma possibilidade da liberdade e não se confunde com o mal absoluto. *O supereu não é o imperativo categórico, mas seu modus operandi é compatível com a degradação da razão prática imposta pelas paixões: uma paixão sob a máscara da lei.*

No texto da Antropologia (KANT, 1991), especialmente nos parágrafos relativos à paixão, veremos como Kant apresenta uma espécie de perversão da Razão induzida pela paixão que mescla seus interesses às determinações práticas da Razão. Trata-se da inversão da prioridade prática em benefício das inclinações[17]. Nos parágrafos dedicados às paixões no Livro III da Antropologia, Kant afirma que das inclinações, as paixões são aquelas que produzem os piores transtornos, tanto para o indivíduo quanto para os outros.

A paixão é um tipo de inclinação que absorve a totalidade da visão moral do sujeito; em termos psicanalíticos, comporta-se como uma verdadeira obsessão.[18] As paixões são compatíveis com a reflexão, não são impulsivas como a emoção, nem atormentadas e passageiras; sua marca é a persistência obstinada. Kant destaca três tipos de paixões ou afãs: de honrarias, de domínio e de vingança. Nessas três situações, o sujeito segue sua inclinação, que passa a ocupar o lugar de todos os seus interesses sensíveis. São paixões que implicam a participação de outros homens, condição para que o sujeito atinja sua finalidade: Ser admirado, vingar-se, dominar. Essas paixões apresentam "um verniz da razão", isto é, aspiram a um poder unido à liberdade ilimitada. Comparada com a emoção – que produz uma suspensão momentânea da liberdade e do domínio de si – a paixão simplesmente encontra seu prazer e satisfação na escravidão. Mas, "como a razão não deixa de exortar à liberdade

---

[17] Esta reflexão nos foi sugerida por Núria Sanchez, Na palestra "Kant e Freud sobre o superego", II Jornada Winnicott do CWSP – Kant e Freud: intertextualidade na psicanálise, 18/8/2012, Sociedade Winnicott, São Paulo, SP

[18] Idem.

interior, o infeliz suspira sob suas correntes, das quais não pode liberar-se, pois é como se estas tivessem crescido com seus próprios membros" (KANT, 1991:205). Kant considera as paixões os verdadeiros cânceres da razão prática, dos quais o sujeito não quer se curar, pois persegue os objetos de sua paixão com a mesma voracidade com que persegue sua liberdade. A reflexão kantiana não deixa de nos lembrar dos sujeitos capturados pelas paixões narcísicas, características dos efeitos superegoicos. Kant afirmava que os homens nessas condições constituíam ameaças para si mesmos. Mas a História nos oferece muitos exemplos do tipo de estragos, às vezes enormes, que um homem pode fazer quando, regido pela paixão de domínio ou de vingança (que muitas vezes comparece sob a racionalização de "fazer justiça"), está numa situação de poder de conduzir um estado ou um dispositivo jurídico. Pois, como nos ensina *Psicologia das Massas* um homem nessas condições pode ser o suporte dos Ideais de Eu de uma multidão. É o que se chama "O fascínio do Um".

2.2.2 Heranças de Édipo, agruras da neurose

Acreditamos que essa breve apresentação dos principais pontos da ética kantiana foi suficiente para desqualificar a afirmação de que o supereu é o imperativo categórico. E também se pode mostrar que a Lei Moral kantiana não tem a mesma natureza que a função simbólica, tal como é concebida por Lacan.

O Ideal do Eu é o herdeiro do complexo de Édipo, é constituído por identificações a traços dos objetos de amor infantis que foram renunciados. O Ideal do Eu tem um estatuto simbólico superior ao Supereu, mas conserva ainda muito das identificações imaginárias ao desejo do Outro, e isso implica uma dificuldade para o sujeito liberar seu desejo. Portanto, o Ideal do Eu participa da constituição do desejo, e dos anseios de satisfação narcísicas do sujeito, mas é diferente da Lei. Para que o Ideal do Eu se constitua, é preciso que a função simbólica tenha operado. E para que o sujeito possa dispor de sua liberdade e do desejo, há

necessidade de um novo processo de simbolização para separar seu desejo do desejo do Outro.

A psicanálise freudiana nos deixa a meio caminho da independência do Um legislador. Seja nos vínculos sociais, seja nas profundezas do ser, o desejo sempre esbarra em sua matriz de "culpaibilidade", trazendo de volta o império do Supereu. Não se resolve essa questão dizendo que o herdeiro do Complexo de Édipo é o Ideal do Eu, e o Supereu é o herdeiro do Isso e dos restos não simbolizados do complexo paterno. Freud gera aí uma dificuldade, pois faz o Ideal do Eu ser uma das funções do Supereu e, na verdade, o Ideal do Eu acaba diluindo-se no Supereu. E talvez seja essa a razão pela qual o supereu vá tomando as proporções tão deletérias que observamos após 1925.

Para concluir este capítulo, consideramos relevante retomar um argumento de Rogozinski a propósito to texto lacaniano "Kant avec Sade". Diz ele:

> o gozo continua sendo designado como um mal, enquanto implica "o mal do próximo"- mas a insistência de uma questão: a de uma possível desfiguração da Lei, de sua doação patológica. Pois essa "lei", tomada como refém pelo gozo, não é a Lei, mas antes, a sua representação imaginária, a regra arbitrária de um Urvater despótico, que o perverso se encarniça em provocar, em todos os sentidos da palavra: desafiar, mas para reinvocá-la, conferir-lhe novamente consistência. É a pseudo lei impura e louca do supereu que ele desafia e ao mesmo tempo se regula por ela. Demarcação decisiva do supereu e da Lei deixada na sombra por Freud (ROGOZINSKI, 1999:349)

É possível pensar que a Lei seja substituída pela "falsa legalidade superegoica" nos casos de masoquismo moral, no caso dos fantasmas neuróticos, quando problemas com a função simbólica impedem o sujeito de se separar desse império pulsional e arcaico. Por sua vez, Kant nos mostrou como as paixões podem acorrentar o sujeito à busca obstinada de um objeto de seu desejo, simplesmente invertendo a ordem das prioridades práticas em benefício das inclinações. Assim, do ponto de vista da forma da Lei, o Supereu nada tem a vem com o imperativo categórico. Mas, enquanto ferocidade passional que se abate sobre o Eu, o Supereu

atua de modo semelhante ao das paixões, segundo Kant, que, na forma de interesses egoístas, se impõem como imperativos sempre renovados, uma vez que a satisfação das paixões é algo impossível.

