

Manuella Mucury Teixeira

**A constituição da consciência moral
nas obras culturais de Freud**

Brasília, 2017

Manuella Mucury Teixeira

**A constituição da consciência moral
nas obras culturais de Freud**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Ética e Filosofia Política, do Departamento de Filosofia da
Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção
do título de Mestra em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André Luis Muniz Garcia

Brasília, 2017

Agradecimentos

Ao professor André Luis Muniz Garcia, pelos constantes incentivos que geraram em mim a energia necessária e a coragem para a produção e a exposição das minhas ideias. Pelas aulas provocativas e aprazíveis. Por sua amizade e marcante contribuição na formação do meu pensamento. E pela leveza que forneceu a este processo de pesquisa.

A minha amada mãe Monica Mucury Teixeira, por sua dedicação cotidiana ao meu sustento tanto material quanto emocional. Por suas doces e reconfortantes palavras que sempre buscam me elevar e retirar dos abismos inevitáveis da existência. E, sobretudo, por sua presença diária em minha vida, que é a maior de todas as dádivas.

Ao meu psicanalista Belmiro Freitas de Salles Filho, pela escuta que constantemente causa a transformação do meu sofrimento em potência produtiva e vital.

Agradeço a Lígia Diniz, por ter me ajudado neste processo exaustivo de revisão e formatação do texto. Sua paciência, cuidado e carinho com as minhas palavras foram essenciais para a minha boa relação com o meu próprio escrito.

Ao professor Herivelto Pereira de Souza, por ter me introduzido à pesquisa em filosofia da psicanálise. Pelas aulas na graduação de filosofia, que foram muito aguardadas, enriquecedoras e instigantes. Por ter me ensinado muito do cuidado que se deve ter ao se debruçar sobre um texto filosófico.

A Daniel Omar Perez, a quem admiro pelo pensamento instigante, provocador e poético e por seu incansável desejo de descobrir maneiras possíveis de se viver bem em comunidade. E por ter aceitado com alegria e prontidão o convite para compor a banca.

Ao professor Philippe Lacour, pela leitura atenciosa e pelas críticas e pontuações perspicazes ao meu trabalho, o que me abriu novas perspectivas e fez com que o meu pensamento se movimentasse em busca de soluções para o problema da moralidade. E por ter aceitado gentilmente fazer parte da banca.

Ao amigo I. F., que, apesar do ressentimento atual, foi uma figura muito importante em todos os momentos deste processo. Agradeço pelas conversas genuinamente interessadas a respeito da filosofia e da psicanálise. E pela rara afinidade que se traduz no desejo de olhar aqueles pontos obscuros da existência que são rejeitados e temidos pela maioria das almas.

A Leonel Antunes, pelas marcas que causou no meu pensamento e na trama dos meus afetos. Seu pensamento original e subversivo sempre foi fonte inesgotável de admiração, mesmo nos momentos de ódio.

Agradeço aos meus amigos Leonardo Tavares, Ludimila Menezes, Anna Constanza, Fabiana Motta, Edson Cruz, Silvia Roncador e Gustavo Chaves por todo o amor e por me suportarem nos momentos de infortúnio. Vocês são a melhor parte de mim.

E, finalmente, agradeço ao meu pai, Paulo Juliano P. M. Teixeira, sem o qual este trabalho não existiria. Agradeço por ser a minha referência intelectual e o motivador dos meus questionamentos mais profundos acerca das coisas.

A todos vocês a minha imensa gratidão.

Nossa consciência [Gewissen] não é o juiz inflexível pelo qual a têm os mestres da ética, é em sua origem -medo social e nada mais.

Sigmund Freud

Quanto mais virtuoso o indivíduo, mais severa e desconfiadamente ela [a consciência moral] se comporta

Sigmund Freud

A consciência [moral] severa tem origem na atuação conjunta de duas influências vitais: a frustração do instinto que desencadeia a agressividade, e a experiência do amor, que volta essa agressividade para dentro e a transfere para o supereu.

Sigmund Freud

De que meio se vale a cultura para inibir, tornar inofensiva, talvez eliminar a agressividade que a defronta? Alguns desses métodos já conhecemos, mas não o que parece ser mais importante. Podemos estudá-lo na evolução do indivíduo. O que sucede nele, que torna inofensivo o seu gosto em agredir? [...] A agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-eu, e que, como "consciência" [moral], dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos.

Sigmund Freud

Já que o desejo não é menos culpado que o ato, os justos podem entregar-se sem risco ao exercício da mais desaforada luxúria.

Jorge Luis Borges

Try now we can only lose

Jim Morrison

Sumário

Introdução	8
Capítulo 1. Moral sexual cultural e doença nervosa moderna	13
1.1. A impossibilidade de uma conciliação entre cultura e pulsão: exigências morais <i>versus</i> exigências do indivíduo.....	13
1.2. Os perversos contra a moral sexual <i>õ</i> culturalö	24
1.3. Os invertidos contra a moral sexual <i>õ</i> culturalö.....	32
Considerações finais	43
Capítulo 2. Totem e tabu	45
2.1. O desejo como avesso das proibições: o totemismo e a proibição do incesto	45
2.2. A ambivalência de sentimentos como base do tabu, da consciência moral e da consciência de culpa.....	54
2.3. Consciência de culpa e onipotência de pensamento.....	73
2.4. A criminoso gênese da moralidade	75
Considerações finais	87
Capítulo 3. Considerações atuais sobre guerra e morte	88
3.1. Medo social, consciência moral e ideal do eu: a influência das relações morais da sociedade na moralidade individual.....	88
3.2. Verdadeira transformação moral do indivíduo ou hipocrisia? A diferença entre coerção externa e interna dos impulsos <i>õ</i> mausö e a possibilidade de regressão moral	97
3.3. A relação do inconsciente com a morte e o surgimento do mandamento <i>õ</i> ñã matarásö.....	102
Considerações finais	107
Capítulo 4. Psicologia das massas e análise do eu	109
4.1. Não há um eu sem um outro.....	109
4.2. Multidão, grupo ou massa?.....	112
4.3. A imoralidade grupal (ou a perda da moralidade individual nas massas).....	114
4.4. A deposição da consciência moral pela massa: a nova autoridade	123
4.5. A relação de amor e medo para com a autoridade.....	126
4.6. Complexo de Édipo, identificação e a consciência moral como função do ideal do eu.....	134
4.7. Supervalorização sexual, idealização e consciência moral.....	143
4.8. A necessidade de autoridade: o homem é um animal de horda	147
Considerações finais	150

Capítulo 5. O futuro de uma ilusão.....	153
5.1. Paradoxo cultural: os fundamentos da cultura (coerção e renúncia pulsional) como fatores de hostilidade contra ela própria.....	153
5.2. A constituição do supereu e sua primeira aparição nos textos culturais	156
5.3. As proibições morais dependem de seu apoio nas ideias religiosas?	163
5.4. Educação para a realidade e o deus Logos: a substituição da base afetiva de obediência aos preceitos da civilização por um fundamento racional.....	168
Considerações finais	176
Capítulo 6. O mal-estar na civilização	179
6.1. Gênese do eu (do qual o supereu é uma parte) e a origem egoísta da religiosidade.....	180
6.2. Força bruta e defesa da liberdade individual e da felicidade <i>versus</i> força comunitária, proteção da lei, direito e justiça	187
6.3. A ambiguidade do amor: o seu poder de preservação e de ameaça à cultura	192
6.4. A relação entre o mandamento "Ame o próximo como a ti mesmo" e a autodestruição individual.....	200
6.5. A hipótese da pulsão de morte transposta ao âmbito da cultura.....	206
6.6. O supereu, o Édipo e o isso	210
6.7. A formação dos valores de bem e mal e os dois estágios da moralidade: medo [<i>Angst</i>] ante a autoridade externa, e medo diante do supereu e da consciência moral	213
6.8. Hipóteses sobre a origem da agressividade do supereu e da consciência moral ..	219
6.9. Sentimento de culpa, necessidade de castigo, consciência de culpa e arrependimento.....	222
6.10. Triunfo de Tanatos, impossibilidade de terapia das massas e a barbárie como destino humano.....	226
Considerações finais	232
Conclusão	238
Bibliografia	243

Introdução

O objetivo desta pesquisa é apresentar as condições que nos permitem pensar a constituição da consciência moral (*Gewissen*) nos textos ditos culturais de Sigmund Freud, o que compreende expor a gênese, os diferentes sentidos, funções e a especificidade teórica desse objeto. Os textos referidos são, em ordem cronológica: *Moral sexual cultural e o nervosismo moderno* (1908) *Totem e tabu* (1912), *Considerações atuais sobre guerra e morte* (1915), *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), *O futuro de uma ilusão* (1923) e, finalmente, *O mal-estar na civilização* (1930). Escolhemos tal conjunto de textos porque entendemos que o campo de análise da cultura é aliado ao desenvolvimento da metapsicologia e é imprescindível para o entendimento mais abrangente do conceito de consciência moral. Mais do que isso: ele é a própria condição de possibilidade de sua formulação.

Além disso, um dos aspectos centrais desta pesquisa concerne à reparação do que consideramos ser um descuido comum de interpretação da literatura secundária de Freud, qual seja, considerar como sinônimas as noções de *consciência moral*, *ideal do eu* e *supereu*¹. Por isso, será preciso desenvolver a distinção entre tais termos e estabelecer, assim, o lugar próprio da consciência moral no psiquismo humano, bem como o seu papel na cultura.

É preciso dizer ainda que estamos cientes da amplitude do escopo proposto e das dificuldades que essa tarefa implica, visto que abarca temáticas tão vastas e diferenciadas. Nesse sentido, decidimos analisar as obras de Freud cronologicamente e não estudá-las indistintamente e, a fim de tentar expor o curso do pensamento do autor sobre a moralidade,

¹ Cabe aqui notar, desde já que, neste trabalho, optamos por traduzir os termos alemães *Ich*, *Es* e *Über-Ich* por *eu*, *isso* e *supereu*, ao invés de *ego*, *id* e *superego*. Isso porque pensamos, com o tradutor Paulo César de Souza (1998, p. 99), que, entre outras coisas, os pronomes latinos efetivamente contribuem para atenuar a carga afetiva dos conceitos. Tal atenuação se opõe à escolha dos termos feita por Freud, uma vez que ao menos dois destes são pronomes pessoais e sendo *Ich* referente à primeira pessoa do singular, e *Es* terceira pessoa do singular (e neutro) e, portanto, de termos familiares usados com frequência pelos germanófonos. Como diz Pedro Heliodoro Tavares (2010, p. 4), na constituição de seus conceitos fundamentais (*Grundbegriffe*) Freud deu preferência a palavras que foram muito familiares e vulgares no contexto de sua cultura e língua de expressão. E, apesar de seu conhecimento a respeito das línguas clássicas, sobretudo do latim e do grego, raramente se utilizou delas, tal como ocorreu na tradução original de James Strachey, por ordem, aliás, de Ernest Jones, introdutor da psicanálise na Grã-Bretanha. O próprio Strachey estava em desacordo com essa ideia e, em carta chegou a se referir ao colega como "aquela pequena besta" (TAVARES, 2010, p. 5). Assim, a fim de não tendermos à erudição, ao distanciamento ou à desvitalização dos termos escolhidos por Freud, optamos por traduzi-los por *eu*, *isso* e *supereu*, nos furtando de estrangeirismos greco-latinos caros às ciências médicas e biológicas que desimplicam o objeto observado do observador, para poder tratá-lo com a neutralidade e distanciamento positivistas, o que não é o caso dos conceitos em psicanálise (TAVARES, 2010, p. 5).

além de explicitar o que cada texto propõe em termos de articulação conceitual e de contribuição para o entendimento dessa noção e do fenômeno da *Gewissen* (consciência moral). Embora nosso percurso possa parecer, à primeira vista, fragmentário, podemos dizer a nosso favor que tentamos seguir aqui o trajeto mais próprio, a nosso ver, no que diz respeito ao estabelecimento dos textos para a discussão de questões fundamentais da cultura, mais propriamente, para o debate em torno da genealogia da consciência moral. Assim, mantivemos a peculiaridade de cada uma das obras do autor, bem como a sua contribuição própria para o pensamento da moralidade.

Propomos tomar então como fio condutor desta dissertação o conceito consciência moral no contexto da origem e destino da cultura, sem abrir mão de sua determinante influência na constituição do psiquismo humano. A análise pormenorizada das obras nos permite vislumbrar aspectos dessa concepção que, de outro modo, seriam negligenciados, tais como a sua relação com as massas e com a supervalorização sexual do objeto, só para citar alguns aspectos. Além disso, nos propiciou aprofundar aqueles temas que lhe são próximos e indispensáveis, como a renúncia às pulsões, o medo, a ambivalência, a consciência de culpa, a autopunição e o ideal.

Não podemos perder de vista que falar de moralidade em Freud é falar, em suma, das condições para a renúncia pulsional. A *Gewissen* é uma delas, senão a principal, daí seu papel fundamental na constituição dos vínculos sociais. Neste trabalho ao buscarmos traçar a sua origem e as consequências de seu surgimento para o homem e para a cultura, visamos simultaneamente a esclarecer o processo de constituição da moralidade humana, no que interessa entender o custo desse processo, em termos psíquicos, para o indivíduo e de sua manutenção na esfera cultural.

Ao longo do trajeto desta pesquisa, percorreremos as diversas formulações de Freud sobre a consciência moral, nos defrontando com a sua originalidade e a pertinência de seu pensamento, mas também com as imprecisões conceituais, confusões e limitações do autor sobre o assunto. Uma das principais dificuldades que enfrentamos é além da indecisão de Freud acerca da função da consciência moral é o fato de o termo *„Gewissen“* ser pouco citado nas obras culturais do autor. Em alguns textos, a palavra aparece uma única vez, em outros, poucas vezes, apesar da grande importância que consideramos possuir para uma compreensão ampliada desses escritos. Ademais, a cada nova noção que surge e se desenvolve no interior da teoria psicanalítica, promove-se conjuntamente uma modificação em alguns dos aspectos da consciência moral, como destacamos ser o caso das elaborações referentes ao complexo de Édipo, à identificação, ao ideal do eu e ao supereu é indispensáveis

para se pensar o desenvolvimento da moralidade humana. Assim sendo, para não negligenciar essas importantes transformações no tocante ao entendimento da *Gewissen*, apresentamos, na medida do possível, o acréscimo que cada uma dessas noções trouxe a nosso objeto de pesquisa. Além disso, buscamos apresentar, a cada texto cultural, os conceitos que se articulam e colaboram para a compreensão da *Gewissen* e da moralidade em Freud.

Para alcançar nosso objetivo seguimos o percurso descrito a seguir: o primeiro capítulo trata do texto inaugural de Freud sobre a cultura, denominado *Moral sexual õculturalö e o nervosismo moderno*. Nele apontamos para a tensão existente entre as pulsões individuais e as exigências morais, que caracteriza toda a obra cultural do autor, além de apresentar o que seria o primeiro inimigo da cultura, de acordo este: as pulsões sexuais. Analisamos conjuntamente os representantes desse excesso pulsional que ameaça a civilização: as figuras do perverso e do invertido. Além do neurótico, no qual, diferentemente dos outros, se evidencia o trabalho de repressão dos impulsos.

Apresentamos, a partir daí, a tese freudiana de que a promoção da cultura, obtida por meio da obediência do indivíduo às exigências morais relativas à sexualidade, tem como efeito colateral seu adoecimento (neurótico) ó tese que não seria inovadora se não contasse com o conceito de *repressão*. É nesse sentido que, ao invés de tal obediência causar benefícios para a cultura, ela, paradoxalmente, a coloca em risco. Além disso, damos destaque nesse escrito à noção de renúncia pulsional, sem a qual não há pensamento sobre a moralidade em Freud. Não menos importante é a ideia de hipocrisia cultural, que diz respeito ao fato de que a própria cultura não crê nas regras criadas por ela mesma.

O segundo capítulo desta investigação se dedica ao estudo de *Totem e tabu* (1912) e pretende expor a origem da consciência moral do ponto de vista filogenético ó origem esta que, de certa forma, será repetida na história do indivíduo. Para tanto, traçamos a sua relação com os tabus do incesto e de morte, assim como com a ambivalência, a introjeção e a consciência de culpa. A consciência moral é então apresentada como uma derivação da consciência tabu e, portanto, como uma espécie de tabu endopsíquico, resultante do crime do parricídio e cuja função é perceber e rejeitar as pulsões proibidas desde o interior do indivíduo. Em *Totem e tabu*, se inicia a visão pessimista da moralidade em Freud: a sua derivação a partir de um crime. Ademais, também aparece no texto a denúncia do que subjaz a toda moralidade ó como seu aspecto õobscurö e inconsciente ó, a saber, o desejo de destruir e de submeter sexualmente o outro.

No terceiro capítulo, que se refere ao texto *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (1915), tentamos compreender a menção a *Gewissen* ó enquanto õmedo socialö (*soziale*

Angst) ó juntamente com as condições ditas externas (educação, castigo) e internas (fatores disposicionais e referentes ao erotismo) para a moralidade. Além disso, veremos como o afrouxamento das relações morais entre os indivíduos repercute na moralidade individual, ou seja, de que modo a suspensão da recriminação da comunidade pode levar à suspensão da repressão dos õmausö impulsos. Relacionamos essa suspensão ao decaimento do ideal do eu ó mais precisamente, das vozes críticas que o compõem ó tanto quanto à ideia de involução (ou regressão), que diz respeito à capacidade de retorno individual a estados anímicos mais primitivos. Em suma, descrevemos o processo por meio do qual, segundo Freud, o indivíduo alcança a moralidade, assim como a ilusão no tocante a essa ideia representada pela noção de hipocrisia, destacando nele o fato de que toda coação, para ser interna ó isto é, para se constituir enquanto consciência moral ó, tem antes de ser externa.

No quarto capítulo, que se dedica a refletir sobre *Psicologia das massas e análise do eu*, propõe-se esclarecer a mudança ocorrida em 1921 na noção de *consciência moral*, que passa a ser compreendida como uma função da instância psíquica do ideal do eu. Este, como veremos, será formado justamente a partir da identificação do indivíduo com as figuras de autoridade. Tal passagem de uma autoridade externa (líder) para uma interna (ideal do eu, que tem como uma das funções a de consciência moral) é explicitada pelos dispositivos conceituais que, a essa altura, já se encontravam consistentes em psicanálise, a saber, a identificação e a noção de complexo de Édipo. Além disso, buscamos destacar as diferenças entre o ideal do eu e a consciência moral, assim como apontar a modificação do uso desses termos em relação à sua utilização nos textos culturais anteriores. Questões como a imoralidade da massa, a substituição da consciência moral individual por esta e a relação entre idealização, supervalorização sexual e consciência moral também são discutidas, a fim de checar a hipótese freudiana sobre a necessidade humana de autoridade.

No quinto capítulo, que propõe uma reflexão contextual do texto *O futuro de uma ilusão*, a ideia é mostrar a consciência moral sendo, pela primeira vez, relacionada ao conceito de supereu, resultado da segunda tópica freudiana, entendido como uma espécie de instância psíquica composta pelas gradativas coerções externas exigidas pela cultura. Além disso, também apresentamos a relação entre desamparo e moralidade, a necessidade das coerções para a manutenção da cultura e o problema de vincular a criação dessas coerções, assim como a sua obediência, às ilusões da religião. Ademais, mostramos de que maneira esse apoio da moralidade na religião pode ser um problema e qual a saída freudiana fornecida para tal impasse.

No sexto capítulo, nos dedicamos a *O mal-estar na civilização*, escolhido como o texto final desta dissertação ó digo õescolhidoö, pois ainda faltaria a análise de *Moisés e o*

monoteísmo para se completar o quadro das obras culturais ó na medida em que esclarece as várias relações da consciência moral com os termos trabalhados anteriormente, quais sejam, a renúncia pulsional, o ideal do eu, a ambivalência, o complexo de Édipo, a consciência (e o sentimento) de culpa, o remorso, o medo social e o supereu. Determina-se ali, assim, de uma vez por todas, o preço a se pagar pela constituição da moralidade no indivíduo e por sua inserção na cultura: o perpétuo mal-estar.

Tentaremos, assim, apresentar neste trabalho tanto um mapeamento quanto uma genealogia do conceito de consciência moral em Freud, sugerindo a interpretação de cada um dos textos mencionados, não como meros escritos sobre diferentes aspectos da cultura e do psiquismo, mas como textos que abrem discussões essenciais sobre a moralidade humana, sua capacidade produtora de vínculos sociais e sua paradoxal potência destruidora do indivíduo e da cultura.

Capítulo 1. Moral sexual cultural e doença nervosa moderna

1.1. A impossibilidade de uma conciliação entre cultura e pulsão: exigências morais versus exigências do indivíduo

Iniciaremos a atual investigação com a primeira aproximação freudiana do problema da moralidade a partir do ensaio *“Moral sexual cultural e o nervosismo moderno”*, de 1908. Nosso objetivo consiste em apresentar: 1) a moral como um conjunto de regras impostas pela cultura à sexualidade humana 2) a importância da renúncia pulsional para a obediência desses preceitos junto ao paradoxal papel da repressão dos impulsos, a saber, como fator constitutivo da cultura e (simultaneamente) principal ameaça à dissolução desta 3) a tensão existente entre norma e desejo, exigências culturais e satisfação pulsional 4) os dois principais desvios quanto ao norma sexual: o caso dos invertidos e dos perversos. 5) o adoecimento neurótico como resultado da (falha) tentativa de *“enobrecimento”* do indivíduo por meio da *“moral sexual cultural”*.

Segundo a psicanálise, o convívio em sociedade advém da necessidade humana de domar as forças naturais e agressivas (externas e internas) que desafiam o homem. Entretanto, para que ocorra a colaboração na luta contra essas forças inexpugnáveis, é necessário que os indivíduos tornem possíveis as relações que estabelecem uns com os outros. Para tal fim de proteção contra o desamparo [*Hilflosigkeit*] diante dessa vulnerabilidade individual, instituem-se diversas formas de associação. Na concepção freudiana, a primeira delas é tanto do ponto de vista ontogenético quanto do filogenético² e refere-se ao âmbito da família.

No tempo em que Freud escreveu o artigo *“Moral sexual ‘cultural’ e doença nervosa moderna”*³, publicado em 1908, essa família possuía suas peculiaridades e inseria-se no modelo nuclear patriarcal. Esse modelo predominou no Ocidente, de acordo com Maria Rita Kehl (2003), durante um curto período de tempo: entre o início do século XIX e meados do XX. Dentre suas características principais estavam as exigências de monogamia nos

² *“[...] Em sua pré-história antropológica, ele [o homem primitivo] havia adotado o hábito de construir famílias [...]. É de supor que a formação da família relacionou-se ao fato de a necessidade de satisfação genital não mais se apresentar como um hóspede [...]. Assim, o macho teve um motivo para conservar junto a si a mulher ou, de modo mais geral, os objetos sexuais; as fêmeas, que não queriam se separar de seus filhotes desamparados, também no interesse deles tinham que ficar junto ao macho forte. Nessa família primitiva falta ainda um traço essencial da civilização; a arbitrariedade do pai e chefe não tinha limites. Em *Totem e Tabu* procurei mostrar o caminho que levou dessa família ao estágio seguinte da vida em comum, os bandos de irmãos”* (FREUD, 2014, p. 44-45).

³ Ou *“A moral sexual ‘cultural’ e o nervosismo moderno”*, como na edição brasileira aqui utilizada.

matrimônios e a imposição de restrições sexuais aos indivíduos, com maior ênfase na repressão da sexualidade das mulheres. Estas sofriam com o abuso do poder do patriarca, que as confinava ao espaço doméstico ao mesmo tempo que lhes atribuía a função de educar os filhos e cuidar da saúde deles, tarefa *sacrificial* que as mulheres sustentavam em detrimento de suas próprias aspirações (BIRMAN, 2007). Enquanto isso, cabia aos homens um outro papel: o de serem o agente da punição face à falta da criança (BIRMAN, 2007, p. 4), ou seja, frente a sua transgressão. Isso significa que o pai era, a todo instante, chamado pela mãe a intervir como autoridade que delimitaria a ação da criança por meio do castigo, trazendo, desse modo, ordem e lei para dentro da desarmonia do lar. Esse estado de coisas contribuía para a erotização da criança pela mãe, devido, por um lado, aos cuidados extremados que prestava a ela e, por outro, à solidão materna causada por sua reclusão ao espaço privado. Já a figura paterna, em razão de sua constante atividade no espaço público, estava praticamente isenta das responsabilidades para com o infante.⁴

No escrito freudiano de 1908, a moral referente a esse modelo familiar burguês⁵ é a questão fundamental a ser tratada, uma vez que sua manutenção parece requerer, como consequência, o adoecimento dos indivíduos que a ela aderem. A idealização dessa configuração familiar, com suas altas demandas em relação ao erotismo dos seres humanos, é, a partir daí, o fator determinante na geração das doenças nervosas.

Naquele período, a cultura enquanto poder legitimador de práticas tratou de unir de modo inerente sexo, casamento e reprodução. Desse modo, aqueles indivíduos que não se enquadravam no padrão de conduta individual, ou melhor dizendo, na *moral sexual cultural* exigida, eram automaticamente excluídos e considerados uma ameaça por parte da sociedade. Era esta, em última instância, quem podia determinar o que o homem deveria executar no âmbito do seu prazer sexual para que pudesse ser considerado um autêntico cidadão de respeito. Ocorre que, para cumprir tais exigências culturais, o indivíduo deveria ater-se a

⁴Para uma explicação acerca da gênese de tal discurso sobre a sociedade burguesa vitoriana, com o qual a psicanálise compactua, seria interessante ver a *História da sexualidade I*, de Foucault, especialmente o capítulo I, denominado "Nós, os vitorianos". Estamos cientes, portanto, da crítica feita a esse tipo de contextualização elaborada acima. Contudo, não podemos deixar de notar que o texto escrito parece ser o estado de coisas descrito por Freud no artigo de 1908, o qual centra sua narrativa no poder da Lei, seja ela advinda da família ou do Estado, sobre a sexualidade humana e numa crítica à instituição do matrimônio.

⁵[C]omeçou a se instaurar, em nome do Iluminismo, a ideia de que os Estados modernos tinham o dever de governar o conjunto das práticas sexuais separando a norma da patologia, da mesma forma que antes a religião se aferrara a distinguir o vício da virtude. Polícia dos corpos e biocracia: este foi, ao longo de todo o século XIX, o programa estabelecido por uma burguesia triunfante preocupada em impor à sociedade uma nova *moral sexual* fundada na primazia da família dita sentimental ou romântica: felicidade das mulheres no casamento e na maternidade, apologia do pai como pater familias, protetor dos filhos (ROUDINESCO, 2008, p. 94).

diversas demandas difíceis, como o culto da instituição do casamento e a condição de heterossexualidade, além de conseguir extirpar ao máximo os componentes perversos de sua sexualidade. Naturalmente essa tarefa não era desempenhada por todos ó talvez nem pela maioria ó e, quando cumprida, trazia à tona consequências culturais igualmente indesejadas, como é o caso da doença nervosa. Em suma, o que a sociedade do início do século XX requeria do indivíduo, por meio dessas exigências, era o emprego da sexualidade humana no atendimento estrito das necessidades de produção cultural.

Este era o espírito da época de Freud: o de que o único lugar legítimo para a expressão da sexualidade era o matrimônio, ideia exposta e corroborada por grande parte das autoridades médicas e intelectuais de então. Isso tornado inquestionável, por conseguinte adveio a necessidade de controlar cada vez mais a vida sexual dos indivíduos até que o objetivo do casamento fosse finalmente atingido. A abstinência sexual foi, portanto, demasiadamente incentivada naquele período, e acreditava-se que sua consecução não causaria nenhum prejuízo à saúde dos indivíduos que a exerciam (FREUD, 2011a).

O filósofo austríaco Christian Von Ehrenfels⁶, em seu livro *Sexualethik* (Ética sexual, de 1908) parte da problemática da *moral sexual õculturalö* e da *moral sexual õnaturalö* para mostrar como a primeira õaponta para uma série de danosõ ao bem-estar, enquanto a última seria aquela õsob cuja égide uma determinada tribo humana pode se conservar de maneira sustentável e com saúde e capacidade para lidar com a vidaõ (FREUD, 2011a, p. 11). Dentre esses dois tipos de moral apresentados, o que prevalece naqueles tempos e domina o cenário social refere-se à moral sexual cultural. No entanto, essa premência desencadeia uma situação paradoxal, com o qual Freud terá de lidar ao longo de sua argumentação: essa moral sexual tomada como objetivo pela cultura é ao mesmo tempo a verdadeira responsável por seu prejuízo, quer dizer, por colocar em risco o próprio fenômeno cultural.⁷ Isso acontece devido às restrições sexuais que ela deseja impor os indivíduos e que se encontram além do que estes podem suportar, como a exemplo da abstinência sexual requerida antes do matrimônio. Esses sacrifícios impostos à libido humana são tão imensos e

⁶õChristian Von Ehrenfels (1859-1932), professor de Praga, publicara em 1907 uma *Ética sexual* sob o título *Questões fundamentais*. Ele contrapunha à moral sexual õnaturalö a moral sexual õmoral sexual civilizada, caracterizada pela hipocrisia e pela perda de sentido da õmasculinidadeõ e da feminilidade. Ehrenfels defendia, numa perspectiva õeugênicaõ, uma reforma da família monogâmica e um õprograma para uma reforma na reprodução por meio da seleçãoõ (ASSOUN, 2012, p. 76, n. 16).

⁷õÉ lícito supor que, sob a égide de uma moral sexual cultural, a saúde e a capacidade de lidar com a vida sejam expostas a restrições, e que, finalmente os danos causados aos indivíduos pelos sacrifícios que lhe são impostos atinjam um grau tal que, por meio desse desvio, até mesmo o objetivo cultural final corra perigoõ (FREUD, 2011, p. 11).

incoerentes do ponto de vista da disposição pulsional de alguns dos participantes da cultura que sua consequência somente pode ser o adoecimento deles, efeito do estrangulamento de suas forças sexuais.

As características dessa moral dominante já foram antecipadas aqui, e sabe-se que a principal delas consiste na rejeição de qualquer relação sexual, exceto a conjugal monogâmica (FREUD, 2011a, p. 12). De acordo com a interpretação freudiana de Ehrenfels, os resultados desse rechaço relativo ao campo restante das realizações sexuais se relacionam com ao menos três fenômenos de impacto cultural ó referente aos danos causados pela moral sexual cultural. Um deles diz respeito à paralisação do fator de seleção viril, o qual seria capaz de promover melhorias na constituição individual em função da seleção pautada na vitalidade. Já o segundo resultado seria aquele relativo à diferença de punição dada para as transgressões sexuais, muito mais intensa no caso das mulheres do que no caso dos homens. A este é, inclusive, permitido sustentar uma espécie de *dupla moral sexual*⁸, noção utilizada por Ehrenfels para designar o tratamento especial dado pela sociedade à transgressão sexual masculina. Da discrepância existente entre a moral sexual e o efetivo cumprimento dela, já se pode constatar um importante sintoma da cultura, que será trabalhado mais adiante. Segundo Freud (2011a, p. 21, grifo nosso), a moral sexual -dupla que vigora para o homem em nossa sociedade é a melhor confissão de que *a própria sociedade que faz as regras não acredita no seu cumprimento*. Essa confissão importantíssima é o que aponta para uma espécie de *hipocrisia*, talvez incontornável, no cerne da cultura⁹. Freud primeiramente a localiza no âmbito da dupla moral sexual somente para depois ver nela o problema central de seu artigo de 1908, que traz à tona a tensão entre os interesses sexuais individuais (pulsões sexuais) e os interesses sexuais sociais (moral sexual cultural).

O terceiro resultado da imposição sexual exercida pela cultura, central do ponto de vista médico e social, refere-se ao nervosismo moderno (FREUD, 2011a, p. 12). Freud traça diversos relatos de autores contemporâneos ó dentre eles, Wilhelm Erb, Otto Binswanger e Krafft-Ebing ó a fim de assinalar o diagnóstico que, de certa forma, é comum a todos eles, a

⁸ O cuidado entre as diferença natural entre os sexos, diz von Ehrenfels, obriga a punir com menos rigor as transgressões dos homens, permitindo dessa forma, de fato uma dupla moral para eles (FREUD, 2011, p. 12).

⁹ O problema da *hipocrisia cultural* é fundamental para se compreender o verdadeiro alcance da moralidade nos seres humanos. Mais adiante, no texto sobre o escrito *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, esse assunto será aprofundado. De qualquer forma, é interessante notar desde já que o trabalho de moralização do indivíduo tal qual empreendido pela cultura é visto por Freud como deficiente ou, no mínimo, paradoxal. Isto porque esse trabalho pode se abster da eficácia esperada, ou, quando obtém êxito, este implica na possibilidade de desaparecer ou mesmo de suscitar consequências negativas tanto para o indivíduo quanto para a cultura, como a exemplo do adoecimento nervoso.

saber, o de que a origem do nervosismo moderno concerne, em última instância, à configuração da vida moderna. Para esses autores, a evolução cultural na modernidade amplia as exigências em relação à eficiência de desempenho dos indivíduos (FREUD, 2011a, p. 13), dirigindo-os a uma irrefreada busca por dinheiro e propriedade (FREUD, 2011a, p. 13), ao mesmo tempo que lhes força a se submeterem a uma demanda crescente do acompanhamento de todos os avanços tecnológicos, políticos, sociais e científicos de seu tempo. Essa sobrecarga de informações e exigências práticas deixa em posição frágil o sistema nervoso humano, que se torna incapaz de responder a novos e abundantes estímulos com a mesma eficiência com que outrora respondia ao ambiente. Ademais, e o que é de suma importância para esta pesquisa, de acordo com Freud, o doente nervoso não é apresentado como aquele indivíduo que foge às exigências culturais e às regras morais de sua época, senão o contrário, uma vez que tenta vigorosamente se adequar a estas, apesar da resistência imposta por sua disposição pulsional. Trata-se, portanto, daquele indivíduo que apresenta o maior contraste entre constituição e demanda cultural (FREUD, 2011a, p. 12), que traz consigo, de forma visível, o sofrimento causado pelo incessante conflito entre as pulsões e as exigências morais. Nesse sentido, o problema do psiconeurótico, segundo Freud, está justamente em desejar ser melhor do que a sua própria constituição lhe permite. (FREUD, 2011a) Afirmação desconcertante que evidencia o imprevisto: o jugo da moralidade como fator responsável pelo adoecimento individual.

Apesar de a descrição dada por esses pensadores tratar, como destaca Freud (2011a, p. 12) da relação entre o crescente nervosismo e a vida cultural moderna, ele não se satisfaz com suas explicações. A tese em comum elaborada por eles, a qual sustenta a relação existente entre as doenças nervosas e as exigências culturais, não é incorreta, mas, na visão freudiana, essas diversas teorias passam longe de conseguir alcançar uma explicação suficiente para o problema que abordam. Segundo ele, o que falta à pesquisa de seus contemporâneos são formas aptas a condensar todos os modos do nervosismo. Portanto, a fim de estabelecer uma ruptura teórica com o pensamento de sua época, traduzido por esses autores, Freud elege um novo elemento para tentar reunir esses tipos de sofrimento, encontrando o melhor modo de fazê-lo por meio da noção de *repressão*¹⁰ da sexualidade.¹¹

¹⁰Seria interessante lembrar que a hipótese da repressão da sexualidade nas sociedades modernas foi amplamente criticada por Foucault em seu escrito *História da sexualidade*, que constitui uma série de estudos a respeito das relações históricas entre o poder e o sexo (FOUCAULT, 2011, p. 101). Apesar de que não iremos nos deter nas minúcias dessa interessante discussão que, dentre outras coisas, expõe as instâncias de produção discursiva, produção de saber e de poder que subjazem à ideia de repressão em detrimento dos efeitos meramente negativos (de interdição, censura e negação) desta, talvez valha a pena indicar aqui algumas das objeções feitas pelo autor

De acordo com o autor, a influência prejudicial da cultura se reduzirá essencialmente à repressão [*Unterdrückung*]¹² nociva da vida sexual entre os povos civilizados pela moral sexual -culturalø neles reinanteø (FREUD, 2011a, p. 14). A partir dessa asserção, Freud promove um vínculo necessário entre a *etiologia das neuroses* e o imperativo da *moral sexual cultural*, sem, com isso, invalidar a relação já formulada entre o adoecimento nervoso dos indivíduos e a agitação da modernidade, como defendiam seus contemporâneos. Porém, o que nos diz Freud é que toda essa infinidade de exigências que resultam na doença nervosa, ao fim, podem ser reunidas sob uma única tese¹³: não há vida cultural possível sem que haja, concomitantemente, renúncia pulsional por parte dos indivíduos, pois é especificamente nisso que a cultura se baseia. Na verdade, segundo o autor, õ[n]ossa cultura se baseia na repressão [*Unterdrückung*] de impulsos [*Triebe*]ø (FREUD, 2011a, p. 15). Assim sendo, alcançamos neste parágrafo o aspecto paradoxal da repressão, a saber, o fato de esta ser simultaneamente a condição de existência da cultura e a principal responsável por seu adoecimento, pelo risco de sua destruição.

Antes de chegar até a descrição do mecanismo envolvido no ato da renúncia e de suas consequências para a cultura e para os homens que dela participam, Freud (2011a) se preocupa em explicar as doenças nervosas, colocando-as em dois grupos distintos: um referente às

sobre o assunto. Cito: õDevem-se admitir, portanto, três ou quatro teses contrárias à pressuposta pelo tema de uma sexualidade reprimida pelas formas modernas da sociedade: a sexualidade está ligada a dispositivos recentes de poder; esteve em expansão crescente a partir do século XVII; a articulação que a tem sustentado, desde então, não se ordena em função da reprodução; esta articulação, desde a origem, vinculou-se a uma intensificação do corpo, à sua valorização como objeto de saber e como elemento nas relações de poder. õ (FOUCAULT, 2011, p. 118)

¹¹Nesse sentido, Rudge e Fuks (2008, p. 75-76, alterações nossas) escrevem: õEm meados do século XIX, o tema do nervosismo moderno era o pano de fundo da literatura artístico-cultural no Ocidente. [...] Na esteira dessas mesmas críticas, as hipóteses surgidas em campos diversos, como o da medicina, o da psicologia, e o da psiquiatria, ganharam destaque. Wilhelm Erb, em sua obra sobre o nervosismo contemporâneo, Otto Binswanger, no ensaio sobre a neurastenia e o progresso da cultura americana, e Richard von Krafft-Ebing, com base nas próprias reflexões sobre a degenerescência, neurose e neurastenia, reconheciam e ressaltavam o nervosismo moderno como efeito do õaumento das exigências sociais e econômicas que acarretam um maior dispêndio de energia, do qual frequentemente se tem poucas oportunidades de se recuperarø (FREUD, 2011), Partes dessas críticas [...] Freud não as descarta completamente, embora estabeleça um corte com essas teorias, ao afirmar que o sofrimento do homem moderno dependia de um fator fundamental: a [repressão da] sexualidadeø.

¹²No texto de 1908, Freud utiliza os termos õrepressãoø (*Unterdrückung*) e õrecalqueø (*Verdrängung*), que, por vezes, são traduzidos da mesma maneira para o português. Em vista disso, optou-se por compreender a diferenciação teórica existente entre os dois termos segundo os critérios de Rudge e Fuks (2008, p. 76). Nele, as autoras justificam da seguinte forma a distinção que fazem: õEmpregamos o termo repressão (*Unterdrückung*) para nos referirmos às normas e aos imperativos presentes na cultura que regulam e proíbem a manifestação da sexualidade, enquanto o termo recalque (*Verdrängung*) será reservado para a operação psíquica que impede o acesso à consciência de ideias e impulsosø.

¹³Essa tese é central tanto no que diz respeito à possibilidade da cultura como também da constituição da moralidade em Freud.

neuroses e outro às *psiconeuroses*. No tocante ao primeiro grupo, o fator sexual é indicado como essencial para o seu entendimento. Sintomas neuróticos, predominantemente físicos, decorreriam de uma intoxicação por produtos do metabolismo das substâncias sexuais (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991, p. 300). Assim, Freud, nessa época de elaboração diagnóstica da psicanálise, aproxima as neuroses da neurastenia, ou seja, da afecção, extensivamente referida na época, que compreende um quadro clínico centrado numa fadiga física de origem nervosa e sintomas dos mais diversos registros, dentre eles, o empobrecimento da atividade sexual (FREUD, 2011a, p. 15). Já o grupo das psiconeuroses possui uma origem mais difusa, embora também leve em consideração um abalo na vida sexual dos indivíduos. Apesar de os sintomas dessas doenças se diferenciarem daqueles das neuroses, por serem de ordem *psicogênica*, i.e., dependentes da eficácia de complexos imaginários conscientes recalcados [*verdrängt*], eles também possuem, como os primeiros, uma estreita ligação com conteúdos de cunho sexual, mais propriamente com a insatisfação pulsional que gera como prazer substituto a doença nervosa (FREUD, 2011a, p. 15).

Ao fim das definições relativas aos tipos de doenças nervosas e a sua proximidade com o fator sexual, Freud (2008) se preocupa em tratar do tema da renúncia pulsional e em exprimir as suas condições. Primeiramente, caracteriza de forma pormenorizada o que seria o *objeto* dessa renúncia: aquilo que, no indivíduo, diz respeito a parte de sua propriedade, de sua onipotência [*Machtvollkommenheit*], das inclinações agressivas e vingativas. É curioso pensar que, apesar de o artigo de 1908 se deter no tema da repressão das pulsões sexuais e em seu consequente paradoxo ó a saber, a ideia de que a promoção da cultura acaba por gerar, como efeito colateral, o adoecimento nervoso do homem ó, também as pulsões agressivas e narcísicas são mencionadas *en passant* como objeto da preocupação psicanalítica nesse momento da obra. De acordo com Freud (2011a, p. 15), o silenciamento dessas pulsões por parte do processo de repressão se torna a condição para que ocorra o surgimento da propriedade cultural coletiva de bens materiais e ideais. Nas obras culturais posteriores, isso é cada vez mais explorado, tornando-se um dos elementos centrais do pensamento acerca da constituição da cultura, especialmente a partir da elaboração do conceito de pulsão de morte e da compreensão de sua dinâmica na vida social, tomando, assim, o lugar de primazia ocupado, nos primeiros textos, pelas pulsões sexuais. Em 1908, Freud (2011a, p. 15) se isenta de discorrer mais sobre o assunto das pulsões agressivas e apenas apresenta de maneira rápida a justificativa para a renúncia (das pulsões em geral) a partir de dois fatores: as necessidades da vida e os sentimentos familiares derivados do erotismo. Contudo, tais motivos nos parecem enigmáticos, ou mesmo incompletos, uma vez que o próprio texto trata como fator

central da renúncia a coerção externa exercida pela cultura é mais precisamente pela moral sexual cultural é sobre os indivíduos. De qualquer modo, toda renúncia, segundo o autor, se instala de modo progressivo no interior da cultura e possui como um de seus principais colaboradores as sanções religiosas.

Na teoria psicanalítica, qualquer produção cultural encontra-se intrinsecamente ligada à possibilidade de sublimação. A efetivação dos mais altos feitos intelectuais, artísticos e religiosos conta com uma espécie particular de renúncia das pulsões, às quais é dado um destino peculiar.¹⁴ A sublimação, na alquimia, remetia à conversão direta de um elemento em estado sólido a um estado gasoso, daí um dos sentidos de se dizer, dos objetos culturais, por exemplo, que são mais elevados (CRUXÊN, 2004). As pulsões, para um dia se voltarem para a confecção de objetos culturalmente valorizados, tiveram antes que passar por uma mudança determinada: de um estado bruto, em que primeiramente se encontravam, guiadas pelo caráter imediato de satisfação, para maneiras mais nobres (mediadas) de realização do prazer. Esse deslocamento de *alvo (Ziel)*, ocorrido em virtude da coerção social, é o grande responsável pelo adiamento do prazer dos indivíduos, ao apontar-lhes os ideais privilegiados de satisfação, o modelo a ser seguido para que as criações possam ganhar um valor moral e estético no interior da cultura. Nesse sentido, a sublimação é entendida como algo mediado pelos ideais sociais existentes, o que concede, por consequência, um outro caráter à relação existente entre as pulsões e os objetos de satisfação. O processo sublimatório passa a se caracterizar, então, pela dessexualização do objeto, que outrora era investido eroticamente pelo indivíduo¹⁵, sendo que aquilo que garante e facilita tal substituição diz respeito à proximidade psíquica que existe entre os dois objetos.

Por ser a sublimação uma das condições privilegiadas para a existência e manutenção da cultura¹⁶, é legítimo se questionar o que de fato a determina, i.e., se são fatores internos ou externos ao indivíduo, e quais os elementos que estão em jogo neles para poder realizá-la. De acordo com Freud (2011a, p. 16), parte da transformação da pulsão sexual para fins sublimatórios acontece em função da organização inata de cada indivíduo, tendo, portanto, relação direta com sua disposição natural. Em outras palavras, trata-se da existência de uma

¹⁴ A sublimação consiste num destino específico da pulsão. [...] Ela [a pulsão] pode ser recalçada, revertida em seu oposto, retornar em direção ao eu ou ser sublimada (CRUXÊN, 2004, p. 8).

¹⁵ Designamos de capacidade de sublimação essa habilidade de trocar o objeto sexual original por outro, não mais sexual, porém psiquicamente próximo dele (FREUD, 2011, p. 16).

¹⁶ Os historiadores da cultura parecem unânimes em supor que, mediante esse desvio das forças pulsionais sexuais das metas sexuais e por sua orientação para novas metas, num processo que merece o nome de sublimação, adquirem-se poderosos componentes para todas as realizações culturais (FREUD, 2002, p. 56).

determinada quantidade de libido naturalmente disponível para esse processo específico de renúncia pulsional. Em contrapartida, há conjuntamente outras influências que podem ser verificadas quanto à capacidade de sublimação. Dentre elas, Freud (2011a, p. 16) destaca os efeitos intelectuais sobre o aparelho da alma [*der seelische Apparat*]. Tendo em vista esses efeitos, pode-se pensar que, ao mencioná-los, o autor está se referindo à influência externa da educação, a qual cumpre um precioso papel ó no que tange aos textos freudianos ó no redirecionamento dos impulsos sexuais humanos, ao servir para a modificação da energia sexual e agressiva em prol da conservação do patrimônio cultural. Apesar dos benefícios causados pela possibilidade de sublimar aqueles impulsos indesejados pela civilização ó quer dizer, o fato de o indivíduo poder transformá-los em algo socialmente apreciável ó, Freud nos alerta para a limitação desse procedimento que, em excesso, talvez devesse ser evitado. Conforme o autor, essa modificação da meta pulsional não é passível de ser feita infinitamente, pois depende da retirada de uma quantidade significativa de libido disponível no indivíduo para o exercício de suas satisfações estritamente sexuais, desvio que, conseqüentemente, causa o empobrecimento de sua sexualidade. Por esse motivo, pode-se dizer que um dos maiores problemas da cultura relaciona-se justamente com o fato de que uma parcela de satisfação sexual direta parece ser vital para a maioria das organizações e, nesse sentido, imprescindível a elas (FREUD, 2011a, p. 16). Se acaso essa descarga direta das pulsões sexuais deixasse de ocorrer, em razão dos mais diversos dispositivos culturais que impedem sua realização, a principal consequência seria, portanto, o adoecimento dos indivíduos. Freud não cede nesse ponto. Para ele, a moral cultural sexual e sua ampla restrição aos desejos e práticas humanas somente é capaz de obter resultados desastrosos, uma vez que demanda da constituição humana mais sacrifícios do que esta é capaz de realizar,¹⁷ causando, assim, danos à cultura que ela gostaria de ter conseguido evitar por meio dessas mesmas restrições.

A fim de explicar melhor a natureza desse comportamento desviante da pulsão sexual, quer dizer, a incompatibilidade desta com as exigências da moral sexual óabstinência até o momento do matrimônio monogâmico ó, Freud convoca os conhecimentos então expostos nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*¹⁸ (publicados em 1905). Nesses textos está

¹⁷ A experiência ensina que, para a maioria das pessoas, há uma fronteira além da qual sua constituição não pode obedecer às demandas da cultura (FREUD, 2011, p. 19).

¹⁸ Buscamos auxílio no escrito freudiano *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* a fim de estabelecer, a partir dele, um suporte interpretativo para as questões postas no texto de 1908. Isso se justifica na medida em que, neste último, Freud faz uma importante menção ao escrito de 1905, e que interessa sobremaneira às discussões da atual pesquisa. Nessa menção, Freud desconstrói o elo necessário entre a sexualidade humana e a atividade de

contida a ideia de que a origem da pulsão sexual não condiz com o momento da organização genital da sexualidade, ao contrário do que se pensava. Ao invés disso, entende-se que as pulsões sexuais se comportam de maneira bastante variável, especialmente na infância, quando a atividade sexual, já existente,¹⁹ se manifesta de maneira difusa em diversas localidades do corpo, as denominadas zonas erógenas²⁰. Apenas por um longo processo de rupturas, desvios, inibições sexuais²¹ e formações reativas sofridos no decorrer do desenvolvimento humano é que se alça o indivíduo, portanto, até o ideal sexual da idade adulta: o primado genital. Entretanto, inúmeras vezes esse estágio não pode ser de fato alcançado, devido, como se disse, às vicissitudes pulsionais dos indivíduos em questão, sua dificuldade em renunciar a determinadas satisfações. Em decorrência disso, muitos deles não realizam o objetivo referente à conquista da sexualidade normal (FREUD, 2011a), quer dizer, aquela promotora de cultura, que exige da pulsão sexual a transposição do autoerotismo para a meta erótica da unificação das genitálias. Para se referir a essa importante limitação no que tange ao desenvolvimento sexual humano, Freud grafa dois tipos de desvios em relação ao ideal sexual que, de certo modo, se entrecruzam: a *homossexualidade* e a *perversão*. Essas duas categorias serão de fundamental importância para o entendimento da relação entre pulsão e exigências culturais, assim como da dinâmica de insubmissão própria da pulsão no interior da cultura.

Antes de se explicarem os casos de sexualidade desviante, será preciso fazer uma pequena digressão a fim de compreender os estágios culturais propostos por Freud (2011a, p. 17), os quais pretendem narrar a história da evolução do impulso sexual. Esses estágios

reprodução, ao afirmar que as pulsões sexuais não podem ser reduzidas à biologia, mas que seu intuito primordial consiste na busca pelo prazer, que ocorre desde a infância do ser humano. Nas palavras de Freud (2011, p. 16), “[n]ovas perspectivas se abrem quando levamos em conta o fato de que, no homem, originalmente, o impulso não servia aos propósitos da reprodução, mas tinha por objetivo determinadas maneiras de obtenção de prazer. Ademais, entende-se a relevância dessa aproximação textual com os *Três ensaios*, visto que, como argumenta Marco Antonio Coutinho Jorge (2008, p. 54), o editor inglês das obras completas de Freud, James Strachey, entende que o artigo de 1908 parece ser, em grande parte, uma síntese das descobertas expostas no texto de 1905. Com efeito, o artigo de 1908 parece ser o desenvolvimento de uma afirmação que se encontra no encerramento dos *Três Ensaios*: o vínculo de oposição existente entre a cultura e o livre desenvolvimento da sexualidade.”

¹⁹ Faz parte da opinião popular sobre a pulsão sexual que ela está ausente na infância e só desperta no período da vida designado de puberdade. Mas esse não é apenas um erro qualquer, e sim um equívoco de graves consequências, pois é o principal culpado de nossa ignorância de hoje sobre as condições básicas da vida sexual (FREUD, 2002, p. 51).

²⁰ Trata-se de uma parte da pele ou da mucosa em que certos tipos de estimulação provocam uma sensação prazerosa de determinada qualidade (FREUD, 2002, p. 61)

²¹ Durante o período de latência, “[...] erigem-se as forças anímicas que, mais tarde, surgirão como entraves no caminho da pulsão sexual e estreitarão seu curso à maneira de diques (o asco, o sentimento de vergonha, as exigências dos ideais estéticos e morais) (FREUD, 2002, p. 56).

descrevem a ligação entre pulsão e prazer²² ao longo do tempo até o surgimento do padrão sexual dominante na época do autor. É a partir da compreensão desses estágios que se poderá julgar inclusive a amplitude da tarefa que a moral sexual cultural deseja impor aos indivíduos. Com base naquela história, poder-se-iam diferenciar

[...] três estágios culturais: o primeiro no qual o exercício do impulso sexual é livre, para além dos objetos de reprodução; o segundo, em que tudo no impulso sexual é reprimido [*unterdrückt*], exceto aquilo que serve à reprodução, e o terceiro, no qual apenas a reprodução legítima é permitida como objetivo sexual (FREUD, 2011a, p. 17).

Como se pode notar, cada estágio da cultura é acompanhado por um aumento significativo de restrição sexual. Daí advém uma demanda cada vez maior por controle das pulsões sexuais, que atinge seu apogeu na época vitoriana, à qual Freud pertence. Em algumas pessoas, ele nos diz, cuja disposição natural as dotou de pulsões sexuais mais fracas (FREUD, 2011a), essa restrição não é uma tarefa inviável. A repressão, nesses casos, ocorre sem muitas dificuldades, pois o controle da sexualidade se torna facilitado pela moderação existente dos elementos pulsionais indesejáveis. Essas pessoas têm, portanto, mais sucesso em passar da fase do desenvolvimento sexual referente ao autoerotismo para a fase da organização genital, por meio do domínio que podem estabelecer sobre os componentes perversos da excitação sexual.²³ No entanto, há ainda um número consideravelmente alto de indivíduos que ou não são bem-sucedidos em realizar tal tarefa, ou, quando o são, fazem-no às custas de seu próprio adoecimento. É o caso dos indivíduos perversos, cuja força do impulso sexual muitas vezes é

²²Como já explicitado no texto de 1905, Freud considera que a pulsão sexual em sua origem na vida do indivíduo (ontogênese) não está necessariamente vinculada ao prazer genital, mas antes às mais variadas zonas erógenas do corpo. Só tardiamente, e pouco a pouco, é que a pulsão sexual irá restringir-se ó por meio de um trabalho tanto orgânico quanto cultural ó e concentrar-se no prazer relativo às zonas genitais dos seres humanos. Ao que nos parece, esse movimento pulsional pode ser visto como análogo àquele que se encontra nos três estágios culturais apresentados por Freud no texto de 1908. Segundo o autor, o primeiro desses estágios culturais concerne ao livre modo de satisfação sexual, que é comparável, do ponto de vista da ontogênese, à atividade autoerótica do indivíduo. Somente aos poucos essa liberdade sexual vai se restringindo, até poder chegar ao momento em que as pulsões parciais confluem para o surgimento da organização e do prazer genital, sendo esta última etapa, portanto, correlata ao segundo estágio cultural. Além de conseguir alcançar o primado genital, ao fim do desenvolvimento sexual do indivíduo também é esperado que este consiga direcionar a sua atividade sexual para propósitos de procriação, assim como requer, de modo análogo, o terceiro estágio cultural concebido por Freud no tocante à pulsão sexual humana.

²³Contudo, há ainda uma outra saída para os impulsos sexuais perversos mais fracos, que terá um alto preço para o sujeito que a realiza. ãNo caso do impulso sexual mais fraco, ãos perversos logram a repressão total daquelas inclinações que os colocam em conflito com a demanda moral de seu estágio cultural. Mas do ponto de vista ideal, essa é a única realização lograda por eles, pois para essa repressão [*Unterdrückung*] de seus impulsos sexuais gastam as energias que, em outro caso, aplicariam no trabalho culturalö (FREUD, 2011, p. 18).

intensa, promovendo, com isso, sua frustração na tentativa de coaduná-la aos interesses da cultura.²⁴

1.2. Os perversos contra a moral sexual oculturalö

Retomando os casos desviantes, consideram-se os indivíduos perversos como um fator de preocupação para a moral sexual, na medida em que o direcionamento de seus impulsos foge à norma estabelecida. Neles, o desenvolvimento pulsional conta com uma õfalhaö no sentido de sua plasticidade, fazendo, assim, com que esses indivíduos fixem sua libido em um determinado objeto infantil preliminar, que os impede de ter sucesso na instituição da organização genital requerida culturalmente (FREUD, 2011a). Freud, no texto de 1908, passa muito rapidamente por uma caracterização da perversão, noção que constitui problema expressivo no campo da pesquisa cultural que se quer empreender. Por isso, acreditamos que, com o auxílio da definição desse termo oferecida nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* poder-se-á vislumbrar ainda melhor do que trata o problema em questão e, desse modo, fornecer mais elementos para uma discussão consistente do fenômeno.

De acordo com Freud (2002, p. 28), as perversões se caracterizam como:

a) transgressões anatômicas quanto às regiões do corpo destinadas à união sexual, ou *b) demoras* nas relações intermediárias com o objeto sexual, que normalmente seriam atravessadas com rapidez a caminho do alvo sexual final.

Em outras palavras, a perversão concerne aos modos de satisfação que envolvem as diversas pulsões parciais²⁵, moções da vida pulsional infantil que ainda não conseguiram se unir na aspiração de um único alvo, a saber, o prazer genital propiciado pelo encontro com o sexo oposto.

²⁴ De acordo com Freud (2002, p. 27), no que tange ao õdesenvolvimento cultural humanoö, o õponto mais fraco continua a ser a sexualidadeö.

²⁵ Em um tópico denominado õPulsões parciaisö, no capítulo sobre a õSexualidade infantilö, Freud (2002, p. 69) retrata essas pulsões do seguinte modo: õ[...] devemos admitir que também a vida sexual infantil, apesar da dominação preponderante das zonas erógenas, exhibe componentes que desde o início envolvem outras pessoas como objetos sexuais. Dessa natureza são as pulsões do prazer de olhar e de exhibir, bem como a crueldade, que aparecem com certa independência das zonas erógenas e só mais tarde entram em relações estreitas com a vida genital, mas que já na infância se fazem notar como aspirações autônomas inicialmente separadas da atividade sexual erógenaö.

De algum modo, esses dois sentidos de perversão descritos acima irão continuar sendo problematizados por Freud em 1908, uma vez que se constata que grande parte da energia utilizada para o trabalho cultural é retirada justamente do processo repressivo desses componentes sexuais perversos.²⁶ Além disso, dependendo da possibilidade e da *eficácia da repressão* efetuada, essa energia sexual perversa possuirá diferentes destinos, os quais influenciarão as relações sociais estabelecidas e, conseqüentemente, a cultura existente. No caso das pulsões sexuais mais intensas (e perversas), esse mecanismo repressivo parece estar fadado a *malograr*, mesmo quando obtido através da via educacional (FREUD, 2011a). Essas pulsões acabam mostrando-se fortes o suficiente para perdurar em sua forma original, não sofrendo, portanto, nenhuma mudança por meio da influência da educação.²⁷ Por outro lado, quando a pulsão sexual perversa consegue passar por uma transformação desse tipo, por menor e mais árdua que seja, o problema posterior consistirá na sua reivindicação por outras formas expressivas e de satisfação energética, as chamadas *manifestações de substituição* (FREUD, 2011a, p. 18). Estas últimas, provenientes do processo repressivo que constitui os fenômenos prejudiciais do adoecimento nervoso, de um ponto de vista individual não são consideradas trocas vantajosas. Na verdade, o que está em jogo no caso específico dessa tentativa de conformação da pulsão sexual perversa à moral sexual é a troca de um determinado modo de manifestação sexual pela manifestação de diferentes modalidades de adoecimento, típicos resultados do sufocamento social da sexualidade humana, a saber, as neurose e as psiconeuroses.

Aqui se revela, mais um vez, o paradoxo da cultura, que, em sua tentativa de se preservar e progredir, conduz a processos que engendram sua própria disfunção. Como diz Renato Mezan (2006, p. 236), trata-se do *feitico* voltado contra o *feiticeiro*, i.e., as imposições morais sexuais instituídas pelos indivíduos no interior de uma cultura encontram seu ponto cego precisamente no limite pulsional²⁸ desses mesmos indivíduos que ela desejaria

²⁶ *As energias utilizáveis para o trabalho cultural podem ser, em grande parte, obtidas pela repressão [unterdrückung] dos componentes perversos da excitação sexual* (FREUD, 2011a, p. 17).

²⁷ Apesar de, em alguns casos, Freud desconfiar da eficácia e da verdadeira transformação pulsional que pudesse advir através da educação, ou mesmo de qualquer outra atividade humana capaz barrar a força dos impulsos sexuais perversos, ele afirmava também que o único limite ao desenvolvimento abjeto da perversão só pode advir de uma sublimação encarnada pelos valores do amor, da educação, da Lei e da civilização (ROUDINESCO, 2008, p. 104).

²⁸ A ideia de que as imposições morais culturais desconsideram a disposição e as vicissitudes pulsionais do indivíduo e, por isso, acabam tendo as suas metas frustradas por este, culmina no escrito *O mal-estar na civilização* (1930). Contudo, neste último o foco muda em relação ao texto de 1908. A energia a ser controlada pelas imposições morais culturais, em *O mal-estar*, não é tanto a energia sexual, que lá aparece, inclusive, como fator favorável aos processos culturais (a pulsão sexual é subsumida ao conceito de pulsão de vida), mas sim a

moldar à sua maneira.²⁹ Em outras palavras, a cultura, formada por um conjunto de indivíduos, estabelece metas impossíveis para estes, que, não conseguindo cumpri-las, voltam-se contra ela por meio de suas manifestações patológicas.

Em se tratando dos perversos, essa tensão entre *moral* (cultural) e *sexualidade* é bastante evidente, como também seus efeitos nocivos. A tentativa de calar a todo custo os elementos sexuais através da repressão causa intensos danos aos indivíduos, que, no balanço geral da sociedade, *não são menos desvantajosos do que seria a manifestação daquilo que tentam impedir*. Se, por um lado, essas pulsões conseguem ser inibidas, por outro lado, insurgem-se e tornam-se, mais um vez, uma ameaça à comunidade. Segundo Freud (2008, p. 18), as intensas pulsões sexuais, quando reprimidas com algum êxito por meio de processos educacionais, dirigem-se a outras formas de expressão

igualmente prejudiciais para o indivíduo e o tornam tão inútil para a sociedade quanto a satisfação imutável daqueles impulsos reprimidos, nisso reside o malogro do processo que, a longo prazo, mais do que apenas contrabalança se êxito.

Nesse sentido, pode-se dizer que o adoecimento neurótico consiste em uma das principais formas de fracasso do processo de repressão das pulsões sexuais perversas. Segundo Freud, *õ[t]odos aqueles que querem ser mais nobres do que lhes permite sua constituição se rendem à neurose; poderiam se sentir melhor se lhes fosse permitido ser piores.* (FREUD, 2011a, p. 19, grifo nosso) Dentro da sociedade vitoriana, na qual Freud estava inserido, a quantidade de indivíduos padecentes desse mal ó a neurose ó era altíssima, assim como era grande a incidência de indivíduos perversos. Estes últimos constituíam parte significativa da sociedade, dada a severidade das reivindicações sociais e prescrições morais da época, o que destacava bastante a contradição entre as pulsões individuais e as exigências culturais. Esse dado ganha ainda mais relevância ao levarmos em conta que essas exigências concerniam aos estágios culturais finais referentes à õhistória da evolução do impulso sexualõ, que, como se viu, requerem dos indivíduos ó mais do que em qualquer outro estágio ó a

energia agressiva dos seres humanos (ou pulsão de morte). Nela é que Freud reconhece o principal inimigo da civilização. Ainda comum a ambos os textos é que na tentativa de moralizar os indivíduos, de prescrever a eles determinadas leis de controle pulsional, diz-se que a moral acaba engendrando o oposto de suas intenções: no caso do escrito de 1908, a perversão, e no de 1930, uma agressividade que, ao se voltar contra o próprio indivíduo, promove paulatinamente sua autodestruição.

²⁹õA elasticidade da libido tem um limite, e a quantidade de repressão induzida pelos costumes e normas morais de sua época parece a Freud estar perigosamente próxima deste limite, correndo a sociedade o risco de neurotizar completamente a totalidade de seus membros e perecer asfixiada por suas próprias restriçõesõ (MEZAN, 2006, p. 236).

repressão das pulsões parciais em prol das atividades sexuais ligadas estritamente à reprodução. Nesse sentido, no início do século XX, era relativamente simples recair sob a categoria dos perversos. Já os neuróticos, indivíduos que escapam de alguma maneira a esse destino, fazem-no mediante o pagamento de um elevado preço. No entanto, sua vantagem é conseguir assimilar, de algum modo, as prescrições morais, não ousando desafiá-las, ao contrário do que fazem os perversos, que sofrem exatamente pela incompatibilidade inevitável de suas tendências com o que se lhes é demandado (MEZAN, 2008). Assim, ao passo que o problema do nervosismo moderno se caracteriza por um adoecimento que decorre de certa obediência às regras morais, a perversão é definida justamente por uma insubmissão pulsional: o neurótico e o perverso são, nessa perspectiva, categorias complementares.

Seguindo essa ideia, no artigo de 1908, Freud (2011a) designa as neuroses como sendo o *õnegativoö* das perversões, comentário breve que pode ser melhor compreendido por nova referência aos *Três ensaios*. Nesse livro, o autor trata primeiro da multiplicidade no que tange ao alvo (*Ziel*) e ao objeto (*Objekt*) da pulsão sexual³⁰, partindo dos casos desviantes até chegar à descrição da sexualidade infantil e à narrativa do que se espera de seu desenvolvimento, isto é, o alcance definitivo do modelo sexual *considerado normal* referente ao *primado da genitalidade*. No primeiro capítulo dos *Três Ensaios*, intitulado *õAs aberrações sexuaisö*, dentro do tópico *õNeuroses e perversãoö*, há exatamente a mesma hipótese proferida em 1908: nas palavras de Freud (2002, p. 44, grifo nosso), *õos sintomas se formam, em parte, às expensas da sexualidade anormal; a neurose é, por assim dizer, o negativo da perversãoö* (grifo nosso). E ele acrescenta: *õA pulsão sexual dos psiconeuróticos permite discernir todas as aberrações que estudamos como variações da vida sexual normal e como manifestações patológicasö*.

Os sintomas neuróticos se configuram como uma espécie de substitutos das pulsões sexuais perversas. Estas, impedidas de se realizarem em função do seu desvio da norma cultural, dirigem-se para um outro modo de expressão, dessa vez indireto: o adoecimento nervoso, que se define, apesar de todo o desprazer envolvido na doença, ainda por um *arranjo pulsional que visa à satisfação*³¹ do indivíduo. Com o modo direto dessa satisfação pulsional (perversa) tendo sido barrado pela moral estabelecida, pelo processo de repressão, o que resta

³⁰õIntroduzamos aqui dois termos: chamemos de *objeto sexual* a pessoa de quem provém a atração sexual, e de *alvo sexual* a ação para a qual a pulsão impele. Assim fazendo, a observação cientificamente esquadrihada mostrará um grande número de desvios em ambos, o objeto sexual e o alvo sexual, e a relação destes com a suposta norma exige uma investigação minuciosaö (FREUD, 2002, p. 13).

³¹õ[O]s sintomas são a atividade sexual dos doentes ö (FREUD, 2002, p. 42).

ao indivíduo que adere às regras sociais é, em alguns casos, apenas recalcar essas moções, transformando-as em sintomas neuróticos, os seus substitutos.³² Essa modificação, é claro, não é feita em nível consciente. No entanto, a colocação freudiana não vem esclarecer apenas o fato de que a pulsão sexual no caso neurótico aponta para certa similaridade com a pulsão nos casos aberrantes (perversos). Ela também nos mostra que, antes mesmo de ser considerada uma aberração, ou seja, um desvio quanto a uma norma determinada, toda sexualidade é, em sua origem infantil, perversa³³, no sentido lato do termo. Quer dizer, ela se pauta em moções sexuais que, tardiamente, no desenvolvimento humano, serão desviadas, reprimidas, para só então poderem se encaminhar rumo à sexualidade normal ou, em casos menos favoráveis, à neurose.³⁴ De outro modo, ainda, essas moções pulsionais podem se conduzir à fixação em alvos e objetos sexuais infantis, caracterizando, assim, o estado perverso.

Pode-se dizer, assim, que a pulsão é originariamente perversa³⁵, por ela se comportar de modo fragmentário, atraída pelas zonas erógenas e seus objetivos distintos de satisfação. Nesse sentido, se tomada como parâmetro a sexualidade adulta, dita *normalö*, a pulsão se coloca como potencialmente capaz de todas as transgressões possíveis. Segundo Freud, no primeiro momento da vida, a criança obtém prazer a partir de seu próprio corpo: sua atividade sexual é, portanto, predominantemente autoerótica. Quando ocorre de a criança usufruir de um corpo alheio, ou seja, de um determinado objeto exterior, evidentemente ela não o faz em vistas da cópula, sinal inequívoco da conquista da sexualidade adulta. Mesmo assim, é inegável para a psicanálise que as crianças possuam sexualidade num sentido amplo, em que o *objeto (Objekt)* e o *alvo (Ziel)* eróticos ainda são muito variáveis e não se restringem à união dos genitais³⁶. Contudo, a sexualidade modifica-se ao longo do tempo, até iniciar uma nova

³² [O]s sintomas representam um substituto de aspirações que extraem sua força da fonte da pulsão sexual (FREUD, 2002, p. 43).

³³ A perversão, segundo Freud, é de certa forma natural no homem. Clinicamente [e mais tardiamente em sua obra] é uma estrutura psíquica: ninguém nasce perverso, torna-se ao herdar, de uma história singular e coletiva em que se misturam educação, identificações inconscientes e traumas diversos. Tudo depende em seguida do que cada sujeito faz da perversão que carrega em si: rebelião, superação, sublimação- ou, ao contrário, crime, autodestruição, e outros (ROUDINESCO, 2008, p. 103).

³⁴ [E]ssa suposta constituição que exhibe os germes de todas as perversões só é demonstrável na criança, [...] vislumbramos assim a fórmula de que os neuróticos preservam o estado infantil de sua sexualidade ou foram retransportados para ele (FREUD, 2002, p. 50).

³⁵ Ao caracterizar a sexualidade infantil como polimorfa e perversa, Freud subverte essa noção, já que o termo perversão designa não mais uma anomalia ou desvio da norma, e sim a sexualidade infantil *normalö* (RUDGE; FUKS, 2008, p. 77).

³⁶ [...] Convém lembrar ainda que parte do conteúdo deste escrito [*Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade*] ó a saber, sua insistência na importância da vida sexual para todas as realizações humanas e a ampliação aqui ensaiada do conceito de sexualidade ó tem consistido, desde sempre, no mais forte motivo para a resistência que

fase, a puberdade, que será plena de consequências para o indivíduo e mais próxima do que se concebe normalmente por sexual, devido à visível maturação que nela ocorre dos órgãos genitais e à possibilidade do exercício da reprodução.³⁷

A disposição sexual infantil, assim, assemelha-se bastante à sexualidade perversa, em função da sua multiplicidade de objetos e alvos sexuais e em sua desconsideração por fins reprodutivos. As crianças, diz Freud (2002, p. 79), são *perversas polimorfas*: isso quer dizer que o ímpeto da pulsão que apresentam demonstra aptidão para os mais variados tipos de satisfação sexual. Antes da entrada no período de latência³⁸ é quando, como sugere o nome, a atividade sexual é adiada em vistas do investimento em produções culturais é, os arranjos pulsionais infantis são extremamente plásticos, pois ainda não enfrentaram os ôdiques anímicos³⁹ necessários para o represamento da força sexual por meio das formas reativas do asco e da vergonha bem como da moral (FREUD, 2002). Por esse motivo é que ainda não há forças de resistência suficientes no indivíduo para deslocar a energia libidinal para as satisfações de ordem cultural e, com isso, gerar o incômodo pelo desvio da sexualidade da meta original de uma descarga direta dos elementos pulsionais perversos.

Disso se conclui que a predisposição para as perversões não é õuma peculiaridade rara, mas deve antes fazer parte da constituição que passa por normal⁴⁰. Quer dizer, ela é própria do período infantil do desenvolvimento sexual e, nesse sentido, pertence a todos os indivíduos em

se opõe à psicanálise. No afã de encontrar tópicos grandiloquentes, chegou-se a falar no pan-sexualismo da psicanálise e a fazer a esta a absurda censura de que ela explicaria õtudo a partir da sexualidade. Só é possível assombrar-se com isso quando se esquece quão confuso e distraído se pode ficar em decorrência dos fatores afetivos. Já faz um bom tempo que o filósofo Arthur Schopenhauer mostrou aos homens em que medida seus feitos e interesses são determinados por aspirações sexuais- o sentido corriqueiro da expressão- e, parece incrível que todo um mundo de leitores tenha conseguido banir de sua mente, de maneira tão completa, uma advertência tão impressionante! E quanto à õampliação do conceito de sexualidade, que a análise das crianças e dos chamados perversos tornou necessária, todos aqueles que desde seu ponto de vista superior olham desdenhosamente para a psicanálise, deveriam lembrar-se de quanto essa sexualidade ampliada da psicanálise se aproxima do Eros do divino Platão (FREUD, 2002, prefácio à quarta edição, p. 11-12).

³⁷ õApesar das lacunas em nossos conhecimentos da vida sexual infantil, foi-nos então preciso fazer uma tentativa de estudar as transformações sobrevindas com a chegada da puberdade. Destacamos duas delas como decisivas: a subordinação de todas as outras fontes de excitação sexual ao primado das zonas genitais e o processo do encontro do objeto (FREUD, 2002, p. 111).

³⁸ õA *instauração bitemporal* do desenvolvimento sexual nos seres humanos, ou seja, sua interrupção pelo período de latência, pareceu-nos digna de uma atenção especial. Ela se afigura como uma das condições da aptidão do homem para o desenvolvimento de uma cultura superior, mas também de sua tendência à neurose (FREUD, 2002, p. 111).

³⁹ õNessas forças represadoras do desenvolvimento sexual ó asco, vergonha e moral ó deve-se ver também um sedimento histórico das inibições externas que a pulsão sexual experimentou na psicogênese da humanidade. No desenvolvimento de cada um, observa-se que elas emergem no momento apropriado, como que espontaneamente, a um sinal da educação e da influência externa. õ (FREUD, 2002, p. 41, n. 1)

⁴⁰ õEm nenhuma pessoa sadia falta algum acréscimo ao alvo sexual normal que se possa chamar de perverso, e essa universalidade basta, por si só, para mostrar quão imprópria é a utilização reprobatória da palavra perversão (FREUD, 2002, p. 39; ver também p. 49).

determinado momento de sua evolução pulsional. Uma das grandes conquistas da psicanálise consiste justamente em referir-se às perversões como pertencentes à sexualidade humana em geral. Isso porque as perversões constituem as primeiras e mais significativas formas de satisfação pulsional dos indivíduos, relativas ao período da sexualidade infantil. Fazem-se, portanto, presentes no homem desde a origem. É nesse sentido que se diz que não há como erradicar ou mesmo tentar controlar as perversões, uma vez que Freud reporta a perversão a uma categoria antropológica da própria humanidade (ROUDINESCO, 2008, p. 104). Daí se deduz o *caráter conflituoso do homem no interior da cultura*, que, apesar de tentar a todo custo estabelecer a sua inserção no meio social, ou seja, conseguir submeter suas pulsões aos *interesses coletivos*, acaba detendo traços e motivações inextirpáveis, contrários ao andamento da cultura, devido ao ímpeto de *satisfação individual* que carrega durante toda a vida.

As diversas fases do desenvolvimento da sexualidade não são inteiramente superadas, e a pulsão que as atravessa pode sofrer, inclusive, um processo de regressão devido a alguma vicissitude inata (interna) ou adquirida (externa) atuante no indivíduo.⁴¹ Alguns desses retornos aos modos de satisfação primários podem ser temporários e também se instalar provisoriamente na vida sexual de pessoas sadias, voltando logo à atividade normal assim que cesse o fator que desencadeou o desvio. Outros retornos serão permanentes, em razão da fixação duradoura da libido, o que poderá resultar em um modo perverso de constituição pulsional. Há ainda os casos em que a evolução pulsional simplesmente não ocorre, pois, por diversos motivos, não se consegue alcançar o estágio final do desenvolvimento sexual. No entanto, é certo que o exercício da perversão faz parte de toda realização sexual dita normal, mesmo que seja apenas na função de gerar um *pré-prazer*⁴² que culminará no *prazer final* relativo ao próprio ato sexual. Desse modo, como sugere Freud (2002, p. 49) :

Agora se nos oferece a conclusão de que há algo de inato na base das perversões, mas este algo é inato em todos os seres humanos, embora,

⁴¹ Cada passo nesse longo desenvolvimento pode transformar-se num ponto de fixação, cada ponto de articulação nessa complexa montagem pode ensejar a dissociação da pulsão sexual [...]. Resta-nos ainda fornecer um panorama dos diversos fatores internos e externos que perturbam o desenvolvimento, e indicar o lugar do mecanismo afetado pela perturbação proveniente deles (FREUD, 2002, p. 112).

⁴² Não me parece injustificável fixar através de uma denominação essa diferença de natureza entre o prazer advindo da excitação das zonas erógenas e o que é produzido pela expulsão de substâncias sexuais. O primeiro pode ser convenientemente designado de pré-prazer em oposição ao prazer final ou prazer de satisfação da atividade sexual. O pré-prazer, portanto, é o mesmo que já pudera ser produzido, embora em menor escala, pela pulsão sexual infantil; o prazer final é novo, e, portanto, provavelmente está ligado a condições que só surgem na puberdade. A fórmula para a nova função das zonas erógenas tem, assim, o seguinte teor: elas são empregadas para possibilitar, por meio do pré-prazer delas extraído, como na infância, a produção do prazer maior da satisfação (FREUD, 2002, p. 89).

enquanto disposição, possa variar de intensidade e ser acentuado pelas influências da vida.

O texto *“Moral sexual e cultura e doença nervosa moderna”* esclarece que a *abordagem dos diversos elementos perversos da sexualidade humana possui efeitos de suma importância no interior da cultura*, em razão da tensão criada pelo embate desses elementos com o fator da moralidade, um dos principais temas dentro dos trabalhos sociais de Freud. Essa moral, por meio de seus dispositivos ideológicos, educacionais, sociais etc., realiza incessantes tentativas de submeter as pulsões parciais a um encaminhamento definitivo rumo à organização genital, modo tão requisitado e fundamental quando se trata de promover a instituição do matrimônio, o grande objetivo da moral sexual cultural. Fica evidente que esta última busca afastar do indivíduo determinado modelo infantil da sexualidade, coagindo-o a evitar os modos mais arcaicos de satisfação libidinal. O conteúdo perverso da sexualidade é, portanto, afastado da consciência através da repressão e do mecanismo psíquico do recalque, gerando assim uma legião de indivíduos neuróticos, que passam a obter sob represamento as inúmeras moções pulsionais (perversas) que gostariam de poder descarregar em objetos e alvos infantis, se lhes fosse permitido. Esse pano de fundo inconsciente da sexualidade humana, que se mostra no caso das perversões, quando esclarecido, evidencia justamente as semelhanças existentes entre os desejos dos indivíduos neuróticos e as manifestações daqueles denominados perversos. Além disso, remete a um incontornável fato da teoria freudiana da cultura, qual seja, o de que mesmo os desejos reprimidos e recalcados não cessam de causar seus efeitos no indivíduo e, portanto, nas relações que este estabelece com o outro e com o meio social.

Em vista dessas explicações, possibilitadas pelo auxílio da teoria da sexualidade (1905), pode-se compreender melhor o problema das perversões para a cultura, como também a rápida passagem de Freud pela afirmação que faz da neurose o *“negativo”* das perversões. No tocante a esse último ponto, a diferença básica entre neurose e perversão é que, no primeiro caso, as pulsões sexuais perversas manifestam-se no inconsciente, enquanto, nas perversões propriamente ditas, a manifestação dessas pulsões ocorre de modo explícito no comportamento sexual dos indivíduos.⁴³ Logo, o perigo que essas pulsões representam advém justamente do fato de serem mais facilmente detectáveis e inteligíveis para os

⁴³“Designei as neuroses, no entanto, como o negativo das perversões, porque nelas os impulsos perversos se expressam depois do recalque [*Verdrängung*] do inconsciente psíquico [*das Unbewusstes des Seelischen*], contendo as mesmas inclinações dos perversos positivos no estado *“recalcado”* [*verdrängt*]” (FREUD, 2011a, p. 18).

membros da sociedade, os quais costumam desprezá-las moralmente. O alerta freudiano vai no sentido menos óbvio da localização desse perigo cultural, que diz respeito aos elementos perversos da pulsão, mostrando os danos decorrentes dos mecanismos de refreamento pulsional que, de certa maneira, deram certo na conquista do recalque das moções pulsionais perversas. No entanto, ao se defrontar assim com a fabricação da *sexualidade dita normal*, vê-se que esta se mostra possível, em alguns casos, apenas às expensas de toda a força libidinal que o indivíduo possui, inclusive aquela que poderia ter sido empregada em outras atividades culturais.

Freud, portanto, além de apontar a base perversa da sexualidade individual, acusa um amplo trabalho de *neurotização* da sociedade, que, em vistas de arcar com o cumprimento dos padrões sexuais relativos ao terceiro estágio cultural, i.e., o sexo apenas com fins reprodutivos, causa um adoecimento generalizado da população. Com isso, o indivíduo vê parcela significativa de suas possibilidades de prazer lhe sendo retirada por meio da renúncia pulsional e da instauração do sofrimento neurótico. Corroborando essa ideia, diz Freud (2011a, p. 18) :

Os neuróticos são aquela classe de pessoas que, dispendo de uma organização recalcitrante e sob a influência das exigências culturais, apenas conseguem uma expressão aparente e cada vez mais malograda de seus impulsos; e que, por isso, só podem manter sua participação nas obras culturais graças a um grande dispêndio de energia, à custa de um empobrecimento interno, ou então precisam se ausentar temporariamente por motivo de doença.

1.3. Os invertidos contra a moral sexual *cultural*

Outro caso exposto por Freud como sendo desviante da sexualidade chamada normal e, por conseguinte, dos propósitos da cultura, concerne aos *homossexuais*⁴⁴ ou *invertidos*⁴⁵ (FREUD, 2002). Como se sabe, esses indivíduos possuem, enquanto objetos

⁴⁴Homossexualidade: termo criado em 1869 pelo médico húngaro Karoly Maria Kertbeny (1824-82) para designar todas as formas de amor carnal entre pessoas do mesmo sexo biológico. Entre 1870 e 1910, o termo se impôs, substituindo assim as antigas denominações (sodomia, inversão, uranismo, pederastia, safismo, lesbianismo). Faz então par com a palavra heterossexualidade, forjada em 1880 (ROUDINESCO, 2008, p. 81, n. 12).

⁴⁵Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, os invertidos não deixam de entrar no quadro das perversões e, portanto, na categoria dos indivíduos perversos, tratada no texto acima. Todavia, nem sempre a homossexualidade e a perversão foram identificadas uma à outra. Entre os gregos, na Antiguidade, a prática homossexual qualificava-se como *pederastia* e pautava-se na relação sexual entre dois homens: o mestre e o aprendiz, o primeiro deles sendo um adulto (*erastes*) e o segundo um efebo (*erômenos*). A pederastia, além de concernir a uma atividade sexual e amorosa entre dois homens, mantinha uma relação intrínseca com o saber.

sexuais, pessoas do mesmo sexo, que, por vezes, são seu único objeto de prazer. Quando ocorre essa exclusividade no tocante ao objeto de desejo, os homossexuais são chamados por Freud de *invertidos absolutos*. No entanto, existem ainda outros indivíduos que não possuem uma aversão incapacitante no que diz respeito ao ato sexual com pessoas do sexo oposto. Alguns desses *invertidos* suportam bem a mudança de objeto e, nesse sentido, não demandam exclusividade no tocante ao sexo, como é o caso dos *invertidos anfígenos*. O terceiro e último grupo de categorização que aparece no texto de 1905 concerne aos *invertidos ocasionais*, ou seja, aqueles indivíduos que, em determinadas situações da vida, em razão da inacessibilidade do objeto sexual normal, tomam pessoas do mesmo sexo para a atividade sexual.

Apesar de os *invertidos* serem tratados no primeiro capítulo do livro, dedicado à exposição das *aberrações sexuais*, o posicionamento da psicanálise em relação à peculiar escolha objetual dessas pessoas é clara: “A investigação psicanalítica opõe-se com toda a firmeza à tentativa de separar os homossexuais dos outros seres humanos como um grupo de índole singular” (FREUD, 2002, p. 24). Qualquer um em determinado momento da vida é capaz de fazer uma escolha homossexual, aliás, até mesmo os heterossexuais mais convictos já realizaram-na no inconsciente. Nesse sentido, o que Freud deseja destacar nos invertidos é apenas a sua variação pulsional no tocante à escolha de objeto e ao alvo⁴⁶, caso se compare à norma heterossexual, mas essa variação, de nenhum modo, pode ser entendida como uma espécie de degeneração, pois, concomitante à escolha homossexual, não há, necessariamente, nenhum comprometimento de outras funções vitais (FREUD, 2002). Além disso, a escolha heterossexual também não escapa aos questionamentos freudianos:

Isso posto, considerava-se a pederastia, não um desvio referente à sexualidade normal e, por decorrência disto, um fator de perturbação da moral comunitária, mas antes integrada à polis como uma cultura necessária ao funcionamento da norma (ROUDINESCO, 2008, p. 50). Somente se configuravam como perversos aqueles que se utilizavam dessa inclinação à sodomia para recusar de vez a relação sexual com as mulheres e sua requerida participação na ordem reprodutiva. Foi a partir da época cristã, segundo Roudinesco, que o homossexual foi tomado por paradigma dos perversos, pois se julgava que sua escolha de objeto sexual recusava a diferença natural entre os sexos, além de impedir o ato de união genital responsável pela reprodução. Foi, portanto, apenas no século XIX, à luz da compulsiva categorização das práticas sexuais pela medicina psiquiátrica e da consequente mudança no entendimento da perversão (ou melhor, das perversões), que ocorreu aos médicos fazer a distinção entre “bons perversos” e “maus perversos”, de acordo com a possibilidade de recuperação e tratamento de seu estado. Desse modo, o homossexual foi catalogado segundo sua preferência [...] e se torna perverso porque escolhe seu semelhante enquanto objeto de prazer (ROUDINESCO, 2008, p. 81-82). Porém, apesar dessa última referência à homossexualidade e à perversão se assemelhar bastante àquela feita pela psicanálise, especialmente nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, “Freud não será herdeiro dessa ciência da norma senão para contestar todos os seus fundamentos” (ROUDINESCO, 2008, p. 83).