Até agora trabalhamos com a hipótese de que o tribunal interior afirmado por Freud na forma do supereu, não tem a forma de um dispositivo normativo e mais se assemelha a um "estado de exceção" de um regime totalitário, onde a constituição está suspensa e vigem os interesses do Líder ou "do partido". Será que o preço que pagamos por nossa entrada na Cultura, nossa herança edipiana, vem a ser essa espécie de tirano que carregamos ao pé do ouvido?

Mal estar na Cultura nos trará respostas e outros problemas.

2.3 *Mal-estar na Cultura*: consequências e derivações do conceito de Supereu

O período em que *Totem e Tabu*, *Psicologia das Massas* e *Mal-Estar na Cultura* foram escritos se inicia no ano anterior ao início da Primeira Guerra e se estende pelas duas décadas seguintes, acompanhando o surgimento dos regimes totalitários que antecederam a Segunda Guerra. Como lembra Adorno:

> Embora Freud não tenha se preocupado com as mudanças sociais, pode-se dizer que ele revelou nos confins monadológicos do indivíduo os traços de sua crise profunda e a vontade de se submeter inquestionavelmente às poderosas instâncias (agencies) coletivas externas. Sem jamais se dedicar ao estudo dos desenvolvimentos sociais contemporâneos, Freud apontou tendências históricas através do desenvolvimento de seu próprio trabalho, da escolha de seus temas e da evolução de sues conceitos guia (ADORNO, 1951).

A nosso ver, em certa medida concordando com Adorno, os textos sociais são textos que documentam a trajetória da apreensão subjetiva dos movimentos sociais em andamento na época. A onipresença do pai da horda em todos os textos sociais e a expectativa sempre presente de seu retorno fantasmático marcam definitivamente os escritos de Freud. Nesses termos, no Supereu feroz e violento dos trabalhos de Freud após 1923, vemos reaparecer a figura implacável do *Urvater*. Sobre isso, Balibar resume assim seu pensamento:

> a teoria da origem arcaica da autoridade oriunda do *Urvater der Urhorde* funciona também, sob o modelo alegórico, como uma fusão de dois modelos de autoridade, ou de dois tipos de relações de poder, que Freud combina nas suas descrições do Supereu e que lhe permite, ao mesmo tempo, fazê-lo o pivô de uma história da personalidade individual e o fio condutor de uma interpretação da ambivalência dos fenômenos da civilização ou do elemento de violência arcaica irredutível na marcha para o "progresso" (BALIBAR, 2009:53).

No desenvolvimento do conceito de Supereu, outras formas de poder e autoridade foram-se agregando àquela formada simplesmente pela introjeção das figuras parentais. Nos

textos mais tardios, dois reparos na teoria de constituição do Supereu são realizados por Freud: a ação de controle e recalcamento das pulsões passa a ser realizada não apenas pela introjeção da autoridade dos pais, mas também pelos aparatos sociais, nas figuras do mestre, do herói e dos modelos (ideais); ao serem introjetadas, as figuras institucionais e socioculturais, representantes de instâncias de poder recebem um quantum de energia suplementar da força pulsional que investia anteriormente as figuras de autoridade (BALIBAR, 2009:53).

No caso de *Mal-estar na Cultura* observamos, em relação ao conceito de Supereu, pelo menos dois acréscimos importantes: a grande preocupação com os impulsos agressivos, que dificultam a vida em comunidade, uma vez que a vida social interfere na economia libidinal, exigindo renúncias pulsionais cada vez maiores; essas renúncias, por sua vez, voltam-se agressivamente contra o Eu do indivíduo. O outro ponto é a sugestão de um Supereu da Cultura. Acompanhemos como isso se dá.

2.3.1 A dor e a lei: o Supereu e a máquina de punir

De imediato observamos que *Mal-estar* é um dos textos mais "densos" da obra e talvez o que apresente a maior quantidade de indicações políticas dos textos sociais. Nele sentimos o discurso freudiano carregado de inquietações: com o futuro da vida em comunidade, com a capacidade de as instâncias éticas-políticas protegerem os homens dos seus impulsos de autodestruíção. A ambivalência de sentimentos, que notávamos nos textos anteriores em relação à lei e seu representante paterno, transforma-se, nesse trabalho, em franca oposição à Cultura, que é ao mesmo tempo um dispositivo exigente, uma vez que pede renúncias pulsionais; e protetor do indivíduo, pois "designa toda soma de operações e normas que distanciam nossa vida de nossos antepassados animais, e que servem a duas finalidades: a proteção do ser humano frente à natureza e a regulação dos vínculos entre os homens" (FREUD, 1985, vol. XXI:92). Freud afirma que de início o usufruto dos bens culturais supera

o ônus da renúncia pulsional: reconhecemos como culturais as atividades úteis para pôr a terra a serviço do homem e protegê-lo das forças naturais. Com o tempo, desenvolvendo ferramentas, esse homem fez da Cultura um modo de suprir suas próprias limitações, construindo dispositivos cada vez mais engenhosos que permitem enxergar mais distante, aumentar a força de seus braços, ganhar mobilidade através de máquinas que nos fazem voar, ter acesso a informações. Segundo Freud, o homem se converteu em um verdadeiro Deus-Prótese (FREUD, 1985, vol. XXI:93), verdadeiramente grandioso quando está equipado com todos esse seus órgãos auxiliares. Como seria, se o velho mestre vienense tivesse podido observar hoje, a rua de uma grande metrópole, ou mesmo um restaurante, onde cada indivíduo está sempre "plugado" em um ou dois aparelhos eletrônicos. Se Freud descreve a sociedade moderna, sob a regência das agruras da neurose, o que diria ele, desse autismo coletivo, induzido pela multiplicação de indivíduos que pensam comunicar-se através desses "silentes solilóquios"?

Freud afirma posteriormente que uma das mais importantes funções da Cultura é regular os vínculos sociais. E entende "vínculos sociais" em um sentido amplo, seja em um enlace amoroso, numa família, ou mesmo no Estado. Para ele, a convivência humana só é possível quando se aglutina uma maioria mais forte e coesa que se opõe aos indivíduos isolados. A substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade é um passo cultural decisivo; mas o ganho que o indivíduo tem ao pertencer a uma comunidade tem seu preço: ele não pode mais dar lugar à livre expansão de suas pulsões, tendo de refreá-las para permitir que cada um tenha acesso à sua cota de gozo possível. Assim, boa parte do tempo da humanidade é gasto em tentar conciliar o ganho máximo de prazer individual com as exigências culturais da comunidade.

Freud afirma que o passo no qual o poder do indivíduo é substituído pelo da comunidade requer outro requisito cultural: a justiça, ou seja, a segurança de que uma ordem

jurídica já estabelecida não cederá em favor de um indivíduo contra a comunidade. E essa comunidade deve relacionar-se com as outras comunidades sob alguma forma de acordo jurídico, caso contrário poderíamos ter de volta o império da força bruta. Esse argumento, que em princípio evoca o risco do estado de guerra hobbesiano – estado de guerra que exige a presença de um Estado forte que regule os acordos e legisle a relação entre os homens – vai ser desenvolvido por Freud em outra direção. Freud vai dedicar seus esforços a explicar que o desenvolvimento cultural é um ganho da humanidade, comparável à maturidade de um indivíduo. Mas, ao exigir renúncias de pulsões muito poderosas, a Cultura se obriga a lidar contra as fortes resistências e afrontas dos indivíduos que se indispõem com estas restrições. Assim, para Freud, a Cultura[19] é uma forma de deter a luta de todos contra todos, mas ela não sai ilesa, e será, ao mesmo tempo, fonte e objeto de agressividade.

Freud conclui que a tendência à agressão é uma disposição pulsional autônoma, originária, do ser humano, e a cultura encontra nela seu obstáculo mais poderoso (FREUD, 1985, vol.XXI:117). Acentua também que a Cultura está a serviço de Eros, cujo trabalho visa a reunir indivíduos, famílias, povos nações em uma grande unidade: a Humanidade (FREUD, 1985, vol.XXI:117-118).

> A pulsão agressiva, natural nos seres humanos, se opõe a esse programa da Cultura, a hostilidade de um contra todos e de todos contra um. Essa pulsão de agressão é o retorno e o principal substituto da pulsão de morte, que descobrimos junto com Eros, e que compartilha com ele o governo do universo. (...) Essa luta é o conteúdo essencial da vida em geral, e por isso, o desenvolvimento cultural pode caracterizar-se sucintamente, como a luta pela vida da espécie humana (FREUD, 1985, vol.XXI:118).

E o que acontece com o sujeito que, respondendo às exigências da Cultura, renuncia aos seus impulsos agressivos? E a resposta de Freud é inquietante. Diz ele:

---

[19] Neste texto Freud não faz diferença entre Cultura e Civilização.

> a agressão é introjetada e reenviada a seu ponto de partida; volta-se para seu próprio eu. Aí é recolhida por uma parte do Eu que se opõe ao resto, como Supereu; e depois, como "consciência moral", está pronta para exercer contra o Eu a mesma severidade agressiva que o Eu satisfaria de bom grado contra outros indivíduos. Chamamos "consciência de culpa" a tensão entre o Supereu que se tornou severo e o eu que a ele está submetido. Exterioriza-se como necessidade de castigo. Assim a Cultura domina o perigoso gosto de agressão do indivíduo desarmando-o e vigiando-o como uma guarnição militar em uma cidade sitiada (FREUD, 1985, vol.XXI:119).

Nesse momento é importante fazer um breve lembrete. Se, em *Psicologia das Massas* e mesmo no *Eu e o Isso,* vislumbrávamos alguma possibilidade de o sujeito orientar-se com certa autonomia por seu desejo, conforme a citação acima, de *Mal estar,* essa hipótese pode parecer contestada. Freud não apenas formula aí seu princípio de obediência, mas apresenta uma espécie de funcionamento autodestrutivo, do tipo implosivo; quero explodir alguém, armo a bomba e, em vez de jogar em quem odeio, guardo no bolso do meu casaco; assim, por ter sofrido na própria pele os efeitos do meu ato malvado, deixo de jogar bombas nos outros – isso se eu continuar vivo, para poder pôr em prática o que eu aprendi com essa experiência.

Devemos lembrar que esse funcionamento masoquista do Eu em relação ao Supereu também aparece no texto sobre o problema econômico do masoquismo. Mas, aqui há algo mais. Freud está situando o Supereu como um guarda da *SS* nazista: não importa o que se faça ou deixe de fazer, ele o castigará por isso. Assim, embora apontando o Supereu como uma instância ética, o que Freud descreve é uma legalidade "insana", semelhante àquela que vige nos regimes totalitários.

Retornando, em seguida à questão da formação do Supereu e da consciência moral na criança, Freud situa a angústia infantil da perda de amor como sendo a principal razão pela qual a criança obedece. Mas, a consciência moral e o Supereu dependem, para sua instauração, de que a autoridade seja introjetada e, com isso, os fenômenos da consciência moral são elevados a outro nível. Desaparece a angústia de ser descoberto "na transgressão" e,

com ela, o medo da perda de amor, uma vez que, diante do Supereu, nada se pode ocultar, especialmente os pensamentos. E Freud prossegue, dando a seu Supereu a mesma face da máquina de martírio apresentada por Kafka (1998) no conto *A Colônia Penal*.[20] Diz Freud:

> Pode ser que pareça que o Supereu não tenha nenhum motivo para maltratar o Eu. Porém a influência do processo genético, que deixa o passado superado sobreviver, se exterioriza no fato de que no fundo as coisas permanecem como no princípio. O Supereu apena o Eu pecador com os mesmos sentimentos de angústia e gera oportunidades de fazê-lo ser castigado pelo mundo exterior (FREUD, 1985, vol. XXI:121).

Nessa mesma linha de pensamento, Freud sugere que é possível entender por que razão os sujeitos virtuosos, até aqueles que mais se aproximam da santidade, se condenam por sua condição pecaminosa.

> a consciência moral, mais severa e vigilante, é o traço característico do homem virtuoso e que, se os santos se autoproclamam pecadores, isto não é sem razão, considerando as tentações de satisfação pulsional a que estão expostos pela abstinência continuada (FREUD, 1985, vol. XXI:121).