⁴⁶ “Considera-se como alvo sexual normal a união dos genitais no ato designado como coito, que leva à descarga da tensão sexual e à extinção temporária da pulsão sexual (uma satisfação análoga à saciação da fome)” (FREUD, 2002, p. 28).

No sentido psicanalítico [...] o interesse sexual exclusivo do homem pela mulher é também um problema que exige esclarecimento, e não uma evidência indiscutível que se possa atribuir a uma atração de base química (FREUD, 2002, p. 24).

Não obstante a pesquisa médica do século XIX ainda incorrer na condenação das práticas homossexuais, tentando enquadrar esses indivíduos no quadro das degenerescências⁴⁷, Freud (2002) mantém o posicionamento contrário a esse discurso científico de seu tempo. Em 1905, ao invés de atribuir aos invertidos qualquer sinal de deficiência funcional ou destacar desvios graves em relação à norma, ressalta neles um alto [...] desenvolvimento intelectual e uma cultura ética particularmente elevados, portanto, uma especial contribuição ao fenômeno cultural; isso também ocorre no texto de 1908, nos termos de uma frequente aptidão especial do impulso sexual [dos invertidos] para a sublimação cultural (FREUD, 2011a, p. 17). É interessante notar que mesmo a posse de tais qualidades não faz com que esses indivíduos deixem de se situar à margem da moral sexual da época. Por maior que seja o elogio freudiano às contribuições culturais desse grupo, elas não são suficientes para torná-lo desejável à sociedade, em razão da moral sexual em voga. Esta última mantém os homossexuais excluídos, com a justificativa de que eles não auxiliariam no progresso das realizações humanas, que, segundo essa mesma lógica, consistiriam, fundamentalmente, na coadunação da sexualidade em vistas da reprodução no interior do matrimônio.

Apesar de Freud se isentar de fazer inapropriados julgamentos morais sobre o grupo dos invertidos, ele acusa que as formas mais acentuadas tanto da homossexualidade quanto das perversões tornam os homens socialmente inúteis e infelizes (FREUD, 2011a, p. 18). Isso acontece, segundo ele, porque esses indivíduos são impedidos de realizar seus anseios sexuais mais genuínos e, assim, adoecem por conta da imposição de um modelo de funcionamento ao qual não podem aderir em razão da intensidade pulsional que mantém direcionada a objetos não privilegiados pela moral sexual. Aliás, é a partir da constatação da existência de uma diferenciação no tocante à intensidade pulsional dos indivíduos que reside

⁴⁷ Aqui vale lembrar o elogio de Foucault à psicanálise que implica o problema da degenerescência. . Cito: [...] a posição singular da psicanálise no fim do século XIX não seria bem compreendida se desconhecêssemos a ruptura que operou relativamente ao grande sistema das degenerescências: ela retomou o projeto de uma tecnologia médica própria do instinto sexual, mas procurou liberá-la de suas correlações com a hereditariedade e, portanto, com todos os racismos e eugenismos. [...] na grande família das tecnologias do sexo que recua tanto na história do Ocidente cristão e dentre as que empreenderam, no século XIX, a medicalização do sexo, ela foi, até os anos 1940, a única que se opôs, rigorosamente, aos efeitos políticos e institucionais do sistema perversão-hereditariedade-degenerescência (FOUCAULT, 2011, p. 130).

uma das *injustiças sociais mais evidentes*, segundo Freud (2011a, p. 19, grifo nosso) : *o fato de o padrão cultural exigir de todas as pessoas a mesma conduta na vida sexual*. Como se pode entrever, essa exigência da moral sexual possui consequências gravíssimas do ponto de vista social. *Admitir a diferença quanto à força pulsional dos indivíduos é também assumir que, para haver um bom funcionamento da sociedade, deve-se conseguir promover diferentes níveis de sacrifícios individuais em vistas da coadunação aos padrões morais. Para Freud, esse é um problema cultural importante, e a tentativa de homogeneização da conduta sexual humana reforça, assim, o engendramento da injustiça no âmbito afetivo individual, a qual necessariamente transborda para as demais dimensões da vida coletiva.* Uma das maneiras mais fáceis de se escapar a esse tipo de demanda injusta é por meio do seu descumprimento, mas, ao fugirem dessa forma às obrigações morais, os indivíduos sofrem duras consequências punitivas (FREUD, 2011a, p. 19). Os comportamentos sexuais que praticam, concretizados à revelia da moral comunitária, podem levá-los, por exemplo, a todo tipo de marginalização social ou a difíceis situações no matrimônio (quando este pode existir apesar dos desvios), o que é extremamente penoso numa sociedade que reverencia este último como sendo o *locus* ideal da realização sexual humana.

Quando a história da evolução do impulso sexual chega ao ápice da restrição, com o terceiro estágio cultural em curso, as situações desviantes se ampliam, e as já existentes se tornam ainda mais distantes do ideal moral (FREUD, 2011a). Pensando nesse momento e na insatisfação generalizada que se constata a partir dos abundantes casos de doença nervosa de sua época, Freud (2011a, p. 19-20) se questiona: *1) que dever a exigência cultural do terceiro estágio impõe ao indivíduo? 2) a satisfação sexual legítima permitida é capaz de oferecer uma indenização aceitável à renúncia? e 3) qual a relação entre os possíveis prejuízos causados por essa renúncia?*

A resposta dada à primeira das questões diz respeito a abstinência sexual. De fato, é isso que se requer do comportamento sexual de homens e mulheres, ao menos antes da tão esperada ocasião do casamento. Os infelizes que não alcançam o matrimônio, estão, do ponto de vista da moral sexual cultural, condenados à perpétua renúncia aos prazeres sexuais da vida. Sua abstinência, portanto, ultrapassa a de todos os outros que, mesmo tardiamente, conseguem obter um par para o cumprimento das obrigações estabelecidas por essa moral. No entanto, os resultados desse estado de coisas vão além disso. A abstinência, como já vimos acima, pode causar transtornos, consequências psíquicas graves no indivíduo e também os mais detestáveis reflexos sociais ligados a isso. Portanto, em nenhum sentido se pode dizer que os seres humanos passam tranquilos por tal ampla experiência de renúncia, como queriam

afirmar as autoridades médicas do tempo de Freud. Essa abstinência, ao contrário, se mostra prejudicial e extremamente exaustiva para as pessoas que são coagidas a encará-la. Podemos dizer que a tarefa de domar um impulso tão poderoso quanto o impulso sexual que não pelo caminho da satisfação pode exigir todas as energias de um ser humano, escreve Freud (2011a, p. 20). Essas energias, aliás, do ponto de vista cultural, deveriam ser despendidas em prol da manutenção da ordem social e da elevação das atividades psíquicas do homem, tais como as expressões religiosas, artísticas e científicas. O que fornece a própria possibilidade de efetivar estas últimas, como visto, é o processo sublimatório. O único problema está em que a imensa maioria de pessoas não é afeita à dominação da pulsão sexual pelo mecanismo psíquico da sublimação⁴⁸, pois, para que isso ocorra, é preciso ao menos poder suportar o adiamento da pulsão sexual, o que supõe nos indivíduos talentos e disposições especiais (FREUD, 2014, p. 24) para a recondução dessa energia para os novos meios de satisfação.

A resposta de Freud à terceira questão colocada por ele é se haveria compensações sexuais oferecidas no casamento legítimo pelo cumprimento da abstinência que se praticou até sua concretização é negativa. Um dos motivos para essa resposta é a impossibilidade de o estado matrimonial suprir as demandas do impulso sexual. Além disso, a espera excessiva para a realização das atividades sexuais requerida pela educação e pela cultura aos jovens pode causar danos irreparáveis para a sua saúde. Essa demora no desenvolvimento sexual, que, por algum tempo, pode até mesmo ser desejável, se mantida ao longo da vida adulta fatalmente resulta em prejuízos capazes de levar os jovens às doenças nervosas. É verdade que a constante luta entre as pulsões sexuais e os deveres morais pode, por um lado, forjar um bom caráter individual, capaz de oferecer resistência em favor de atitudes éticas; porém, a energia utilizada para sustentar isso pode ser tão elevada a ponto de consumir conjuntamente toda a disposição desse indivíduo para a conquista de seu espaço na sociedade. Esse tipo de lógica dos mecanismos pulsionais deflagra a ambiguidade dos esforços morais e, de forma geral, das atividades sublimatórias, que disputam suas forças com aquela oriunda das pulsões sexuais. No entanto, Freud (2011a, p. 22) possui um posicionamento intrigante, que o situa a favor destas últimas e, de certo modo, contra o movimento abrangente de aceitação das prescrições culturais:

⁴⁸ Somente uma minoria consegue domar o impulso pela sublimação, pelo deslocamento das forças sexuais do objeto sexual para objetos culturais mais elevados, e provavelmente só o consegue temporariamente, sendo isso menos fácil na juventude ferosa. Os demais se tornam em sua maioria neuróticos ou sofrem prejuízos de outra natureza (FREUD, 2011, p. 20).

De maneira geral, não tive a impressão de que a abstinência sexual contribui para formar homens de ação, enérgicos e independentes, ou pensadores originais, libertadores audaciosos ou reformadores, e sim com maior frequência pessoas fracas bem-comportadas, que depois afundam na grande massa, e que costumam seguir de modo recalcitrante os impulsos dos indivíduos fortes.

É fato que a repressão das pulsões sexuais pode ir longe demais, provocando, assim, danos insuperáveis. Até mesmo o prazer proveniente das atividades sexuais dentro do matrimônio pode se comprometer, uma vez que as restrições não cessam de existir, até mesmo quando essa exigência cultural é finalmente cumprida. Quando isso ocorre, ao invés do prometido prazer do usufruto dos corpos, os noivos têm ainda que arcar com o controle sexual via métodos contraceptivos, que prejudicam o sexo e chegam a causar o medo do próprio ato, com a decepção física e outros desencantos oriundos da constante convivência entre quatro paredes, e com a òduplaö moral que vigora a partir dessas falhas e decepções incontornáveis, às quais todo casamento é susceptível (FREUD, 2011a).

O fundamental a se notar nessas dinâmicas entre pulsão e exigências culturais, além do consequente tolhimento das atividades sexuais, é que, claramente, o oposto também ocorre. Ou seja, a maneira pela qual uma pessoa age sexualmente é também capaz de determinar o seu comportamento na cultura e o modo como ela estabelecerá laços com os demais indivíduos da sociedade. Em outras palavras, não são apenas as exigências ideais no tocante à moral que detêm o poder de influenciar o comportamento sexual, mas este possui igualmente uma força capaz de engendrar novos arranjos interpessoais no seio da sociedade, em virtude das variadas formas de investimento libidinal que é capaz de produzir. Segundo Freud (2011a, p. 23-24) :

O comportamento sexual de uma pessoa muitas vezes é exemplar para o seu modo de reagir nas demais situações da vida. Quem, na condição de homem, conquistar energicamente o seu objeto sexual, provavelmente usará energia semelhante ao perseguir outros objetivos. Quem, no entanto, renunciar à satisfação de seus fortes impulsos sexuais por motivos variados, se comportará de modo mais conciliador e resignado do que energético nas demais situações da vida.

Em suma, é inegável que o comportamento individual sexual influencia diretamente na tessitura e nos desdobramentos sociais. Freud pretende exemplificar isso a partir da vida intelectual das mulheres, a qual depende de todos esses fatores. O problema da capacidade intelectual delas, então, acaba sendo um problema mais amplo, acerca da condição do conhecimento e de sua relação com as restrições da cultura e a pulsão. As mulheres, para Freud,

possuem a curiosidade sexual desincentivada pela cultura, o que repercute no pouco valor que dariam ao conhecimento e à busca por ele. Nesse sentido, a explicação para a inferioridade intelectual delas provém do impacto de fatores sociais em suas vidas sexuais, mais precisamente, da intensa repressão sexual sofrida por elas ao longo do tempo. Freud (2011a, p. 24), portanto, desconsiderava a hipótese de seus contemporâneos que atribuía a inferioridade do intelecto a motivos de incapacidade física e mental⁴⁹ das mulheres. Isso porque, segundo a psicanálise, a pulsão de saber, presente no desenvolvimento individual, seria em grande medida despertada pela investigação da própria criança acerca dos problemas sexuais infantis.

⁵⁰ De acordo com Freud (2002, p. 72), a questão inicial formulada pelos seres humanos geralmente diz respeito ao seguinte enigma: onde vem os bebês?, primeira curiosidade marcante da vida sexual. Contudo, é importante ressaltar que é a partir desses questionamentos sexuais originários que se determina a abertura do espaço para as demais perguntas sobre a existência, de onde a importância dessa mesma abertura para homens e mulheres. Também se percebe que mesmo essas rápidas considerações do texto acerca da inferioridade intelectual feminina e que a princípio parecem deslocadas do problema da moral sexual e possuem grandes consequências para uma teoria psicanalítica da cultura. Como nos demonstra Freud, até mesmo a questão do conhecimento, considerada tão nobre e essencial a qualquer movimento civilizatório, encontra-se intrinsecamente conectada à vida sexual humana, portanto, à faceta animal dos indivíduos e a ponto de qualquer modificação feita na esfera pulsional causar impactos de extrema relevância no âmbito da cultura.

Freud retoma a questão da abstinência no final do texto, dessa vez para dar mais ênfase aos caminhos marginais tomados pelo indivíduo em sua incessante busca por satisfação sexual. Como se viu, a moral sexual cultural não demanda uma completa isenção sexual por parte dos indivíduos, mas antes uma renúncia bem específica, quanto à *união genital com o sexo oposto*. Portanto, desde que os indivíduos consigam manter certa *fachada virtuosa*, ou mesmo se casem após já terem praticado o ato proibido do coito, o sexo pré-marital não necessariamente se torna uma ameaça ao lugar deles na cultura. O mais importante para se manter a aprovação social é que essas transgressões não sejam expostas à

⁴⁹ Sobre isso, destaque-se nota do tradutor da edição brasileira comemorativa dos 100 anos de Moral sexual e cultural e nervosismo moderno (FREUD, 2011, p. 24, n. 6) : Professor de neurologia de Leipzig, Paul Julius Moebius (1853-1907) publicou, em 1901, Tratado da debilidade intelectual fisiológica da mulher, que considerava um ser inferior, sujeito a manifestações essencialmente instintivas, situado a meio caminho entre a criança e o homem na escala das capacidades físicas e mentais.

⁵⁰ Suas relações [da pulsão de saber] com a vida sexual, entretanto são particularmente significativas, já que constatamos pela psicanálise que, na criança, a pulsão de saber é atraída de maneira insuspeitadamente precoce e inesperadamente intensa, pelos problemas sexuais, e talvez seja até despertada por eles.

comunidade, a não ser no caso dos homens, que possuem também nesse sentido uma enorme vantagem em relação às mulheres, ao serem poupados do juízo da sociedade ao admitirem suas relações sexuais antes do tempo permitido.⁵¹

O grande problema cultural está em que a restrição específica ao encontro genital traz *a permissão tácita de todas as outras práticas sexuais antes do casamento, que ficam de fora do escrutínio da moral sexual, favorecendo paradoxalmente as inclinações humanas aos comportamentos sexuais perversos que outrora se desejava evitar*. Assim sendo, parte dos indivíduos sente-se livre para se lançar a toda sorte de práticas autoeróticas e prazeres preliminares, como é o caso da masturbação⁵² e mesmo da homossexualidade, *sem*, com isso, *se verem em oposição à norma sexual*. Todavia, pensando no conjunto desses atos sexuais desviantes, Freud (2008, p. 25) observa que eles *õ[...] estragam de maneira completa a preparação para o matrimônio, que, segundo a intenção da moral cultural, deveria ser o herdeiro único dos anseios sexuais [sexuelle Strebung]ö*. Sua opinião não pretende proferir juízo de valor, mas antes se baseia na observação clínica que faz dos doentes nervosos, a qual revela que essas formas de relação perversas juvenis, tanto quanto o longo tempo de represamento libidinal exigido pela cultura, causam danos insuperáveis ao exercício da sexualidade.

Como visto, há todo um trabalho moral no tocante à sexualidade humana que visa, sobretudo por meio da renúncia pulsional, promover e manter a cultura. No entanto, essa intenção de favorecer os processos culturais implica, como *efeito colateral*, certa *homogeneização dos indivíduos*, que concerne à adequação de toda a diversidade de arranjos pulsionais existentes a uma única forma de expressão: aquela relativa à moral sexual cultural. É desse modo que esta última se torna o modelo privilegiado da cultura, o mandamento a que todos, lhes faltando o poder de resistência para contestá-lo, devem aquiescer. Não sendo nem parte do *desejo*, nem da *capacidade* da maioria das pessoas de cumprir tal ideal, esse modelo

⁵¹No texto *õA moral sexual -culturalø e a doença nervosaö*, Freud chega a considerar que, muitas das vezes, as mulheres de sua época chegavam até mesmo a desejar que seus futuros esposos já tivessem praticado sexo antes de desposá-las, para daí poderem retirar alguma garantia no tocante a boa performance deles na cama, evitando, assim, fracassos sexuais no matrimônio. Sendo esses resultados fracassados entendidos como possíveis efeitos do longo período de abstinência sexual pelo qual homens e mulheres são coagidos a passar antes do momento do matrimônio. Segundo Freud (2011, p. 23), *õ[...] a abstinência total durante a juventude nem sempre é a melhor preparação para o casamento no caso do homem jovem. As mulheres intuem isso e preferem, entre seus pretendentes, aqueles que já provaram ser homens com outras mulheresö*.

⁵² *A masturbação*, ou *onanismo*, ganhou estatuto de doença apenas no século XVIII, apesar da anterior reprovação social que possuía por tratar-se de uma atividade alheia à procriação. O termo *õonanismoö* se deriva de um episódio bíblico, em que Onan, desafiando Deus, se nega a deixar descendentes com a mulher de seu irmão morto, como impunha a Lei do Levirato. Contudo, foi com o surgimento do médico iluminista Samuel Tissot, autor do livro *Õ onanismo: dissertação sobre as doenças produzidas pela masturbação*, que esta última se transformou numa praga, em doença causadora das mais graves desordens orgânicas e morais que a medicina da época deveria encontrar meios para combater (ROUDINESCO, 2008, p. 92-93).

se encontra sempre fadado a falhar em seus propósitos, até mesmo nos casos dos mais fiéis seguidores da moral vigente. As exigências culturais são sempre atravessadas por forças sexuais indesejadas, oriundas desses mesmos indivíduos que elas buscam a todo custo limitar.

Essa força pulsional que confronta o ideal da sexualidade humana, provocando nele alterações significativas, é apresentada por Freud de diversas formas ao longo do texto, como nas figuras do perverso, do homossexual, do homem de *õdupla moralö* e, especialmente, do doente nervoso. Todas as configurações pulsionais citadas são facilmente encontradas na cultura e nenhuma delas, à exceção dos doentes nervosos, é necessariamente fruto de patologias psíquicas. Apesar da rigidez da norma moral, esses diferentes arranjos pulsionais existem em razão do próprio caráter disruptivo da pulsão sexual, visto que sua força, em parte indomável, está apta a promover o abalo da ordem social e biológica, *ao se orientar apenas pelo prazer* da satisfação dos seus mais variados alvos e objetos⁵³ sexuais. Na melhor das hipóteses, *essa mesma potência sexual difusa que, do ponto de vista da cultura, ameaça constantemente as práticas moralistas do sexo, possui também o poder inverso de permitir as realizações desse plano moral na esfera coletiva*. Este é um dos tantos paradoxos contidos no texto de 1908: essa contribuição da pulsão erótica para a moral sexual somente pode acontecer através de um desvio específico da potência sexual do indivíduo, obtido pelo processo de sublimação. Todavia, os problemas culturais não se dão em virtude desta última tarefa, ao contrário, eles advêm majoritariamente das consequências da parte reprimida e recalçada da pulsão sexual que culmina no adoecimento neurótico. Nas palavras de Freud (2011a, p. 27, grifo nosso),

não importa a sua amplitude [da neurose] ou em quem ela se manifeste, é capaz de *atravessar a intenção cultural*, realizando, assim, o trabalho das forças reprimidas da alma contrárias à cultura; fazendo com que a sociedade contabilize não um ganho obtido com o sacrifício, e sim ganho nenhum, ao pagar a subserviência às regras estabelecidas com um acréscimo de nervosismo.

A massiva submissão dos indivíduos à moral sexual cultural, do mesmo modo que a insubmissão, possui um efeito maléfico para a coletividade, uma vez que o doente nervoso não

⁵³õ[I]maginávamos como demasiadamente íntima a ligação entre pulsão sexual e o objeto sexual. A experiência nos casos considerados anormais nos ensina que, neles, há entre a pulsão sexual e o objeto sexual apenas uma solda, que correríamos o risco de não ver em consequência da uniformidade do quadro normal, em que a pulsão parece trazer consigo o vínculo que existe em nossos pensamentos sobre a pulsão e o objeto. É provável que, de início, a pulsão sexual seja independente de seu objeto, e tampouco deve ela sua origem aos encantos desteö (FREUD, 2002, p. 26).

se dispõe como antes a contribuir para as tarefas culturais. Se ambas as situações, de renúncia ou de realização pulsional, encaminham o indivíduo ao desprazer, por que, então, optar pela primeira? Por que optar pela obediência a regras morais, pelo estabelecimento de laços sociais, em suma, pela cultura? Por que não escolher descarregar livremente os afetos e, assim, usufruir plenamente da sexualidade? Primeiramente, porque o preço a se pagar por isso é o da vulnerabilidade aos poderes da natureza, que são mais bem resolvidos em sociedade do que individualmente. Há também o risco de exclusão da comunidade, que Freud representa no texto por meio da figura do criminoso⁵⁴ (proscrito), transgressor das normas coletivas. Outro forte motivo para que os indivíduos sustentem a renúncia pulsional, cujo conflito com seu desejo pode encaminhá-los ao adoecimento, é que, assim procedendo, eles se protegem contra o que seria uma ameaça ainda maior do que aquela da doença nervosa: o ataque contra a sua virtude.

O comportamento moral afirmado pelo indivíduo visa protegê-lo, do ponto de vista cultural, do seu mais íntimo inimigo: o próprio desejo. Em outras palavras, as virtudes cumprem o papel de defesa dos interesses sociais, ao irem contra as pulsões que habitam no indivíduo e que o movem em direção contrária à harmonia coletiva. Nessa perspectiva, a ameaça às virtudes ó a satisfação da pulsão sexual ó em última instância se traduz em uma investida contra a cultura, visto que denuncia a possível falência daquilo que sustenta as normas sociais, ou seja, da introjeção dessas normas morais no indivíduo. É nesse sentido que Freud (2011a, p. 21) afirma, no texto de 1908: "Nada protege tão bem a [...] virtude quanto a doença". Nesse artigo, pode-se entender a neurose a partir de duas funções paradoxais e simultâneas: a primeira busca evitar a destruição imediata de laços sociais ao não descarregar diretamente as pulsões no âmbito coletivo; e a segunda rejeita a conjuntura social através de uma ação de protesto que é o próprio sintoma neurótico.

É como se o doente, sob uma determinada perspectiva, pudesse admitir as regras da cultura, abdicando de uma parcela significativa de sua satisfação pulsional, mas, em contrapartida, se vingasse dessa mesma cultura, ao se ver impossibilitado de participar adequadamente dela em razão de sua condição sintomática. Obviamente, nada disso se passa em um plano consciente. Este, portanto, é o resultado escandaloso que os neuróticos apresentam a partir do seu sofrimento: *a impossibilidade de uma conciliação entre cultura e*

⁵⁴ "Quem, por força de sua constituição inflexível, não puder participar dessa repressão do impulso [*Triebunterdrückung*], será visto pela sociedade como "criminoso", "fora-da-lei", a menos que sua posição social e habilidades excepcionais lhe permitam nela se afirmar enquanto grande homem, enquanto "herói" (FREUD, 2011, p. 16).

*pulsão*⁵⁵, evidência da hipocrisia de um tipo de processo civilizatório que demanda deles mais do que podem oferecer a ela. O maior efeito dessa controvérsia é que, à medida que a civilização amplia suas exigências, criam-se ainda mais possibilidades de adoecimento nervoso e, com isso, o aumento significativo de uma parcela antissocial de seres humanos:

Se analisarmos os instintos [pulsões] em ação nas neuroses, descobriremos que a influência determinante é exercida por forças instintivas [pulsionais] de origem sexual; as formações culturais correspondentes, por outro lado, baseiam-se em instintos [pulsões] sociais [...]. As necessidades sexuais não são capazes de unir os homens da mesma maneira que as exigências de autopreservação. A satisfação sexual é, essencialmente, assunto privado de cada indivíduo. A natureza não social das neuroses tem sua origem genética em seu propósito mais fundamental, que é escapar de uma realidade insatisfatória para o mundo mais prazeroso da fantasia. O mundo real, que dessa forma é evitado pelos neuróticos, está sob o domínio da sociedade humana e das instituições coletivas por ela criadas. Virar as costas para essa realidade é, ao mesmo tempo, retirar-se da comunidade dos homens (FREUD, 2005, p. 81).

Considera-se, enfim, que o preço a ser pago pela construção do edifício da cultura ó além do silenciamento do prazer ó acaba sendo a inibição do indivíduo, caracterizada pela fuga deste para uma realidade interna que denuncia, entre outras coisas, o desprezo do doente pela sociedade repressora em que habita, e a impossibilidade desta em fazê-lo feliz. Assim, a cada nova conquista social experimentada, esse indivíduo neurótico nos remete ao custo de sua doença, cobrado não somente dele, mas também no âmbito cultural através de seu comportamento disfuncional. Visto que a cultura influencia na produção da doença, e vice-versa, se torna fácil perceber a íntima associação existente, na obra freudiana, entre a esfera social e a individual, esta também pensada a partir da própria clínica psicanalítica.

O sujeito neurótico ó que se apresenta no consultório do analista aparentemente apartado de seus vínculos e contexto ó, mais do que um simples produto do desarranjo individual, é justamente aquele indivíduo capaz de acusar, por meio de sua manifestação sintomática, não somente o próprio sofrimento, mas também o sintoma de toda uma cultura, a mesma que foi capaz de produzi-lo enquanto ódoente dos nervosö. Nesse sentido, a fragilidade que se constata da vinculação do neurótico com as realidades institucionais e com o outro (seu semelhante) demonstra, além da inevitável tensão que há entre interesses individuais e interesses sociais, o embaraço da *Kultur*, que, em sua ânsia por criar formas de vida cada vez mais obedientes, acaba

⁵⁵Sobre isso ver Assoun (2012, p. 15).

formando o extremo oposto disso, o representante de seu próprio fracasso: o indivíduo neurótico. Este não cessa de lembrar à cultura a existência de algo, na lógica da manutenção da vida comum, que não se enquadra nos anseios individuais, que não é suportado sem causar dano e sofrimento pessoal, que, em suma, sempre falha na tentativa de oferecer aos seres humanos aquilo que eles mais desejam: a experiência de satisfação.

Considerações finais

Ao fim deste percurso, concluímos que o alvo da crítica freudiana em 1908 diz respeito às *altas exigências morais da cultura sobre a sexualidade humana*. Isso porque, na tentativa de homogeneizar o comportamento sexual dos indivíduos, tais exigências acabam por conduzir estes últimos ao *adoecimento nervoso*. No texto, vemos Freud se colocar a favor dos neuróticos por meio de uma *crítica à repressão da sexualidade* exercida pela moral cultural, apontando assim para o exacerbado moralismo de sua época, o qual intentava normatizar a diversidade das práticas sexuais humanas, estas que, longe de tal coerção, possuiriam apenas o objetivo referente ao prazer. A partir da preocupação com os efeitos da repressão sexual, o autor desloca a sexualidade do foro íntimo para situá-la no epicentro do problema da civilização.

É interessante notar como já em 1908 se vislumbra uma temática cara à psicanálise, a saber, a constituição do ser humano em meio ao conflito entre seus *desejos* e as *exigências da cultura*, além da hostilidade gerada contra esta em razão das precárias condições de satisfação individual. Aliás, vemos em 1908 o indivíduo ser duplamente submetido, de um lado pela força das pulsões e, de outro, pelas demandas culturais. Ademais, não é somente o processo de *repressão* o responsável por *restringir a satisfação pulsional* dos seres humanos, mas tal limitação também se mostra presente até mesmo no processo sublimatório, uma vez que este se faz às custas da satisfação diretamente sexual dos indivíduos. Por conseguinte, se nem as saídas repressivas nem as sublimatórias são capazes de promover a satisfação desejada pelo indivíduo, talvez seja lícito desconfiar que, desde esse momento da obra de Freud, encontra-se a ideia da existência de algo na própria natureza da pulsão que se mostra avesso à satisfação plena. Entretanto, para os objetivos desta pesquisa o que nos interessa mais de perto é explicitar os meios pelos quais essa pulsão é impedida de se realizar.

No caso do texto de 1908, o principal meio se refere à coerção externa dos impulsos individuais, à regulação e proibição destes a partir dos imperativos da moral sexual cultural.

No entanto, é notável que tal procedimento não se relaciona de maneira direta com o nosso objeto de pesquisa, a saber, a consciência moral, uma vez que esta consiste justamente nos fatores *internos* de coerção individual. Apesar disso, como veremos adiante, tais fatores externos de coerção concernem a uma etapa da formação da consciência moral. Em todo caso, é somente a partir de *Totem e tabu* que o termo *Gewissen* começa a aparecer nas obras culturais de Freud. Por esse motivo, este será o próximo texto investigado nessa dissertação, visto que discorrerá precisamente sobre os fatores internos de coerção e a sua origem no indivíduo e na cultura.

Capítulo 2. Totem e tabu

2.1. O desejo como avesso das proibições: o totemismo e a proibição do incesto

É inegável que, para que se consolidem, as restrições relativas à moral sexual devem antes se apoiar em diversas manifestações culturais, em dimensões como a religiosa, a ética e a política. No entanto, nenhuma dessas manifestações seria possível sem o fator imprescindível da renúncia pulsional, motor de todo e qualquer fenômeno cultural.⁵⁶ O próximo objetivo desta pesquisa consiste em descrever, a partir do livro de Freud *Totem e tabu*, de 1912, a origem dessas restrições morais simultaneamente ao surgimento das organizações sociais e religiosas. Sendo o fim deste trabalho uma contribuição acerca do entendimento dos elementos constitutivos da moralidade nas obras culturais de Freud, trataremos daqueles primórdios da humanidade para visualizar as protoformas dessa moralidade ó ambivalência, tabu (primeira proibição moral), remorso, culpa ó e seu surgimento do ponto de vista filogenético.

Totem e tabu é um livro pleno de excentricidades, mas também fundamental para a teoria psicanalítica, uma vez que constitui parte da expansão histórica e social de seu escopo. Um pouco da estranheza que o escrito suscita junto aos leitores advém, além de seu caráter inovador, da pretensão freudiana de efetuar, por meio dele, uma mediação entre estudos da antropologia social, da filologia, do folclore e, é claro, da própria psicanálise (FREUD, 2005, prefácio à primeira edição). O diálogo desta com as ciências sociais e humanas quer, por um lado, reconhecer em seus objetos de estudo um interesse especificamente psicanalítico e, por outro, contribuir ao seu esclarecimento para o proveito dessas mesmas ciências.

No entanto, esse suporte epistemológico prometido pela psicanálise⁵⁷ não é uma mera explicação adicional acerca dos fenômenos socioculturais. Aplicar os pressupostos psicanalíticos

⁵⁶ Toda história da civilização [*Kulturgeschichte*] não faz mais do que nos mostrar em que caminhos os homens se meteram para a realização dos seus desejos insatisfeitos, em função das condições cambiantes e modificadas pelo progresso técnico, do consentimento e da interdição do lado da realidade (ASSOUN, 2012, p. 65).

⁵⁷ A essas pesquisas antropológicas Freud aplica algumas categorias da psicanálise nascente: a noção de ambivalência, herdada da definição que Bleuler propõe para a esquizofrenia [a qual será crucial para a presente interpretação de *Totem e tabu*]; a noção de narcisismo, herdada de Karl Abraham; a função do nome, herdada de Stekel, às quais Freud acrescenta a noção de projeção e seu interesse pelo luto (BOCCHI; GEWEHR; OLIVEIRA, 2011, p. 261, alteração nossa). Não somente isso: há também a fundamental contribuição do conceito de complexo de Édipo e das pesquisas acerca das neuroses, especialmente a neurose obsessiva, além de toda a contribuição da teoria da sexualidade que subjaz a todas as demais.

aos temas das humanidades ó ou ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*⁵⁸), como eram chamadas à época ó significa, primordialmente, poder entendê-los à luz da experiência do inconsciente.⁵⁹ Isso supõe, conseqüentemente, a busca pela òoutra cenaõ da *Kultur*, quer dizer, a tentativa de apreendê-la não mais simplesmente à maneira das ciências do espírito, porém òmediante seus ñsintomasõ (ASSOUN, 2012, p. 14), uma vez que estes últimos foram produzidos por mecanismos ainda não pensados pelas teorias não psicanalíticas contemporâneas a Freud.

Não é despropositado falar, com Assoun, em òsintomas da culturaõ, estabelecendo assim uma analogia com processos patológicos individuais. Freud segue seu estudo da cultura não apenas por seu interesse específico por ela, mas também, em boa medida, porque os fenômenos culturais contribuem para esclarecer problemas oriundos da clínica com os pacientes neuróticos. Além disso, a pesquisa antropológica da época sobre sociedades contemporâneas primitivas oferece igualmente elementos para entender a neurose do indivíduo civilizado. Em contrapartida, a psicanálise também pode, por meio do exame desses neuróticos, contribuir para a compreensão dos fenômenos culturais, localizando seus pontos obscuros, isto é, o que nele subjaz òinconscienteõ (ASSOUN, 2012, p. 12). Trata-se, portanto, de uma via de mão dupla, e não poderia deixar de sê-lo, dado que a òpsicologia individualõ,

⁵⁸Freud, desde o início, impõe à psicanálise um ideal de cientificidade a fim de guiá-la em seu desenvolvimento teórico e clínico. Tal fato se expressa sobretudo na polêmica afirmação do autor de que a sua descoberta (a psicanálise) pertence ao campo das ciências da natureza (*Naturwissenschaften*), i.e., está junto às disciplinas da biologia, da química e da física. Contudo, a pesquisa freudiana, como sabemos, avança além do limite metodológico que elege para si mesma ó pertencente ao paradigma físico-matemático de inspiração galileana ó, alcançando também os interesses das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), a filologia, a etnologia, a história etc., as quais buscam incidir sobre o fato humano (cultural). Nesse complexo movimento de simultânea diferenciação e aproximação da psicanálise em relação às ciências do espírito, insere-se um dos maiores debates filosóficos e metodológicos do século XIX: a querela dos métodos (*Methodenstreit*). Apesar da importância do debate em voga, Freud não se envolveu muito com o assunto dessa disputa, porém não por desconhecimento. A seu ver, a ciência propriamente dita continuava a ser a *Naturwissenschaft*, pelo fato de esta poder explicar (*erklären*) os seus objetos a partir de suposições e formulações hipotéticas confirmadas a partir dos dados observados, mantendo as hipóteses explicativas somente na medida em que elas não se mostrassem superadas por outras melhores, o que estaria de pleno acordo com o caráter rigoroso relativo à busca do conhecimento. Em contraposição a esse método explicativo, há o esforço das ciências do espírito em entender (*verstehen*) os objetos de seu domínio, em erigir um método capaz de explorar a sua significação. Na concepção de Freud, estranha à nossa opinião contemporânea sobre o tema, as ciências exatas possuem um caráter mais fluido do que as ciências do espírito, justamente por assumirem òo caráter de postulação convencionalõ de seus conceitos fundamentais (*Grundbegriffe*), enquanto estas últimas, dominadas que são por suas primeiras convicções, acabam criando, a partir da exigência de clareza sistemática, uma visão de mundo (*Weltanschauung*) totalizante. De acordo com Assoun, apesar da preferência científica de Freud, a descontinuidade entre uma e outra dessas ciências não possui muito sentido para o psicanalista, visto que ele aposta em um òmonismo epistemológicoõ, quer dizer, em um òespaço de jogo entre natureza e espíritoõ, sendo este apenas um òpedaçoõ daquela (ASSOUN, 2012, p. 33-41) Desse modo, o òespíritoõ, entendido no sentido de cultura, deve ser investigado com os mesmos métodos que os outros objetos (naturais) sobre os quais a ciência se debruça (ver MEZAN, 2011).

⁵⁹õSão as ciências do homem, portanto, ó no caso a etnologia ó que fornecem os ñtemasõ ao passo que a psicanálise transmite os ñpontos de vistaõ os seus, aqueles que foram adquiridos no terreno de sua experiência própria (clínica) e elaborados por meio de suas concepções (metapsicológica), transformando por essa via a problemáticaõ (ASSOUN, 2012, p. 83).

como diz Freud , õ[...] é, também, desde o início, psicologia socialö (FREUD, 2011b, p. 14). A partir daí, entende-se que não há vida humana ou mesmo possibilidade de narrativa individual que não necessite da relação com os outros para existir. A vida mental dos indivíduos reflete essa carência, por estar invariavelmente comprometida com a presença seja dos objetos amorosos, seja dos objetos de rivalidade. A condição humana, por excelência, diz respeito ao fato de que ninguém passa pelo mundo sem constituir vínculos, sem direcionar seus afetos a outras pessoas. Essa complementaridade entre o campo do indivíduo e o do social faz com que õ-~~numerosos fatos~~da chamada psicologia individual só sejam plenamente compreensíveis pelo viés de uma psicologia coletivaö. Esta última é considerada, portanto, õuma extensão (*Ausdehnung*) da psicologia individualö (ASSOUN, 2012, p. 87).

Desse modo, não é por acaso que a referência epistemológica inicial de Freud em *Totem e tabu* seja a *Völkerpsychologie* (õpsicologia dos povosö) de Wilhelm Wundt. Este é um dos principais trabalhos que servem de contraponto às proposições da psicanálise e que lançam a õtemáticaö sobre a qual ela se detém. Outro contraste se dá com as descobertas da escola de psicanálise de Zurique (junguiana)⁶⁰, com a qual Freud começava a entrar em um clima desarmônico em razão das dissensões com Carl Jung, especialmente em relação ao recurso deste ao õmaterial coletivoö, que, para Freud, ameaçava õdissolver a referência ao sujeito inconscienteö⁶¹. É, no entanto, a maneira como Freud resolve montar o problema da psicologia dos povos em *Totem e tabu* o que cria a marca original desse escrito e estabelece a posição *sui generis* da psicanálise sobre o assunto:

Trata-se portanto, [...] de redefinir o momento coletivo através do õponto de vistaö do sujeito inconsciente. Empreendimento de realização e de subversão do próprio projeto de *Völkerpsychologie*: em lugar de algum õinconsciente dos povosö ou de um õinconsciente coletivoö, *trata-se de reaprender o coletivo por intermédio da lógica do sintoma, descoberta no plano individual* (ASSOUN, 2012, p. 84 - 5, grifo nosso).

É a essa estratégia que Freud recorre e que podemos vislumbrar em todos os capítulos de *Totem e tabu*, qual seja, a remissão da psicologia dos povos primitivos aos mecanismos

⁶⁰ Além dos contrastes com as teorias de Jung e Wundt, *Totem e tabu* ainda conta com diversas outras contribuições de pesquisas de cientistas renomados do século XIX. Dentre eles, Herbert Spencer, J. G. Frazer (autor mais citado e porta-voz de grande parte das citações freudianas no livro), A. Lang, E. B. Tylor (teoria do animismo), Robertson Smith (refeição totêmica), Evans-Pritchard, James Jasper Atkinson, Darwin (horda primeva), Durkheim (nova concepção de projeção), McLennan (quem primeiro reconhece a importância do totemismo), Westermarck (ambivalência dos sentimentos dos selvagens). Sobre isso, ver Augras (1989).

⁶¹ Ver Assoun (2012, p. 84). O autor observa ainda que *Totem e tabu* é contemporâneo da ruptura de Freud com Jung.

psíquicos em jogo nos indivíduos neuróticos ó tal como compreendidos pela psicanálise. Freud traça as devidas analogias entre os dois casos para daí retirar suas próprias conclusões, pensando enriquecer, assim, tanto o trabalho psicanalítico quanto as pesquisas relativas às ciências do espírito, promessa inicial do prefácio do livro.

O totem e a instituição do totemismo⁶² são assuntos centrais da primeira parte do escrito de 1912, denominada ÕO horror ao incestoö (*Inzestcheu*). Poder-se-ia, de saída, questionar o porquê desse título: qual a relação existente entre o tema do totem e a proibição do incesto? Aos poucos essa questão será respondida, mas antes talvez seja preciso compreender a tarefa que Freud se impõe e a definição dos conceitos principais utilizados para então compreender aquela pergunta.

Segundo o autor, a vida mental dos chamados povos selvagens apresenta um grande interesse psicanalítico, na medida em que se pode ver nela Õ[...] um retrato bem conservado de um *primitivo estágio de nosso próprio desenvolvimento* (FREUD, 2005, p. 12, grifo nosso). É, portanto, em razão desse paralelo que a pesquisa sobre os aborígenes australianos, tal como descrita pelos antropólogos⁶³, passa a ser o ponto de partida de Freud no tocante a sua contribuição para o entendimento da cultura. Ao longo do estudo, a psicologia dos selvagens é aproximada à vida anímica das crianças e à dos neuróticos⁶⁴; no caso destes

⁶²Para Augras (1989, p. 6), Freud não se opunha à concepção de McLennan (pesquisador das instituições citado em *Totem e tabu*) que Õ[...] considerava que todas as civilizações teriam passado necessariamente por uma fase totêmica. Ao contrário, a hipótese deste acaba por fornecer uma outra dimensão ao problema do totemismo e à sua relação com a origem da cultura. Quer dizer, quando se pensa o sistema totêmico enquanto uma primeira fase das culturas em geral, é inevitável que da tentativa de compreensão deste fenômeno se siga também o esclarecimento de muitas das condições para a formação da própria cultura, o que, na presente interpretação, constitui o escopo da pesquisa freudiana.

⁶³Conforme Augras (1989), os antropólogos do século XIX (e parte do século XX), em geral, possuíam muitas afinidades teóricas e ideológicas, dentre elas a ideia de progresso, proveniente do iluminismo, a qual colocava como centro de todos os valores sociais aqueles condizentes à cientificidade e à racionalidade e, por consequência, a afirmação da Õsuperioridadeö da civilização ocidental, posta enquanto sustentáculo desses valores. Nessa perspectiva, os povos Õexóticosö são classificados a partir do parâmetro da cultura do Ocidente. O pressuposto encontrado em meio a essa ideologia é que Õa história da humanidade caminha numa direção única, clara e linear, que vem desabrochar na Europa do século XIX. As civilizações do passado são vistas como etapas sucessivas de um grande processo civilizatório, que tornou possível a evolução da raça humana, no sentido de seu aperfeiçoamento. [...] [Assim,] povos muito exóticos, com costumes muito estranhos, são então considerados como sobreviventes de épocas remotas do passado *comum a toda humanidade*. Por isso são chamados de *primitivos*, pois os cientistas julgam que são povos que ficaram *fixados numa etapa ultrapassada do processo de civilização*ö (AUGRAS, 1989, p. 15-16, grifo nosso) A partir do século XX, essa perspectiva é rechaçada pela antropologia moderna, que não se compromete a sustentar uma narrativa histórica linear, tampouco a supremacia da cultura ocidental.

⁶⁴A premissa que subjaz a esse pensamento diz respeito à Õ[...] crença na analogia entre primitivo e neurótico. Essa equação, selvagem=primitivo=neurótico, constitui a base de toda a demonstração de Freudö (AUGRAS, 1982, p. 5).

últimos, entre outros motivos, devido ao *caráter primitivo* que reside neles concernente à *regressão* aos estados infantis do desenvolvimento, própria a essa condição de adoecimento.⁶⁵

Freud pensa que a comparação estabelecida entre os mecanismos psíquicos dos povos primitivos e os dos indivíduos civilizados tem maior poder explicativo quando posta em termos evolucionistas, ou, mais especificamente, em termos ontogenéticos e filogenéticos, a partir das ideias de naturalistas como Ernst Haeckel. Discípulo de Darwin, Haeckel estabeleceu a chamada *Lei de Recapitulação*, de que a reflexão psicanalítica se apropria como suporte, e segundo a qual a história da evolução individual ou ontogenia é uma repetição breve, rápida, uma recapitulação da história evolutiva paleontológica ou da filogenia, conforme as leis da hereditariedade e da adaptação ao meio (HAECKEL *apud* ASSOUN, 2012, p. 64). Vale a pena tentar perceber nesse passo de Freud quais são os efeitos da transposição da tese biogenética para o âmbito do psiquismo humano, e, sobretudo, o que a psicanálise pode ganhar com tal assimilação. De acordo com Assoun, essa lei se mostra de grande valor para a psicanálise, ressonância que se apoia,

de um lado, no fato de que ela encontra no desenvolvimento individual revelado pelo processo neurótico os vestígios de elementos pré-históricos concernentes à espécie, de outro lado, no fato de que ela mobiliza as aquisições no plano individual para esclarecer os aspectos do plano específico. Em suma, ela funda uma comparação da infância do indivíduo com a pré-história dos povos e assume, além da dimensão *biogenética*, um alcance sociocultural (ASSOUN, 2012, p. 64).

As consequências desse método comparativo serão extraídas ao longo de toda a elaboração teórica de *Totem e tabu*, porém, no momento, é necessário explicitar os argumentos estruturantes do primeiro capítulo do livro. Conforme Freud, uma das características mais curiosas dos povos aborígenes contemporâneos é que, apesar do seu modo de vida precário, da simplicidade de suas tarefas diárias e da maneira impulsiva com que lidam com seus objetos sexuais, esses indivíduos estabelecem para si próprios, com o maior escrúpulo e o mais severo rigor, o propósito de evitarem relações incestuosas (FREUD, 2005, p. 13). Mais ainda, parece que todo fator socializador desses seres humanos primitivos está voltado para tal evitação. Entretanto, é preciso assinalar desde já que a noção de *incesto* na perspectiva desses povos não se emparelha necessariamente com a relação

⁶⁵Um neurótico [...] apresenta invariavelmente um certo grau de infantilismo psíquico: ou falhou em libertar-se das condições psicosexuais que predominavam em sua infância ou a elas retornou; duas possibilidades que podem ser resumidas como inibição e regressão no desenvolvimento (FREUD, 2005, p. 27).

sexual realizada com *parentes consanguíneos*, i.e., com os chamados familiares na concepção moderna de parentesco.⁶⁶ O incesto aborígine consiste em relações sexuais entre pessoas do *mesmo clã totêmico*, quer dizer, pessoas que compartilham da proteção do mesmo totem.⁶⁷

O totem, na maioria dos casos, é um animal, mas também pode ser um vegetal ou fenômeno da natureza, que cumpre a função de ser o antepassado comum do clã, capaz de poupá-lo dos males em geral, porém, de modo ambíguo, capaz também de infligir-lhe as piores sanções, até mesmo relativas à morte, caso os membros do clã desobedeçam as obrigações sagradas instituídas por ele: Entre os australianos, o lugar das instituições religiosas e sociais que eles não têm é ocupado pelo sistema do totemismo (FREUD, 2005, p. 13).

A exogamia⁶⁸ é uma dessas principais obrigações, juntamente com a proibição de matar o animal totêmico. A característica do totemismo que, segundo Freud (2005, p. 14), mais atraiu o interesse dos psicanalistas foi, a princípio, a relação que o totem estabelece com a exogamia, o que era considerado um ponto cego para a própria antropologia (ASSOUN, 2012, p. 93). Saber de que modo esse vínculo se formou é um dos desafios de Freud nesse percurso.⁶⁹ O que aparece como fato destacado e esclarece ainda mais a questão da proibição das relações sexuais e do casamento entre pessoas do mesmo clã é que nenhuma violação nesse sentido é punida automaticamente⁷⁰ pelas partes culpadas, ao contrário do que acontece na maioria dos casos de desobediência das regras do totem. A transgressão da barreira do incesto é vingada da maneira mais enérgica por todo o clã, como se fosse uma questão de impedir um *perigo que ameaça toda a comunidade* ou como se se tratasse de alguma culpa que a estivesse pressionando (FREUD, 2005, p. 15, grifo nosso), não sendo portanto, restrita àqueles indivíduos diretamente envolvidos no crime do incesto. Dado o extremismo da medida punitiva que é aplicada nesses casos, tem-se razão para suspeitar que o incesto fosse uma ameaça ainda mais profunda do que aquelas outras a que invariavelmente estão sujeitos os clãs totêmicos. Como provam as citações do antropólogo James Frazer

⁶⁶ O laço totêmico é mais forte que o de família, em nosso sentido (FREUD, 2005, p. 111).

⁶⁷ Os termos de parentesco que dois australianos mutuamente se aplicam não indicam necessariamente qualquer consanguinidade, como os nossos indicariam: representam relacionamentos sociais mais do que físicos (FREUD, 2005, p. 17).

⁶⁸ O erudito McLennan observa que todos os povos conhecidos seguem uma ou outra das regras exclusivas de casamento; proibição de casar dentro da tribo, que McLennan batiza de exogamia, ou proibição de casar fora da tribo, a endogamia (AUGRAS, 1982, p. 5).

⁶⁹ Além do capítulo I, ênfase a essa pesquisa é dada no capítulo IV de *Totem e tabu*, nomeada O retorno do totemismo na infância.

⁷⁰ Punição automática, segundo Freud (2005), é aquela efetuada pelo próprio sujeito, concomitantemente ao seu ato de transgressão, sem precisar de coação externa pra isso.

(2005) ó espreiadas ao longo de *Totem e tabu* ó, a fim de sustentar a moral totêmica, a prescrição da exogamia deve ser obedecida a todo custo pelos homens e mulheres primitivos, sob a penalidade de morte para aqueles que, por alguma razão, ousarem descumpri-la.

Assim, tendo por objetivo fugir ao *perigo* oriundo das situações incestuosas, os primitivos criam para si os mais variados métodos de evitação. O horror ao incesto ó seria mesmo horror? ó motiva-os a praticarem as mais esdrúxulas ações com o intuito de manter-se o mais distante possível das pessoas que poderiam de algum modo ameaçá-los no sentido endógamo. O conteúdo dessa ameaça fica-se sabendo por Freud: ela diz respeito ao fatal *desejo de satisfação das pulsões sexuais proibidas nesses mesmos objetos temidos pelo clã*. O medo que advém à consciência dos selvagens é, portanto, interpretado pela psicanálise como sendo o sinal, a *fachada* erigida para fornecer *proteção contra os desejos inconscientes* que esses indivíduos possuem por seus parentes. Alguns dos comportamentos de evitação dos povos primitivos, tais como não entrar na casa dos familiares se o objeto interdito (membro da família) estiver lá, evitar seguir as suas pegadas, esconder-se dele, ou mesmo não pronunciar o seu nome (FREUD, 2005), são todas maneiras de garantir a salvaguarda da moral, ou seja, o cumprimento da proibição do incesto.

Essas medidas deflagram o caráter minucioso e cada vez mais incisivo das restrições em jogo no totemismo ó e é por meio da ressignificação desses recortes antropológicos condizentes aos métodos de evitação dos primitivos que a pesquisa psicanalítica apresenta a sua particular contribuição sobre o assunto. Ela denuncia o *avesso das proibições*, aquilo que subjaz à exacerbada preocupação dos primitivos em seguir à risca as leis totêmicas, em especial a da exogamia. Na concepção freudiana, o medo ligado à transgressão da lei do incesto e as diversas maneiras inventadas pelos povos primitivos a fim de privá-los desses objetos incestuosos parecem despropositadas se acaso se deixa de entender o que de fato se quer combater com isso, a saber, *o desejo individual que se encontra latente nos indivíduos, atuante no inconsciente, pronto para ultrapassar as barreiras impostas pela moral totêmica*. Afinal, não faria sentido proibir algo ao qual se tem horror.⁷¹ É, portanto, devido à tentação

⁷¹ Não é fácil perceber porque qualquer instinto humano profundo deva necessitar ser reforçado pela lei. Não há lei que ordene aos homens comer e beber ou os proíba de colocar as mãos no fogo. Os homens comem e bebem e mantêm as mãos afastadas do fogo instintivamente por temor a penalidades naturais, não legais, que seriam acarretadas pela violência aplicada a esses instintos. A lei apenas proíbe os homens de fazer aquilo a que seus instintos os inclinam; o que a própria natureza proíbe e pune, seria supérfluo para a lei proibir e punir. Por conseguinte, podemos sempre com segurança pressupor que os crimes proibidos pela lei são crimes que muitos têm uma propensão natural a cometer. Se não existisse tal propensão, não haveriam tais crimes e se esses crimes não fossem cometidos, que necessidade haveria de proibi-los? Desse modo, em vez de presumir da proibição legal do incesto que existe uma aversão natural a ele, deveríamos antes pressupor haver um instinto natural a seu

que provocam todos esses objetos incestuosos, expressão da tensão entre pulsões sexuais e restrições comunitárias, que se torna urgente seguir as regras que garantem a atuação da força pulsional oposta a esse desejo, e, conseqüentemente, a favor do laço social.

Apesar de apontar com detalhes a conduta dos indivíduos primitivos perante a observância da exogamia, Freud admite que discorrer sobre o assunto não propriamente acrescentou algo à psicologia social. A seu ver, o que a adoção do método psicanalítico de abordagem pôde acrescentar a essa visão corrente sobre o fenômeno do incesto é mostrar que se trata fundamentalmente de uma característica infantil, e que revela uma notável concordância com a vida mental dos pacientes neuróticos (FREUD, 2005, p. 27). Aqui, mais uma vez, Freud traça o paralelo entre vida anímica (moções pulsionais) primitiva, infantil e neurótica, fazendo do incesto problema psicossocial fundamental concernente a esses três casos. Ora, ressoa de maneira quase imediata aqui ecos da noção seminal que representa todos os contornos dessa problemática, ou seja, o *complexo de Édipo*⁷², protótipo da relação incestuosa e de rivalidade que a criança estabelece com seus pais. Esse complexo é apontado como a base da contribuição da disciplina da psicanálise para a psicologia dos povos, em especial no que se refere ao tema da exogamia, vislumbrada no capítulo enquanto horror ao incesto.⁷³ *A exogamia, centro das relações sociais dos povos primitivos*, é também, do ponto de vista do desenvolvimento do indivíduo (ontogênese), necessária para a sua inserção no âmbito social.

No complexo de Édipo (positivo) o complexo nuclear das neuroses (*Kernkomplex der Neurose*) o, o pai (ou aquele que ocupa a função paterna⁷⁴), representante da lei, é o responsável pela interdição do desejo incestuoso do filho: ele impede a satisfação pulsional

favor e que se a lei o reprime como reprime outros instintos naturais, assim o faz porque os homens civilizados chegaram à conclusão de que a satisfação desses instintos naturais é prejudicial aos interesses gerais da sociedade (FRAZER *apud* FREUD, 2005, p. 128).

⁷² A noção de complexo de Édipo começa a ser elaborada em 1900 em *A interpretação dos sonhos*, porém o termo foi cunhado apenas em 1910 no artigo de Freud chamado *Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens* (1910), influenciado pelo termo *complexo* retirado dos escritos de Jung e dos estudos da escola de Zurique. Somente mais tarde, em *O ego e o id* (1923) *«[...] Freud levaria em conta, em termos formais, o fenômeno do complexo de Édipo -negativo-ó envolvendo o amor pelo genitor do mesmo sexo e a rivalidade com o genitor do sexo oposto ó e começaria a refletir sobre as assimetrias entre o desenvolvimento feminino e masculino»* (RUDNYTSKY, 1987, p. 15) Sobre essa diferenciação é interessante fazer a leitura do artigo *Sexualidade feminina* (1931) e, antes, *A dissolução do complexo de Édipo* (1924).

⁷³ *«É ao se interrogar quanto à significação desse horror ao incesto que Freud pôde estabelecer uma relação entre as moções edípicas e a constituição do laço social, a proibição do incesto aparecendo nesse ensaio como o elemento central em torno do qual se organiza o social e que segundo Lévi- Strauss é o que define a fronteira entre natureza e cultura, visto que não há sociedade que não seja regida por um sistema de parentesco, o que por sua vez implica regras de aliança e filiação e o conseqüente reconhecimento das diferenças de sexo e geração»* (KOLTAL, 2015, p. 30).

⁷⁴ Para saber mais sobre o tema da função paterna, recomenda-se a leitura de *O pai e sua função em psicanálise*, de Joel Dor (2011).

que a criança visa realizar através do usufruto do objeto desejado: a mãe. Essa atitude proibitiva e ameaçadora paterna, deflagradora da *inadequação social desse desejo infantil*, aponta à criança seus limites no tocante à fruição da satisfação sexual, ao mesmo tempo em que a convoca para o seu *primeiro movimento de renúncia pulsional*, que, como se viu, constitui a *base do edifício da cultura* e de qualquer processo de socialização. O que Freud deseja mostrar ao fim do capítulo I, a partir da menção do complexo de Édipo, é que existe lógica semelhante a essa dinâmica infantil no caso dos povos primitivos. *A proibição totêmica contra as relações sexuais de pessoas do mesmo clã é imposta devido a um intenso desejo incestuoso que habita no inconsciente dos membros da comunidade*, e que é análogo àquele que a criança sente em relação aos pais na situação edípica constatável no atual homem civilizado. Logo, na perspectiva de Freud, é a fim de poder *livrar-se desses desejos* que os selvagens tomam uma série de exageradas *medidas defensivas*, e não o contrário, ou seja, por falta de vontade ou, como sustentam alguns autores da época de Freud, em razão de repulsa natural.⁷⁵ O interdito existe tanto no clã totêmico quanto na família civilizada, justamente por causa do ímpeto incessante no sentido da satisfação das pulsões incestuosas, pela persistência desta que é uma das maiores tentações humanas desde os seus primórdios.⁷⁶ A força que investe de maneira oposta a essas pulsões, qual seja, a proibição do incesto é representada no capítulo pela noção de exogamia e reforçada pelo sentimento de horror ó é a responsável pela impressão da restrição basilar da cultura, uma vez que é ela quem define os laços de parentesco e as alianças que serão instituídas no interior desta, mostrando-se, então, como a verdadeira responsável pela organização social.

O *desejo de incesto*, tema central do capítulo I, é considerado pela psicanálise como *universalmente presente*⁷⁷ em todas as culturas, assim como o complexo de Édipo⁷⁸. Desse fato é que surge a lei da exogamia, organizadora do social e marco da fronteira entre natureza e cultura. A grande novidade freudiana não está em esclarecer este último dito, mas em

⁷⁵ Como nos recorda Augras, Westermarck é um desses autores citado por Freud [...] por ter afirmado a instintiva aversão do homem primitivo às relações sexuais com pessoas próximas. Opondo-se à tese da promiscuidade primitiva, esse autor finlandês partiu do pressuposto de que, sendo a consanguinidade prejudicial a nível biológico, haveria uma espécie de instinto natural, visando à preservação da espécie. Na verdade, Freud cita Westermarck apenas para refutá-lo, apoiando-se mais uma vez em Frazer, para afirmar que a proibição do incesto atende a determinações sociais, não a uma programação biológica (AUGRAS, 1982, p. 11).

⁷⁶ O tabu do incesto não expressa apenas a força da lei, mas, sobretudo, o império do desejo. Por que proibir o que não se quer? (AUGRAS, 1989, p. 28).

⁷⁷ Nenhuma criança escapa ao Édipo! Por quê? Porque nenhuma criança de quatro anos, menino ou menina, escapa à torrente das pulsões eróticas que lhe afluem e porque nenhum adulto de seu círculo imediato pode evitar ser alvo de suas pulsões ou tentar bloqueá-las (NASIO, 2007, p. 6).

⁷⁸ Em *Origins*, o capítulo introdutório de sua biografia, Jones qualifica a universalidade do complexo de Édipo de a maior das descobertas de Freud (RUDNYTSKY, 1987, p. 15).

apontar a necessidade de uma instância *interditora* visando impedir a satisfação da pulsão no imediato e permitir a ligação durável e inevitável da lei e do desejo, tanto no indivíduo quanto no corpo social (ENRIQUEZ, 1983, p. 35). A questão edípica concerne a todo o *socius*, não servindo apenas para se pensar a constituição do indivíduo isolado. O próprio corpo social deve responder à incidência desse complexo, sendo esta a condição para o surgimento do estado social e das relações reguladas pela lei (ENRIQUEZ, 1983). Nessa perspectiva, na qual a prática do incesto se apresenta como incompatível com as dinâmicas da vida societária, tudo o que insiste na direção contrária à interdição dessas pulsões incorre no risco de conduzir os indivíduos à destruição dos vínculos sociais. O complexo de Édipo aponta para os afetos implicados na ameaça da constituição desses laços, assim como para o campo sobre o qual a cultura deve incidir com suas regras e ideias: aquele referente aos desejos incestuosos.⁷⁹

Contudo, Freud não diz que o raciocínio apurado sobre o incesto e seus perigos se encontra entre os pensamentos conscientes dos indivíduos selvagens ou neuróticos. *Ao contrário disso, para estes o incesto é tabu, ou seja, no que tange à sua proibição cabe apenas obediência e não questionamento.*

2.2. A ambivalência de sentimentos como base do tabu, da consciência moral e da consciência de culpa

A segunda parte do livro de 1912 versa sobre os temas do *tabu* e da *ambivalência*.⁸⁰ Nela é possível notar uma preocupação especial relativa ao esclarecimento dos problemas abordados e isso é devido, primeiramente, à extensão do ensaio, que ultrapassa bastante aquele dedicado ao totem. Como veremos, o tabu, em seus diversos aspectos, concerne à experiência do poder, do desejo, do sagrado, do limite e da transgressão. Toca, portanto, em questões cruciais sobre amor, ódio, morte, lei, crime (AUGRAS, 1989) e, envolvendo todas

⁷⁹ *O primeiro drama da humanidade, e o único permanente, é o da tensão entre a tentação e a proibição do incesto; os homens desejarão sempre transgredir a interdição (consentindo assim na expressão do desejo) mesmo sabendo que, se eles se permitirem a transgressão e se mantiverem nesse estado, deverão assumir as consequências desse ato: a destruição do social e do indivíduo. Então se é necessário, como sustenta Freud, "considerar as relações de uma criança com os pais, dominada como é por desejos incestuosos, como o complexo nuclear das neuroses", devemos concluir provisoriamente que, já que o complexo de Édipo constitui o eixo em torno do qual se estrutura a cultura, a obra civilizadora é neurótica em sua própria essência. A aceitação da neurose coletiva é o preço para se pagar para sair do reino da violência cega (ENRIQUEZ, 1983, p. 36, grifo nosso).*

⁸⁰ Tal como consta já do título no original: *Das Tabu und die Ambivalenz der Gefühlsregungen*.

essas, porém nos interessando mais diretamente: no tema moral,⁸¹ uma vez que o tabu se trata da primeira proibição desse tipo, uma espécie de mantenedor da ordem social, um agente de coerção a serviço da cultura, traços que, inclusive, o aproximam da noção de supereu, que será estabelecida por Freud em 1923 e que será ainda discutida nessa dissertação.

A palavra *õtabuö*, cerne desse escrito, provém da Polinésia e foi introduzida pelo capitão James Cook⁸² em 1777 (ROUDINESCO; PLON, 1998). Embora seu conceito original não possa mais ser alcançado, há termos análogos a ele, como o *õkadeshö* dos hebreus, que significa *õsagradoö*, *õsacerö*, usado na Roma antiga, e *õagosö*⁸³, da Grécia clássica. O mais crucial no termo *õtabuö* é o *duplo sentido* ó a *ambivalência* ó que ele guarda. Por um lado, significa o contato com algo *õsagradoö*, *õconsagradoö*, enquanto, por outro, diz respeito a algo *õimpuroö*, *õproibidoö*, *õperigosoö* (FREUD, 2005, p. 28). Adiante veremos que esses pares de opostos conservados no termo *õtabuö* têm papel fundamental para a compreensão desse fenômeno, porém o mais importante agora é conceber que o tabu *õ[...]* traz em si um sentido de algo inabordável, sendo principalmente *expresso em proibições e restrições* (FREUD, 2005, p. 28, grifo nosso). Em outras palavras, ele se manifesta por meio da *renúncia pulsional* exigida dos indivíduos selvagens. Essa renúncia, resultado da obediência destes às restrições do tabu, se difere de outras de cunho religioso ou moral. Com efeito, qual seria, então, a especificidade das proibições do tabu? Freud entende que

[a]s restrições do tabu [...] não se baseiam em nenhuma ordem divina, mas pode-se dizer que *se impõem por sua própria conta*. Diferem das proibições morais por não se enquadrarem em nenhum sistema que declare de maneira bem geral que certas abstinências devem ser observadas e apresente motivo para essa necessidade. *As proibições dos tabus não têm fundamento e são de origem desconhecida*. Embora sejam ininteligíveis para nós, para aqueles que por elas são dominados são *aceitas como coisa natural* (FREUD, 2005, p. 28, grifo nosso).

⁸¹*õ[...]* -O tabu é apenas um dos numerosos sistemas análogos de superstições que, em muitas raças humanas, senão em todas, contribuíram, sob nomes diversos e com muitas diferenças de detalhes, para construir o complexo edifício da sociedade, com vários elementos que chamamos de religiosos, sociais, políticos, morais e econômicos (FRAZER *apud* AUGRAS, 1989, p. 17).

⁸²Capitão Cook (1728-1779) foi um navegador inglês que, em seu relato de viagem à Oceania, fez o primeiro registro do comportamento que denominou de *Tapu*. Este dizia respeito a tudo aquilo que possuía, concomitantemente, o caráter sagrado e proibido. *Tapu* foi anglicizado pelo próprio capitão e se tornou, a partir daí, o termo *taboo*, de onde a derivação para o português *Tabu* (AUGRAS, 1989, p. 13-14).

⁸³Do grego : qualquer questão de temor religioso: profanação, culpa; expiação, sacrifício (ver LIDDELL; SCOTT, 1940)

Freud, seguindo a concepção de Wundt em seu livro sobre a psicologia dos povos, concebe o fenômeno do tabu como sendo anterior até mesmo aos deuses e à religião: é o código de leis não escrito mais antigo do homem (FREUD, 2005, p. 28). Como vimos, naquilo que concerne a punição diante da violação do tabu, segundo Freud, esta seria, em um primeiro momento, automática, i.e., conduzida pelo próprio sujeito transgressor. Mais tarde, com o desenvolvimento da ideia dos deuses e espíritos, estes passam, então, a ser considerados fonte de todo castigo sofrido pelos homens errantes, violadores dos tabus. Ao longo da evolução histórico-psicológica ulterior e da evolução conceitual do termo otabuó, passa-se a tratar a punição, resultante da transgressão de uma regra imposta, como encargo da própria sociedade. Desse desenvolvimento que vai do tabu às leis contemporâneas, Freud (2005, p. 30) conclui que “[...] os primeiros sistemas penais humanos podem ser remontados aos tabus.”⁸⁴

A fim de produzir uma descrição mais imparcial do obscuro fenômeno do tabu, Freud recorre ao artigo na *Encyclopaedia Britannica* do antropólogo Northcote W. Thomas. De acordo com ele, o tabu é o resultado de um poder misterioso, o mana, inerente a uma pessoa ou coisa, e que possui diversas tipos (Arten) e objetivos (Ziele). Dentre os últimos, destaca-se o caráter comum a que visam: uma espécie de proteção. Assim, os objetivos do tabu concernem à salvaguarda de pessoas consideradas mais frágeis (bebês, crianças, mulheres), ao mesmo tempo que se referem à proteção de pessoas poderosas e importantes (chefes, sacerdotes, reis), especialmente daquelas menos importantes, i.e., de classe social mais baixa. Além disso, têm a ver com a proteção contra os perigos relacionados ao contato com cadáveres e determinados alimentos, e com os principais acontecimentos da vida (nascimento, casamento, funções sexuais), entre outros aspectos (FREUD, 2005).

Um fato curioso e de extrema relevância a respeito do tabu é o seu alto grau de transmissibilidade ou contágio. O mana (o poder mágico, ou *Zauberkraft*) atribuído a um objeto tabu (pessoa ou coisa) possui uma determinada força, que pode ser comparada, como faz Freud, a uma espécie de carga elétrica. Quanto maior for o mana desse objeto o que está ligado, dentre outras coisas, a seu grau de importância e posição social⁸⁵ o maior será,

⁸⁴As leis são consideradas herdeiras dos tabus, mas ainda assim algo diferente deles. As leis possuem gênese, explicações acerca do seu surgimento e dos interesses relacionados a este; já os tabus são de origem desconhecida, dizia Freud, aceitas como coisas naturais pelos adeptos. Os tabus aparecem até esse momento do texto como o ponto originário das leis. Mas qual será a história de seu surgimento? É a isso que se encaminha a discussão freudiana, e também a questão de saber se é possível traçar a gênese desse fenômeno.

⁸⁵“Tudo o que tinha valor, tudo que era considerado importante, como homens, lugares, bichos, coisas, era, em graus diversos, objetos de *Tapu*. À medida que as pessoas se elevavam numa hierarquia social, viam aumentar

consequentemente, a eletricidade, a periculosidade e a sacralidade deste. Quando uma pessoa entra em contato com um objeto tabu, em razão de uma transgressão, é como se nela se descarregasse toda aquela eletricidade. *O mana é, então, passado para quem violou a proibição.* Desse modo, a violação de um tabu transforma o próprio transgressor em tabu (FREUD, 2005, p. 30). Na hipótese de que haja grande diferença entre o mana do tabu e o do próprio indivíduo, este corre até mesmo o risco iminente de morte. Caso os manas sejam semelhantes (por exemplo, o caso de um ministro que toca um chefe), nada muito grave acontece ao transgressor, que deve, ainda assim, expiar seu mau feito. Essa expiação possui uma certa capacidade de reversão da *experiência ameaçadora do contato*⁸⁶, podendo minorar seus efeitos ou tentar efetuar o desaparecimento dos perigos oriundos da experiência, por meio de uma corrente psicológica que procura anular os atos condenáveis do ponto de vista consciente.⁸⁷ Esse movimento psíquico que vai em busca da suspensão dos malefícios do contato com o tabu, ou seja, do contágio, possui semelhanças com os dispositivos psicológicos dos sintomas, principalmente das neuroses obsessivas, como veremos em seguida. As consequências da transgressão de determinadas restrições em um e outro desses dois fenômenos são, portanto, análogas. Por ora, o que nos interessa nessa investigação, na síntese de Freud,

[...] é certo número de proibições às quais esses povos primitivos estão sujeitos. *Tudo é proibido, e eles não têm nenhuma ideia por que e não lhes ocorre levantar a questão.* Pelo contrário, submetem-se às proibições como se fossem coisa natural e estão convencidos de que qualquer violação terá automaticamente a mais severa punição. [...] Por trás de todas essas proibições parece haver algo como uma teoria de que elas são necessárias porque certas pessoas e coisas estão carregadas de um poder perigoso que pode ser transferido através do contato com elas, quase como uma infecção. [...] O fato mais estranho parece ser que qualquer um que tenha transgredido uma dessas proibições adquire, ele mesmo, a característica de ser proibido [...] (FREUD, 2005, p. 31).

suas proibições. Era como se pessoas importantes ou coisas sagradas estivessem carregadas com uma energia tão poderosa que acabavam por tornar-se extremamente perigosas para as pessoas comuns, e até mesmo, em certos casos, para si próprias. [...] [tabu] não designa apenas o caráter sagrado/perigoso de uma pessoa ou de uma coisa, mas também os *dispositivos montados para lidar com ela* (AUGRAS, 1989, p 13-14, grifo nosso).

⁸⁶ [S]em dúvida a transmissibilidade do tabu explica as tentativas de expulsá-lo por meio de cerimônias purificadoras adequadas (FREUD, 2005, p. 30).

⁸⁷ Talvez seja ainda mais verdadeiro dizer que os rituais de expiação deflagram o *desejo* de que essas experiências ameaçadoras do contato com o tabu pudessem ser minoradas, amenizadas, na perspectiva do indivíduo e do grupo que as sofreu.

De acordo com Freud, que acompanha de perto os ensaios da época sobre o tabu ó juntamente com o fenômeno do totemismo ó, ão assunto como um todo é altamente obscuroó (FREUD, 2005, p. 31). No entanto, essa sua qualidade não deixou de fascinar os estudiosos no decorrer do século XIX. Desde a descoberta do tabu feita pelo Capitão Cook, na Oceania, seus leitores ficaram ávidos por mais descrições ritualísticas e mitológicas acerca dos chamados povos primitivos, que foram aos poucos sendo elaboradas pelas ciências sociais nascentes. Contudo, do ponto de vista freudiano, essas elaborações fornecidas sobre o significado do termo tabu não pareciam ser suficientes para o seu entendimento, pois lhes faltava o essencial, a saber, maior acurácia na contemplação da *vida emocional* dos povos selvagens.

Podemos nos questionar, assim, por que a preocupação exacerbada com o enigma do tabu se o seu sentido original, além de confuso, nos parece quase inacessível? Se não do ponto de vista das ciências sociais, ao menos da psicanálise podemos ensaiar uma resposta. Quem a fornece é o próprio Freud, quando nos diz que vale a pena seguir na investigação sobre o tabu

não somente porque vale a pena tentar solucionar qualquer problema psicológico por ele mesmo, mas por outras razões também. Uma delas é começarmos a ver que os tabus dos selvagens polinésios, afinal de contas, não se acham tão longe de nós como estivemos inclinados a pensar, a princípio; outra é que as *proibições morais* e as convenções pelas quais nos regemos podem ter uma relação fundamental com esses tabus primitivos e, finalmente, porque uma explicação do tabu pode lançar luz sobre a origem obscura de nosso próprio imperativo categórico (FREUD, 2005, p. 32, grifo nosso).

A citação acima descortina uma série de problemas interessantes com os quais Freud se defronta. O último deles diz respeito à relação entre o imperativo categórico kantiano e o tabu. O primeiro corresponde à fórmula imperativa que deve reger o comportamento humano moral, e o segundo, a um fenômeno extraído da esfera social que concerne às leis que regulam as ações dos indivíduos ditos primitivos. De acordo com Freud, essa relação visaria a esclarecer alguns aspectos da moralidade humana. O problema é que, enquanto o imperativo categórico concerne à ãautonomia da razãoó, o tabu, como veremos, possui uma base inconsciente⁸⁸ (XAVIER, 2009), a ambivalência de sentimentos. Eles se encontram, portanto, em campos completamente distintos. Como sabemos, inconsciente e razão não se equivalem,

⁸⁸Lembrando que uma das especificidades que Freud atribui ao tabu é o fato deste ser uma espécie de proibição sem fundamento racional, que funciona como agente externo de coerção.

tendo cada um seu princípio de funcionamento⁸⁹ (XAVIER, 2009, p. 228). Ademais, consideramos que o uso freudiano do conceito de imperativo categórico não é o mesmo feito por Kant. A psicanálise se apropria do termo original modificando-o, inclusive no que concerne à sua semântica, para então poder elaborar a noção de instância crítica do indivíduo. Sem entrarmos nas minúcias desse debate⁹⁰ e do sentido do termo na filosofia prática de Kant, diríamos em linhas gerais que ele assegura a moralidade dos seres humanos a partir da possibilidade de cumprimento de uma ação por dever⁹¹. O imperativo categórico concerne à fórmula que garante o agir moral do indivíduo pautado em uma máxima capaz de ser universalizada⁹², ou seja, tornada válida para todos os seres humanos⁹³. Assim, quando Freud fala em nosso próprio imperativo categórico, entendemos que seria mais apropriado aproxima-lo de sua noção de consciência moral, ao invés da fórmula imperativa tal qual concebe Kant. Segundo Nakasu, a consciência moral freudiana existiria como algo interno assegurador⁹⁴, uma espécie de tino interior que faria o homem prescindir da ameaça externa de castigo (NAKASU, 2007, p. 154) e que, portanto, lhe ajudaria a agir de forma moral. Nesse sentido, tanto a ideia de registro interno do dever quanto a reivindicação de uma finalidade moral para a ação seriam pontos que a *Gewissen* teria em comum com o imperativo categórico kantiano, assim como com a noção de tabu⁹⁵. Apesar de muito interessante, tal temática que concerne à relação entre Freud e Kant não será abordada nesse trabalho, visto merecer mais atenção do que seria o suficiente.

Seguindo o pensamento sobre as fontes do tabu, de acordo com Wundt (*apud* FREUD, 2005), este tem sua origem nos impulsos mais primitivos do homem, que resistem à passagem

⁸⁹ De acordo com a teoria freudiana, enquanto que a razão tem como base os processos secundários, o inconsciente se refere aos processos primários de funcionamento do aparelho psíquico.

⁹⁰ Sobre o assunto, ver *Kant a Freud: O imperativo categórico e o supereu*, de Leysereé Adriene Fritsch Xavier (2009). No livro, a autora discorre sobre a elaboração desses dois conceitos, analisa seus pontos de convergência e divergência, assim como a apropriação do conceito de imperativo categórico pela psicanálise freudiana.

⁹¹ Ação por dever não deve olhar para o interesse no objeto, mas tão somente <para o interesse > na ação ela mesma e em seu princípio na razão (a lei) (KANT, 2009, p. 187) Nesse sentido, a ação por dever é uma ação com valor moral. (ver KANT, 2009, p. 161)

⁹² Já no tocante ao tabu, este assegura a moralidade do indivíduo por meio da culpa, do medo (do contato) e das expiações.

⁹³ O imperativo categórico é um único apenas e, na verdade, este: age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal (KANT, 2009, p. 215)

⁹⁴ Não há ameaça externa de castigo porque existe algo interno assegurador ou uma consciência moral; é que a violação levaria a uma desgraça insuportável. (FREUD *apud* NAKASU, 2007, p. 154)

⁹⁵ Poderíamos supor que, da mesma forma que o tabu se baseia em leis internas e utiliza meios internos para a punição do indivíduo, o imperativo categórico, no sentido enunciado por Freud, existiria fundamentalmente no registro interno como dever imperativo, dever diante de certas leis também internas que, uma vez violadas, resultam em uma punição, mais uma vez no registro interno. (NAKASU, 2007, p. 152)

do tempo: os poderes demoníacos. O tabu originariamente nada mais é que o temor objetivado do poder "demoníaco" que se acredita fazer oculto em um objeto-tabu, escreve Freud (2005, p. 33) interpretando Wundt (*apud* FREUD, 2005). Aos poucos, esse poder vai perdendo seu caráter de necessidade para a sustentação do tabu, e este continua atuante sem aquele, ou seja, sem a força da crença no mal que domina determinado objeto. Quando se esquecem seus fundamentos no medo do demoníaco, o tabu se torna então costume, o qual se desenvolve até finalmente chegar à forma de lei. Entretanto, Freud levanta uma séria objeção a essa explicação de Wundt sobre a origem do tabu. Para o psicanalista, dizer que o sentimento de medo ou mesmo que algo como os demônios possam ser considerados como as coisas "mais primitivas" é, do ponto de vista psicológico, um equívoco: "A coisa seria diferente se os demônios realmente existissem. Mas sabemos que, como os deuses, eles são criações da mente humana; foram feitos por algo e para algo" (FREUD, 2005, p. 34).

Wundt falha ao explicar a fonte do tabu, mas Freud recupera de sua argumentação um ponto que considera crucial para o desenvolvimento de sua concepção sobre o termo: a ideia de "temor ante seu contato" (*die Scheuvorseiner Berührung*). Essa "fobia do contato" é, na visão da psicanálise, o sentido que subjaz a todo fenômeno do tabu. Neste ponto, pode-se dizer que Wundt acerta em cheio. Todavia, no momento mesmo dessa "descoberta" do temor do contato, nos damos conta de que a psicanálise já trata desse tema há algum tempo. Sua maior contribuição no tocante a essa questão está presente nos casos clínicos acerca da neurose obsessiva. Aqui novamente se entrelaçam os registros antropológicos e sociais e as observações que Freud constantemente fazia de seus pacientes. Munido dos estudos da ciência antropológica, Freud vai até os resultados da clínica psicanalítica, que é dotada dos conhecimentos que retirou de seu envolvimento com as ciências sociais e retorna ao social, fornecendo-lhe uma visão peculiar sobre ele. Nas palavras de Freud (2005, p. 35), "[t]endo aprendido tanto sobre essa doença obsessiva através do estudo psicanalítico e sua etiologia clínica e a essência do seu mecanismo psíquico não pôde escapar de aplicar o conhecimento assim adquirido ao fenômeno sociológico paralelo.

O ponto de concordância entre o fenômeno social do tabu e as proibições da neurose obsessiva está em

que essas proibições são igualmente destituídas de motivos, sendo misteriosas em suas origens. Tendo surgido em certo momento não especificado, são forçosamente mantidas por um medo irresistível. Não se faz necessária nenhuma ameaça externa de punição, pois *há uma certeza interna, uma convicção moral, de que qualquer violação conduzirá a desgraça insuportável* (FREUD, 2005, p. 36, grifo nosso).

Tanto na neurose obsessiva quanto no tabu, a violação da qual se trata concerne, como foi dito cima, ao contato com o objeto sentido como perigoso. Este não deve fisicamente se aproximar do indivíduo ó seja do selvagem ou do neurótico ó o ãentrar em contato comõ deve ser interdito até mesmo em nível metafórico. *O pensamento ele mesmo deve ser, na medida do possível, desviado do objeto causador do medo.* O foco ou qualquer atenção que se possa lançar sobre ele ameaça o indivíduo desde dentro.

Na neurose obsessiva, o fenômeno do *deslocamento* ó i.e., a extensão da proibição de determinado objeto para outros, que se baseia em um processo inconsciente o qual busca encontrar *substitutos* para os atos e objetos ãoriginaisõ de desejo do indivíduo que não podem ser diretamente satisfeitos por ele ó possui seu análogo no tabu, mais precisamente, no processo que nele se denomina *contágio*. Temos que manter em mente que somente se proíbe aquilo que se deseja; portanto, o movimento de temor que vemos se alastrar em nível consciente pelos demais objetos (objetos-tabu ou de evitação obsessiva), estes de algum modo alusivos ao objeto primeiro do medo, é visto como correspondente à expansão do desejo em sua busca pelas vias de descarga e satisfação. Por esse motivo é que se diz que as interdições do tabu ou da neurose obsessiva não cessam o desejo, mas apenas provocam o efeito oposto, referente ao aumento de sua extensão.

Assim sendo, o que a psicanálise desvela, através desse mecanismo psíquico dos neuróticos e também típico do homem selvagem, é o próprio *sentido do medo de tocar*, que passa a ser entendido como *desejo de tocar*. Freud sustenta essa formulação com base em seus estudos sobre a sexualidade infantil, além da ajuda dos dados acerca da neurose obsessiva na infância. Os casos das crianças com ãfobia de contatoõ revelam que, em um momento anterior de suas vidas, elas possuíam intensos desejos de toque que aos poucos foram sendo *externamente* restringidos. Posteriormente até mesmo as forças internas dessas crianças passaram a agir na direção de coibir aquilo que suas pulsões ordenavam, pois dessa maneira os infantes podiam *se proteger de uma grave ameaça: a perda do amor dos ãautores da proibição.* ⁹⁶ Em vistas disso, a única saída para a criança fóbica estava em recalcar o desejo

⁹⁶Em *O mal-estar na civilização*, a ideia do medo da perda do amor da autoridade se configura como o primeiro momento do surgimento da *consciência moral* (Gewissen). Tal momento se baseia no temor da autoridade dos pais (autoridade externa), que teriam o poder de punir os ãmaus feitosõ da criança, suas transgressões, com a perda de seu amor, a maior das ameaças da infância. O *medo social*, noção que se refere a esse medo da autoridade externa, também aparece em outras obras culturais de Freud, tais como *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, *Psicologia das massas e análise do eu* e *Futuro de uma ilusão*. Em todas elas o medo social está relacionado à origem da consciência moral. Nos próximos capítulos desta dissertação, voltaremos a esse tema.

do toque e bani-lo para o inconsciente. Desse modo, cria-se a seguinte situação psíquica: ãa proibição é ruidosamente consciente, enquanto o desejo persistente de tocar é inconsciente e o sujeito *nada sabe a respeito dele* (FREUD, 2005, p. 39). Essa situação, em que persistem as forças das pulsões juntamente a sua negação ó a proibição ó, é que Freud nomeia de *ambivalência*, termo que toma de empréstimo de Eugen Breuler, mais precisamente de seu *Vortragüber Ambivalenz* (1910).