Freud conclui retornando ao ponto de partida: o processo cultural é a modificação que o processo vital experimentou sob a influência de uma tarefa proposta por Eros e incitada por Ananké. Essa tarefa é a reunião de seres humanos isolados em uma comunidade ligada libidinalmente.

No final do livro, Freud apresenta a ideia de um Supereu da cultura dizendo que o desenvolvimento do processo cultural na humanidade não difere essencialmente do processo de educação do indivíduo; e sugere que a diferença fundamental está no fato de que o nível do processo de desenvolvimento cultural da humanidade é mais elevado que o do indivíduo. A partir disso, conclui que o Supereu da Cultura produziu seus ideais e elevou suas exigências.

---

[20] Tratava-se de uma máquina na qual o prisioneiro condenado era amarrado com o dorso para cima; e a máquina, através de agulhas, escrevia, repetidamente nas costas do condenado, o texto da lei.

Entre elas, as que dizem respeito aos vínculos recíprocos entre os seres humanos agrupadas sob o nome de Ética.

> A Ética pode ser concebida como um ensaio terapêutico, como um empenho terapêutico de alcançar, pelo mandamento do Supereu, o que até este momento o anterior trabalho cultural não havia conseguido (...) o maior problema aqui é como desenraizar o maior obstáculo que se opõe à Cultura: a inclinação constitucional dos seres humanos a agredir-se uns aos outros (FREUD, 1985, vol. XXI:137-138).

Conclusão

Para concluir nosso estudo, precisamos voltar a discutir nossa hipótese central, a de que o Supereu pode ser entendido como uma resposta à falência ou à degradação da Lei. Ressaltemos que esse é um fenômeno próprio do acontecer psíquico que, de diferentes maneiras, incluem desde sintomáticas de nossa vida cotidiana até os casos que figuram nos manuais de psicopatologia. Vamos nos limitar aqui, todavia, a mostrar o que ocorre no caso da neurose, por ter sido o ponto de partida principal de Freud, que é nosso interlocutor privilegiado e cuja obra constituiu o objeto deste nosso estudo exploratório dos limites e possibilidades do conceito de Supereu.

Em primeiro lugar, o que pode significar falar em "falência da Lei"? Entendemos por isso aquelas situações nas quais a Lei perde sua vigência, ou sua observância está comprometida. Seguindo o próprio movimento freudiano, isso pode ser ilustrado com processos do indivíduo, assim como pelo que ocorre em situações sociopolíticas. No âmbito individual, isso pode ter sido ocasionado por acidentes ocorridos na superação do Complexo de Édipo, quando o sujeito se distancia do desejo passando a ser regido pelos interesses primitivos, narcísicos ou pulsionais. No caso de processos sociopolíticos, por falência da Lei podemos entender aquelas manipulações das quais não está imune a lei jurídica e que se dão quando ela é posta a serviço de interesses de grupos particulares ou simplesmente suspensa nos estados de exceção (ver Agamben, 2004).

A ocorrência de uma situação de falência da Lei é seguida de manifestações que, como estivemos mostrando ao longo deste estudo, são tipicamente superegoicas. Essas manifestações podem ser observadas tanto no indivíduo quanto nos dispositivos sociopolíticos. No indivíduo, elas se dão sob a forma das autoacusações melancólicas, nos

rituais de expiação dos obsessivos, na reação terapêutica negativa e nos eventos que podem ser observados nas páginas policiais: a violência doméstica, o infanticídio. A função da Lei, enquanto função pacificadora da palavra permite a diferença, o discernimento. A única exigência ética que Lei impõe ao sujeito é que cesse sua busca ao impossível: o encontro com o objeto que fez nascer o seu desejo. O Supereu, ao contrário, é a aderência do sujeito ao gozo que, por sua vez, pode ser de duas ordens: masoquista, um gozo com a dor; ou narcisista, que seria uma espécie de gozo em se manter na posição do narcisismo infantil ligado a um Ideal.

> Se Freud situa no coração da civilização o exercício do Supereu, é porque a renúncia à atividade pulsional implica uma promessa importante de ressarcimento dessa renúncia: a promessa de amor. (...) O sentimento infantil de medo ou de não ser amado é uma das origens mais potentes da submissão. A submissão ao pai é uma servidão de amor que se inscreve após a renúncia pulsional, a certeza de ser sempre amado por ele é tanto uma das chaves da organização da religião como do Supereu. O Supereu só mimetiza a coerção do Estado, na medida em que o sujeito permaneça estranho à lei simbólica, à lei que liga o desejo à castração e não ao Supereu, que renúncia ao desejo pela ameaça de castração. O Supereu se torna assim a forma de um imperativo incoercível, uma injunção irredutível e irresistível: o imperativo de restaurar o mundo na sua perfeição original, ali onde ele se mostra um insondável abismo (ZIMRA, 2009:81).

Na esfera social, as respostas à degradação da lei compreendem uma gama ampla de patologias sociais; apenas como exemplo, citemos as formações e ações de controle social pela violência dos bandos e “comandos”, o recrudescimento dos discursos de exigências moralistas e punitivas, o aumento da paranóia da classe dominante e da exigência reforço de ações policialescas. Ao lado desses fenômenos de patologia social, encontramos outros que se caracterizam pela passividade, pelo silêncio e por um desinteresse pelo que se passa no contexto social.

Recorramos a textos de Freud, tomando o último parágrafo de *Mal-estar na Cultura*:

> Eis aqui, a meu entender, a questão decisiva para o destino da espécie humana: se seu desenvolvimento cultural conseguirá, e, em caso afirmativo, em que medida, dominar a perturbação da convivência proveniente da pulsão de agressão e autoaniquilamento. Nossa época merece talvez um interesse particular em relação a isso. Hoje os seres humanos levaram tão adiante seu domínio sobre as forças da natureza que, com seu auxílio, será fácil para eles exterminarem-se uns aos outros, até o último homem. Eles sabem disso; daí resulta boa parte da inquietude contemporânea, sua infelicidade, seu ânimo angustiado. E agora cabe esperar que o outro dos "poderes celestes" o Eros eterno, faça um esforço para se afirmar na luta contra o seu adversário igualmente imortal. Porém quem poderá prever o desenlace? (FREUD, 1985, vol. XXI:140)

Esse fragmento nos revela também a profunda consciência que Freud tinha dos acontecimentos que se estavam encaminhando, cujos horrores sua teoria do Supereu parece ter vindo anunciar. E aí entendemos a insistência de Freud em apresentar o Mito do Pai da Horda como paradigma das relações sociais com as figuras de autoridade. Tudo ficava subsumido ao modelo de uma horda comandada por um chefe autoritário e tirânico. Cabe ainda registrar: a evolução do conceito de Supereu nos textos de Freud acompanhou a escalada dos regimes totalitários com seus efeitos de massa surpreendentes, o domínio pelo terror e um uso do aparato estatal na forma de um estado de exceção.