Há, segundo Freud, poucas chances de essa ãconstelação psicológicaã ó a ambivalência ó ser resolvida, pois se torna insustentável para o indivíduo que a vivencia lidar com o conflito de forma plenamente consciente do que de fato está em jogo em ambos os lados. O recalque (*Verdrängung*) então forçado a fim de evitar esse transtorno gera no indivíduo o esquecimento (amnésia) ó sintoma do desvio das representações intoleráveis para o inconsciente ó, e a proibição persiste na consciência, entretanto, sem conseguir alcançar uma explicação possível para sua existência. Esse esvaziamento de sentido em relação à proibição é o que justifica a angústia [*Angst*] sentida pelo obsessivo, que, não podendo compreender a razão para os seus atos, apenas assegura o sentimento de coação para sua execução como se assim pudesse expiar o remorso e a culpa que sente caso seja privado de exercê-los (FREUD, 2005).

Agora estamos em melhores condições de saber algo sobre a origem do tabu dos neuróticos obsessivos e, conjuntamente, dos selvagens. *Chegamos à conclusão de que o significado do tabu não pode ser conhecido por nenhum destes, visto ser da ordem do inconsciente, de onde, inclusive, advêm os ãreais motivosã de tal proibição* (FREUD, 2005, 41).⁶ A base do tabu é uma ação proibida, para cuja realização existe forte inclinação do inconsciente, escreve Freud (2005, p. 41), que se aproxima desse postulado por meio do esclarecimento psicanalítico e antropológico das semelhanças entre os fenômenos do tabu e da neurose, os quais ele sintetiza como sendo:

- 1) o ato de faltar às proibições qualquer motivo atribuível; 2) o fato de serem mantidas por uma necessidade interna; 3) o fato de serem facilmente deslocáveis e de haver risco de infecção proveniente do proibido; e 4) o fato de criarem injunções para a realização de atos cerimoniais (FREUD, 2005, p. 38).

Afora esses elementos análogos, ainda se encontram outros que, do ponto de vista geral da tese do livro, são ainda mais relevantes: por exemplo, o fato de que *as mais antigas proibições do tabu coincidem com ão ponto central dos desejos da infância e o núcleo das*

neuroses (FREUD, 2005, p. 41, grifo nosso). No caso das restrições do tabu se interdita a matança do animal totêmico ó representante do pai do grupo ó, assim como as relações sexuais endogâmicas. No segundo caso, o que se encontra proibido é o impulso de matar o pai e tomar a mãe como objeto sexual. Mais adiante se entenderá em que sentido o pai pode ser tido como substituído do animal totêmico. Por ora, devemos ter em mente que os dois desejos recalçados do complexo de Édipo do indivíduo equivalem às duas proibições relativas à infância da humanidade, as proibições totêmicas. Novamente aqui se confirma o enunciado, adotado de Haeckel, que consiste em dizer que a ontogênese recapitula a filogênese.

A *ambivalência* é o que há em comum em todos os casos de tabu. Seu estudo é essencial para se descortinarem as tensões vividas na dinâmica social dos povos selvagens e também para se compreender o cerne do sofrimento neurótico. No que tange ao destaque da noção de ambivalência, Freud ainda apresenta um exame da atitude dos primitivos em relação a *três categorias de tabu: o tratamento dos inimigos, dos governantes e dos mortos*. Quanto ao tratamento dos inimigos (*Die Behandlung der Feinde*) mortos pelos selvagens, o que se esperaria destes últimos é um sentimento oposto à culpa em relação ao assassinato que cometem, algo próximo a uma ó crueldade desinibida e implacável (FREUD, 2005, p. 45). Contudo, isso não ocorre. O que o prova são os relatos das inúmeras observâncias cumpridas por esses primitivos que possuem a finalidade de apaziguar os espíritos dos adversários mortos, como ocorrem em diversos cerimoniais e atos de expiação e purificação. Contrariando, assim, as expectativas que se mantêm sobre os selvagens, os relatos de Frazer (*apud* FREUD, 2005) afirmam que eles chegam até mesmo a pedir perdão pelo morte do inimigo⁹⁷, a lamentar a sua perda e tratar seus restos mortais e espírito com o respeito que outrora lhes recusavam. Em suma, os selvagens agem na tentativa de se desculparem pelo assassinato cometido ó por um lado, em razão do medo que possuem de sofrerem alguma retaliação advinda por parte dos espíritos dos homens mortos, por outro lado, por serem guiados pelos *sentimentos de admiração* que mantêm pelos indivíduos que eles próprios massacraram (FREUD, 2005).

Ora, o que está na raiz desse *ímpeto ambivalente* dos primitivos de mostrar respeito pelo morto, transformando-o em benfeitor ao mesmo tempo que não se deixa de odiá-lo, é o

⁹⁷ Os ritos de apaziguamento levados a efeito na ilha de Timor, quando uma expedição de guerra retorna de um triunfo, trazendo a cabeça dos inimigos vencidos, são particularmente notáveis [...] são oferecidos sacrifícios para apaziguar as almas dos homens cujas cabeças foram cortadas. [...] Além disso, parte da cerimônia consiste numa dança acompanhada por um cântico, no qual a morte do homem assassinado é lamentada e suplicado o seu perdão (FREUD, 2005, p. 46).

sentimento de *remorso* (*Reue*) atuante nessas observâncias ó remorso advindo do desvelamento das moções pulsionais positivas que os selvagens nutrem secretamente pelos seus inimigos e que, antes do assassinato, se encontravam obscurecidas pelos impulsos de agressividade em relação a eles. *Os sentimentos enaltecidos revelados a partir da morte dos inimigos fazem emergir a ambivalência: a condição para as observâncias e para o remorso.* Apesar das objeções que podem ser levantadas quanto à *atribuição da origem das observâncias ao fenômeno da ambivalência*, Freud chama a atenção para o ponto forte da perspectiva da psicanálise, qual seja, a unidade que esta é capaz de fornecer ao assunto em questão, no qual se dispersam as opiniões dos antropólogos.

A mesma ambivalência se encontra na base do tabu relativo aos governantes (*Das Tabu der Herrscher*). Para Frazer (*apud* FREUD, 2005, p. 50), òum governante -não deve ser apenas protegido, mas também se deve proteger-se contra ele. Logo vemos que essa asserção descortina uma duplicidade em relação ao poder do governante, este colocado como algo em risco, ao mesmo tempo que se apresenta como poder ameaçador contra o qual alguns indivíduos devem se proteger e dos quais precisam se manter distantes. Já sabemos por que motivo o perigo em torno do poder do governante ó poder mágico correspondente ao tabu ó é evitado por aquele que não o possui ó o homem comum. Esse indivíduo, o súdito, devido ao seu mana (poder) inferior não pode suportar entrar em contato com a carga excessiva proveniente do mana do soberano, não sem com isso sofrer sérias consequências. Se o súdito ousa tocar um rei, por exemplo, de acordo com a òlógica do tabu, ele pode adoecer instantaneamente ou até mesmo morrer. Contudo, se o contrário ocorre e o rei resolve tocá-lo, o cenário se modifica. A relação passiva no que tange ao toque do rei pode render efeitos sanatórios para o indivíduo que o recebe, já que agora esse toque está isento do caráter perigoso.

Assim como os primitivos se preocupam com a proteção *contra* os poderes do governante, existe também por parte deles uma preocupação relativa ao próprio governante, no sentido de livrá-lo de supostos perigos que o ameaçam.⁹⁸ Para tal fim, o cuidado dos selvagens é expresso em forma de cerimoniais que visam, dentre outras coisas, conferir benefícios aos chefes, além de lhes demonstrar gratidão pelas dádivas ofertadas a seus

⁹⁸Já aqui se encontra outra contradição peculiar: a de que o indivíduo soberano, detentor de um poder ilimitado, precisa ser protegido contra determinado perigo com o qual o seu próprio poder não é capaz de lidar e que, por esse motivo, expõe de forma inesperada a sua fragilidade (ver FREUD, 2005, p. 57)

súditos.⁹⁹ Acontece que tamanho cuidado acaba sendo um fardo para esses seres *especiais*, aniquilando dessa forma a sua liberdade ao invés de lhes propiciar o prometido: a preservação de suas vidas. Esse cerceamento, de acordo com Freud, faz parte de uma *corrente hostil inconsciente* por parte dos súditos que, de maneira *paradoxal*, determina simultaneamente o *excesso de seus cuidados* para com o governante.¹⁰⁰ Quanto maior a importância deste, maiores as restrições e os tabus nos quais ele é envolto, o que significa, por consequência, uma intensificação da agressividade dirigida contra ele. Como nos lembra Freud, essa *solicitude excessiva na qual subjaz a agressividade* é muito comum nas neuroses, com destaque para os casos de neurose obsessiva.¹⁰¹

A última categoria de tabu descrita por Freud é o tabu relativo aos mortos (*Das Tabu der Toten*) ó estes que, na perspectiva do autor, são os mais poderosos soberanos (FREUD, 2005). Já sabemos do medo que os selvagens possuem dos espíritos, em razão de seu provável retorno, e principalmente dos males a que estariam dispostos a fazer contra os vivos. Em vistas de amenizar esse medo, os primitivos criam restrições e cerimoniais em torno do morto, que têm como intenção evitar o contato real e até mesmo metafórico com ele. Quanto mais distante o selvagem se mantém da pessoa morta, mais seguro este acredita estar. Isso porque, segundo indicam os antropólogos citados por Freud, todos aqueles que morrem são transformados em demônios pelos selvagens. De modo paradoxal, esses mortos são tanto mais terríveis na medida

⁹⁹Os indivíduos primitivos consideram o soberano o responsável pela ordenação do curso da natureza. Nas palavras de Frazer (*apud* FREUD, 2005, p. 53), óas pessoas tem de agradecer-lhe pela chuva e o sol que nutrem os frutos da terra, pelo vento que traz os navios às suas costas e até mesmo pela terra firme debaixo de seus pés. No entanto, esse poder possui duas faces. O soberano a quem se atribui, além da regulação natural, a referente à existência de seus súditos, também se torna culpado caso não consiga alcançar essa sua missão. Sendo assim, com a mesma intensidade com que outrora os súditos lhe prestavam homenagens, ele será castigado, podendo inclusive ser morto pelo ódio dos indivíduos comuns que se virem prejudicados pelo seu poder.

¹⁰⁰Ó duplo sentido atribuído ao cerimonial tabu para com os soberanos é um perfeito exemplo da ambivalência em jogo. Ao mesmo tempo em que é a expressão do mais profundo respeito por eles, não passa de um castigo, uma vingança de seus súditos pelas honras que lhe concedem. Não é de se admirar que suas vidas se transformem num verdadeiro inferno, acabando por viver uma servidão maior do que a de seus súditos. O mesmo acontece na neurose obsessiva, cujo mecanismo faz com que a tendência repressora e a tendência reprimida acabem obtendo satisfação simultânea. O ato obsessivo, embora pareça defesa contra o proibido, não passa de sua reprodução, visto que a aparência se refere à vida psíquica consciente, enquanto a realidade se relaciona à vida psíquica inconsciente (KOLTAI, 2015, p. 34).

¹⁰¹Chegamos a compreender sua origem [da neurose obsessiva] bastante claramente. Ela aparece onde quer que, além de um sentimento predominante de afeição, exista também corrente de hostilidade contrária, mas inconsciente ó estado de coisas que representa um exemplo típico de uma atitude emocional ambivalente. A hostilidade é então feita a calar no grito, por assim dizer, por uma intensificação excessiva da afeição, que se expressa em solicitude e se torna compulsiva, porque de outro modo seria inadequada para desempenhar a missão de manter sob repressão a corrente de sentimento contrária e inconsciente. [...] Se agora aplicarmos ao caso das pessoas privilegiadas [os soberanos] compreenderemos que juntamente com a veneração e, na verdade, idolatria sentidas por elas, existe no inconsciente uma corrente oposta de hostilidade intensa; que, na realidade, como esperávamos, defrontamo-nos com uma situação de ambivalência emocional (FREUD, 2005, p. 58).

em que são mais amados pelos que restam vivos, podendo infligir-lhes males e perturbações de qualquer espécie. Essa transformação pela qual passam todas as almas desencarnadas é interpretada pela psicanálise à luz de seus estudos acerca das perturbações psiconeuróticas. De acordo com a disciplina, a mudança afetiva que ocorre nos primitivos em relação aos mortos tem seu paralelo na neurose do homem civilizado, que depois de ter passado pela perda de um ente querido, se sente responsável e *culpado* por sua morte, produzindo, por isso, o fenômeno das autocensuras obsessivas. O notável aqui é a assunção dessa responsabilidade por parte do neurótico pelo mal que acometeu a pessoa amada. Freud explica que tal *autoacusação* não é totalmente desprovida de sentido, mesmo quando se sabe não ter havido nenhuma possibilidade concreta de participação do indivíduo na morte da qual se sente culpado. Contudo, a factualidade não está em questão nesse caso, apenas a realidade psíquica. De acordo com a psicanálise, a autoacusação concerne ao desejo inconsciente do neurótico que, se pudesse ser expresso, ficaria satisfeito com a morte de seu parente.

A autoacusação é, portanto, uma reação contra esse desejo que de modo algum pode ser revelado à consciência do indivíduo em razão de seu conteúdo insuportável. Exatamente onde não se quer é que se encontra o sentido oculto por trás das autocensuras obsessivas: no sentimento de *ambivalência emocional* em relação ao morto. Essa *ambivalência* é de novo a chave de conexão entre o fenômeno neurótico e aquele que ocorre com os primitivos. Assim como os neuróticos só podem negar o seu desejo de morte em relação aos entes queridos através da formação reativadas autoacusações, os primitivos somente têm condições de negar esse mesmo desejo produzindo o contrainvestimento afetivo que mantém as restrições dos tabus. Desse modo permite-se que as pulsões em jogo, relativas ao desejo inconsciente de morte, possam ser recalçadas. No caso dos primitivos, segundo Freud, enxergar o mal como provindo de fora do indivíduo que o desejou ó do espírito do falecido ó é mais conveniente, mais fácil de manejar, bastando, para isso, seguir o tabu à risca. Esse processo é conduzido pelo mecanismo psíquico conhecido em psicanálise como projeção.

A hostilidade, da qual os sobreviventes nada sabem e, além disso, nada desejam saber, é expelida da percepção interna para o mundo externo, sendo assim desligada deles e empurrada para outrem. Não se pode dizer que estejam alegres por se haverem livrado do morto, pelo contrário, estão de luto por ele, mas é estranho dizê-lo, ele transformou-se num demônio perverso, pronto a tripudiar sobre os seus infortúnios e ansioso por matá-los. Torna-se-lhes então necessário aos sobreviventes defender-se contra o inimigo malvado. *Aliviaram-se da pressão provinda de dentro, mas apenas a trocaram pela opressão vinda de fora* (FREUD, 2005, p. 71, grifo nosso).

Uma das finalidades do mecanismo de projeção é lidar com um conflito emocional.¹⁰² Conseguimos capturar esse objetivo no exame do tabu dos mortos e dos processos da mente primitiva. Além desse mecanismo, o tabu relativo aos mortos nos deixa cientes de um outro fator: *o papel fundamental da ambivalência no surgimento do tabu em geral*. Conforme Freud (2005), o tabu ó essa lei que manda agir sem nenhuma razão aparente, exigindo obediência incondicional ó é um *sintoma da ambivalência e um acordo entre dois impulsos conflitantes: os hostis e os amorosos*.

A partir do esclarecimento acerca do tabu e de sua ligação inequívoca com esses sentimentos opostos e simultâneos, Freud passa à apreciação de uma das noções centrais da presente pesquisa: *a natureza da consciência moral (Gewissen)*. Na perspectiva psicanalítica, a forma mais remota em que a *Gewissen* é encontrada é a *consciência tabu*, equivalente à *consciência moral* dos primórdios da humanidade (FREUD, 2005). Dessa asserção advém a já comentada necessidade de se tratar com mais profundidade o tema do tabu. Como vimos, a pesquisa freudiana acerca deste último descortinou o seu principal elemento constituinte, a *ambivalência*¹⁰³, que agora também será colocado na *origem da consciência moral*.¹⁰⁴ No entanto, antes de prosseguirmos na abordagem da *Gewissen*, seria melhor voltarmos um pouco a nossa atenção para a maneira como Freud a define. Em suas palavras: *õA consciência (Gewissen) é a percepção*¹⁰⁵ interna da rejeição de um determinado desejo a influir dentro de nósõ (FREUD, 2005, p. 74).

¹⁰² A projeção não é somente um mecanismo defensivo do aparelho psíquico, ela também é um dos elementos integrantes de um sistema que constituía a *Weltanschauung* dos povos primitivos: o animismo (ver FREUD, 2005, p. 72-73).

¹⁰³ A natureza da ambivalência será mais bem esclarecida adiante com a narrativa do mito da horda primeva que explica, dentre outras coisas, o surgimento dos desejos edipianos, modelo dessa oposição de sentimentos. (MEZAN, 2006) No entanto, é válido recordar que a noção de ambivalência está presente desde o primeiro capítulo de *Totem e tabu*, no conflito entre os desejos incestuosos dos primitivos e sua proibição expressa pelo tabu da exogamia; desejos descortinados pela psicanálise como sendo ligados ao complexo de Édipo, i. e, a característica infantil dos indivíduos esclarecida por meio dos estudos da neurose. No capítulo 2, que inclusive contém no título a noção de ambivalência, esta surge implicada não mais aos desejos sexuais dos indivíduos, mas primordialmente aos desejos hostis e de morte que sentem em relação às pessoas que amam e ou admiram. Além disso, Freud concebe a ambivalência como raiz dos dois fenômenos morais em jogo no capítulo, a saber, da consciência moral e do tabu.

¹⁰⁴ Nas palavras de Freud (2005, p. 76), *õ[...] parece provável que também a consciência (Gewissen) tenha surgido numa base de ambivalência emocional, de relações humanas bastante específicas, às quais essa ambivalência estava ligada e que surgiu sob as condições que demonstramos se aplicarem ao caso do tabu e da neurose obsessiva, a saber: que um dos sentimentos opostos envolvidos seja inconsciente e mantido sob repressão pela dominação compulsiva do outro. Esta conclusão é apoiada por várias coisas que aprendemos da análise das neurosesõ.*

¹⁰⁵ *õA percepção em questão é a de que certos desejos são desvalorizados. õ (NAKASU, 2007, p. 155)*

Não podemos passar adiante dessa afirmação sem ao menos nos perguntarmos a que desejo condenável ela se refere. O estudo do tabu nos fornece uma pista a esse respeito. Em última instância, trata-se do *desejo de hostilizar, e de matar*. Afinal, era isso o que havia em comum entre os três tabus a que acabamos de nos referir: o dos inimigos assassinados, o dos chefes e o dos mortos¹⁰⁶. Três categorias que o sociólogo Eugène Enriquez (1983) prefere nomear de *ões estranhos estrangeiros* e que, segundo ele, *õassemelham-se no seu caráter fora do comum*, traduzido no *õpoder* que eles podem exercer em relação a nós. O inimigo nos mata, o chefe nos subjuga, os mortos nos assombram e nos chamam. Mais ainda, se eles podem fazer tudo isso conosco, *õcomo não desejar destruir esses personagens (mesmo se simultaneamente os reverenciamos, e cada vez mais o fazemos), para recriar um mundo onde nada esteja fora do prumo e não nos sintamos invadidos pelo medo?* (ENRIQUEZ, 1983, p. 36). Todos aqueles tabus erigidos pelos selvagens, pautados na proibição do tocar, possuem o papel de protegê-los de sua agressividade e deste que é um dos mais poderosos e antigos desejos da humanidade: o desejo de exterminar o outro ó este que, se acaso pudesse ser realizado, seria a expressão máxima do poder¹⁰⁷. Todavia, sabemos que, quando se vive em sociedade, esse impulso é barrado, impedido de se manifestar livremente, ao menos sem que haja a condenação do indivíduo nesse exercício. Tal *renúncia pulsional, essência da moralidade* (XAVIER, 2009), atualmente feita sem muito sacrifício por alguns, foi arduamente conquistada ao longo do tempo pelos indivíduos ó mesmo que não definitivamente ó e é a responsável pelo início dispositivos psicológicos estruturantes da cultura: o sentimento de culpa e, inclusive, a própria consciência moral (ENRIQUEZ, 1983).

Afora o *desejo de matar*¹⁰⁸ que se encontra velado por seu oposto ó os mais variados cuidados e cerimoniais dos selvagens em relação aos inimigos, mortos e chefes ó, há ainda o *desejo incestuoso*, que, junto ao primeiro, é um dos principais alvos de rejeição da consciência moral, que visa garantir a não realização desses impulsos. Todavia, é interessante lembrar que, ao lado da reprovação desses desejos, ocorre a persistência mental deles, porém

¹⁰⁶ Dois assuntos *õ[...] se manterão unidos até os últimos escritos de Freud: o ódio inconsciente e o interdito advindo do exterior* (NAKASU, 2007, p. 159).

¹⁰⁷ *õO sonho de matar não é, para cada um de nós aquele sentimento mais extremo, que exprime o desejo de autonomia e poder?* (ENRIQUEZ, 1983, p. 38).

¹⁰⁸ Os desejos de morte são centrais para a produção do sentimento de culpa. *õA realização ou não de um desejo é acompanhada de um sentimento de culpa, como se em algum sentido fõssemos sempre responsáveis pela sua realização. O que também testemunharia a favor da presença da ambivalência emocional, ou seja, haveria um desejo consciente que se opõe a outro, inconsciente. [...] Ora, que desejo é esse? O texto mais uma vez insinuou que ele é da ordem de um desejo de morte contra aquele que se relaciona de alguma maneira com o pai da vida infantil* (GABBI JR. *apud* NAKASU, 2007, p. 154).

de maneira inconsciente. A noção de ambivalência nos mostrou exatamente isso, através do exemplo da proibição do toque, que, na verdade, revelou-se, por meio de seu significado oculto, desejo (inconsciente) de tocar. Como vimos, *o mero fato da proibição do toque não exclui o querer individual relacionado a esse ato ó ao contrário, o faz aumentar e, em decorrência disso, causa o fortalecimento do tabu*. Nesse seguimento, podemos pensar as proibições relativas ao incesto e ao desejo de matar como sendo possuidoras dessa mesma lógica descortinada pelos estudos sobre a neurose obsessiva, a qual considera que o sentido contrário à proibição consciente, que condiz com o desejo do sujeito de cometer atos socialmente abomináveis, perdura em seu inconsciente, de forma *a continuar produzindo efeitos em todo seu aparato psíquico*.

Mais adiante veremos que a renúncia a tais desejos simultaneamente à sobrevivência deles no inconsciente, ao contrário do que se poderia imaginar, são as responsáveis por provocar o *fortalecimento das exigências da consciência moral*, não bastando a esta última o bom comportamento do indivíduo para deixar de incidir sobre ele com a ferocidade de seu juízo. No momento, nos cabe apenas afirmar que as próprias *expições e reparações* provenientes da *transgressão* dos tabus também não se opõem necessariamente a eles, podendo lhes ser complementares.¹⁰⁹ Por exemplo, o descumprimento do tabu pode paralelamente aumentar o poder dos chefes e sacerdotes ao mesmo tempo que exalta a punição imposta àqueles que cometerem o crime. Dito de outro modo, *a transgressão da proibição (tabu) não necessariamente libera o gozo referente ao objeto tabu, mas, de modo paradoxal, reforça a interdição sobre ele*. Em algumas localidades, inclusive, há rituais para se transporem todos os limites do tabu sem, com isso, colocá-lo em risco: *o tabu é lei e sua transgressão também é lei* (AUGRAS, 1989, p. 57). É o que se vê no caso dos Swazi, no sudeste da África, que ao início de todo ano celebram uma festa em que o rei, venerado pelo povo, é agredido verbalmente por este através de cantos entoados para contestar o seu poder. *A cerimônia ressalta a ambivalência de sentimentos em relação ao rei e mostra de que maneira a transgressão participa da trama da estrutura social e do poder* (AUGRAS, 1989).

De modo semelhante à atuação da consciência moral (*Gewissen*), que percebe e acusa o desejo inconfesso no interior do indivíduo, o ato de transgressão tem por resultado a consciência de culpa (*Schuldbewußtsein*), que diz respeito à [...] percepção da condenação

¹⁰⁹ Já vimos que, paradoxalmente, as leis tiram sua força dos desejos que elas mesmas visam combater, tal é o caso do tabu, dos mandamentos da religião ou dos sistemas penais. Além disso, diante de tendências transgressoras quaisquer a cultura lançará mão de mecanismos repressivos e punitivos (NAKASU, 2007, p. 159).

interna de um ato pelo qual realizamos um determinado desejo (FREUD, 2005, p. 76). Conforme Freud, a *rejeição* (ou condenação) que decorre de ambas as consciências *possui um forte caráter de certeza*, não sendo necessário buscar apoio em nada fora do indivíduo para que seja obtida. No caso do indivíduo, a consciência moral está certa da condenação referente ao seu próprio desejo. O caráter de certeza atribuído a ela decorre, dentre outras coisas, da ausência de uma instância psíquica no homem capaz de julgar a própria *Gewissen* e, conseqüentemente, de realizar a correção de suas sentenças reprobatórias. O que significa a mais absoluta falta de vigilância da atuação da consciência moral sobre as moções pulsionais humanas, dando indicação de sua independência em relação a outras formações psíquicas. Em contrapartida, nem mesmo os pensamentos inconscientes do indivíduo escapam ao âmbito de visão da *Gewissen*, encontrando-se todos vulneráveis ao seu julgamento. Ao contrário do que se costuma conceber, a atividade da consciência moral desconsidera o contraste nítido entre aquilo que é pensado pelo indivíduo e seus atos sobre o mundo externo, podendo então condená-lo tanto por um quanto por outro desses motivos, uma vez que tal coisa lhe é supérflua, como bem assinalam os sintomas da neurose obsessiva nos quais se sobreleva a força dos pensamentos inconscientes do neurótico em detrimento de suas ações efetivas. Semelhante caráter de ruptura dos pensamentos em relação à realidade também se mostra presente no caso da consciência de culpa, ou seja, da percepção da condenação interna de um ato que leva a realização de um desejo (FREUD, 2005). O que nos conduz a conceber esse mesmo ato isento de qualquer necessidade de vinculação com a realidade externa ao indivíduo, ao menos para se fazer condenável por este. Nesse sentido, o ato rejeitado poderia também equivaler a um desejo que, através dos mecanismos psíquicos do neurótico e dos primitivos, ganharia estatuto de realidade sem necessitar da experiência para isso.

Assim, apresentar os possíveis motivos externos para a rejeição da consciência moral e seus efeitos seria, na perspectiva psicanalítica, algo desnecessário, pois *o [...] quem quer que tenha uma consciência (Gewissen) deve sentir dentro de si a justificação pela condenação, sentir a autocensura pelo que foi realizado* (FREUD, 2005, p. 76). Nesse sentido, nenhum ato concreto ou juízo alheio serviria de parâmetro para medir o mal-estar proveniente da condenação, uma vez que esta última teria sua origem em um julgamento interior, desconectado, até certo limite, da realidade externa ao indivíduo. Segundo Freud, a convicção da reprovação do desejo e as autocensuras infligidas pelo sujeito são características passíveis de serem atribuídas à atitude do selvagem para com o tabu, que diz respeito a uma ordem emitida pela *Gewissen* em que *qualquer violação dela produz um temível senso de culpa que vem como coisa natural e do qual a origem é desconhecida* (FREUD, 2005, p. 76).

Esse fator de desconhecimento tem relação com a inconsciência do desejo que se pretende coibir através da restrição do tabu e das proibições morais. Os selvagens, assim como os neuróticos, apenas são conscientes do impulso que mantém os conteúdos inconscientes sob recalque; o próprio impulso reprimido lhes é desconhecido, ainda que marque presença no psiquismo simultaneamente ao impulso a ele antagônico, este sim familiar aos indivíduos. Tal ambivalência de sentimentos se encontra na base da própria consciência moral.

O trabalho com os neuróticos obsessivos apresenta a *consciência de culpa* como uma das maiores características deles ó culpa no mais elevado grau, ligada à ambivalência de sentimentos, que se procura evitar através da *conscienciosidade moral* (*Gewissenhaftigkeit*) sintomática decorrente da observância dos atos obsessivos. Uma das relações da consciência de culpa importante para pensar seu caráter perturbador é aquela estabelecida com a *Angst*. Em um artigo de 1907, denominado "Atos obsessivos e práticas religiosas" ó que, segundo James Strachey (1969, p. 119), "foi a incursão inicial de Freud na psicologia da religião"¹¹⁰, continuada de maneira mais extensa em *Totem e tabu* ó, Freud traça o paralelo entre os cerimoniais religiosos e os executados pelos neuróticos obsessivos. Isso porque, a seu ver, a descoberta dos motivos que levam à realização dos rituais dos neuróticos poderia lançar luz sobre os processos psicológicos em questão nas práticas religiosas.

Os neuróticos obsessivos são caracterizados por pensamentos, ideias obsedantes e atos cerimoniais, os quais são compulsoriamente impelidos a praticarem. Esses indivíduos obedecem às suas autoimposições, *aparentemente sem sentido*, pois sabem que a *privação do cerimonial que praticam é capaz de conduzi-los a um insuportável estado de angústia que a todo custo desejam evitar*. Na negligência de tais atos surge o medo da consciência moral (*Gewissensangst*) reforçador do mal-estar individual, também comuns às práticas religiosas coletivas. Além disso, a semelhança entre ambos os atos ó religiosos e obsessivos ó se encontra na garantia do cumprimento dos cerimoniais em todos os seus ínfimos detalhes, ou seja, na "[conscienciosidade moral] (*Gewissenhaftigkeit*) com que são executados" (FREUD, 1996, p. 12). Essa *conscienciosidade* é uma medida protetora que visa impedir a irrupção do estado de angústia [*Angst*] e da culpa.

Segundo Freud (2005, p. 77, alteração nossa), "não podemos deixar de nos impressionar com o fato de uma [consciência] de culpa [*Schuldbewußtsein*] ter em si muito da natureza da [angústia]". O texto de 1907 nos fornece ainda algumas pistas sobre essa natureza

¹¹⁰Ver notas do editor em Freud (1996, p. 119).

e sua relação com a consciência de culpa. Nele, *a angústia é vista como um derivado da consciência de culpa e se traduz na expectativa de um infortúnio, por meio da ideia de punição, associada à percepção interna da tentação* (FREUD, 1996). Mas de que tentação se trata? A investigação psicanalítica responde a essa pergunta ao desvelar o *verdadeiro significado dos atos obsessivos* até então entendidos como desprovidos de sentido. De acordo com ela, o que está sendo representado através de tais atos deriva das experiências mais íntimas do paciente, principalmente das sexuais (FREUD, 1996, p. 124) *ó experiências de satisfação sexual* que foram aceitáveis apenas no período da infância do indivíduo, sendo posteriormente *recalcadas*, quer dizer, tornadas *inconscientes*.¹¹¹ No decorrer desse processo de recalçamento erigiu-se uma *conscienciosidade moral (Gewissenhaftigkeit)*, que funciona como *barreira para os desejos libidinais do indivíduo*. No entanto, essa formação reativa é *incessantemente ameaçada pelo impulso renunciado e contido no inconsciente*. Apesar de não ser do conhecimento do indivíduo, esse impulso não cessa de causar efeitos e sua influência é sentida por ele como uma tentação. Os contínuos esforços para continuar suprimindo a ameaça proveniente do impulso inconsciente são o que caracteriza o êxito relativo referente ao processo de recalçamento que promove a neurose obsessiva. O resultado dessa luta entre desejo inconsciente e contrainvestimento pulsional são os atos obsessivos assim como os cerimoniais religiosos¹¹², e este e aquele preenchem a condição de ser uma conciliação entre as forças antagônicas da mente (FREUD, 1996, p. 128).

Freud (1996, p. 130) termina o artigo de 1907 considerando a neurose obsessiva como *o[...] o correlato patológico da formação de uma religião e descrevendo a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal*. Dessa conclusão podemos ainda extrair outra semelhança, dessa vez referente à religião e à instituição social do totemismo, a pré-história das religiões, que, como vimos, seria tratada anos mais tarde em *Totem e tabu*. Tanto em uma como na outra os fenômenos primordiais são aqueles de renúncia pulsional, de proibições e de rituais de proteção contra determinados desejos humanos considerados perigosos. Todavia, o que nos interessou sobremaneira no texto de 1907 foi ressaltar a proximidade entre a angústia, a conscienciosidade e a consciência de culpa. Em *Totem e tabu*, vemos essa mesma relação ser novamente ressaltada por Freud

¹¹¹ Em *Totem e tabu*, os atos obsessivos são explicados em termos de proteção contra expectativas de desgraça, que, segundo Freud (2005), sempre remontavam à espera da morte.

¹¹² A transformação do desejo renunciado pelo indivíduo em atos obsessivos e religiosos se dá devido ao mecanismo psíquico de deslocamento, descoberto nos estudos sobre os fenômenos oníricos. O deslocamento substitui um elemento importante por um trivial, causando, nos casos dos cerimoniais religiosos e obsessivos, um distanciamento do significado original: o desejo recalcado.

quando este diz que a angústia pode ser descrita como um ã[medo] da consciência moralã (*Gewissensangst*). Faz o mesmo, ainda, quando nos recorda de que õhá algo de desconhecido [*unbekannt*] e inconsciente [*unbewußt*] em conexão com a [consciência] de culpa [*Schuldbewußtsein*]ã (FREUD, 2005, p. 77), e fornece como resposta a essa questão praticamente o mesmo que se descobriu com o supracitado texto sobre os cerimoniais obsessivos e religiosos, a saber, que esse fator alheio à consciência são exatamente as õrazões para o ato de repúdioã ó em outras palavras: do próprio desejo inconsciente. Já o fator desconhecido remeteria à supracitada angústia.

Como advertência, Freud (2005) escreve que, se desconsideramos a existência desse desejo ameaçador simplesmente porque ele se encontra fora da visão da nossa consciência, então os tabus, as proibições morais e a consciência moral se mostrariam como coisas supérfluas e sem explicação. Em oposição a isso, ele nos mostra, através da noção de ambivalência, que esse desejo inconsciente continua atuante no indivíduo de modo a lhe causar diversas tentações, como as de ã[...] matar seus reis, sacerdotes, cometer incesto, tratar mal os mortos e assim por dianteã (FREUD, 2005, p. 77) ó impulsos humanos primordiais contra os quais surgem os variados fenômenos relacionados à moralidade.

2.3. Consciência de culpa e onipotência de pensamento

No capítulo III, o campo do desejo continua a ser explorado, desta vez, por meio do animismo (*Animismus*) ó a õdoutrina de almasã e õseres espirituais em geralã (FREUD, 2005, p. 82) ó e dos fenômenos a ele relacionados: a magia (*Magie*) e a onipotência de pensamentos (*Allmacht der Gedanken*). Diversos teóricos na época de Freud perceberam nessa primeira visão de mundo (*Weltanschauung*) animista uma peculiar teoria psicológica. A tentativa de domínio dos selvagens sobre os homens, animais e coisas através das práticas primitivas de controle ó as técnicas de magia e feitiçaria ó somente lhes rendeu a substituição de leis naturais por leis psicológicas. Segundo Frazer (*apud* FREUD, 2005, p. 85), o problema dos selvagens é que eles tomam erroneamente um õconexão ideal por realã. É o que ocorre no caso da magia, e, por essa razão, esses indivíduos õimaginaram que o controle que têm ou parecem ter sobre seus pensamentos permite-lhes exercer um controle correspondente sobre as coisasã (FREUD, 2005, p. 89-90). Apesar de Freud concordar com a tese de Frazer acerca do modo de pensar dos selvagens, a investigação psicanalítica denuncia que falta a ela um importante ãfator dinâmicoã. Esse fator é correspondente ao real motivo que conduziria os

homens a praticarem a magia, a saber, *a crença imensa dos primitivos no poder de seus desejos*: ãA razão básica por que o que ele [o primitivo] começa a fazer por meios mágicos vem a acontecer, é, em última análise, simplesmente que o desejaõ (FREUD, 2005, p. 90). É em virtude dessa *onipotência de pensamento*, bem como da ênfase no mundo interno em detrimento do externo, dada pelo selvagem, que Freud (2005, p. 93) a relaciona novamente os indivíduos neuróticos. Para estes, õ[...] o que determina a formação dos sintomas é a realidade, não da experiência, mas do pensamentoõ. Desse modo, depreende-se que, tanto para os neuróticos quanto para os primitivos, õ[...] a concordância [daquilo que é pensado] com a realidade externa não tem importânciaõ, pois, nos dois casos, apenas seus desejos se tornam especialmente relevantes.

Devido à supervalorização que os neuróticos fazem de seus próprios processos mentais, sobretudo os neuróticos obsessivos, não faria sentido que a consciência de culpa desses indivíduos correspondesse, então, aos atos que eles executam na realidade. Segundo Freud (2005, p. 93),

[u]m neurótico obsessivo pode ser oprimido por uma [consciência] de culpa [*Schuldbewußtsein*] que seria adequada para um grande assassino, embora, na realidade, de sua infância em diante, tenha-se comportado para com os seus concidadãos como o mais escrupuloso e respeitável membro da sociedade. Não obstante, sua [consciência] de culpa [*Schuldbewußtsein*] tem uma justificativa: está fundada nos intensos e frequentes desejos de morte contra seus semelhantes que estão inconscientemente em ação dentro dele.

Nesse trecho, reaparece a questão do desejo inconsciente de morte que permeia *Totem e tabu*, desta vez atrelado à consciência de culpa. O que chama a atenção no texto freudiano é a persistência das pulsões agressivas, se não em ação no meio externo, no mais íntimo do indivíduo. A percepção da sobrevivência dessas pulsões e do desejo de morte suscita a consciência de culpa, que, a despeito do que ocorre na experiência, se relaciona, acima de tudo, com esses pensamentos agressivos inconscientes. Nesse sentido, no tocante à intensidade da consciência de culpa, pouco importa o que o indivíduo pode conceber como sendo o provável motivo de sua condenação, pois esta frequentemente está ligada aos seus conteúdos inconfessos, portanto, estranhos ao próprio indivíduo.

No processo de análise, no qual esses desejos podem vir a se manifestar de maneira consciente ao paciente, logo que isso ocorre, o medo de que eles se realizem por meio de sua simples expressão descortina a presença da onipotência de pensamento nos neuróticos, i.e., do *funcionamento psíquico que faz equivaler o desejado ao realizado*. Se na neurose aquilo que

se quer, para se tornar real, não precisa de nada além de um intenso investimento psíquico por parte do indivíduo (FREUD, 2005), então podemos supor que a realização de um ato desejado em pensamento possui o mesmo peso que possuiria a sua ação no mundo externo. Por conseguinte, a culpa proveniente da primeira situação, a psíquica, seria semelhante à culpa da segunda, referente à realização externa de determinada ação condenável. É exatamente essa indiferença em relação à realidade do ato condenável que está em questão na consciência de culpa do neurótico. Quer dizer, seja o lugar do ato reprovável psíquico ou referente ao mundo externo, de qualquer modo a consciência moral estará lá para julgá-lo junto à consciência de culpa que será a responsável por fazer com que o indivíduo experiencie o incômodo relativo à sua condenação.

2.4. A criminosa gênese da moralidade

No capítulo IV de *Totem e tabu*, denominado "O retorno do totemismo na infância" (*Die infantile Wiederkehr des Totemismus*), persistem os problemas acerca da consciência moral (*Gewissen*) o que neste capítulo é expressa nos termos de uma *consciência tabu* e da consciência de culpa (*Schuldbewußtsein*), mas, dessa vez, ainda mais voltados para o esclarecimento da questão da origem desses dois fenômenos do que para as suas definições. Contudo, antes de alcançar esse ponto do texto, Freud se lança à investigação de outros inícios o intimamente conectados aos já citados aqui o como o das instituições do totemismo e da exogamia. As diversas ideias sobre a natureza desses dois assuntos e as relações que eles mantêm entre si intrigavam os pesquisadores do início do século passado, dividindo-os de acordo com as conclusões a que chegavam a esse respeito. Freud faz então um pequeno exame dessas hipóteses conflitantes o sobre a origem do totemismo o as teorias nominalistas, sociológicas, psicológicas o e verifica os dois possíveis pontos de vista dos estudiosos a respeito da relação da instituição totêmica com a exogamia: a visão que considera inerente a conexão entre os dois temas e aquela que nega tal vinculação. O intuito é, sobretudo, informar ao leitor sobre, além da amplitude da discussão sobre o totemismo, o lugar deste na visão da psicanálise.

Freud se baseia na *horda primeva* de Charles Darwin, que descreve o estado social dos homens primitivos o, para fornecer a resposta ao problema da exogamia. De acordo com o primeiro, Darwin deduziu o dos hábitos dos símios superiores, que também o homem vivia originalmente em grupos e hordas [*Horden*], relativamente pequenos, dentro dos quais o

ciúme do macho mais velho e mais forte impedia a promiscuidade sexual [*die sexuelle Promiskuität*]ö (FREUD, 2005, p. 130). Ele guardava para si próprio todas as mulheres e expulsava os demais símios à medida que cresciam e se tornavam uma ameaça a sua tirania. Dessa dinâmica da horda primitiva depreende-se a exogamia relativa aos jovens machos que, sendo obrigados a saírem da horda e constituírem novos grupos, semelhantes ao primeiro, acabavam erigindo proibições análogas àquela do macho chefe, o que culminaria, ao longo do tempo ó segundo James Atkinson ó no estabelecimento das regras de restrição das relações sexuais entre pessoas do mesmo clã.¹¹³

Saindo um pouco do embaraço dessas hipóteses e adentrando o terreno conhecido da psicanálise, Freud (2005) propõe um ponto de comparação entre esta e a antropologia ao pensar a fobia infantil como uma espécie de retorno ao totemismo. As crianças, ao contrário dos adultos, õ[...] não têm escrúpulos em permitir que os animais se classifiquem como seus plenos iguaisö (FREUD, 2005, p. 132), provavelmente por ainda não terem sido submetidas de forma maciça às exigências culturais que as afastam de sua animalidade e as estabelecem como seres civilizados. Apesar dessa boa relação que as crianças possuem com os animais, existem os casos em que o medo deles emerge, e se engrandece até o nível patológico de uma fobia. Na maioria das vezes, esse animal temido, o qual se evita tocar, foi objeto de grande interesse pela criança no passado e seu medo nada tem a ver com essa espécie em particular. Mas então o que levaria a essa escolha? Qual seria o significado por detrás da atitude fóbica? Para Freud (2005, p. 132), õ[...] era a mesma coisa em todos os casos: quando as crianças em causa eram meninos, o medo, no fundo, estava relacionado com o pai e havia simplesmente sido deslocado para o animalö. Desde o caso do menino Hans, em 1909, a psicanálise conhece essa substituição, que agora relaciona com o totemismo. O motivo oculto da fobia animal pôde ser encontrado em análise após a decomposição dos caminhos do deslocamento e se relaciona com o complexo de Édipo, ou seja, com os conflitos de amor e ódio (*Ambivalenzkonflikt*) da criança para com o pai devido à disputa de ambos pela afeição do mesmo objeto: a mãe. A fim de mitigar essa atitude ambivalente e incômoda, a criança desloca os sentimentos hostis em relação ao pai para um substituto deste, o animal. No entanto, essa troca não lhe fornece o alívio que era desejado e a ambivalência continua, só que desta vez se referindo ao novo objeto.