O fato de não podemos considerar o Supereu como uma instância ética- no sentido de uma instância responsável pela articulação do desejo à Lei - não significa, todavia, que Freud não atribui ao sujeito a capacidade de autonomia e responsabilidade ética.

Consultemos, por exemplo, o último parágrafo de um texto publicado três anos após *Mal-estar*. Trata-se do último capítulo da 31ª das Novas Conferências:

> Com efeito, seu propósito [da psicanálise] é fortalecer o Eu, torná-lo mais independente do Supereu, alargar seu campo de percepção e ampliar sua organização de tal maneira que ele possa apropriar-se de novos fragmentos do Isso. Onde Isso era Eu devo advir. É um trabalho de cultura como o aterro de Zuiderzee (FREUD, 1985, vol.XXII:74).

Fica então a sugestão: o *Wo Es war soll Ich werden* não poderia ser considerado o legítimo imperativo ético freudiano? Mesmo afirmando a sobredeterminação (*Uberdeterminierung*), Freud falava em escolha da neurose. Assim, o fato de sermos movidos por motivações inconscientes não nos isenta da nossa responsabilidade pelos sintomas, pelo desejo que nos habita e pelas nossas ações. Nesse imperativo, *Wo Es War soll Ich Werden*, Freud parece estar propondo que há sempre a possibilidade de o Eu se apropriar daquilo que o sobredetermina. Mesmo expondo de maneira exaustiva os pontos de vista da neurose, Freud nunca deixou de registrar que, somente o sujeito é dono e senhor do que se passa em sua mente, mesmo naquela parte da mente que é inacessível para ele mesmo. A dor ou a Lei são opções que se impõem ao sujeito. E só ele pode decidir para que lado dirigir-se.

É necessário afirmar que nesse sentido que o caminho da discussão ética em Freud percorre veredas totalmente distintas daquelas percorridas pelo mestre de Köenisgberg. Kant propõe a vacuidade da Lei independente de qualquer determinação sensível como fundamento da ética. Freud por sua vez, encontra nos fundamentos pulsionais do acontecer humano os fundamentos para pensar a moralidade. Nesse caso, para Freud a psicanálise contribui com uma discussão ética, com a particularidade de ser uma ética da finitude e, portanto, uma ética não prescritiva, onde o desejo delineia o humanamente possível.

Acreditamos ter podido ilustrar o que entendemos por falência da Lei, bem como que são as manifestações que a essa falência se seguem que podem ser entendidas como respostas típicas do Supereu, ficando então claro que entre Lei e Supereu, vige um antagonismo funcional. Ao mesmo tempo, pudemos ilustrar também que Freud não postula uma ética vitimizante onde o sujeito ficaria sempre culpado à mercê das exigências superegóicas. O ponto de interesse freudiano é o desejo e suas vicissitudes. A culpa e as exigências superegóicas são apenas armadilhas da nossa finitude a serem superados pelo

sujeito que deve fazer conviver em seu intimo três exigências éticas que no limite são de difícil conciliação: o desejo, a lei e a autonomia.

O conceito de Supereu encerra discussões muito amplas e complexas das quais pensamos ter podido isolar tão somente uma pequena parte. Nosso interesse é mostrar que, o conceito de supereu, pode ser considerado tanto um operador clínico fundamental para compreender certas manifestações psicopatológicas como um operador de leitura de fenômenos sociais. Por esta razão, podemos afirmar que esta dissertação é apenas o ponto de partida de uma pesquisa que prevê outros desdobramentos.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Th. W. **Dialéctica Negativa**, Terceira parte, Cap. I : Para uma Metacrítica de la Razón Practica, tradução Alfredo Brotons Muñoz, ***Obra Completa***, v. 6, Madrid: Ed. Akal, 2005, 499p.

ADORNO, Th. W. **Freudian Theory and the pattern of fascist propaganda,** 1951, Digitale Bibliotek Band 97: Theodor W. Adorno: ***Gesammelte Schriften***; também disponível em português na internet: Teoria Freudiana e o Padrão da propaganda fascista, http://antivalor. atspace. com?Frankfurt/adorno71. htm p. 1-25, acessado em 16/11/2011.

ADORNO, Th. W; HORKEIMER. M. **Dialética do Esclarecimento**, tradução Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, 254p.

AGAMBEN, G. **Homo Sacer, le pouvoir souverain et la vie nue**, tradução Marilene Raiola, Paris: Ed. Seuil, 1997, 214p.

AGAMBEN, G. **O estado de exceção**, tradução Iraci D. Poleti, 2ª. ed., São Paulo: Ed. Boitempo, 2004, 142p.

AGAMBEN, G. **O que resta de Auschwitz**, tradução Selvino J. Assman, São Paulo: Ed. Boitempo, 2008, 175p.

AGAMBEN, G. **Qu'est ce qu'un dispositif ?**, tradução Martin Rueff, Paris: Rivages Poche, Petite Bibliothèque, 2007, 50p.

AMAR, N.; LE GOUÈS, G.; PRAGIER, G. (orgs), **Surmoi II. Les développements post freudiens**, Monographies de la *Revue Francaise de Psychanalyse*, Paris: PUF, 1995, 180p.

ARENDT, H. **Origens do totalitarismo. Antisemitismo, Imperialismo, Totalitarismo**, tradução Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 1989, 562p.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**, tradução Mauro W Barbosa de Almeida, São Paulo: Ed. Perspectiva, 1997, 348p.

ARENDT, H. **Eichman à Jerusalem. Rapport sur la banalité du mal**, tradução Anne Guérin, Paris: Folio Histoire, 1991, 484p.

BALIBAR, E. **Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique**, Paris: PUF, 2011, 229p.