¹¹³ Afora essa consideração de Atkinson ó autor de *Primal Law* (ólei primitivaö) ó sobre a horda primeva de Darwin, Freud ainda menciona as interpretações de Andrew Lang e Durkheim, os quais consideram o fenômeno do totemismo como anterior à exogamia, ou seja, o contrário do que pensava Atkinson. Ver Freud (2005, p. 131).

O caso clínico de Árpád, que narra a identificação de um menino de 5 anos com o animal de sua fobia, uma galinha, traz ainda outra concordância com o totemismo além da ambivalência: o fato mesmo da identificação [*Identifizierung*] com o animal. Todas essas contribuições oriundas da clínica psicanalítica justificam para Freud (2005, p. 136) a substituição do animal temido pelo pai na fórmula do totemismo: ò[O]s homens primitivos dizem a mesma coisa e, onde o sistema totêmico ainda se acha em vigor atualmente, descrevem o totem como sendo seu ancestral comum e pai primevo. Tudo o que fizemos foi tomar no sentido literal uma expressão utilizada por essas pessoasö.

Outra teoria importante para se compreender a visão psicanalítica da origem do totemismo é a hipótese da refeição totêmica de William Robertson Smith. Em seu livro *Religion of Semites* [õa religião dos semitasö], o ato sagrado do sacrifício animal, considerado o mais antigo entre os rituais sacrificiais, é descrito como prática comum e essencial das religiões primitivas e significava, nas palavras de Freud (2005, p. 138), õum ato de companheirismo entre a divindade e seus adoradoresö. Contudo, esse sacrifício somente podia ocorrer se celebrado por todo o clã em um cerimonial, o festim sacrificatório. Este consistia em uma atividade religiosa, social e obrigatória que unia, através da comilança do animal morto, os membros do grupo. O próprio ato de comer o animal era um ato religioso que detinha uma õforça éticaö [*Die ethische Macht*] capaz de gerar um vínculo de parentesco entre as pessoas que comungavam da refeição comum. Além disso, a ingestão festiva servia também para reforçar o parentesco entre os homens e seu deus. O mais importante está em que essa matança do animal sacrificatório, que Smith associa ao animal totêmico, apenas era permitida com a participação de todo o clã e punida se acaso ocorresse para fins privados.¹¹⁴

A *partilha da culpa* pela morte do animal era, portanto, um fator fundamental da religião e da vida social desses primitivos. A ingestão do animal ó também considerado um parente ó, por viabilizar a õidentidade de substânciaö (*Identität der Substanz*) entre os membros do grupo, era repetida de tempos em tempos a fim de reafirmar essa aliança. Em suma, tanto o fenômeno da ingestão comunal quanto o do ato sacrificatório animal são considerados por Robertson Smith e, também, por Freud, como importantes características da religião totêmica.

Chega-se ao clímax do texto *Totem e tabu* com a narrativa mitológica psicanalítica da origem da hominização, que lança o ser humano à vida em sociedade, que lança as bases da própria noção de cultura/civilização. A narrativa é construída a partir das contribuições das

¹¹⁴õNão pode haver a mais leve dúvida, diz Robertson Smith, de que a matança de uma vítima se achava originalmente entre os atos que são ilegais para um indivíduo e só podem ser justificados quando todo o clã partilha a responsabilidade do atoö (FREUD, 2005, p. 140).

ideias de Robertson Smith sobre a refeição totêmica juntamente à noção darwiniana de horda primeva, com o propósito de oferecer, segundo Freud (2005, p. 45), uma correlação insuspeita entre grupos de fenômenos que até aqui estiveram desligados e a vantagem, aliás, que nenhuma outra teoria sobre o totemismo havia antes conseguido apresentar. Ademais, como apontam Fuks, Basualdo e Braunstein (2013, p. 8), era preciso tecer um enredo literário que se mostrasse capaz de manifestar a verdade analítica sobre as origens da religião (totem) e da moral (tabu). De acordo com Freud, o totemismo é a organização mais primitiva que se pode observar na atualidade, no entanto, fica a questão de saber se esta não poderia ter se derivado de alguma outra. E é nesse contexto que surge, com a finalidade de resposta a isso, que Freud apresenta uma importante imagem:

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim a horda patriarcal. Unidos tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente[...] Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima. O violento pai primevo fora sem dúvida temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião (FREUD, 2005, p. 146).

A força do mito freudiano está em explicitar a agressividade inerente a esses grandes inícios apresentando a sua reverberação necessária no homem moderno civilizado. Para a psicanálise, esclarecer os desdobramentos da narrativa acima significa alcançar, além dos motivos do surgimento dos eventos supracitados, uma parcela das razões pelas quais estes se reproduzem ainda hoje¹¹⁵. Dos acontecimentos referidos, nos interessa sobretudo analisar a

¹¹⁵Em *Totem e tabu* vemos o aparecimento de uma teoria radicalmente pessimista, fazendo a humanidade nascer de um crime cometido em conjunto, crime do qual a humanidade não pode jamais se liberar. Assim, o primeiro crime não é senão o prelúdio de uma série ininterrupta de assassinatos, que parece ser o corolário normal da existência humana em sociedade. Não existe mais a esperança de um destino feliz para a comunidade humana associado a um desenvolvimento harmonioso da sexualidade. Ao assinar *Totem e tabu* (bem antes de formular explicitamente a hipótese de uma pulsão de morte) Freud enterra, definitivamente a ideia (que será mantida por Reich contra todos e contra tudo) da liberação possível do indivíduo pelo ato de assumir a sua sexualidade genital, assim como a teoria da maturação do indivíduo por meio de sua aceitação, realização, e sublimação das pulsões sexuais, ideias que obcecaram, em maior ou menor grau, a prática psicanalítica, mesmo que o discurso que o acompanha enuncie explicitamente o contrário. (ENRIQUEZ *apud* NAKASU, 2007, p. 120)

questão da *origem da consciência de culpa e do remorso*¹¹⁶ (*Reue*) concernentes à eclosão da moralidade. Essa origem, segundo Freud, se relaciona com a atitude emocional ambivalente (*Die ambivalente Gefühlseinstellung*) oriunda do complexo-pai (*Vaterkomplex*) em ação nos irmãos parricidas. Prosseguindo por meio da hipótese da ambivalência, podemos ainda supor que, paradoxalmente, os motivos pelos quais os irmãos levaram a termo o ato criminoso contra o pai eram os mesmos que os faziam admirá-lo, quais sejam, a constatação de sua força e poder ilimitados, atributos que concediam a ele a dominação dos filhos e a posse das mulheres.

A posição que o pai despótico ocupava em vida suscitava a constante inveja dos filhos, porém a sua morte não foi suficiente para romper com o incômodo sentido por eles. Ao contrário disso, ela resultou no *surgimento do remorso*, fruto das moções pulsionais afetivas em relação ao pai, possibilitadas pela identificação ó ocorrida como consequência de seu devoramento ó com este, anteriormente recalcadas pelo ódio sentido por ele em virtude de sua tirania. O repentino aparecimento de sentimentos positivos após o assassinato do pai teve como consequência, afora o remorso, a *consciência de culpa filial* (*Schuldbewußtsein des Sohnes*), que, segundo Freud (2005), foi a responsável pela criação dos dois tabus fundamentais do totemismo, análogos aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. O pai, representante do poder capaz de limitar pulsionalmente os irmãos, ó morto tornou-se ainda mais forte do que fora vivo, em razão do procedimento psicológico da óobediência adiada (*nachträgliches Gehorsams*). O que outrora era proibido pela força do pai real passou a ser proibido pelos efeitos de sua introjeção, quer dizer, de sua presença simbólica: proibido a partir de dentro¹¹⁷, de forma constante e não mais dependente das vicissitudes do poder do pai real (RAMOS, 2003).

¹¹⁶É necessário ressaltar a falta de precisão conceitual de Freud no tocante a diferenciação entre *remorso* e *consciência de culpa*. Realizamos o esforço de tentar perseguir as nuances de ambos os conceitos, porém é nítido que até esta altura da teoria psicanalítica ainda não havia tal preocupação por parte do autor.

¹¹⁷Eis que surge no texto, a partir das ideias de devoração do pai morto, e obediência adiada, as condições para que a lei externa seja internalizada e as consequências de tal introjeção para os indivíduos. Essas ideias inauguram, dentre outras coisas, a concepção de lei paterna internalizada (NAKASU, 2007) que nos auxilia na compreensão da consciência moral e de culpa, além de ser crucial para a elaboração posterior do conceito de supereu como herdeiro do complexo de Édipo. A relação do supereu com a interiorização da lei paterna, que, a nosso ver, já encontra seus traços na narrativa mitológica de Totem e tabu, fica ainda mais clara quando aproximamos o pai da horda primeva com o pai referido no complexo de Édipo que, assim como o primeiro, é tomado como modelo identificatório pelos filhos causando neles efeitos psíquicos morais permanentes. Apesar de nesse contexto Freud já possuir uma noção de identificação atrelada à ideia de introjeção, o que lhe permite falar de interiorização das normas paternas, ainda lhe falta elementos para pensar a dissolução do complexo de Édipo e a consequente formação de uma instância psíquica interdutora, que serão essenciais para a construção do conceito de supereu. (NAKASU, 2007)

Ademais, em nota, Freud nos atenta ao fato de que por meio do ato criminoso cada um dos irmãos foram frustrados em seu desejo original relativo à ocupação do lugar do pai. Nesse sentido, o crime que praticaram foi considerado malogrado em seus propósitos. E, de acordo com a investigação psicanalítica, o fracasso é muito mais propício a uma reação moral que a satisfação (FREUD, 2005, p. 147). Com a finalidade de então renegar a assassínio causador da resposta moral, e evitar que um dos irmãos pudesse replicar a tirania do pai, o bando fraterno precisou de um esforço contínuo para que o lugar paterno permanecesse vazio, pois sua instituição diz respeito a tornar possível o preenchimento desse lugar por todos aqueles que estão excluídos dele, concernindo, portanto, a uma horizontalização do poder (PEREIRA, 2008). Esse esforço contínuo de renúncia à ocupação do lugar do pai concerne, em última instância ao esforço da renúncia aos impulsos que moveram os indivíduos primitivos ao crime fundador da cultura, da moral e da religião, e que concidem com aqueles desejos reprimidos do complexo de Édipo. Não é a toa que tal sacrifício é considerado a base da cultura. A sociedade se instala precisamente no momento em que ninguém é onipotente, e no qual existe uma autodelimitação de todos os irmãos. (CASTORIADIS *apud* NAKASU, 2007, p. 161) Quer dizer, a abdicação por parte destes à onipotência do pai arcaico. Esse movimento marcaria, portanto, a instauração coletiva da lei. Segundo Nakasu, (2007, p. 161) A autodelimitação anunciada pelo mito reaparece no centro da teorização do superego e é análoga a renúncia infantil ao desejo de possuir a mãe e matar o pai realizada em função da ameaça de castração, estopim da dissolução do complexo de Édipo no menino, e condição para a formação do supereu.

O início da moralidade humana estaria fortemente vinculado, desse modo, a uma reação ao crime cometido contra o pai, à sua morte¹¹⁸, e teve como consequência o refreamento dos impulsos dos irmãos que ainda pudessem ameaçar restituir a sua tirania. A despeito desse desejo, o reconhecimento da impossibilidade de superação da força do pai não permitia a esses indivíduos acabar com a nova organização social criada. Segundo Freud (2005), ao instituir as primeiras leis (tabus), os irmãos estavam, justamente, tentando resguardar essa organização que os tornara fortes. Com a proibição do incesto, negavam o acesso dos irmãos às mulheres, evitando, assim, a luta de todos contra todos. Já com a proibição da morte do animal totêmico o representante do pai e os indivíduos primitivos viram surgir a primeira religião: o totemismo. Freud considera esta, em sua origem, motivada

¹¹⁸ Na origem da moralidade encontra-se a consumação de um desejo de morte, fruto do anseio de poder e de obtenção de prazer sexual irrestrito e imediato. (NAKASU, 2007, p. 165)

por uma necessidade de exibir o remorso em relação à morte do pai, especialmente ao lembrar a maneira como os primitivos tratavam o totem: repletos de extremo zelo e veneração por esse animal. A primeira religião, totêmica, surge, portanto, do *sentimento filial de culpa*,

num esforço por mitigar esse sentimento e apaziguar o pai por uma obediência a ele que fora adiada. Todas as religiões posteriores são vistas como tentativa de solucionar o mesmo problema. Variam de acordo com o estágio de civilização em que surgiram e com os métodos que adotam: mas todas têm o mesmo fim em vista e constituem reações ao mesmo grande acontecimento com que a civilização começou e que, desde que ocorreu não mais concedeu à humanidade um momento de descanso (FREUD, 2005, p. 149).

Esse acontecimento e seus desdobramentos fazem parte do pacto social freudiano que, para Safatle (2013), foi um dos inúmeros feitos da modernidade, porém o primeiro na era de Darwin após o homem ter reconhecido a queda de sua origem divina. Em *Totem e tabu*, tal pacto se pauta na promessa do pai em oferecer tudo o que a imaginação infantil poderia requerer: proteção, cuidado e indulgência. Enquanto, em troca disso, pelo lado dos filhos, prometia-se respeito à vida do pai, isto é, não repetir o ato que causara a destruição do pai real (FREUD, 2005, p. 148). Voltando à questão da consciência de culpa, Freud entende que esta dá origem à primeira religião (totêmica) e às proibições morais (tabus do totemismo). Ao longo do tempo, com o surgimento dos deuses e das demais religiões, os dois fatores da culpa e do remorso não cessaram de existir; ao contrário disso, continuaram demandando dos indivíduos cada vez mais e novas tentativas de expiação. A relação dos filhos com o pai da horda o que teve como consequência a adoração do animal totêmico o mais tardiamente foi também o que gerou o conceito de Deus (o pai glorificado) e a reconquista da forma humana do pai primevo. Para Freud (2005, p. 151), essa nova criação é derivada do que constitui a raiz de toda forma de religião: saudade do pai (*Vatersehnsucht*). Em outras palavras, trata-se do anseio pela autoridade, por aquele a quem se atribui a onipotência ou mesmo a fonte de todas as proibições. Mas poder-se-ia perguntar como foi possível que o pai execrável de outrora, merecedor de uma morte trágica, agora se transformasse num ideal¹¹⁹,

¹¹⁹ Além do duplo caráter do pai, essa passagem põe em evidência os efeitos morais ambivalentes de sua internalização. Se em virtude da identificação com o pai morto este é tomado como ideal pelos filhos, que desejam ser assim como ele, por outro lado, seus traços tirânicos também não escapam a essa introjeção, sendo conjuntamente assimilados pelos irmãos. Nesse sentido, a identificação com a figura paterna possui como consequência não apenas a constituição de um ideal, que serve de amparo e proteção para os indivíduos, como também a interiorização do antigo poder irrestrito que o pai exercia sobre os irmãos, e que tanto os angustiava. O ideal é, portanto, herdeiro desse poder. Assim sendo, a violação desses preceitos advindos do modelo ideal

um modelo a ser seguido pelos demais. A primeira resposta é a impossibilidade, já mencionada, de os irmãos ascenderem ao seu lugar, a frustração desse desejo de se tornarem tal como fora o pai ó isso apesar de já terem, por meio do ato canibal, adquirido para si algumas das características dessa autoridade invejada. Apesar de deterem alguns dos atributos do pai, nenhum dos irmãos, por pressão dos outros do bando, jamais poderia exercer sua antiga tirania, a menos que estivesse disposto a sofrer o mesmo destino paterno.

Toda essa elevação do pai, sua transformação em deus e ideal ¹²⁰, causando o progressivo distanciamento dos irmãos que alegavam descender dele, constituiu õuma tentativa de expiação muito mais s3ria do que fora o antigo pacto com o totemõ (FREUD, 2005, p. 152). Ademais, essa mudança na atitude para com o pai seguiu muito adiante e excedeu o 3mbito religioso. A fam3lia patriarcal, por exemplo, nada mais 3, de acordo com Freud, do que a restauraç3o dos poderes da autoridade paterna na figura dos pais. Levando em consideraç3o essas e outras transformaç3es na estrutura social, õdevemos reconhecer que a vingança tomada pelo pai foi rude: o dom3nio da autoridade chegou ao seu cl3maxõ (FREUD, 2005, p. 153). Se consideramos que o deslocamento do pai da horda primeva para a figura do patriarca realmente ocorreu, poder3amos tamb3m nos perguntar se a consci3ncia de culpa (*Schuldbewu3tsein*) que havia em relaç3o ao primeiro perdurou no caso deste 3ltimo ó quer dizer, se ela resiste, permanecendo constante 3 a aç3o do tempo. Pois, ao que nos parece, os representantes do pai se deslocam incessantemente ao longo do tempo ó s3o eles reis, deuses, sacerdotes etc. ó, o que flagra a irresoluç3o do problema inicial que levou 3 adoraç3o do pai morto atrav3s da figura do totem, a saber, a necessidade de expiaç3o da consci3ncia de culpa dos irm3os.

Segundo Freud (2005, p. 156-157), o cristianismo criou um m3todo alternativo para a expiaç3o dessa culpa: Cristo õsacrificou a pr3pria vida e assim redimiu o conjunto de irm3osõ. Se, para redimir toda a humanidade do pecado original, foi preciso o sacrif3cio de uma vida, pela lei de tali3o, enraizada nos sentimentos do homem, õsomos levados a concluir que o

tir3nico 3 capaz de gerar tanto a culpa quanto as puniç3es no que tange aos filhos desobedientes. Ademais, õo mito ilustra a clivagem entre o acusador- substituto do pai- e o acusado ó grupo de irm3os. õ (NAKASU, 2007, p. 167) Tal divis3o, assim como o surgimento da inst3ncia ideal, que engloba tanto as funç3es de ideal como de cumprimento deste, al3m de sua feiç3o tir3nica, s3o traços elementares sobre os quais o conceito de supereu ir3 se alicerçar posteriormente.

¹²⁰ Segundo Freud (2005, p. 152), o surgimento do ideal ocorre õ[...] ap3s um longo lapso de tempoõ quando õo azedume contra o paiõ, que havia impulsionado os irm3os 3 aç3o, õtornou-se menor, e a saudade dele aumentouõ. Curioso notar que o aparecimento de tal ideal ó que õcorporificava o poder ilimitado do pai primevoõ ó 3 justamente o que causa o t3rmino da igualdade democr3tica que havia sido duramente conquistada pelos irm3os, uma vez que promove a criaç3o de substitutos paternos, como a exemplo dos deuses, sacerdotes e reis, os quais cumprem um papel de autoridade e de modelo na vida an3mica do indiv3duo.

pecado foi um homicídio, aquele referente ao pai da horda primeva. Como bem demonstra a doutrina cristã, o sucesso das religiões está em poder encenar a morte do pai ao mesmo tempo que se pede desculpas por isso. Na base da própria expiação da consciência de culpa (*Schuldbewußtsein*) encontramos novamente a inextinguível lei psicológica da ambivalência (FREUD, 2005, p. 157). ao perceber, ao lado daquela, a reafirmação da rebeldia filial. Na eucaristia cristã, na qual pão e vinho representam o corpo e o sangue de Jesus, a refeição totêmica se repete, e o crime é novamente feito de modo concomitante à sua expiação. O ato primevo é explícito na religião cristã.

Como vimos, a origem da religião, da sociedade e da moral confluem para o complexo de Édipo¹²¹ (FREUD, 2005). No entanto, os sentimentos dos filhos para com o pai, considerados o núcleo da neurose individual, são também surpreendentemente considerados como base para a resolução dos problemas advindos da psicologia social (FREUD, 2005). No mito freudiano, a ambivalência de origem desconhecida jaz na raiz das instituições e foi entendida como parte constituinte da relação entre o homem e o seu pai. A partir da existência simultânea de amor e ódio para os mesmos objetos (FREUD, 2005, p. 160), se gerou o *remorso* e, ao lado dele, a *consciência de culpa*, que, para serem expiados, necessitaram da instauração da religião (totêmica) e das proibições morais (tabus), que

¹²¹De acordo com Nakasu (2007, p. 166), há muitas semelhanças em torno da teorização das figuras paternas do complexo de Édipo e do mito da horda, que culminam na instauração da moralidade humana, seja ela pensada no âmbito individual ou da espécie. O complexo de Édipo e sua posterior dissolução são, portanto, equiparáveis ao mito filogenético. Neste último, por exemplo, a disputa entre pais e filhos ocorre em razão do monopólio das mulheres, cujo resultado é o tabu da exogamia. O pai, vivo ou morto, é aquele que possui a função de barrar o acesso dos filhos ao usufruto das fêmeas do grupo. No complexo de Édipo, a disputa é a mesma, porém, dessa vez, ocorre em relação a uma mulher específica: a mãe. O pai edipiano, assim como o pai da horda, veda o acesso do filho ao objeto primordial de seu desejo. Esse conflito com o pai é marcado, em ambos os casos, pela ambivalência, i.e., por desejos concomitantes de hostilidade e admiração que os filhos mantêm em relação a ele. Uma diferença importante entre os dois conflitos é que no mito da horda primeva os desejos de matar o pai e tomar posse das mulheres é atuado, enquanto que no complexo de Édipo fazem parte apenas da fantasia inconsciente do indivíduo, pois permanecem recalçados. O complexo de castração é que promove este último resultado. O assassinato cometido pelos irmãos possui como consequência a identificação com o pai, possível em razão da introjeção de suas qualidades feitas no ato de seu devoramento. A consciência de culpa também surge desse episódio e com ela a necessidade de apaziguamento e expiação através do modelo totêmico, que nada mais é do que o pai tomado como ideal. No complexo de Édipo existe o mesmo movimento de identificação com a figura paterna, que resulta no surgimento de um ideal que também espelha as qualidades do pai. Contudo, esse ideal é internalizado (transformado em ideal do eu), e conjuntamente com ele advém a instância crítica do homem, que irá medir os feitos deste de acordo com os atributos introjetados do pai. Do mesmo modo que o totem ou a religião protegem o fiel, o superego [a instância crítica portadora do ideal] protege o homem da consumação dos desejos destrutivos [...] Finalmente, do mesmo modo que os selvagens sentiram-se culpados ao transgredirem as leis do totemismo e os adeptos de outras religiões se culpam quando desobedecem alguns de seus preceitos, o homem moderno culpa-se quando seu ego não está à altura das exigências de seu ideal e quando é obrigado a reprimir uma grande quota de sua pulsão destrutiva. (NAKASU, 2007, p. 167). Apesar da analogia que foi feita aqui, lembremos que o conceito de superego aparece anos após a escrita de *Totem e tabu*, apenas em 1923, em *O ego e o id*, no qual Freud já detinha algumas noções mais bem consolidadas que o permitiram forjar esse conceito, tais como a de eu, narcisismo, identificação, e o próprio complexo de Édipo.

coincidem com as duas proibições do complexo de Édipo. Desse modo, a condição para o surgimento da culpa passou a ser, além do desejo relacionado ao ato criminoso, o posterior recalque das moções pulsionais agressivas que levaram os indivíduos a cometê-lo, simultaneamente ao crescimento da afeição em relação ao pai, antes recalçada. Ademais, o fator da insatisfação do desejo que mobilizou os irmãos ao crime agravou a *consciência de culpa* (*Schuldbewußtsein*), já que não permitiu que nenhum deles desfrutasse do sonhado lugar antes ocupado pelo pai.

Apesar dos argumentos que levaram ao mito esclarecerem alguns dos aspectos que tratamos até agora, Freud enxergava neles ainda algumas dificuldades. A primeira delas diz respeito à fundamentação de suas premissas e conclusões em uma mente coletiva [*Massenpsyche*] em que ocorrem processos mentais exatamente como acontece na mente de um indivíduo (FREUD, 2005, p. 160). A outra dificuldade, que nos interessa sobremaneira, diz respeito à suposição de que

[a consciência] de culpa (Schuldbewußtsein) por uma determinada ação persistiu por muito milhares de anos [...] operativo em gerações que não poderiam ter tido conhecimento dela.

Tal hipótese gera a dúvida quanto à possibilidade de o processo emocional surgido em tempos imemoriais naqueles filhos ó em função dos maus tratos sofridos pelo pai primevo ó poder ter sido estendido a outras gerações que não haviam passado pelas mesmas circunstâncias. Contudo, apesar dessas dificuldades, Freud não parecia ter dúvidas quanto à possível transmissão dos processos mentais de uma geração a outra. Ao menos uma parte do problema, segundo ele, parecia ter sido respondida pela herança de disposições psíquicas (*die Vererbungpsychischer Dispositionen*)¹²².

Há ainda uma outra dificuldade levantada pelos psicanalistas quanto à consciência de culpa. Sabemos que esta persiste nos indivíduos neuróticos mesmo após passado um longo período de tempo do crime primevo, provocando neles reações morais e o estabelecimento de novos preceitos desse tipo. No entanto, a questão está em saber se temos razão em supor que foi realmente um ato o que a gerou e que continua perpetuando tal consciência de culpa neurótica. Ou se esse ato somente faria parte de uma realidade psíquica sendo, desse modo,

¹²²Como vimos, Freud apoia seu pensamento, dentre outras coisas, no pressuposto de que a ontogênese repete a filogênese. Desse modo, faria todo sentido concebermos a psique individual como sendo uma espécie de representação de um conteúdo coletivo. Porém, essa visão depende, de alguma forma, da existência de uma transmissão de estados mentais entre gerações, de uma herança de disposições psíquicas que somente se tornariam ativas a partir de um súbito despertar na vida do indivíduo.

proveniente do interior do indivíduo, e não do mundo externo. De acordo com Freud (2005, p. 162), o que jaz por detrás do sentimento de culpa dos neuróticos são sempre realidades psíquicas, nunca realidades concretas. Entretanto, é importante compreender que *a reação dos neuróticos a pensamentos são tão sérias quanto as reações de pessoas normais às realidades*. Se tomarmos esse raciocínio como verdadeiro, não poderíamos supor a partir disso que o ato criminoso, fundador da cultura, tão revoltante para nossos sentimentos, também foi fruto de uma *fantasia* dos homens primitivos? Quer dizer, que a reação moral gerada por esse crime foi apenas uma *reação a impulsos plenos de desejos hostis* em relação ao pai, ao invés de uma mera reação a desejos atuados na realidade? Levando-se em consideração os fenômenos de supervalorização dos mecanismos psíquicos encontrados tanto nos neuróticos quanto nos primitivos, tal *mudança na concepção de realidade implicada no surgimento da consciência de culpa* seria possível, até mesmo porque não causaria alteração da cadeia causal dos acontecimentos gerados pelo ato primitivo. Isso, é claro, se concordamos em identificar pensamento a atos, em darmos *valor de fato a pensamentos*. Apesar de apresentar tal hipótese contra a realidade concreta do ato criminoso cometido contra o pai da horda primeva, Freud (2005) ainda atenta para uma peculiaridade descoberta na clínica da neurose obsessiva que lançaria luz à questão do ato primitivo e da culpa original. Para ele,

não é exato dizer que os neuróticos obsessivos, curvados sob o peso de uma moralidade excessiva, estão-se defendendo apenas da realidade psíquica e se punindo através de impulsos que foram simplesmente sentidos. A realidade histórica também tem a sua parte na questão (FREUD, 2005, p. 163).

Essa realidade, aliás, se desdobrou desde a infância do indivíduo, na qual este cometia as maiores atrocidades a partir de seus impulsos malignos que ainda não haviam sido reprimidos, até seu momento de atual comedimento. Cada um desses indivíduos virtuosos passou por um período de maldade na infância ou uma fase de perversão que foi precursora e pré-condição do período posterior de moralidade excessiva (FREUD, 2005, p. 163). A essa altura está claro que, para Freud, a condição da moral e da própria consciência de culpa está paradoxalmente ligada à atuação dos impulsos hostis por parte dos indivíduos. Esse *surgimento da consciência de culpa* que outrora fora colocada em questão como se tratando apenas da reação a desejos internos, sem sustentação em nenhum ponto da realidade concreta, já não faz mais tanto sentido para a psicanálise. Ou, para conciliar uma e outra das concepções acerca do *surgimento da culpa*, a realidade psíquica de que se trata, nesse caso, também se pauta em traços da realidade concreta, porém, adquiridos ao longo da infância do

indivíduo, a infância que, não podemos esquecer, também é aquela da espécie humana e de partes recalcadas de sua história.

Apesar de *o pensamento primitivo ter em comum com o pensamento neurótico a ausência de contraste com o fazer*, ou seja, com a ação, a ideia mesma de pensamento nos dois casos também possui as suas diferenças. Nos neuróticos, inibidos em suas ações, o pensamento é um *substituto* desta. Já nos primitivos o pensamento é imediatamente *transformado* em ação, justamente por serem criaturas desinibidas no que se refere a esta última. No primeiro, imagina-se a realidade, uma vez que o pensamento, se colocando antes da ação, a produz. É por isso que, por vezes, pode-se dizer do indivíduo neurótico que este se *culpa* por situações nas quais ele de fato nunca atuou no mundo externo, mas apenas produziu-as em pensamento, no máximo juntou-as a traços da sua realidade histórica. No tocante ao primitivo, capaz de realizar o imaginado em razão da sua desinibição, o pensamento é imediatamente atuado, sendo sua *consciência de culpa* advinda de uma ação concreta. Nesse sentido, podemos concluir, conforme Freud (2005, p. 164), sobre o estatuto do crime da humanidade, fundador de nosso legado cultural e de toda nossa moralidade, que o princípio foi um ato e que, do ponto de vista filogenético, efetivamente subjaz aos fenômenos da culpa, do remorso e da consciência moral a realização concreta dos desejos hostis para com o pai.¹²³

O percurso no qual se inscreveu a moralidade no homem, vista por meio da história do assassinio do pai, nos evidencia que as primeiras proibições a surgir foram de fato as proibições externas, provenientes da coerção paterna. Somente depois da morte do pai é que essas proibições passaram a habitar dentro dos indivíduos, tendo sido internalizadas por eles.¹²⁴ Em suma, podemos dizer que o processo de moralização do homem tal qual descrito em *Totem e tabu*, se sustenta na ideia da introjeção das resistências aos impulsos agressivos e sexuais, que

¹²³ Sobre a efetividade do ato criminoso do pai da horda, Lacan (1992, p. 105) diz: "Falei então nesse nível sobre a metáfora paterna. Nunca falei do complexo de Édipo a não ser dessa forma. Isso deveria ser um pouco sugestivo, não é? Disse que era a metáfora paterna, mas, no entanto não é assim que Freud nos apresenta as coisas. Sobretudo porque ele faz muita questão de que isso tenha sucedido efetivamente, essa história danada de assassinato do pai da horda, essa palhaçada darwiniana. O pai da horda é como se tivesse havido em algum momento o menor rastro do pai da horda. Viu-se orangotangos. Mas do pai da horda humana, jamais se viu o menor rastro. (...) Freud faz questão de que isso seja real. Mantém-se nisso. Ele escreveu todo *Totem e tabu* para dizer o que aconteceu obrigatoriamente, foi daí que tudo partiu. Quer dizer, todas as nossas chateações são inclusive de ser psicanalista. Ainda sobre a realidade concreta do parricídio descrita em *Totem e tabu*, Freud dizia a Jones, "Então, eu descrevia o desejo de matar o próprio pai, e, agora, eu descrevi o assassinato efetivo" (RUDNYTSKY, 1987, p. 14).

¹²⁴ Freud, ao prometer a Ernest Jones abordar no quarto capítulo de *Totem e tabu* a fonte histórica do recalque, diz o seguinte acerca do movimento de moralização do indivíduo: "Toda instância inibidora interna do recalque representa, historicamente, o sucesso de um obstáculo externo. Portanto: interiorização das resistências, a história de humanidade é encontrada nas tendências de recalque hoje inatas" (FREUD, 2013, p. 27).

forneem aos indivíduos a possibilidade de se manterem no meio social, com a condição de continuarem erigindo, através dos tempos, sempre novas formas de restrição aos seus desejos.

Considerações finais

Em *Totem e tabu*, a tensão entre desejo e exigências morais culturais é expressa primeiramente pela temática da exogamia. Esta última é garantida pelos indivíduos primitivos por meio das inúmeras proibições que visam a evitação do incesto. Contudo, a psicanálise revelou que, subjacente a tal evitação, há, na verdade, o próprio desejo de realizar aquilo que a lei proíbe: a relação incestuosa; desejo infantil que remete ao complexo de Édipo, complexo nuclear das neuroses. Vimos, assim, que a lei só existe ali onde há o desejo, pois de outro modo esta não se faria necessária. Mais ainda: é do próprio desejo que a lei retira a sua força, visto ser uma reação contra este.

Já o tabu possui em comum com a consciência moral e a consciência de culpa o fato de se originar da ambivalência de sentimentos. Esta faz com que o indivíduo experimente, além da angústia diante da percepção de um desejo, a autopunição referente a essa percepção. Além disso, julga o indivíduo independente das ações que este executa no mundo externo e sem prestar contas a nenhuma outra instância psíquica em seu interior. O mito do parricídio nos mostra que a condição de surgimento da consciência moral é e também da consciência de culpa é diz respeito à identificação dos filhos com o pai, que tem por efeito uma obediência adiada a este após o crime cometido. Com a morte do pai, a lei deixa de depender da encarnação deste para se tornar então simbólica, i.e., presença constante no interior dos indivíduos. Entretanto, mesmo destituído de sua existência concreta, o pai continua exercendo sua tirania e demandando dos indivíduos renúncia pulsional. Sua vingança é ressuscitar o enquanto ideal, como modelo a ser perseguido, mas jamais alcançado por nenhum destes; consiste em apontar para o lugar vazio do poder, porém ressaltando a impossibilidade de sua ocupação. Assim sendo, vemos em *Totem e tabu* a coerção externa exercida pelo pai, se transformar em coerção interna, mais precisamente, nos fenômenos da consciência moral e da consciência de culpa, que passam, dessa forma, a ocupar um lugar definitivo no interior do indivíduo e da cultura.

Capítulo 3. Considerações atuais sobre guerra e morte

Após estabelecermos no capítulo anterior o surgimento da *Gewissen* a partir da consciência tabu decorrente do crime do parricídio, pretendemos ampliar a compreensão desse conceito no contexto de um decisivo acontecimento histórico: a Primeira Guerra Mundial. Influenciado por esse mórbido cenário, o texto freudiano *Considerações atuais sobre guerra e morte* (*Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, de 1915) coloca como questão central o problema da moralidade. O termo *öGewissenö*, apesar de significativo para a compreensão de tal problemática, é mencionado apenas uma vez ao longo de todo o escrito. Isso, no entanto, de modo algum diminui a sua importância e participação no tocante aos temas nele articulados. Tentaremos compreender essa menção a *Gewissen* ó enquanto *ömedo socialö* (*soziale Angst*) ó no texto de 1915, juntamente com as condições externas (outro, cultura, educação) e internas (fatores disposicionais e erotismo) para a moralidade.

3.1. Medo social, consciência moral e ideal do eu: a influência das relações morais da sociedade na moralidade individual

Nos sombrios tempos de guerra, em que se deflagravam as atitudes individuais mais vis, além da transitoriedade e decadência de tudo o que existia de mais elevado na humanidade, Freud identifica dois fatores responsáveis pela aflição psíquica dos indivíduos excluídos dos campos de combate, a saber, a desilusão sofrida perante a guerra e a modificação da atitude diante da morte. Apesar de sua compreensão sobre a *önecessidade biológica e psicológica do sofrimento na economia da vida humanaö* (FREUD, 2010a, p. 211), nem por isso o autor deixou de sentir a guerra como uma circunstância condenável tanto por seus meios quanto por seus fins.

Dentre as principais esperanças dos indivíduos civilizados estava a capacidade de resolução de problemas por parte das *önações de raça brancaö* (*Nationenweiößer Rasse*) ó supostas responsáveis pelos progressos técnicos e científicos e pelos padrões artísticos da cultura ó sem que fizessem uso exacerbado da violência. Esperava-se isso pelo fato de elas terem incorporado, como condição mesma de sua existência, *öelevadas normas moraisö* (*höhesittliche Normen*) erigidas para a conformação dos indivíduos. Em sua maioria, tais regras eram extremamente rigorosas e exigiam destes *öuma enorme restrição de si mesmo[s]*, uma larga renúncia da satisfação instintualö (FREUD, 2010a, p. 212). Aqueles que, por

ventura, desobedecessem a essas normas eram punidos, com a exceção do Estado, que, nesse sentido, detinha o privilégio da transgressão da lei que ele mesmo formulava, apesar de essa atitude colocá-lo em contradição com a base de sua própria existência. Afora essa exceção, ocorria como regra a obediência aos padrões morais da sociedade ó ao menos era isso o que pensavam os homens civilizados antes da eclosão da guerra, otimistas em relação à conquista da moralidade e da tolerância por parte dos outros indivíduos e das nações.

Contudo, os conflitos oriundos da diferença entre os povos nunca se extinguiram, e sua diminuição, segundo Freud, não era um indício seguro de que os tempos de tranquilidade poderiam ser duradouros. Os indivíduos sabiam que a qualquer momento a guerra poderia insurgir. Entretanto a imaginavam como uma espécie de embate de armas cavalheiresco no qual os combatentes se limitariam a expressar a superioridade de seu grupo sobre os demais, deixando, desse modo, a salvo o setor civil da população. Lutariam, portanto, sem pretensão de colapsar o instituto da propriedade privada ou de ir contra quaisquer outros direitos estabelecidos até então. Infelizmente, como sabemos, não foi isso o que de fato ocorreu. A Primeira Guerra Mundial foi uma das mais devastadoras de todos os tempos, inclusive em razão daquilo que, desde o século XIX, prometia à humanidade o oposto desse retrocesso, a saber, o avanço científico-tecnológico. A guerra não poupou nem mesmo a vida daquelas pessoas que não tomavam parte de suas atividades, como as mulheres e as crianças. Violou os mais preciosos acordos entre os indivíduos, os sustentáculos de suas relações éticas. Desprezou todos os limites impostos em tempos de paz ó reunidos sob a ideia de Direito Internacional ó e que, justamente na paz, os Estados se comprometiam a observar (ver FREUD, 2010a). Em suma, na interpretação de Freud a existência da guerra fez com que o limite traçado entre a barbárie e a civilização se dissipasse, expondo assim a contradição das nações que, enquanto promoviam o que se definia como os mais altos avanços culturais, científicos e morais da humanidade, portavam o ímpeto de destruição dessas mesmas realizações.

No contexto de guerra, a violência exercida pelo Estado é percebida com maior ênfase. Mais do que em qualquer outro tempo pode-se notar que a existência deste e de seu poder se deve, sobretudo, ao livre exercício do mal. Nas palavras de Freud (2010a, p. 216), õ[o] Estado proíbe ao indivíduo a prática da injustiça, não porque deseja acabar com ela, mas sim monopolizá-la, como fez com o sal e o tabacoö. Desse modo, tudo aquilo de que o cidadão comum é privado em seu cotidiano, e pelo que seria condenado se acaso resolvesse agir em desconformidade, é liberado aos governantes, dotados das prerrogativas do Estado. Atos imorais como a fraude, a mentira deliberada, o roubo, a submissão do outro por meio da força,

são todos excessos cometidos pelo Estado, que nem por isso deixa de exigir a postura contrária de seus participantes. O Estado, como substituto paterno, trata os indivíduos com a severidade de um pai e demanda deles o mesmo que este exige de uma criança: o mais alto grau de obediência. Em suma, o Estado aterroriza os sobreviventes da guerra e, ainda por cima, demanda deles a aprovação pelos crimes que comete sem culpa. Numa analogia ainda a ser justificada, o seu potencial destrutivo é semelhante aquele do pai da horda primeva, seu antecessor, que em tempos imemoriais, por meio do seu hiperpoder, impôs às coerções que desejava aos indivíduos a sua volta. Ademais, é forçoso lembrar que tanto a existência do Estado quanto a sua herança comportamental são advindas do crime primordial que inaugura a cultura, responsável pelo eco incessante de violência nas instituições. Em outras palavras, o Estado que obriga o indivíduo a obedecê-lo reúne em si as vozes imperativas do pai, representantes de sua invulnerabilidade e tirania de outrora.

Entretanto, na perspectiva freudiana, tal violência por parte do Estado é imprescindível para sua manutenção, e agir de outro modo poderia até mesmo colocá-lo em situação de desvantagem. Curiosamente, o mesmo diagnóstico vale para o indivíduo, para o qual não é menos vantajoso abrir mão da satisfação de seus impulsos brutais e arbitrários em prol da conformidade às exigências morais ó mesmo porque essas renúncias não são de modo algum recompensadas pelo Estado, que somente exige cada vez mais sacrifícios dos indivíduos. Além da polêmica sobre a desvantagem do comportamento moral empreendido pelo Estado e pelos indivíduos, há ainda um outro fator que, segundo Freud, não deveria nos causar assombro, qual seja, o de que o relaxamento dos laços morais entre õgrandes indivíduos da humanidadeõ reverbera no que diz respeito ao fenômeno da consciência moral. Em suas palavras, õ[...] nossa consciência [*Gewissen*] não é o juiz inflexível pelo qual a têm os mestres da ética, é em sua origem ñmedo socialø [*soziale Angst*] e nada maisõ (FREUD, 2010a, p. 217). Aqui seria interessante nos questionarmos, dentre outras coisas, o que significa tal flexibilidade atribuída à consciência moral. Freud (2010a, p. 217, grifo nosso) prossegue dizendo o seguinte:

Quando a comunidade [*Gemeinschaft*] suspende a recriminação, também cessa a repressão dos apetites maus [*der bösen Gelüste*] e as pessoas cometem atos de crueldade, perfídia, traição e rudeza que pareceriam impossíveis, devido à incompatibilidade com seu grau de civilização

Podemos começar a responder a questão posta acima ao compreendermos melhor o papel da comunidade no que se refere à constituição de uma oposição aos maus apetites ó

uma resistência análoga ao trabalho da consciência moral nos indivíduos. A nossa suspeita é que a consciência moral poderia se flexibilizar de acordo com as mudanças ocorridas na comunidade, pelo fato de ser constituída pelas vozes que nela habitam. Encontramos no texto de 1914 *Introdução ao narcisismo (Zur Einführung des Narzißmus)*, uma concepção semelhante sobre a *consciência moral (Gewissen)*. No ensaio, Freud (2010a, p. 43) diz que a instituição da *Gewissen*

[...] foi, no fundo, uma corporificação da crítica dos pais, depois da crítica da sociedade, processo que é repetido quando nasce uma tendência à repressão a partir da proibição ou um obstáculo primeiramente externos.