BALIBAR, E. **Freud et Kelsen, 1922. L'invention du Surmoi**, *Incidences, Revue de Philosophie, de Littérature, et des Sciences Humaines et sociales*, vol. 3 (Le Surmoi. Genèse politique), Paris: Editions du Felin, 2009, 229p. (livro), p. 21-72 (artigo citado).

CASTORIADIS, C. **As encruzilhadas do labirinto**, vol. 2, “Os domínios do homem”, tradução José Oscar de Almeida Marques, revisão técnica Renato Janine, 2ª. ed. , Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 2002a, 481p.

CASTORIADIS, C. **As encruzilhadas do labirinto**, vol. 4: A ascensão da insignificância, tradução Regina Vasconcellos, Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 2002b, 279p.

CHASSEGUET-SMIRGEL, J. **O ideal do Ego**, tradução Francisco Vidal, Porto Alegre: Ed. Artes Médicas, 1992, 218p.

DAVID-MÉNARD, M. **A loucura na razão pura. Kant leitor de Swedenborg**, tradução Heloisa B. S. Rocha, São Paulo: Ed 34, 1996, 276p.

DAVID-MÉNARD, M. **As Construções do Universal**, tradução Celso Pereira de Almeida, Rio de Janeiro: Companhia de Freud Editora, 1998, 124p.

DAVID-MÉNARD, M. **Présentation des Observations sur le sentiment du beau et du sublime**, *KANT essai sur les maladies de la tête et Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Paris: GF-Flammarion, 1999, 180p.

DELEUZE, G. ; GUATARRI, F. **Kafka. Por uma literatura menor**, tradução Julio Castañon Guimarães, Rio de Janeiro: Imago, 1977, 127p.

DELEUZE, G. **Sade Masoch,** tradução José Marins Garcia, Lisboa: Assírio & Alvim Editores, 1973, 146p.

DOMENECH, J. **Éthique des Lumières**, Paris: Vrin, 1989, 268p.

ECO, U. **O pêndulo de Foucault**, tradução Ivo Barroso, Rio de Janeiro: Ed. Record, 2ª ed., 1989, 613p.

ENRIQUEZ, E. **Da horda ao Estado. Psicanálise do vínculo social**, tradução Teresa Cristina Carreteiro e Jacyara Nasciutti, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999, 404p.

FOUCAULT, M . **As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas**, tradução Salma Tanus Muchail, São Paulo: Martins Fontes, 9ª ed. , 1999, 539p.

FOUCAULT, M. **Le Gouvernement de soi et des autres**, Paris: Seuil/Gallimard, 2008, 382p.

FOUCAULT, M. **Dits et Ecrits II. 1976-1988**, Paris: Quarto Gallimard, 2001, 1735p.

FOUCAULT, M. Qu’est ce que l’*Aufklärung*, *in* **Dits et Ecrits II. 1976-1988**, Paris: Quarto Gallimard, 2001, 1735p.

FREUD, S. **Obras Completas**, Buenos Aires: Amorrortu, 1985.

– Proyecto de psicología [1895], vol. I, p. 323-436
– La moral sexual "cultural" y la nervosidad moderna [1908], vol. IX, p. 159-181
– Cinco conferencias sobre psicoanálisis [1909], vol. XI, p. 1-51
– Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico [1911], vol. XII, p. 217-231.
– Tótem y Tabú [1913a], vol. XIII, p. 1-162,
– El interés por psicoanálisis [1913b], vol. XII, p. 165-168
– Introdución del narcisismo [1914], vol. XIV, p. 65-98
– Pulsión y destinos de pulsión [1915a], vol. XIV, p. 105-134
– La represión [1915b], vol. XIV, p. 135-152
– Lo Inconsciente [1915c], vol. XIV, p. 153-162
– De guerra y muerte. Temas de actualidad [1915d], vol. XIV, p. 273-276
– La transitoriedad [1916], vol. XIV, p. 305-312
– Duelo y Melancolia [1917], vol. XIV, p. 235-255
– De la historia de una neurosis infantil [1918], "El hombre de los lobos", vol. XVII, p. 9-110
– Mas allá del princípio de placer [1920], vol. XVIII, p. 1-62
– Psicología de las massas y analisis del yo [1921], vol. XVIII, p. 63-136
– El Yo y el Ello [1923], vol. XIX, p. 1-66
– El problema económico del masoquismo [1924a], vol. XIX, p. 161-176
– El sepultamiento del complejo de Edipo [1924b], vol. 19, p. 177-188
– La negación [1925], vol. XIX, p. 249-257
– El porvenir de una ilusión [1927a], vol. XXI, p. 1-55
– Fetichismo [1927b], vol. XXI, p. 141-152
– El humor [1927c], vol. 21, p. 153-162
– Dostoievski y el parricidio [1927d], vol. XXI, p. 171-191
– El malestar en la cultura [1930], vol. XXI, p. 57-140
– Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis [1933], vol. XXII, p. 1-168
– 31ª Conferencia: La decomposición de la personalidad psiquica, p. 53-64
– 32ª Conferencia: Angustia y vida Pulsional, p. 75-103
– Por qué la Guerra? [1932-3] vol. XXII, p. 179-198
– Moisés y la religión monoteísta [1934-8], vol. XXIII, p. 1-132
– Esquema del psicoanálisis [1938-1940], vol. XXIII, p. 133-209.

FREUD. S. **Malaise dans la culture,** direction scientifique Laplanche, J. , Paris: PUF, 2004, 83p.

FREUD, S. **Totem et tabou,** direction scientifique Laplanche, J. , Paris: PUF, 2010, 224p.

FREUD, S. *Psychologie des foules et analyse du moi*, traduction: P. Cotet, D. Bourguignon, J. Altounian et A. Rauzy, direction scientifique J. Laplanche , *in*: **Essais de Psychanalyse**, Paris, Payot, 1981, p. 123-217.

FREUD, S., **Das unbewusste – Scriften zur Psychoanalyse,** Berlin: Deutsche Buch Gemeinschaft, 1963

– Das Unbewusste , p. 5-184.
– Zeitgemässes uber Krieg und Tod, p. 185-213.
– Massenpsychologie und Ich Analyse, p. 215-285.

– Die Zukunft einer Illusion, p. 339-415.
– Das Unbehagen in der Kulture, 339-415.
– Warum Krieg? p. 417-431.