Essa passagem é bastante significativa, especialmente porque ressalta o papel primordial dos agentes externos no tocante à moralidade ó semelhante àquele pensado no texto de 1915 junto ao processo posterior de introjeção desses mesmos agentes críticos, que conduzem à constituição da instância crítica e observadora no interior dos indivíduos, a saber, da própria consciência moral.

O assunto central do escrito de 1914 é o conceito de *narcisismo*¹²⁵, que õ[...] designa a conduta em que o indivíduo trata o próprio corpo como se este fosse o de um objeto sexualõ (FREUD, 2010a, p. 14) até retirar desse ato a satisfação dos seus impulsos. O narcisismo é, portanto, resultado de um investimento libidinal que o indivíduo faz em si próprio. Tal investimento constitui a base do desenvolvimento humano. Com o passar do tempo surge para o indivíduo a possibilidade de ultrapassar a fronteira de seu narcisismo primário, e isso é feito investindo-se libidinalmente em objetos do mundo externo por meio do que Freud denominou de *libido de objeto*, condição para se alcançar o *narcisismo secundário* resultante do retorno ao eu dos investimentos feitos sobre os objetos externos.¹²⁶ A partir dessa etapa da vida do indivíduo, a libido de objeto passa a entrar em conflito com a libido do eu (libido narcísica), pois, enquanto uma passa a ser mais abundante, a outra necessariamente se empobrece, contendo consequências específicas para cada caso. O excesso de libido de objeto, por exemplo, pode levar até o empobrecimento do eu, enquanto o inverso disso, a retração

¹²⁵Talvez não seja excessivo acrescentar que o artigo também faz referência central ao Eu (*Ich*). Segundo Freud, õ[é] uma suposição necessária, a de que uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo no indivíduo; o Eu tem que ser desenvolvido. [...] deve haver algo que se acrescenta ao autoerotismo, uma nova ação psíquica, para que se forme o narcisismoõ (FREUD, 2010, p. 18-19).

¹²⁶õEstes modos de investimento libidinal não devem ser considerados como constituindo fases ou etapas, umas substituindo as outras. De fato, não há um abandono completo do eu em benefício do investimento objetal nem posteriormente um abandono completo do investimento objetal em favor do eu; pode haver concomitância das formas de investimento com a predominância de uma delasõ (GARCIA-ROZA, 1995, p. 49).

excessiva da libido das pessoas e coisas, pode causar a esquizofrenia e a hipocondria¹²⁷. Nesse sentido, a fim de que o indivíduo não adoça, é preciso que ele ame algo fora de si¹²⁸, invista sexualmente nos objetos externos, sem, no entanto, abrir mão de uma certa quota de amor próprio, que se apoia em sua libido narcísica. Na relação entre os sexos, o narcisismo também é mantido quando o outro nos ama reciprocamente, ou quando amamos o outro conforme o tipo narcísico, quer dizer, amamos nele o que somos, fomos ou o que gostaríamos de ser. Neste último caso, amamos o nosso próprio ideal encarnado por ele e que reforça a satisfação narcísica que experimentamos nos tempos de infância pelo eu ideal (*Ideal Ich*).

Em outras palavras, o nosso narcisismo primário, estabelecido na infância ó período do primado do eu ideal (*Ideal Ich*) ó se abala ao longo do desenvolvimento e, por essa razão, passamos o resto de nossas vidas num esforço contínuo por recuperá-lo por meio de um ideal do eu (*Ich Ideal*), imposto õde foraõ.¹²⁹ Esse ideal tem como propósito restaurar o nosso amor próprio e faz parte das ideias morais e culturais dos indivíduos. A formação do ideal do eu (*Die Idealbildung*) também é a condição para que se dê o processo de recalque [*Verdrängung*], oriundo do õautorrespeito [*Selbstachtung*] do Euõ (FREUD, 2010a, p. 40). Nas palavras de Freud (2010a, p. 40), õ[a] esse ideal se dirige o amor a si mesmo (*die Selbstliebe*) que o Eu real desfrutou na infânciaõ¹³⁰ e que está imbuído desde então de toda a perfeição experimentada na fase narcísica. O ideal do eu é um conceito diretamente ligado ao nosso objeto de pesquisa: a *consciência moral*. Segundo Freud (2010a, p. 41), a *Gewissen* é uma õinstância psíquica especialõ (*eine besondere psychische Instanz*) que cumpre õa tarefa de assegurar a satisfação narcísica a partir do ideal do Euõ. Em outras palavras, é ela a responsável pela *observação* constante do eu e pela *comparação* deste com o seu modelo a

¹²⁷ A esquizofrenia se caracteriza pelo abandono do interesse pelo mundo externo (ver FREUD, 2010, p. 15). Já o hipocondríaco retira a libido dos objetos do mundo externo e a investe em uma parte do corpo (ver GARCIA-ROZA, 1995, p. 50).

¹²⁸ õO amor por si mesmo só conhece uma barreira: o amor pelos outros, o amor por objetos. õ (FREUD, 2006, p. 113).

¹²⁹ õTanto o eu ideal como o ideal do eu são representações complexas, portanto um complexo de imagens, mas são também efeitos do discurso do outro, e nada impede que diferenciemos um do outro pelo tipo de discurso que os criam. De um lado, o discurso idealizante, desenvolvido pela paixão do enunciante, de aceitação incondicional, isento de crítica; de outro lado, o discurso judicativo, que corteja traços do sujeito com normas e leis que lhe são exteriores. Visto dessa forma, o ideal do eu é o guia externo do imaginário do sujeito, -é o outro enquanto falante, o outro enquanto tem comigo uma relação simbólicaõ (GARCIA-ROZA, 1995, p. 61-62).

¹³⁰ õA esse ideal do Eu dirige-se então o amor a si mesmo, que o Eu real desfrutou na infância. O narcisismo aparece deslocado para esse novo Eu ideal, que como o infantil se acha da posse de toda a perfeição. Aqui como sempre no âmbito da libido, o indivíduo se revelou capaz de renunciar à satisfação que uma vez foi desfrutada. Ele não quer privar-se da perfeição narcísica de sua infância, e se não pode mantê-la, perturbado por admoestações durante o seu desenvolvimento e tendo seu juízo despertado, procura readquiri-la na forma nova do ideal do Eu. O que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio idealõ (FREUD, 2010, p. 40).

ser seguido: o ideal do eu. Este último, assim como a *consciência moral*¹³¹, se forma a partir da [...] influência dos pais intermediada pela voz, aos quais se juntaram no curso do tempo os educadores, instrutores, e, como uma hoste inumerável e indefinível, todas as demais pessoas do meio (o próximo, a opinião pública¹³²) (FREUD, 2010a, p. 42).

É importante notarmos que essas influências descritas são todas *externas* aos indivíduos, e a primeira delas concerne à autoridade do núcleo familiar. Apenas mais tarde juntam-se a ela também os demais âmbitos da sociedade nos quais essa primeira autoridade moral deverá ser dispersada. *O trabalho do recalque dos impulsos, que será feito por meio do ideal do eu e observado pela consciência moral é, portanto, inicialmente resultado de uma exterioridade que paulatinamente vai se interiorizando*, na medida da evolução da própria história de investimento libidinal do indivíduo. Nesta, como vimos, a libido a princípio passa pela fase do narcisismo primário para depois ser investido nos objetos externos. Apenas a partir desse ponto ela transforma-se novamente em libido do eu. Assim, os objetos outrora investidos pelo indivíduo são introjetados por ele por meio do processo de identificação, passando a fazer parte do eu ó ou, melhor dizendo, de seu ideal do eu¹³³.

O narcisismo primário refere-se ao período de uma suposta autossuficiência e onipotência do indivíduo, e diz respeito ao eu ideal. Para entender o que isso significa, basta lembrarmos a expressão freudiana *õsua majestade, o bebêõ*, utilizada para descrever o estágio no qual a criança é idealizada pelos pais. Estes, não satisfeitos em livrá-la, ao menos discursivamente, das frustrações e defeitos da realidade, dota-a, além disso, de toda a perfeição perdida por eles ao longo de seus próprios percursos de vida. Nessa fase de idealização, õa criança passa a ter direito a tudo ao que os pais tiveram que renunciarõ (GARCIA-ROZA, 2008, p. 57), em suma: seu narcisismo primário e eu ideal. Para que surja o narcisismo secundário, é necessária uma nova ação psíquica por parte do indivíduo: um avanço da libido na direção de pessoas ou coisas e um retorno dessa libido objetal ao eu. Ao contrário do narcisismo primário que concerne ao eu ideal infantil, o narcisismo secundário

¹³¹ No texto *Introdução ao narcisismo* (1914), por vezes as noções de consciência moral e ideal do eu se confundem, pois nele ambas possuem origens muito semelhantes.

¹³² A opinião pública (*õffentlichMeinung*) [...] não deve ser entendida em sentido vago e geral (de alguma maneira midiática), mas como essa instância diante da qual o sujeito se sente õpunívelõ ó experiência de reconhecimento pelo õideal do egoõ social, ou inversamente, do opróbrio (*Verpõnung*). No õdelírio de observaçãoõ psicótico, é essa õinstânciaõ que fala tanto õdentroõ quanto õforaõ e não deixa mais o sujeito em paz. De onde a afinidade paradoxal entre a õlõgica paranoicaõ e a õlõgica socialõ (ASSOUN, 2012, p. 156).

¹³³ õA identificação aparece no deslocamento da escolha de objeto narcísica para o modelo de relação parental ou o substituto dos pais. O que mostraria como condição necessária para uma saída do narcisismo a aparição do ideal do eu. õ (PEREZ, 2016. p. 29)

refere-se, portanto, ao ideal do eu que se apresenta ão como uma instância externa, como algo que se coloca diante do eu como seu idealö (GARCIA-ROZA, 2008, p. 71). Atentemos aqui para a noção de instância juntamente ao caráter de exterioridade do ideal do eu. Segundo Garcia-Roza,

sem dúvida o que se pronuncia aqui é o conceito de supereu, sob a designação de instância de censura ou ainda como *consciência moral*. [...] essa instância é uma instância que observa e que é uma voz, instância crítica que mede os desempenhos do indivíduo pelo ideal, e instância que se instaura como voz, como ãditoö dos pais enquanto porta-voz da lei e da moral (GARCIA-ROZA, 2008, p. 71).

Desse trecho podemos inferir que a existência da consciência moral implica (além da relação com o ideal) necessariamente a relação do indivíduo com o outro ó é essa a sua condição de surgimento. Não se trata, portanto, de uma origem natural, nem mesmo divina ou transcendental. A *Gewissen* é resultado das interações do indivíduo, sobretudo com as vozes paternas e seus substitutos no campo social. Ela existe em razão da possibilidade do eu de abrir mão de seu narcisismo primário em prol do secundário, quer dizer, de um retorno ao eu dos investimentos objetivos na forma de ideal do eu. Nesse sentido, para haver consciência moral é preciso que haja uma instância no eu capaz de representar essa influência moral externa dos objetos (ideal do eu), i.e., a influência das vozes críticas do âmbito social, pelas quais o eu do indivíduo será medido. Se a consciência moral depende das leis e dos ãditosö dessa exterioridade ó ãhste inumerável e indefinívelö (FREUD, 2010a, p. 42) de pessoas ó para constituir os seus parâmetros (ideal do eu), conseqüentemente a sua rigidez de julgamento também dependerá deles. Em outras palavras, a consciência moral poderá se flexibilizar de acordo com a mudança dessas vozes críticas, que aos poucos vão sendo internalizadas pelos indivíduos.

No texto de 1915 *Considerações atuais sobre guerra e morte*, vemos que nele está contida uma ideia semelhante ao que concerne à plasticidade da *consciência moral*. Aliás, foi primeiramente a fim de compreender melhor a afirmação de Freud (2010a, p. 217) segundo a qual ã[n]ossa nossa consciência [*Gewissen*] não é o juiz inflexível pelo qual a têm os mestres da éticaö que inserimos as questões acerca da formação do ideal do eu e da *Gewissen*, tal qual encontradas no texto sobre o narcisismo de 1914. O caráter de exterioridade do ideal do eu observado pela consciência moral assentiu com a nossa intuição de que esta última poderia se flexibilizar conforme as mudanças ocorridas no meio social em que os indivíduos se encontram. Isso significa que os julgamentos da consciência moral se tornam mais ou menos

rígidos de acordo com os parâmetros a que o eu tem de se adequar. Nos tempos de guerra, como nos mostra Freud, essas medidas resultantes da influência alheia são extremamente rebaixadas, o que repercute no excesso de brutalidade dos indivíduos e, conseqüentemente, na queda dos valores que envolvem as suas relações éticas. Os padrões morais dos participantes da alta civilização tombam de modo análogo aos combatentes na zona inimiga, regredindo até o ponto em que nem o mais básico dos mandamentos morais, o ão não matarásö, consegue se manter em vigor.

No entanto, ao invés de continuar falando em termos de rebaixamento moral, como se os seres humanos com a experiência da guerra tivessem decaído de um estágio superior de moralidade alcançado, o que Freud propõe é um questionamento acerca desse suposto êxito civilizatório. Na concepção psicanalítica, a moralidade não é uma conquista psíquica irreversível da humanidade, portanto, de algo adquirível de maneira definitiva pelos indivíduos. Ao contrário, ela seria constantemente posta em risco por uma possível regressão (*Regression*) ó involução (*Rückbildung*) psíquica ó a modos muito primitivos de organização mental na qual os indivíduos ainda não a teriam adquirido. Ademais, a hipótese freudiana considera que a volta para o estágio inicial de desenvolvimento psíquico enfatizaria no indivíduo a ação dos impulsos primitivos em detrimento da voz da consciência moral, ausente ou ainda em estado de formação.

Dessa forma, a ideia da destruição da ilusão no tocante à verdadeira transformação cultural do homem, além de portar uma crítica contra a crença no alcance da moralidade, baseia-se na constante possibilidade de regresso dos indivíduos até estágios psíquicos primordiais nos quais o medo da autoridade externa era muito mais intenso do que o medo da punição da autoridade internalizada, ou seja, da consciência moral. Contudo, de acordo com Freud (2010a, p. 216), esta última, a mais alta conquista da moralidade humana, ãé, em sua origem, *medo social* (*soziale Angst*) e nada maisö. Desse modo, diferentemente daqueles que apostam no caráter inato do ser humano para discernir entre o que é bom e o que é mau, Freud considera que essa capacidade, própria da *Gewissen*, se constitui historicamente, e surge nos indivíduos a partir da relação que estabelecem com as primeiras ãinfluências alheiasö da civilização (os outros), que os força a realizar a chamada renúncia pulsional. Nesse sentido, torna-se moralmente ãmauö tudo o que se afasta do ideal do eu proveniente do exterior, ideal que também pode ser pensado em termos de autoridade. Apenas posteriormente é que esses fatores externos serão substituídos por uma *coerção interna* que ocorre quando elementos

eróticos mesclam-se a elementos egoístas, transformando-os em tendências sociais nos indivíduos.¹³⁴

A ideia de que a *Gewissen* se origina do medo social também está contida em *O mal-estar na civilização* (1930). Apesar de se tratar de uma obra tardia e, em certo sentido, conceitualmente distante da que estamos pesquisando, pedimos licença ao leitor para explorarmos brevemente esse importante ponto comum a ambas. Assim como em 1915, também em *O mal-estar* aquilo que determina o que será tido por bom ou mau para o indivíduo, advém, primeiramente, de uma influência externa. No entanto, em 1930 essa influência se dá em razão do estado de desamparo (*Hilflosigkeit*) e dependência da criança em relação ao outro, o que a conduzirá à obediência de seus preceitos em virtude do medo da perda de seu amor. Nesse sentido, mal, para a psicanálise, é inicialmente ãaquilo devido ao qual alguém é ameaçado com a perda do amorö (FREUD, 2014, p. 70). No período inicial da vida, age-se moralmente apenas em vista de não ser descoberto por essa autoridade, que é ao mesmo tempo amada e temida pela criança. A ação moral resulta, portanto, do medo e não de um julgamento interno capaz de rejeitar o mal desejado a outrem ou a si mesmo, barrando, dessa forma, o comportamento individual. ãNesse estágio, a consciência de culpa não passa claramente de medo da perda do amor, *medo -socialø(soziale Angst) ö* (FREUD, 2014, p. 71). Segundo Freud, não é apropriado associar essa primeira fase da moralidade humana à má consciência moral, nem mesmo à *consciência moral (Gewissen)*, porém é fato que ela contém o germe daquilo que irá fundamentar esta última, a saber, o *medo social (soziale Angst)*¹³⁵ ó em outras palavras, medo da autoridade externa que se encontra de prontidão a fim de punir as maldades que os indivíduos desejam praticar.

¹³⁴ Talvez aqui com a ajuda de alguns dispositivos conceituais expostos em *Luto e melancolia* (1915) possamos pensar, a título de hipótese, essa coerção interna, resto assimilado da autoridade exterior, em termos de identificação com esta última, com a qual o indivíduo possui relação ambivalente, i.e., de amor (admiração) e ódio (medo). O primeiro desses sentimentos, não podendo ser abandonado pelo indivíduo, produz nele a necessidade de que o objeto externo, que encarna a autoridade, perdure em seu interior. Contudo, a continuação desta no Eu traz consigo não somente o seu lado amoroso como também desperta no indivíduo uma reação agressiva contra a parte odiada do objeto que agora o constitui. A libido de objeto é então reconduzida ao Eu, se transforma em identificação e regride ao estado de libido narcísica caracterizado pela fase oral-sádica. Assim, o amor que não podia ser suspenso resultou em identificação e sadismo, este atuado contra o Eu modificado pelo objeto e seus traços indesejáveis pela instância derivada da cisão do Eu que se apossou desse impulso (sádico) : a consciência moral. Dessa forma, a agressividade dotaria de força dinâmica as repreensões da consciência moral possibilitadas pelo fator erótico que envolveu o objeto de um caráter fascinante para o indivíduo. Vimos anteriormente, em *Totem e tabu*, que o fator do erotismo contribui para a geração da agressividade da consciência moral (e da culpa), quando em razão deste se despertou as repreensões (remorso, culpa, tabu) dos filhos em relação ao pai após cometerem o seu assassinato.

¹³⁵ ã[A] -ansiedade socialø[soziale Angst] constitui a essência do que é chamado de consciência [Gewissen]ö (FREUD, 2006, p. 85).

3.2. Verdadeira transformação moral do indivíduo ou hipocrisia? A diferença entre coerção externa e interna dos impulsos e a possibilidade de regressão moral

O cerne da questão da moralidade colocada por Freud em 1915 parte do seguinte questionamento: "Como se imagina realmente o processo mediante o qual um indivíduo alcança um mais elevado estágio de moralidade (*Sittlichkeit*)?" (FREUD, 2010a, p. 218). Do ponto de vista da investigação psicanalítica sabemos que não faz sentido conceber as virtudes humanas como algo inato; tampouco considerar a possibilidade de erradicação do mal no indivíduo, seja por meio da educação ou de outros processos culturais. Para ela, tal modo de transformação das tendências humanas más em boas é, portanto, impraticável.

A investigação psicológica é em sentido mais rigoroso, a psicanalítica é mostra isso sim que a essência mais profunda do homem consiste em impulsos instintuais [*Triebregungen*] de natureza elementar, que são iguais em todos os indivíduos e que objetivam a satisfação de certas necessidades originais. Esses impulsos instintuais não são nem bons nem maus em si. Nós os classificamos dessa forma, a eles e a suas manifestações, conforme sua relação com as necessidades e exigências da sociedade humana. Há que admitir que todos os impulsos que a comunidade proíbe como sendo maus é tomemos como representativos os egoístas e os cruéis é estão entre os primitivos (FREUD, 2010a, p. 218-219).

Em *Os instintos e seus destinos* (*Triebe und Triebchicksale*), Freud (2010a, p. 64) apresenta as mais relevantes vicissitudes dos impulsos ao longo do desenvolvimento humano. A reversão no contrário, o voltar-se contra a própria pessoa, a repressão e a sublimação são as principais alterações sofridas pelas pulsões sexuais. Nesse texto, o fenômeno da *formação reativa* (*Reaktionsbildungen*) também desempenha papel importante na dinâmica pulsional dos indivíduos. Em *Considerações atuais sobre guerra e morte*, Freud atribui a facilidade desse processo ao fenômeno da ambivalência de sentimentos (*Gefühlsambivalenz*), i.e., à coexistência de sentimentos opostos na vida anímica dos seres humanos. Entretanto, ele atenta para o fato de que as formações reativas "contra certos [impulsos] criam a ilusão de uma mudança em seu conteúdo" (FREUD, 2010a, p. 219), como se esses impulsos pudessem se transformar no seu contrário é por exemplo, os impulsos egoístas em altruístas. Contudo, tal mudança é apenas aparente; na verdade, o que há é a coexistência de impulsos opostos na mesma pessoa, podendo a prevalência momentânea de um deles obscurecer a presença (inconsciente) do outro. De acordo com Freud (2010a, p. 220), "é interessante é descobrir que a preexistência infantil de fortes impulsos "maus" torna-se frequentemente a condição para um claríssimo pendor do adulto para o "bem". Isso porque, no decurso do desenvolvimento de

tais impulsos socialmente indesejáveis, tornados inconscientes, estes ativam forças contrárias na direção do bem por meio do mecanismo de formação reativa, criando, desse modo, as condições para o surgimento de um membro exemplar da comunidade humana. Ademais, ninguém é bom (*gut*) ou mau (*böse*), e somente de forma inadequada podemos atribuir o caráter de uma pessoa a uma ou outra dessas classificações. Um indivíduo, por exemplo, pode se comportar bem externamente, porém sem que suas intenções correspondam a sua postura virtuosa.

Apesar de toda a elevação espiritual alcançada pela humanidade, de todo o trabalho da cultura para tornar bons os seus participantes, Freud denuncia uma falsa ascensão moral e uma enganadora transformação pulsional do homem. A partir dessa hipótese, seria legítimo indagar o que de fato foi conquistado em termos morais pelo indivíduo, e como o foi, pois mesmo que tal conquista não tenha sido completa, é inegável que em algum sentido ela se efetivou, mesmo que de modo vacilante. De acordo com Freud (2010a, p. 219), há apenas duas formas de se efetuar uma modificação dos instintos maus (*bösen Triebe*), mas deve-se lembrar que estes ganham tal qualidade não devido à sua essência, mas [...] conforme sua relação com as necessidades e exigências da comunidade humana. A primeira delas ocorre sob a influência da educação e da cultura ambiente. Porém, acrescenta Freud (2010a, p. 219), podemos nos espantar que, no homem assim educado, o mal torne a manifestar-se com tanto ímpeto. No que tange a segunda forma, um elemento interno se torna preponderante: o fator erótico. Por meio dele os instintos egoístas são transformados em sociais (FREUD, 2010a, p. 220). Aprendemos, nessa situação, [...] a estimar como uma vantagem, ser amado, vantagem pela qual se pode renunciar a outras (FREUD, 2010a, p. 220). Mesmo assim, apesar dos diferentes modos de transformação pulsional e seus graus de eficácia moralizante, Freud conclui que o mal continua inexorável. Nenhum dos modos de transformação pulsional é capaz de promover uma efetiva mudança no interior do homem. A erradicação de sua agressividade continua impossível.

Todavia, na medida em que a tarefa de tornar um indivíduo moral é realizável ou como sabemos, apenas de modo parcial e precário, ela acontece conforme uma determinada ordem. Primeiro há a coerção externa (*äußerer Zwang*), que aos poucos é substituída por coerção interna (*innere Zwang*). Isso é verdadeiro tanto do ponto de vista ontogenético quanto do filogenético. Até mesmo porque, como vimos, para a psicanálise a história do indivíduo repete necessariamente a história da espécie humana. Nas palavras de Freud (2010a, p. 221), é lícito supor que toda coação interna [*innere Zwang*] que se faz notar no desenvolvimento do ser humano era originalmente, ou seja, na *história da humanidade*, apenas coação externa

[*äußerer Zwang*]ö. Na continuação desse trecho, Freud faz uma preciosa colocação acerca da moralidade, a qual vale a pena destacar. De acordo com ele, existe nos seres humanos uma espécie de disposição para o estabelecimento de laços sociais, para uma organização que se herdou dos antepassados e que no indivíduo moderno se encontra em potência, pronta para ser despertada. Assim, logo que o indivíduo nasce, ele sofre simultaneamente duas pressões principais: uma advinda da história de seus ancestrais, responsável por tal constituição favorável aos vínculos sociais; e outra provinda de seu ambiente cultural, que cumpre o papel de despertar nele o germen social que o habita. De acordo com Freud (2010a, p. 221),

[a]s pessoas que hoje vêm ao mundo trazem consigo, como organização herdada, alguma tendência (predisposição) para transformar os instintos egoístas em sociais, à qual bastam leves incitamentos para realizar essa transformação. Outra parcela dessa transformação instintual tem que ser efetuada na vida mesma. Desse modo o ser individual se encontra não apenas sob o influxo do seu meio cultural presente, mas está sujeito também à influência da história cultural de seus antepassados.

Desse modo, podemos dizer, com Freud, que o indivíduo porta em sua vida mental uma *aptidão para a cultura (Kultureignung)*, ou seja, uma capacidade para a transformação de impulsos egoístas em sociais, sob a influência do erotismo. Conforme vimos acima, essa aptidão é ao mesmo tempo inata e adquirida. Além da superestimação da parte inata, a investigação psicanalítica ainda aponta para o risco referente à superestimação da suscetibilidade à cultura, que contribuiria para o engano a respeito da capacidade de transformação moral dos indivíduos. Segundo Freud (2010a, p. 221), em decorrência desses elementos, somos levados a considerar ãos homens ñmelhoresø do que são na realidadeö, exagerando, portanto, suas conquistas morais.

A questão da moralidade se complexifica quando nos deparamos com o nosso desconhecimento a respeito dos motivos que levam as outras pessoas a agir. Apesar da inacessibilidade que comprovamos em relação aos impulsos alheios, tentamos constantemente fazer inferências sobre eles. Em muitos casos erramos em tais atribuições, mas nem por isso deixamos de exercitá-las ao longo de nosso cotidiano. Desejamos conhecer o que jaz oculto no comportamento do outro, se de fato ele age em conformidade com seus sentimentos. Tal concordância provavelmente o tornaria mais confiável para nós, pois assim não haveria discrepância entre agir e sentir, preservando a suposta unidade do sujeito em questão. Entretanto, sabemos que determinada ação considerada ãboaö do ponto de vista cultural não necessariamente nos remete a um nobre motivo em sua origem. Isso significa que há um

descompasso entre a maneira como o indivíduo se comporta e os motivos provenientes de sua vida pulsional. Para os teóricos da ética, esse é um ponto de suma importância. Eles apenas classificam como boas as ações provenientes de bons motivos, pois para eles é necessário que haja uma coerência entre ação e motivação. Já a sociedade, diz Freud (2010a, p. 222), não se preocupa com isso: “[...] contenta-se que um homem regule seu comportamento e seus atos pelos preceitos da cultura e pouco interroga sobre seus motivos.

A descontinuidade existente entre os impulsos e as ações individuais é o cerne da chamada hipocrisia (*Heuchelei*) cultural. Esta se caracteriza pela ausência de um verdadeiro trabalho de enobrecimento dos impulsos humanos e por uma *aparente* coadunação dos indivíduos às exigências morais da civilização. A figura do hipócrita pertence, portanto, a esse âmbito do engano e da dissonância moral. De acordo com Freud (2010a, p. 223-224),

Quem é assim obrigado a reagir continuamente segundo preceitos que não são a expressão de seus pendores instintuais vive acima de seus meios, psicologicamente falando, e pode objetivamente ser designado como um hipócrita, esteja ele consciente ou não dessa discrepância.

Disso podemos inferir que a moralidade se relaciona com a capacidade individual de empreender ações que espelhem os bons motivos que as originaram, e que a base da civilização não se encontra nesse tipo de conduta humana, mas, ao contrário, está alicerçada na hipocrisia dos indivíduos. Esse desprezo da dinâmica pulsional por parte da sociedade se intensifica conforme a elevação dos preceitos morais, que, ao tornarem-se muito rigorosos, fazem com que os indivíduos ajam em total dissonância com a sua verdade psicológica. Ademais, a demanda relativa à supressão constante dos impulsos a que estão submetidos cria neles fenômenos de compensação e reação que, no domínio da sexualidade, dizem respeito, dentre outras coisas, às patologias neuróticas (FREUD, 2010a).

Parece árduo admitir, mas ao que tudo indica a cultura se conserva às custas de uma ilusória conquista da moralidade. Ademais, o conhecimento superficial dos indivíduos não nos permite distinguir entre uma verdadeira transformação pulsional para o bem e a falta dela, o que diminui as nossas esperanças quanto à possibilidade de tal mudança. Após a investigação psicanalítica, somos forçados a enxergar os cidadãos incivilizados dos tempos de guerra com um olhar menos iludido. Escapamos, assim, da visão comum aos contemporâneos de Freud que acreditavam que os indivíduos envolvidos nos conflitos de guerra haviam simplesmente decaído dos elevados cumes da moralidade. Nas cínicas palavras

de Freud (2010a, p. 224), tais homens, na realidade, õ[...] não desceram tão baixo como receávamos porque não tinham se elevado tanto como acreditávamosõ.

Uma peculiaridade do desenvolvimento da mente humana sustenta essa concepção de fracasso cultural na criação de indivíduos morais. Já a mencionamos anteriormente: diz respeito à capacidade de involução (*Rückbildung*). Esta consiste na ideia de que, na mente,

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

Se pensarmos mais detidamente acerca dessa capacidade mental para a involução, veremos que ela possui uma noção inversa, a de aptidão para a cultura. Lembramos que esta última se baseia na transformação das inclinações õmásõ em õboasõ. Poderíamos presumir que os indivíduos que uma vez conquistaram uma certa parcela de moralidade por meio da suscetibilidade à cultura ó herdada da história da espécie e reforçada pela educação ó jamais poderiam retroceder aos estados ultrapassados por seus impulsos. Contudo, a psicanálise nos demonstrou que essa suposição é falsa. A transformação dos impulsos, em que se baseia a nossa aptidão para a cultura, também poderá ser ó duradoura ou temporariamente ó desfeita pelos impactos da vida (FREUD, 2010a).

O contrário também é verdadeiro, quer dizer, não precisamos atribuir aos indivíduos que agem circunstancialmente de maneira imoral ó os combatentes de guerra, por exemplo ó uma perda completa de sua moralidade. Isso porque é possível que, em outras circunstâncias, eles mesmos pudessem restaurar o seu õenobrecimento pulsionalõ perdido. Ademais, a alteração da etapa posterior de seu desenvolvimento, aquela mais elevada, não necessariamente se extingue com a regressão a etapas mais primitivas, apesar de essa possibilidade também ser aceita por Freud. Os processos patológicos concernem a esses retornos; no entanto, a vida mental saudável também é passível de regressão. Exemplo disso ocorre nos sonhos, em que nos despimos de nossa moralidade por um breve momento e a recuperamos ao despertar.

3.3. A relação do inconsciente com a morte e o surgimento do mandamento ãoã matarásö

A segunda parte do texto *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* é dedicada à mudança de atitude para com a morte proveniente dos indivíduos não combatentes. Como veremos, tanto a nova quanto a antiga atitude diante desse extremo resultado da vida descortinam importantes contribuições acerca do fenômeno da moralidade.

Apesar de a morte ser uma consequência natural da vida, não podemos nos contrapor à ideia de que ela também possui um caráter incômodo e enigmático. A realidade da finitude humana nos causa recusa e desconforto, expressões da tendência a pô-la de lado, revelando assim o nosso despreparo em face dessa difícil questão que sempre concerniu à humanidade. De acordo com Freud (2010a), a despeito do fato de que cada um de nós deve à natureza uma morte, não estamos dispostos à aceita-la tão facilmente. Vivemos sob o encargo de negá-la a todo custo a fim de que, desse modo, possamos minorar o confronto com essa angústia inevitável: a da consciência de nossa própria finitude. Se para nossas instâncias mentais superiores há a certeza da existência de tal coisa como a morte, já não se pode afirmar o mesmo em relação às camadas mais profundas de nossa vida anímica. A despeito do senso comum, a investigação psicanalítica nos afirma que ão fundo ninguém acredita na própria morte; ou, o que vem a significar o mesmo, que no inconsciente cada um de nós está convencido de sua imortalidadeö (FREUD, 2010a, p. 230).

Segundo Freud, o indivíduo adulto civilizado procura se manter a uma certa distância da morte ó dentre outras maneiras, evitando falar sobre ela ou mesmo se recriminando ao perceber dentro de si a inclinação para desejá-la a outrem, o que seria uma disposição condenável do ponto de vista moral. O hábito dos indivíduos está, portanto, em evitar ao máximo a defrontação com o caráter necessário da morte e, para isso, cria-se como subterfúgio uma ênfase em sua causação fortuita, atribuindo-se a realidade da morte a acidentes, doenças...enfim, quaisquer fatores que pareçam subtrair a sua inversibilidade. Em relação àqueles que fatalmente experimentaram o destino da morte, o homem trata-os com toda a consideração e respeito, declarando que ãde mortuis nil nisi bonumö¹³⁶. Somente no mundo da ficção é que o indivíduo civilizado parece se permitir aceitar e até mesmo se regozijar com o fato da morte. Daí um dos importantes papéis das artes na vida humana. Por meio dela o homem consegue se reconciliar com própria finitude, imaginá-la bela como na

¹³⁶öDos mortos, nada senão o bemö (FREUD, 2010, p. 231).

representação dos heróis da antiguidade, ou satisfazer-se com o devaneio da morte cruel do inimigo. Seja como for, é inegável que, para alguns, a ficção torna a morte ao menos suportável. Essa é uma saída interessante, no que diz respeito ao confronto com essa realidade, pois õ[a] tendência a excluir a morte dos cálculos da vida traz consigo muitas outras renúncias e exclusõesö (FREUD, 2010a, p. 232).

Os tempos de guerra causaram uma modificação drástica na atitude perante a morte. O tratamento convencional que relutava por aceitá-la finalmente cedeu a ela um lugar no cotidiano da existência humana, retirando de cena a antiga tentativa de mascará-la. Em tempos de guerra, a realidade da morte não pôde mais ser negada, pois estava em toda parte, atingindo milhares de pessoas por dia. õSomos forçados a acreditar nelaö, diz Freud em um tom de resignação. No entanto, ao contrário do que se poderia pensar extrair de tal consequência, a constante defrontação dos seres humanos com a morte não lhes causou somente um esperado mal-estar, devido a sua constância, mas õ[a] vida se tornou novamente interessante, recuperou seu pleno conteúdoö (FREUD, 2010a, p. 233). Obviamente, essa mudança drástica na situação global oriunda da paisagem de guerra também causou intenso sofrimento aos indivíduos, e uma nova postura diante disso não veio de imediato, provocando aturdimiento generalizado nas populações, especialmente dos não combatentes.

Segundo Freud, antes de dirigirmos nossa curiosidade para essa nova maneira de lidar com a morte, resultante da guerra, temos que buscar compreender as outras duas relações existentes para com ela: aquela referente aos homens pré-históricos e aquela que existe oculta em nossa vida mental. No caso da primeira delas, trata-se de uma relação contraditória. Se por um lado o indivíduo primitivo aceitava a morte como consequência natural da vida, por outro procurava negar a sua existência. Em todo caso, era mais fácil atribuir realidade à morte dos inimigos do que à sua própria (FREUD, 2010a).

O homem primitivo ó este que, de uma forma ou de outra, õrevivemosö em certos momentos de nossas vicissitudes pulsionais ó õassassinava com gosto, e como se fosse algo óbvioö (FREUD, 2010a, p. 235). Não é à toa que a história do mundo consiste essencialmente de uma série de assassinatos. No capítulo precedente desta dissertação, vimos que um dentre esses vários assassinatos se destacou pela sua importância: aquele relativo ao pai da horda primeva, que deu início a essa série. Nele, o crime cometido foi tornado possível devido à união da força dos irmãos contra o despotismo paterno. Vimos também que dele surgiu o fenômeno significativo da consciência de culpa, resultado da ambivalência referente a esse acontecimento pré-histórico que, ao longo dos séculos, foi replicado e ulteriormente condensado na doutrina da culpa do pecado original (FREUD, 2010a).

De acordo com Freud, õ[p]ara o homem primevo, sua própria morte era certamente tão irreal e inimaginável quanto o é ainda hoje para cada um de nósõ (FREUD, 2010a, p. 236). No entanto, ao presenciarem a inevitável perda de seus entes queridos, os indivíduos pré-históricos puderam constatar a realidade da morte. Tal contradição gerou a seguinte situação psíquica nestes indivíduos: eles passaram a aceitá-la como um fato, porém lhe negavam o sentido de aniquilamento. Dessa recusa proveio a ideia dos espíritos, que surge com a função de garantir a continuidade da vida àqueles que se foram de uma vez por todas. Junto à consciência de culpa e à tristeza, a vida anímica desses homens primitivos produziu também os maus demônios, resultados da ambivalência de sentimentos e da expulsão projetiva dos desejos proibidos de morte em relação aos mesmos entes amados que foram perdidos. Para os primitivos, a existência não findava com a morte, mas se estendia indefinidamente após ela. Essa extensão de vida mais tarde foi atribuída também ao passado do indivíduo, sustentando as visões de reencarnação e transmigração de almas. O que Freud destaca nessa narrativa é o fato de que nela o ato primevo de inventar espíritos aponta para õuma veia de sensibilidade éticaõ (*ein Stückethischer Feinfühligkeit*) perdida por nós, homens civilizados (*Kulturmenschen*). Isso porque tais criações seriam o resultado da má consciência moral (*bösen Gewissens*) e da culpa oriundas de nossos antepassados, ligadas ao seus desejos de morte em relação às pessoas que amavam. Além de ser uma maneira de despojar a morte de seu significado de aniquilamento, a doutrina de almas seria, portanto, o efeito dessas reações, que, devido às contingências pulsionais ocorridas ao longo do tempo, teriam se atenuado no homem moderno. Desse modo, se lembrarmos o que foi dito anteriormente acerca da atitude convencional dos indivíduos modernos diante da morte, veremos que ela se assemelha bastante à dos indivíduos pré-históricos. A preocupação principal de ambos gira em torno da tentativa de silenciá-la, mantendo-a o mais distante quanto possível da visão de suas consciências.

Segundo Freud (2010a), o corpo morto da pessoa amada é o fator desencadeante da consciência da finitude no indivíduo pré-histórico. Além disso, ele desperta, neste último, importantes reações morais. Ao lado desse corpo sem vida, diz ele,

passou a existir não só a doutrina da alma, a crença na imortalidade e uma poderosa fonte de sentimento de culpa do homem [*Wurzel des menschlichen Schuldbewußtseins*], mas também os primeiros mandamentos éticos [*die erstenethischen Gebote*] (FREUD, 2010a, p. 239).

Além disso, ele prossegue:

A primeira e mais significativa proibição [*Verbot*] feita pela consciência que despertava [*deserwachenden Gewissenslautete*] foi: "Não matarás". Foi adquirida ante o morto amado, como reação frente à satisfação do ódio que se escondia por trás do luto, e gradualmente estendeu-se ao estranho não amado e por fim também ao inimigo (FREUD, 2010a, p. 239).

De acordo com o trecho acima, os fenômenos da consciência de culpa e da consciência moral bem como os primeiros mandamentos éticos da humanidade são marcados pela ambivalência de sentimentos, e por uma formação reativa em relação ao desejo de matar que os indivíduos primitivos nutrem secretamente em relação a seus entes mais queridos. À revelia dos que poderiam considerar o surgimento inicial das proibições morais como uma prova da boa natureza humana ou da presença de impulsos éticos no homem, Freud comunica que a moralidade é indissociável das pulsões de caráter agressivo e hostil, e que ela aparece como um modo de resposta a estas últimas. A moralidade se constitui a partir de um jogo de forças pulsionais que resulta em uma renúncia aos "maus impulsos". De maneira apenas aparentemente paradoxal, podemos dizer que a força das proibições morais se encontra justamente no desejo que ela mesma tenta impedir que insurja no indivíduo. Sem esse desejo, ela se dissiparia, pois uma "proibição" tão forte pode se dirigir apenas a um impulso igualmente forte (FREUD, 2010a, p. 241). Por esse motivo, a ênfase colocada sobre determinado mandamento moral somente depõe a favor da intensidade do desejo que ela pretende reprimir. Ademais, esses esforços éticos da humanidade são conquistas graduais e, segundo Freud (2010a), somente em parte foram assimilados a ponto de se transformarem em patrimônio herdado pelos homens modernos.

No que diz respeito ao segundo modo de relação para com a morte, que concerne ao inconsciente. Ele possui similaridades com o tratamento dado à morte pelos indivíduos primitivos. Como vimos, o inconsciente "ou seja, as camadas mais profundas de nossa alma, constituídas de impulsos instintivos" (FREUD, 2010a, p. 241) "comporta-se como se fosse imortal, não crendo em sua condição finita. Para ele não existe contradição, nem negação: ele

não conhece em absoluto nada negativo, [...] e nele os opostos coincidem e, por isso, não conhece tampouco a própria morte, a qual só podemos dotar de um conteúdo negativo. Logo não existe em nós nada instintivo que favoreça a crença na morte. (FREUD, 2010a, p. 241-242).

O heroísmo se explica a partir disso. No fundo o herói que se lança destemidamente à própria morte assim o faz porque seus impulsos a ignoram. O medo que nós experimentamos

da morte, de acordo com Freud, é efeito, não do inconsciente, mas da consciência de culpa. Em contrapartida, o inconsciente não tem problemas em pensar e desejar a morte alheia, especialmente se esta for de um inimigo ou um estranho. Pensar é diferente de executar, porém do ponto de vista do inconsciente essas coisas não são tão distantes assim. Aquilo que é pensado se transforma automaticamente em realidade, no caso, psíquica, mas ainda assim provocadora de efeitos tão importantes no indivíduo quanto a realidade factual.

Da mesma forma que o indivíduo primevo, também o inconsciente possui uma atitude contraditória diante da morte: para ele esta é simultaneamente real e irreal. Quando ocorre com aqueles que amamos, reforça ainda mais o nosso sentimento de ambivalência, pois se por um lado morremos um pouco junto com eles, por outro também é verdade que desejamos, em algum momento, a sua extinção. Contudo, para Freud, ao contrário do que ocorria no passado, nos tempos atuais esse conflito devido à ambivalência em relação à morte não conduz o indivíduo à doutrina de almas, e à ética, mas sim à neurose. Troca-se, portanto, uma reação moral por uma patológica.