FREUD. S. , **Totem und Tabu**. Link internet http://www. gutenberg. org/ebooks/37065 (formato HTML) acessado em 3/3/2012

FREUD, S. , **Psychologie des Unbewussten**, Frankfurt: Fischer Wissenschaft (7303), Studienausgabe Band III, 1982:

– Zur Einf uhrung des naezif3mus [1914], p41-67.
–Traeur und Melancholie [1917], p. 197-211.
– Jenseits des Lustprinzips [1920], p. 217-272.
– Das Ich und das Es [1923], p. 283-330.
– Neurose und Psychose [1924a], p. 332-341.
– Das ökonomische Problem des Masochismus [1924b], p. 343-354.
– Die Verneimung [1925], p. 373-377.
– Fetichismus [1927], p. 383-388.
– Die Ichspaltung im Alwehrvorgang [1938], p. 391-394.

GRESPAN, J. **Hannah Arendt e a banalidade do mal. Pensamento alemão no século XX**, vol. 1: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (orgs.) São Paulo: Goethe-Institut-Cosac Naify, 2009, 309p.

GERES-AMBERTÍN, M. **As vozes do Supereu**, tradução Stella Chebli, São Paulo: Ed. Cultura e EDUCS, 2003, 350p.

GOETHE, J. W. **Fausto**, tradução Agostinho Dornellas, prefácio de Paulo Quintela, Lisboa: Relógio d'Água Eds., 1987, 502p.

KAFKA, F. **O processo**, tradução Modesto Carone, São Paulo: Companhia das Letras, 2008, 270p.

KAFKA, F. **O veredicto/Na colônia penal,** tradução Modesto Carone, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, 84p.

KANT, E. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime** [1764], São Paulo: Editora Papirus, 1993

KANT, I. **Escritos pré-críticos**, São Paulo: Editora UNESP, 2005, 282p.:

– Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas na filosofia [1763], tradução Vinicius de Figueredo e Jair Barbosa, p. 51-99
– Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica [1766], tradução Joãosinho Beckenkamp, p. 141-218

KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita** [1784], tradução Rodrigo Naves e Ricardo Terra, São Paulo: Martins Fontes, 2003, 171p.

KANT, I. **Fondements de la métaphysique des moeurs** [1785], traduction introduction et notes par Victor Delbos, Paris: Ed. Delagrave, 1969

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** [1785], tradução de Paulo Quintela, *in* Os Pensadores, vol. XXV, São Paulo: Ed. Abril, 1974. 397p. (livro); p. 197-258 (artigo citado)

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**, tradução Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger, da [2ª ed. de 1787], São Paulo: Ed. Nova Cultural, 3ª ed. , 1987, vol. 1, 172p.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**, tradução Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger, da [2ª ed. de 1787], São Paulo: Ed. Nova Cultural, 3ª ed. , 1988, vol. 2, 245p.

KANT, I. **Crítica da Razão Prática** [1788]**,** tradução Artur Morão Lisboa, Ed 70, 1989, 192p.

KANT, I. **A religião nos limites da simples razão** [1793], tradução Artur Morão, Lisboa, Lisboa: Ed 70, s. d. , 210p.

KANT, I. Resposta a pergunta : Que é o iluminismo? (1784) *in* **A paz perpétua e outros opúsculos**, Lisboa, Ed. 70, 1992. Tradução Artur Morão, p. 11-19.

KANT, I, **Metafisica de los Costumbres** [1797], traducción y notas de Adela Cortina Ortis y Jesús Conill Sancho, Madrid: Ed. Tecnos, 1989. vol. 59, Colección Classicos del Pensamiento, 371p.

KANT, I. **Fondements de la métaphysique des moeurs**, traduction, introduction e notes par Victor Delbos, Paria: Ed. Delagrave, 1969 Paris

KANT, I **Antropología**, [1798] Madrid, Alianza Editorial, 1991, Traducción José Gaos, 299p.

KANT, I. **Essai sur les maladies de la tête et Observations sur le sentiment du beau et du sublime**, [1764] traduction, présentation, bibiliographie par Monique David Ménard, Paris: Ed. Flammarion, 1990, 180p.

KANT, I. **Écrits sur le corps et l´esprit**, Paris: Ed. Garnier Flammarion, 2007, traduction, présentation et notes, Grégoire Chamayou, 314p.

KANT, I. **Première introduction à la critique de juger et autres textes**, traduction L. Guillermit, Paris. Ed. J. VRIN, 1997, 144p.

KANT, I. **Vorkritische Scriften bis 1768** , Werkausgabe **Band II**, Frankfurt, surkamp taschenbuch wissenschaft, 1977, 1000p.

– Beobachtungen uber das gef uhl des schönen und erhabenen, p. 825-884.
– Versuch uber die Krankheiten des koppes, p. 887-901.
– Träume eines geistersehers, erläutert durch trauma der metaphysic**,** 923-989.

KANT, I. **Kritik der pratischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten** – **Werkausgabe Band VII;** Frankfurt: Surkamp taschenbuch wissenschaft, 1974, 302p. :

– Grundlegund zur Metaphysik der sitten, p. 11-102.
– Kritik der Pratischen vernunft, p. 107-302.

KANT, I**. Die Metaphysik der Sitten** , Frankfurt: Surkamp taschenbuch wissenschaft, 1977, Werkausgabe **Band VIII**, 879p.

KANT, I. **Anthropologie in der pragmatischer Hinsicht**, Stuttgart, Reclam, -Universal – Bibliotek, 1983, 389p.

KELSEN, H. **Le concept d'État et la psychologie sociale comportant en particulier un examen de la théorie freudienne des foules**, *in*:*Incidences, Revue de Philosophie, de Littérature, et des Sciences Humaines et sociales*, vol. 3, Le Surmoi, Genèse politique, Paris: Editions du Felin, 2009, p. 193-202.

KELSEN, H. **Le concept sociologique et le concept juridique de l'État,** *Incidences, Revue de Philosophie, de Littérature, et des Sciences Humaines et sociales*, vol. 3, Le Surmoi, Genèse politique, Paris: Editions du Felin, 2009, p. 193-202.

LACAN, J**. Écrits**, Paris: Ed. Seuil, 1966. 920p.

LACAN, J**.** , Kant avec Sade. *In* **Écrits**, Paris: Ed. Seuil, 1966, p. 765-790.

LACAN, J. **Autres Écrits**, Paris: Ed. Seuil, 2001. 609p.

LACAN, J. **Seminário,** vol. I, Os escritos técnicos de Freud, tradução Betty Milan, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983, 336p.

LACAN, J. **Seminário**, vol. II, O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise, tradução Marie Cristine Laznik Penot, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, 413p.

LACAN, J. **Seminário**, vol. III, As psicoses, tradução Aluizio Menezes, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, 366p.

LACAN, J. **Seminário**, vol. V, As formações do inconsciente, tradução Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, 531p.

LACAN, J. **Séminaires**, vol. VII, L'éthique de la Psychanalyse, Paris: Editions du Seuil, 1986, 375p.

LACAN, J. **Seminário**, vol. X, A angústia, tradução Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, 366p.

LACAN, J. **Seminário**, vol. XI, Os quatro conceitos fundamentais, tradução M. D. Magno, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979, 260p.

LACAN, J. **Séminaires**, vol. XVII, L'envers de la Psychanalyse, Paris: Editions du Seuil, 1991, 246p.

LACAN, J. **Séminaires** vol. XX, Encore, Paris: Editions du Seuil, 1975, 133p.

LACAN, J**. O mito individual do neurótico**, tradução Brigitte Cardoso e Cunha, Fernanda Bernardo, Margarida Medeiros, Tito Cardoso e Cunha, 2ª ed. , Lisboa: Ed. Assirio e Alvim, 1987, 76p.

LACAN, J. **Le triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques**, Paris: Seuil, 2005. 102p.

LAPLANCHE, J. ; PONTALIS, J. B. **Vocabulário de Psicanálise**, tradução Pedro Tamen, São Paulo: Ed Martins Fontes, 1970, 707p.

LAPLANCHE, J. **Problématiques I: L'angoisse**, PUF, Paris, 1980, p. 331-363.

LAPLANCHE, J. **Problemáticas I: A angústia**, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 288-345.

LE BON. G. **Psychologie des Foules**, Paris: PUF, 1947, 141p.

LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**, tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Martins Fontes, 2002, 782p.

LEBRUN, G. **Sobre Kant**, tradução José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha, Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Iluminuras, 2001, 110p.

LEBRUN, G. Uma escatologia para a moral, *in* **Kant: Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita,** tradução Rodrigo Naves e Ricardo Terra, São Paulo: Ed. Martins Fontes, p. 69-105.

LEFORT, C. O nome de Um *in*: LA BOÉTIE, E. **Discurso da servidão voluntária**, tradução Laymert Garcia dos Santos, comentários: Claude Lefort, Pierre Clastres, Marilena Chauí, São Paulo, Ed. Brasiliense 1992, p.25-171.

LEFORT, C. **A invenção democrática. Os limites da dominação totalitária**, apresentação Marilena Chauí, tradução Isabel Loureiro, Maria Leonor Loureiro, 3ª ed. revista e atualizada, Belo Horizonte: Autentica Editora, 2011, 247p.

LE RIDER, J. ; PLON, M. ; RAULET, G. ; REY-FLAUD, H. (orgs.) **Autour du Malaise dans la Culture**, Paris: PUF, 1998, 154p.

LÉVI-STRAUSS, C. **O totemismo hoje**, tradução José Antonio Braga Fernandes Dias, Lisboa: Ed. 70, 2003, 139p.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**, tradução Mariano Ferreira, Petrópolis, ed. Vozes, 2003, 537p.

LÉVI-STRAUSS, C. **O suplício de Papai Noel**, São Paulo: Cosac Naify, 2008, tradução Denise Bottmann, 47p.

MACHEREY, P. **Entre Weber et Freud: question de modernité, modernités en question** Incidences, Revue de Philosophie, de Littérature, et des Sciences Humaines et sociales, vol. 3, Le Surmoi, Genèse politique, Paris: Editions du Felin, 2009, p. 109-149.

MONZANI, L. R. **Desejo e prazer na idade moderna**, Campinas: Editora da Unicamp, 1995, 234p.

PRADO, A. **Poesia reunida**, São Paulo: Ed. Siciliano, 1991, 407p. Epígrafe poema "Silabação", p. 350.

RICOEUR, P. **Philosophie de la volonté**, vol. 2 ***Finitude et Culpabilité, Paris:*** ed. Seuil, collection Points, 2009, 582p.

RICOEUR, P. **De l'interprétation Essai sur Freud**, Paris: Seuil, collection Points, 1965, 575p.

ROGOZINSKI, J. **Le don de la loi – Kant et l'énigme de l'éthique**, Paris: PUF, 1. ed. 1999, 343p.

ROGOZINSKI, J. **O dom da lei – Kant o enigma da ética,** São Paulo: Discurso Editorial, 2008, tradução Silvio Rosa Filho, 446p.

SADE M. de, **A filosofia na Alcova**, São Paulo: ed. Iluminuras, 1999, tradução, Contador Borges, 255p.

SADE M. de, **Les infortunes de la vertu,** Paris: Ed. Flammmarion– Librio, 2003, 124p.

SAFATLE, V. **Um Limite tenso – Lacan entre a filosofia e a psicanálise** (org.), São Paulo: Ed. Unesp, 2003, 366p.

SAFATLE, V. **Freud como teórico da modernização bloqueada**. In: *A Peste*, Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia, vol. 1, n. 2, jul/dez. 2009, Ed. EDUC, 2009, 407p. (livro); p. 355-374 (artigo citado).

TRAVERSO, E. **LeTotalitarisme, le XXème siècle en débat**, Paris: Ed. Seuil, 2001, 923p.

VÉDRINE, H. **Le sujet éclaté**, Paris: Le livre de Poche, 2000, 188p.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**, edição de António Flavio Pierucci, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, tradução José Marcos Mariani de Macedo, 335p.

WEIL, A. D. **Invocações – Dionísio, Moisés, São Paulo e Freud,** Rio de Janeiro, Companhia de Freud Editora, 1999, tradução Dulce Duque Estrada, 157p.

ZIMRA, G. **Résister à la servitude**, Paris: Berg International Éditeurs, 2009, 207p.

ZIZEK, S. **Eles não sabem o que fazem – O sublime objeto da ideologia**, Rio de Janeiro, ed. Jorge Zahar, 1992, tradução Vera Ribeiro, 197p.

ZUPANCIC, A. **Ethics of the real**, London, New York, ed. Verso, 2000, 266p.