Apesar de algumas dessemelhanças entre o indivíduo primitivo e o moderno, creio que não exageramos ao considerar a agressividade um elemento comum a ambos. Para a psicanálise, as diversas facetas desse afeto primitivo, como a destruição, a crueldade e a violência, são mais do que meras ocorrências circunstanciais dos tempos de guerra entre as nações; trata-se de realidades constituintes do próprio psiquismo humano. Se for assim, está em parte explicada a necessidade freudiana de ultrapassar o impacto da desilusão de seus contemporâneos, apegados ao projeto idealista da noção de desenvolvimento civilizatório (FUKS, 2003, p. 37). À luz da pesquisa psicanalítica, Freud não pode mais considerar a guerra como uma exceção ou como um infeliz acidente de percurso no sentido de um suposto aperfeiçoamento da humanidade. Segundo ela, os seres humanos, longe de serem criaturas de boa índole, rebaixadas pela situação de guerra, possuem um inextirpável ímpeto destrutivo. Mesmo por detrás de todos os esforços amorosos dos indivíduos, neles habita o ódio sempre prestes a insurgir contra os seus semelhantes. Por esse motivo, a psicanálise desconfia de toda boa ação, virtude, sentimento puro que possamos atribuir a alguém ou a nós mesmos. Ela nos mostra que ali onde só enxergamos o bem há necessariamente o mal, nem que seja em estado latente, oculto à consciência. Ou não é essa uma das mais valiosas lições que podemos extrair da lei da ambivalência e do conhecimento das dinâmicas do inconsciente?

A guerra despoja os indivíduos dos acréscimos ulteriores da civilização, fazendo com que eles retornem até um estado primitivo de funcionamento psíquico. Segundo Freud (2010a, p. 246), ela não poderia terminar enquanto as condições de existência dos povos forem tão

diferentes, e tão fortes as aversões entre eles. No entanto, um possível caminho para atenuar o flerte com a barbárie, no texto de 1915, seria uma mudança no sentido do tratamento da morte. Seria preciso, primeiramente, reconhecer o modo como lidamos com ela em nosso inconsciente, tornar consciente o fato de que constantemente empreendemos esforços para suprimi-la, nos negando a fornecer o lugar que lhe cabe, na realidade e em nossos pensamentos (FREUD, 2010a, p. 246). Essa superação somente seria possível por meio do reconhecimento dos aspectos mais subterrâneos de nossa vida mental e de uma renovada atenção às características psíquicas que herdamos de nossos ancestrais primitivos. Dependeria, portanto, de um retorno a esses primórdios da vida anímica humana que foram sendo ao longo do tempo soterrados pelas mais diversas conquistas culturais, o que talvez os impedisse de voltar com toda força e de uma só vez como ímpeto destrutivo contra os indivíduos. Por fim, na perspectiva da psicanálise, o avanço no conhecimento psicológico e na compreensão dos modos de relação interpessoais está necessariamente atrelado a um novo olhar por parte dos indivíduos, um olhar para trás, direcionado à história do desenvolvimento da humanidade e do aparelho psíquico. O avanço no saber requer, portanto, ao contrário do que se pensa, um regresso aos inícios tanto da cultura como dos processos mentais do homem. A ideia de progresso, no sentido de aperfeiçoamento, deve ser abandonada em prol da ideia de retorno. Talvez assim, tentando ser mais sinceros (ou menos hipócritas) não só a respeito da nossa atitude inconsciente diante da morte, mas também sobre outras tendências e mecanismos psíquicos que nos constituem, poderíamos então estabelecer relações mais toleráveis com os outros seres humanos e, em termos psicológicos, quem sabe mais verdadeiras.

Considerações finais

Na parte inicial do texto de 1915, vimos que a existência da moralidade depende primeiramente de fatores externos de coerção e, apenas posteriormente, se liga aos internos. A educação e o ambiente contribuem para a repressão dos impulsos egoístas e agressivos dos indivíduos, mas é com a ajuda da ação psíquica do erotismo que podemos falar de uma transformação pulsional mais efetiva. No tocante à consciência moral, esta é entendida como uma instância, até certo ponto, flexível, pois dependente das vicissitudes dos impactos sociais (coerções externas) sobre a vida dos indivíduos. Tais impactos também possuiriam a

capacidade de reordenar o curso do desenvolvimento mental, provocando até mesmo uma involução da aquisição moral, aquisição considerada impermanente nos seres humanos.

A consciência moral se flexibiliza na medida em que variam os padrões morais impostos pela sociedade, e está apta a retroceder se acaso estes declinam, uma vez que ela é a instância psíquica que cumpre a tarefa de observar a adequação do eu a esses ideais. Ela é originariamente medo social e, portanto, corresponde ao medo da punição da autoridade externa por parte do indivíduo. Este pode, nesse sentido, devido à capacidade psíquica para a involução, retroceder até esse ponto inicial de sua vida mental. Além disso, vimos Freud se referir a uma ideia diametralmente oposta a esta capacidade, qual seja, ideia de aptidão cultural, que exprime uma tendência à moralidade que se daria a partir da influência da história da espécie e das pressões coercitivas do ambiente sobre o indivíduo. Na segunda parte do texto de 1915, foi relatada, dentre outras coisas, a gênese da proibição de matar, assim como da consciência de culpa e da consciência moral. Todos estes fenômenos surgidos da ambivalência de sentimentos dos homens primitivos, de sua reação frente à morte do ser amado. Segundo Freud, a hostilidade e a satisfação subjacentes ao luto são os verdadeiros fatores responsáveis pelos comportamentos morais dos indivíduos.

É curioso notar que, ao contrário do que ocorre em *Totem e tabu*, a consciência moral, a consciência de culpa e as primeiras proibições, não advêm das moções pulsionais afetivas que insurgem após a satisfação do ódio por meio do assassinio, senão do horror frente ao cadáver da pessoa amada, que desperta o ódio (e não o amor), que estava até então inconsciente em relação a esta. Em comum com a gênese dos fenômenos morais tal qual exposta em 1912, o texto de 1915 sustenta apenas a ideia de ambivalência de sentimentos. No texto a seguir, não trataremos mais da gênese da consciência moral, mas de sua relação com o substituto do pai da horda primeva, a saber, o líder das massas. Este que representa o antigo ideal do pai primordial e que será incessantemente perseguido pelos indivíduos de todos os tempos. Para tanto, será preciso compreender a consciência moral como uma função do ideal do eu destacando a importância das figuras de autoridade na sua constituição.

Capítulo 4. Psicologia das massas e análise do eu

O presente capítulo tem por objetivo tratar do aspecto da *consciência moral* (*Gewissen*) que diz respeito ao papel da *autoridade* em sua formação. Para isso, nos utilizaremos das ideias contidas em *Psicologia das massas e análise do eu*¹³⁷ (1921), texto no qual Freud privilegia a figura do líder ó um dos substitutos paternos ó como representante da autoridade necessária para unir os indivíduos em massa em virtude da posição que nela ocupa, a saber, a de *ideal do eu*. Ademais, propõe-se esclarecer a mudança ocorrida em 1921 na noção de *consciência moral*, a partir da qual esta passa a ser compreendida como uma função da instância psíquica do ideal do eu, que, como veremos, será formado justamente a partir da identificação do indivíduo com as figuras de autoridade.

Além disso, o texto que se segue terá ainda quatro objetivos: 1) descortinar a importância da relação entre autoridade externa (líder) e interna (consciência moral) ; 2) explicitar os dispositivos conceituais que permitem fazer a passagem de uma à outra, a saber, uma teoria da identificação já consistente em psicanálise e a noção de complexo de Édipo; 3) destacar as diferenças entre ideal do eu e a consciência moral; assim como 4) apontar a modificação do uso desses termos em relação à sua utilização nos textos culturais anteriores.

4.1. Não há um eu sem um outro

De acordo com Freud, é notório que a psicologia individual (*Individualpsychologie*) explora os caminhos pelos quais o indivíduo busca a satisfação pulsional. Entretanto, torna-se impossível pensar o homem em completo isolamento, pois, como vimos, a sua própria humanidade enquanto tal depende das relações que ele estabelece com os seus semelhantes e com a cultura na qual está inserido. As próprias instâncias psíquicas que lhe pertencem de modo mais íntimo são, em grande parte, frutos dessa ãinterferência alheiaõ, como a exemplo do nosso objeto de estudo, a consciência moral.

¹³⁷Título no original: *Massenpsychologieund Ich-Analyse*.

O trabalho de Freud sobre as massas nasce de um ponto de vista inovador que contribui para o surgimento da psicologia social¹³⁸, seguindo o nexo que reúne indivíduo e a sociedade e que indispensavelmente envolve o outro. Logo no primeiro parágrafo, o autor rompe com a ideia de uma psicologia do indivíduo tal qual entendida no século XIX ó ou seja, marcada pelas õpretensões caracterológicas¹³⁹ e pela oposição em relação à psicologia social ó e passa a ratificar a ideia de uma psicologia individual que se relaciona ao contexto e à inserção no tecido das relações sociais (ver PENNA, 2014, p. 160-161). Nas palavras de Freud (2011b, p. 14, grifo nosso) :

Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo [*Vorbild*], objeto [*Objekt*], auxiliador [*Helfer*], e adversário [*Gegner*] e, portanto, a *psicologia individual* é também, desde o início, *psicologia social*, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado.

O percurso feito pela presente pesquisa nos leva a concordar com tal afirmação de Freud, que apresenta a imbricação necessária entre sociedade e indivíduo, uma vez que ela nos mostra que o próprio exame da vida anímica não pode ser separado da investigação acerca do amplo campo de relações que o indivíduo estabelece com o outro, ou seja, da dimensão social de sua existência.

Apesar de o saber psicanalítico ter sido elaborado a partir da escuta do sofrimento individual, por meio de uma prática terapêutica relacionada às doenças nervosas, desde o seu início Freud parece ter compreendido a centralidade das relações afetivas na vida emocional de seus pacientes, inclusive no tocante à produção e à cura do adoecimento psíquico. Não foi à toa, aliás, que ele estabeleceu como fator decisivo para o tratamento analítico a relação amorosa entre paciente e analista ó representada pelo conceito de transferência. Entretanto, por detrás desta e das demais relações do indivíduo, também se evidenciou o aspecto referente ao poder, essencial para se pensarem os efeitos de tais vinculações. Mesmo no período pré-psicanalítico,

¹³⁸De acordo com Assoun (2012, p. 127), o advento da psicanálise é contemporâneo à fundação e disseminação das ciências culturais e da sociedade. No caso da psicologia social, esta õnasce no início do século XX (Ross, McDougall) como expressão de uma necessidade de encontrar uma õponteõ entre o vivido individual e o vivido coletivo ó especialmente via uma teoria dos õgruposõ ó, ou seja, entre psicologia e sociologiaõ. Além disso, a psicologia social possui, conforme Assoun (2012, p. 129), uma subdisciplina chamada de õpsicologia das massasõ, relacionada, na França, à figura de Le Bon. Ainda de acordo com o primeiro, o livro de Le Bon *Psychologie des foules* ó citado por Freud em *Psicologia das massas* ó é conhecido em sua versão alemã sob o título *Psychologie der Massen*, o que provavelmente pode ter influenciado na escolha de Freud pelo termo *Massen*.

¹³⁹De acordo com Enriquez (1983, p. 48), Freud, ao indicar a continuidade entre psicologia individual e social, õtermina com todas as pretensões dos caracterologistas de definir tipos de personalidade e tipos de doenças que seriam puro produto de fatores orgânicos ou de fatores psicológicos endógenosõ.

quando Freud ainda se valia da hipnose como método de tratamento das doenças nervosas, já se podiam entrever determinadas formas de vínculo emocional do indivíduo, como aquela entre hipnotizado e hipnotizador, em que se observa a capacidade de obediência cega daquele aos comandos da autoridade ó em outras palavras, a necessidade de uma entrega individual a uma influência alheia. Além disso, as diversas vozes que compõem o discurso de um paciente em análise e o próprio uso que este faz da linguagem denunciam a sua dependência em relação à comunidade humana. Todavia, ainda que na fala de qualquer indivíduo, dentro ou fora do *setting* analítico, se encontre uma vasta referência às relações vividas com outros seres humanos, ele, conforme Freud (2006a, p. 82), é especialmente influenciado por uma só pessoa ou por poucas delas, que se tornam muito importantes para ele.

Já na perspectiva da psicologia social, anterior às considerações da psicanálise¹⁴⁰, esse pensamento se modifica: o indivíduo se encontra sob a influência de um grande número de pessoas, e é apenas nesse sentido que aquela se interessa por ele, ou seja, na condição de membro de uma massa.¹⁴¹ Um dos pilares da psicologia social, a noção de *pulsão social* (*sozialen Triebes*), considerada de ordem primária e irredutível por diversos autores dessa disciplina, é criticada por Freud já no início de *Psicologia das massas e análise do eu*¹⁴². Isso porque, para a psicanálise, que entende o âmbito do indivíduo como indissociável do social, falar de uma pulsão dessa natureza em contraposição a uma pulsão individual não possui nenhum fundamento, na medida em que õpodemos levantar a objeção de que é difícil conceder ao fator numérico um significado tão grande, em que somente ele seria capaz de

¹⁴⁰ Apesar de fazer uma aproximação entre a psicanálise (enquanto psicologia individual) e a psicologia social, Freud tece algumas críticas sobre esta última. Conforme Assoun (2012, p. 131), Freud apenas õreconhece uma existência convencionalõ da psicologia social. Assim sendo, a expressão *Massenpsychologie ou Sozial*, não passa de um modo de falar, que acaba se tomando por um saber, isto porque õse adquiriu o hábito de extrapolar dessas ãrelaçõesã ancoragens sociais do sujeito, do *Einzelne* a um fenômeno global de ãinfluência socialã sem prestar atenção à sua especificidadeõ (Assoun, 2012, p. 132) Entretanto, õs objetos psicossociais que a psicanálise valoriza não são objetos menores: são pelo contrário os objetos eletivos e sintomáticos de ãenraizamentoõ do sujeito no tecido social, que a psicologia social propriamente dita vem ãafogarã de certo modo, dissolvendo a especificidade das ãsituaçõesõ em questãoõ (ASSOUN, 2012, p. 132).

¹⁴¹ õA psicologia de massas trata o ser individual como membro de uma tribo, um povo, uma casta, uma classe, uma instituição, ou como parte de uma aglomeração que se organiza como massa em determinado momento, para um certo fimõ (FREUD, 2011b, p. 15).

¹⁴² Segundo Assoun (2012, p. 132), a psicologia social postula uma pulsão social (*soziale Triebe*) que se transforma na õtese fundamentalõ dessa disciplina. Uma espécie de pulsão autônoma, de õentidade individualizada e coletivaõ distante do alcance da análise. Um falso conceito fundamental, que se encontra distante de fundar a õautonomia de um ãcampoõ de que mais se refere ãõsuperstição sobre a qual se apoia o ãimaginário psicossociológicoõ (Assoun, 2012, p. 133). Quanto a isso, a crítica de Freud é áspera. Para ele, o fator quantitativo ó que subjaz à ideia de uma pulsão social tal qual entendida pela psicossociologia ó não é capaz, por si só, de criar uma nova pulsão. Nas palavras de Assoun (2012, p. 133), õa ãinstituição não cria pulsãoõ. Dessa forma, a psicanálise tece uma crítica à tradição anglo-saxã da psicologia social (a Trotter, por exemplo), na medida em que destitui a relevância do fator numérico em prol da õeconomia social da pulsão e seus modos de surgimentoõ.

despertar, na vida psíquica humana, um instinto novo, normalmente inativo (FREUD, 2011b, p. 15). Aliás, em se tratando da teoria psicanalítica, outra dualidade se presta a dar conta das dinâmicas referentes a essas duas esferas da existência, a saber, os impulsos de vida e de morte¹⁴³. É, portanto, de porte dessas ferramentas conceituais, dentre outras do arcabouço psicanalítico, que Freud pretende examinar a questão das massas e do eu, promovendo a dissecação da pulsão social a fim de investigar a sua origem a partir de círculos grupais menores, como a família¹⁴⁴. Ademais, a recusa da ideia de um instinto social tem a ver com a própria descrição psicanalítica do início da humanidade, a qual diz respeito à cena primitiva trágica da morte do pai primordial a cena que dá origem às interdições e aos laços sociais constituídos por meio da culpa comum. Nesse sentido, unir-se a outros indivíduos, na perspectiva psicanalítica, é um ato antinatural, por assim dizer, pois somente é possível desde a repressão dos impulsos, que ocorre no momento mesmo do advento da cultura. Segundo Mac-Cormick (2014, p. 13) “[a] partir do momento que renuncia às pulsões para se inserir a uma coletividade o homem tornar-se-ia marginal à sua própria natureza”.

4.2. Multidão, grupo ou massa?

Antes de iniciarmos a exploração do texto de 1921, consideramos importante ressaltar algumas diferenças entre as coletividades nele presentes, a fim de que o leitor possa acompanhar melhor o percurso proposto. O início de *Psicologia das massas e análise do eu* é

¹⁴³ Embora em *Psicologia das massas e análise do eu* Freud enfatize a função dos impulsos eróticos nos processos de formação das massas, dentre eles, o de identificação, não podemos nos esquecer de que esse escrito é sucedâneo de *Além do princípio de prazer* (1920) no qual o autor formula pela primeira vez o conceito de pulsão de morte, tão crucial à teoria psicanalítica.

¹⁴⁴ A pulsão social, entendida até então como um fator indecomponível e originário pela psicologia social, se depara, em Freud, com um limite, uma vez que este sugere que os inícios de sua formação podem ser encontrados num círculo menor, como o da família (ver ASSOUN, 2012, p. 133). Ademais, como diz Assoun (2012, p. 134), “[o] que está em jogo na discussão é claro e de capital importância: enquanto a família é círculo social em seu gênero e tem o poder de formação (*Bildung*) de pulsão, sendo justamente o lar de socialização e conflituoso por essência, como indica o Édipo da pulsão, as formações sociais mais amplas não têm o poder de produzir, por si sós, uma pulsão *ad hoc*. Ademais, a psicanálise assinala o privilégio da experiência familiar, mas é a título de laboratório e conflituoso da socialização, ao passo que alguma coisa no projeto mesmo da psicologia social oficial inclina a ignorar o papel determinante dessa origem” (ASSOUN, 2012, p. 134). No entanto, apesar da crítica psicanalítica à pulsão social e à tese central da epistemologia das ciências sociais e o lugar privilegiado que esta fornece à família no tocante a socialização da pulsão, Freud não quer dizer com isso que as formações macrosociais não acrescentam nada ao que ocorre na fábrica familiar. Mas antes estimula um novo questionamento acerca da *Massenpsychologie* a partir dessa suspeita metodológica de origem, mas também de maneira positiva, a fim de analisar os efeitos dessa origem nas instituições tanto o ponto cego da socialização como o determinante secreto da dinâmica psicossocial como um todo (ASSOUN, 2012, p. 134).

reservado às discussões sobre as coletividades. Nele, Freud analisa criticamente as obras de Le Bon, *Psychologie des foules*, e William McDougall, *The Group Mind*. Como sugere o título da obra de Le Bon, trata-se de uma investigação acerca do fenômeno das multidões, que é exatamente o significado da palavra francesa *fooule*. Já McDougall, ao invés de *multidão*, se utiliza do termo *groupö*, ou seja, *grupoö*, quando fala das coletividades. Contudo, apesar de Freud ter consciência dos diferentes termos estudados por esses dois autores, não faz menção a eles, mas os substitui pela palavra *Massenö*, que se traduz por *massasö*. As explicações para essa preferência freudiana variam de acordo com os diferentes comentadores. Para Mac-Cormick (2014), a indiferenciação entre *massaö*, *multidãoö* e *grupoö* em Freud é um problema ó especialmente porque ele não explica sua preferência pelo termo *massaö* ó, o que gera a necessidade de buscar fontes pré e pós-freudianas a fim de contribuir com tais distinções conceituais. Ritvo, autor do livro *Sujeto, massa, comunidad: La razón conjetural y la economía del resto*, é uma das fontes escolhidas por Mac-Cormick para realizar essa importante tarefa. Para Ritvo (*apud* MAC-CORMICK, 2014, p. 36), *um grupo* é um conjunto de agentes determinados funcionalmente, é anônimo, não possui data de fundação e goza de um limiar mínimo de estabilidadeö. Já outras formas de sociabilidade, como a massa ó que abrange o fenômeno da *multidão*, segundo o autor ó, *ö* necessitam de um contato momentâneo, sua integração é menor e sua dissipação muito maiorö (MAC-CORMICK, 2014, p. 37). Entretanto, para Penna (2014, p. 141),

[d]e fato foi Consolim (2008a) que possibilitou o esclarecimento da dúvida que permeou a transformação do termo *multidão* ó característico da dominação de grupos biológicos ou psicológicos inferiores como a plebe e o populacho no século XIX ó para o termo *massa*, característico do século XX, uma vez que no século XIX, especialmente na última década, a palavra *massa* havia se tornado apanágio das esquerdas, ficando excluída de qualquer referência ou análise de cunho republicano que caracterizava as pesquisas de Tarde ou Le Bon.

Segundo a autora, foram as multidões religiosas do século XIX, *organizadas artificialmente em torno da figura de um líder*, que serviram de inspiração para Freud em seu escrito sobre as massas. Assim, as pesquisas sobre as multidões, violentas e loucas, foram aos poucos cedendo lugar à pesquisa sobre as massas organizadas *em torno de um ideal*, na presença de um líder carismático e com características previsíveis e controláveisö, modelo que serve de base *atoda* a psicologia das massas no século XX, no qual a figura do líder é centralö.

Também os eventuais equívocos de tradução são responsáveis pela dificuldade de diferenciação entre os termos *Grupp*, *Multitudo* e *Masse*. James Strachey, quando verteu para o inglês as *Obras psicológicas completas* de Sigmund Freud, por exemplo, traduz a palavra alemã *Masse* por *group*, escolha repudiada por Peter Gay. Tal feito provavelmente inspirou as traduções brasileiras de Freud, que, em sua maioria, traduzem o termo *Masse* por *grupo*. Por outro lado, Roudinesco e Plon (ver PENNA, 2014, p. 158) entendem que, ao traduzir *Masse* por *group*, ao invés de *masse*, Strachey optou por uma tradução que envolvia uma concepção reducionista do social, característica da psicologia social norte-americana. As traduções francesas do escrito freudiano sobre as massas também insistiram em preservar o termo *foule*, utilizado por Le Bon, ignorando assim a substituição feita por Freud pela palavra *Massen* ao invés de *Menge*, que seria equivalente à palavra *multidão* no alemão, o que tinha como intuito privilegiar a conotação política que o termo em alemão carregava¹⁴⁵ (PENNA, 2014, p. 158).

Nessa presente pesquisa tivemos o cuidado, vale notar, de encontrar uma tradução que não cometesse esse equívoco, dentre outros comuns de tradução. Utilizamos então a edição da *Imago de Psicologia das massas e análise do eu*, feita por Paulo César de Souza, a qual preserva a escolha de Freud pela palavra *Masse*.

4.3. A imoralidade grupal (ou a perda da moralidade individual nas massas)

É a partir da literatura sociológica e psicológica de Gustave Le Bon, mais precisamente na sua aclamada obra de 1895, a *Psicologia das multidões*¹⁴⁶, que Freud inicia a

¹⁴⁵ Contudo, segundo Assoun (1983, p. 129) [q]uando Freud fala de *Massenpsychologie* e lhe consagra um tratamento especial é sob forma de ensaio é ele convida a pôr sob esse termo ao mesmo tempo tudo o que contém a psicologia social é como estudo da psique dos agregados sociais (quer sejam chamados de *Mengen* ou *Massen*), como estudo dos grupos e, de maneira tanto específica como exemplar, o que se entende por *Psychologie der Massen* [...]

¹⁴⁶ De acordo com Canetti (*apud* PENNA, 2014, p. 87), foi o fenômeno da Revolução Francesa que chamou pela primeira vez a atenção para a questão das multidões e fez despontar inúmeras pesquisas sobre o tema no século XIX. Embora as multidões existam desde a antiguidade clássica, a reflexão sobre elas como entidades com comportamento e características próprias só surgiu no contexto da modernidade do século XIX, associada ao crescimento das cidades, ao progresso industrial, ao capitalismo e ao advento do proletariado (PENNA, 2014, p. 88). Ademais, a multidão é tida como uma espécie de grupo espontâneo, sem organização, que se contrapõe, por exemplo, às coletividades pautadas na aliança de sangue e em relações ditas naturais. A psicologia das multidões se desenvolve especialmente no cenário francês do século XIX a partir da ascensão dos movimentos populares e transforma-se em psicologia das massas somente no século XX. Assim, o foco de análise acabou deslocando-se e concentrando-se no estudo do papel das lideranças, bem como na necessidade de controle e domínio das massas (PENNA, 2014, p. 100). O que mais contribuiu para tal passagem foram justamente as ideias de Tarde e de Gustave Le Bon, ambos autores lidos por Freud. O medo da insurgência das multidões, desses grupos

sua incursão pela psicologia social da época. De acordo com este, é preciso compreender por que um indivíduo membro de uma massa psicológica (*psychologischen Masse*) é capaz de sentir e agir, por vezes, de maneira inteiramente diferente do que dele seria esperado. Essa é uma questão relevante para ambas as linhas de investigação psicológica, a social e a individual. Nesse sentido, ao menos três perguntas se desdobram desde a primeira: O que é então uma "massa" e de que maneira ela adquire a capacidade de influir tão decisivamente na vida psíquica do indivíduo, e em que consiste a modificação psíquica que ela impõe ao indivíduo? (FREUD, 2011b, p. 17)¹⁴⁷.

Começando pela última das questões, Le Bon diz que, apesar de suas particularidades, os indivíduos, quando reunidos numa massa (*Masse*),¹⁴⁸ formam uma mente coletiva e, por isso, são capazes de levar adiante atitudes e ter pensamentos e sentimentos que jamais teriam se estivessem sozinhos, i.e., distantes da conformidade com as outras pessoas da massa. Isso porque um novo ser se constitui a partir da ligação com elas, o que provoca a perda da individualidade em prol da unidade entre os membros da massa. Apesar da ênfase na modificação sofrida pelos indivíduos na massa, Freud ressalta que o decisivo elemento capaz de formá-la não é apresentado pelo autor, que a descreve se utilizando de outros artifícios teóricos, como a própria noção de *inconsciente*.

Em primeiro lugar, é preciso destacar que o inconsciente de Le Bon não possui o mesmo sentido que o termo em psicanálise.¹⁴⁹ Portanto, não se trata de um inconsciente individual, mas de uma noção mais próxima ao inconsciente coletivo de Jung, guardando no

aparentemente descontrolados, despertou, portanto, o interesse de diversos intelectuais sobre o assunto e, conseqüentemente da ciência. Mas o que seria propriamente uma multidão? De acordo com Moscovici (*apud* PENNA, 2014, p. 103), elas são "conglomerados de indivíduos que se reúnem à margem das instituições e contra as instituições", sendo "associativas e formadas por associativas". Desse modo, era preciso ser uma espécie de *outsider* para fazer parte de uma multidão. Além disso, as multidões eram consideradas loucas, devido à impulsividade manifesta por seus membros. Quando havia um líder, a ideia era que as pessoas se deixavam guiar facilmente por ele, sem reflexão alguma sobre isso. As multidões eram até mesmo tidas como criminosas, pois avessas às autoridades e capazes de praticar os piores crimes (PENNA, 2014, p. 104).

¹⁴⁷ Responder a essas três perguntas é tarefa de uma psicologia teórica das massas (FREUD, 2011b, p. 17).

¹⁴⁸ Ou seja, numa "realidade autônoma, organizada em uma forma coletiva, uma forma coletiva de vida", representante da matéria-prima das instituições políticas, da energia virtual dos movimentos sociais e do estado primitivo de todas as civilizações (LE BON *apud* PENNA, 2014, p. 135).

¹⁴⁹ Há uma certa diferença entre a visão de Le Bon e a nossa, em virtude de o seu conceito de inconsciente não coincidir inteiramente com aquele admitido pela psicanálise. O inconsciente de Le Bon contém, antes de tudo, os traços mais profundos da alma da raça, que, realmente, está fora de consideração para a psicanálise. Não deixamos de perceber que o âmago do Eu (o id [Es], como o denominei) a que pertence a "herança arcaica" da alma humana, é inconsciente; mas também distinguimos o "reprimido inconsciente" que resultou de uma parte dessa herança. Este conceito do reprimido não se acha em Le Bon (FREUD, 2011b, p. 21).

máximo algumas semelhanças com o inconsciente filogenético de Freud.¹⁵⁰ Nas palavras de Le Bon (*apud* PENNA, 2014, p. 132), o substrato inconsciente é formado por influências hereditárias que contêm resíduos ancestrais que constituem a alma de uma raça¹⁵¹. Ele possui um papel essencial na vida mental humana e é determinante na conduta do indivíduo, mais até do que os seus atos conscientes. Até mesmo as massas apenas diferem umas das outras em razão de suas diferentes manifestações inconscientes, as quais apontam para um determinado grupo social, detentor de uma dada história, cultura e tradição (ver PENNA, 2014, p. 133).

A noção de inconsciente de Le Bon, mesmo distinta da freudiana, teve grande importância para a compreensão das multidões, pois, além de propiciar a percepção do caráter inconsciente do comportamento destas, permitiu uma análise de suas características psicológicas que se afastou da lógica que considerava a multidão como uma enfermidade, uma excrescência da ordem social existente (PENNA, 2014, p. 134), como era a tendência no século XIX. Dessa maneira, ao invés de abordar as multidões apostando em seu caráter criminoso, propenso à violência e à barbárie, Le Bon inova ao afirmar que a multidão tinha como característica principal a fusão dos indivíduos em um espírito e sentimento comum (PENNA, 2014, p. 134), os quais atenuariam as diferenças individuais e a capacidade intelectual, em benefício do grupo e em prejuízo do indivíduo.

Seguindo esse raciocínio, Freud afirma que a principal hipótese de Le Bon em *Psicologia das multidões* é exatamente essa, ou seja, a de que as particularidades dos indivíduos desaparecem na massa em favor da emergência do inconsciente racial ou da mente grupal. A seu ver, existem três razões para que esses indivíduos possam apresentar novas características no convívio comum: a primeira delas é especialmente importante para a nossa pesquisa e é o *desaparecimento da responsabilidade* dos indivíduos numa massa. Para Le Bon, o número elevado de pessoas pertencentes a uma multidão, juntamente com o caráter anônimo desta, favorece o *sentimento de poder invencível* (*eine Gefühlunüberwindlicher*

¹⁵⁰Em *O Eu e o isso (Das Ich und das Es)* tentando fazer uma diferenciação entre essas duas instâncias psíquicas, Freud apresenta a sua concepção filogenética desta última (do isso). Cito: as experiências do ego [*Ich*] parecem, a princípio, estar perdidas para a herança; mas, quando se repetem com bastante frequência e com intensidade suficiente em muitos indivíduos, em gerações sucessivas, transformam-se, por assim dizer, em experiências do id [*Es*], cujas impressões são preservadas por herança. Dessa maneira, no id, que é capaz de ser herdado, acham-se abrigados resíduos das existências de incontáveis egos; e quando o ego forma o seu superego [*Über-Ich*] a partir do id, pode talvez estar apenas revivendo formas de antigos egos e ressuscitando-as (FREUD, 1997, p. 41).

¹⁵¹Moscovici (1981) afirma que o inconsciente de Le Bon representava muito mais do que um resíduo ancestral de uma nação ou de uma raça, ele retira sua força da herança de uma longa série de gerações, cada uma das quais lhe acrescenta mais alguma coisa (MOSCOVICI *apud* PENNA, 2014, p. 133).

Macht) do indivíduo, que o impele à realização de seus impulsos que, de outro modo, permaneceriam sob coerção¹⁵². Segundo Freud (2011b, p. 21),

[b]asta-nos dizer que na massa o indivíduo está sujeito a condições que lhe permitem se livrar das repressões dos seus impulsos instintivos inconscientes. As características aparentemente novas, que ele então apresenta são, justamente as manifestações desse inconsciente, no qual se acha contido, em predisposição, tudo demais na alma humana. Não é difícil compreendermos o esvanecer da consciência [*Gewissens*] ou do sentimento de responsabilidade [*Verantwortlichkeitsgefühl*] nestas circunstâncias. Há muito afirmamos que o cerne da chamada consciência moral [*Gewissens*] consiste no medo social [*soziale Angst*].

A capacidade de involução da consciência moral (ou o que Freud chama de seu *ö*cerne^ö) é aqui expressa em termos de perda do senso de responsabilidade, até o estágio de moralidade denominado de *ö*medo social^ö, caracterizado pelo temor da punição da autoridade externa é não constitui mais nenhuma novidade para nós, dado que foi amplamente trabalhada no capítulo anterior sobre o texto de 1915. No caso das massas, o estopim para a *regressão* moral se dá a partir do momento em que os atributos da mente individual são suplantados pela mente coletiva é em outras palavras, quando a estrutura mental que guardava as *dessemelhanças* entre os indivíduos é retirada *ö*[...] e o fundamento inconsciente comum a todos é posto a nu (torna-se operante) *ö* (FREUD, 2011b, p. 20). Assim sendo, as instâncias psíquicas consideradas superiores, engajadas no sentido da coerção dos impulsos individuais, perdem o seu domínio e são excedidas por impulsos mais elementares da vida anímica inconsciente. Dessa forma, o efeito de dissolução da individualidade na massa, que ocorre na emergência da herança da espécie humana atuada pela mente grupal, acaba impossibilitando o surgimento de reações morais no indivíduo, tais como a culpa e o remorso, pois destrói a condição mesma para a responsabilização dele, qual seja, a referência da ação a um eu e a consciência moral.

Dessa maneira, o mal inconsciente que concerne à atuação dos impulsos primitivos do homem se torna visível nas massas em virtude da dissolução das barreiras da repressão outrora asseguradas pela ação da consciência moral. Lembrando que esta, já em 1914, era considerada por Freud a principal influência no mecanismo de repressão junto a noção de

¹⁵²öNesse sentido, as características descritas por Le Bon [no que tange a primazia dos fatores inconscientes no comportamento das multidões] diziam respeito, dentro de uma visão psicanalítica, à simples suspensão do recalque das pulsões dos indivíduos em multidão. Isto é, as características atribuídas aos indivíduos em multidão seriam apenas manifestações de seu inconsciente na situação grupal^ö (PENNA, 2014, p. 163).

ideal do eu. Assim, com o inconsciente trazido à superfície do aparelho mental, resta ao indivíduo, temporariamente livre dessas coerções e incapaz de julgar e perceber o mal proveniente de seus próprios atos, apenas o impedimento relativo à autoridade externa, i.e., o medo social. Afinal, é somente com a presença repressora do outro, ou melhor, frente à ameaça da perda do amor dos integrantes da massa ó especialmente do líder, como veremos adiante ó que o indivíduo estaria apto a impedir a descarga de seus impulsos, dado que seus próprios mecanismos de autocoerção e critérios particulares teriam se dissipado na constituição do coletivo.

De acordo com Le Bon, existe um segundo fator imprescindível para que os indivíduos apresentem novas características no convívio comum: o *contágio*. Esse fenômeno, de ordem hipnótica, faz com que os indivíduos estejam prontos a sacrificar seus interesses pessoais por interesses da massa. Contudo, há ainda para o psicólogo francês um terceiro fator, mais importante, para que se dê essa transformação psíquica dos indivíduos na multidão, a saber, a *sugestionabilidade*. Para Freud, o fenômeno da sugestão abrange aquele referente ao contágio e repousa na ideia de que uma pessoa pode influenciar outra pela fala e, dessa maneira, modificar o seu estado afetivo (ver ROUDINESCO, 2008). Apesar de ter renunciado à sugestão como método do tratamento das doenças nervosas e tê-la substituído pela associação livre, Freud ainda a concebia como uma modalidade do funcionamento psíquico, do mesmo modo que William McDougall, Gabriel de Tarde e o próprio Gustave Le Bon, já que para todos eles o comportamento coletivo poderia ser explicado por meio da sugestão. No que diz respeito a este último, as suas ideias ainda se encontravam muito afinadas ao desenvolvimento científico de seu tempo, e muitas das noções que ele utilizava, tais como as de sugestão, hipnose e contágio, eram importadas de grandes figuras da época, como Charcot e Bernheim. As ideias deste, aliás, õpara quem a hipnose era um processo de sugestão do médico sobre um indivíduo através da manipulação da imaginação do paciente que ficava sugestionado por ideias, imaginações ou atosõ (PENNA, 2014, p. 129), foram incorporadas às teses de Le Bon sobre os vínculos obtidos nas multidões. õDesse modo, a sugestão hipnótica passou a ser um fenômeno que ocorria no contexto de uma relação hierárquica, isto é, de poder, associando indivíduos superiores e inferioresõ (PENNA, 2014, p. 129).

Além disso, em Le Bon, a sugestão explicaria por que o indivíduo age de acordo com o desejo da massa e de modo diferente quando isolado. Para ele, o indivíduo numa massa se encontra em um estado especial, análogo ao da fascinação (*Faszination*) de um hipnotizado por seu hipnotizador. Numa massa psicológica (*psychologischen Masse*), assim como no processo de sugestão hipnótica, as faculdades superiores do indivíduo são removidas, e sua

transformação psíquica é tão radical que, conforme Le Bon, ã-ele não é mais ele mesmo, mas um autômato cuja vontade se tornou impotente para guiá-loö (LE BON *apud* FREUD, 2011b, p. 23). Desse modo, as modificações psíquicas que ocorrem em um indivíduo quando em uma multidão seriam análogas às que ocorrem no indivíduo sob hipnose (ver PENNA, 2014, p. 136).

O contágio de sentimentos e ideias que ocorre entre as pessoas numa massa é algo inescapável e possibilita a descarga facilitada dos impulsos mais primitivos de um indivíduo. Além disso, nesse contexto, a capacidade intelectual diminui, fazendo com que o indivíduo regrida até estágios mais primitivos de sua história individual e da civilização, marcados pelos atos de violência e barbárie,

pelo simples fato de pertencer a uma massa, o homem desce vários degraus na escala na civilização. Isolado ele era talvez um indivíduo cultivado, na massa é um instintivo, e em consequência um bárbaro. Tem a espontaneidade, a violência a ferocidade, e também os entusiasmos e os heroísmos dos seres primitivos (FREUD, 2011b, p. 24).

Em outras palavras, numa massa, o indivíduo se permite usufruir dos atos imorais que sempre sonhou realizar, porém nunca se atreveu a exercer sozinho, em vista da responsabilização e culpabilidade que fatalmente recairiam sobre ele. Tendo o anonimato garantido por sua inserção na massa e a consequente desativação de sua consciência moral, ele é então encorajado a dar vazão aos seus desejos inconscientes outrora reprimidos por esta e pelos mecanismos de defesa do eu. Devido ao contágio mental e ao apagamento do sentimento de responsabilidade individual surge, portanto, o perigoso sentimento de invencibilidade que pode conduzir a multidão a práticas dissonantes quanto à moralidade dos indivíduos que a compõem.

De acordo com as descrições de Le Bon, a impulsividade característica das multidões é produto de um substrato inconsciente da mente humana. É válido lembrar que, do ponto de vista da psicanálise, não há muita novidade no tocante a essa relação entre impulsividade e funcionamento inconsciente. Os processos primários de funcionamento do aparelho psíquico, que correspondem ao princípio de prazer, estão ligados ao inconsciente do ponto de vista tópico. Eles se caracterizam pelo escoamento livre da energia psíquica de uma representação a outra, de acordo com os mecanismos da condensação e do deslocamento. Sugerem, portanto, um tipo de resposta orgânica ao afluxo de estímulos, a descarga imediata, além de uma maneira de circulação da energia psíquica, a energia livre. Os processos primários que, em termos temporais e genéticos, são os primeiros a aparecer no indivíduo, aos poucos cedem lugar aos processos secundários, nos quais as funções reguladoras se dão a partir da formação

do eu e buscam suprimir esse primeiro modo de funcionamento psíquico. Exemplo deste são as capacidades de atenção, sem a qual não existe pensamento consciente: memória, juízo e raciocínio (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991, p. 372).

Seguindo os termos da própria psicanálise, talvez possamos pensar que o desaparecimento da consciência moral e da responsabilidade do indivíduo na massa (ver FREUD, 2011b, p. 21) têm a ver com a extinção temporária desse modo de funcionamento secundário em sua vida anímica, responsável pelas capacidades mentais ditas mais altas, do ponto de vista civilizatório, e também pela existência das instâncias psíquicas superiores. Isso porque, como o próprio Le Bon nos informa, as principais transformações psíquicas que ocorrem com o indivíduo na multidão se referem justamente à perda de sua capacidade intelectual e crítica, o aumento de sua impulsividade, a predominância do pensamento por imagens, a coexistência de ideias contraditórias¹⁵³ e o poder de contágio das ideias e atos manifestos¹⁵⁴ (ver FREUD, 2011b, p. 25-29). Se ousarmos aproximar a noção de inconsciente de Le Bon com a de Freud, podemos dizer que todas essas mudanças, vale notar, já foram, em algum momento das obras deste último, relacionadas ao modo de funcionamento inconsciente.

Além disso, o caráter regressivo que os indivíduos apresentam nas massas, o qual remonta ao comportamento e à atividade psíquica dos primórdios da espécie humana, também existe em Le Bon, que associava as características das multidões ao comportamento das "formas inferiores de evolução...], identificadas na época como a mulher a criança e o selvagem" (PENNA, 2014, p. 139). Tal concepção, assim como a freudiana, sofre clara influência do evolucionismo. Entretanto, a noção de regressão na psicanálise, que associa a vida mental das crianças e dos neuróticos à dos povos primitivos, escapa à ideia de Le Bon, ao recusar a atribuição dessa ligação a fatores biológicos, visões racistas e elitistas, enfatizando, ao invés disso, a primazia dos fatores inconscientes (ver PENNA, 2014, p. 163).

A análise da massa a partir de Freud e Le Bon aponta para a existência do inconsciente e da psicologia individual (especialmente seus estratos mais profundos) na psicologia social. Mais ainda: Freud parece situar o inconsciente e a psicologia social no domínio do mal.

¹⁵³ [O] que chamamos de inconsciente, as camadas mais profundas de nossa alma, constituídas de impulsos instintuais, não conhece em absoluto nada negativo, nenhuma negação e nele os opostos coincidem (FREUD, 2010, p. 241).

¹⁵⁴ O contágio e a passagem ao ato das ideias foram, inclusive, estudados por nós no texto sobre *Totem e tabu*, no qual eram referidas ao modo de funcionamento psíquico dos homens primitivos. Ali, atribuímos a esse primeiro fenômeno a causa referente ao mecanismo de deslocamento e, ao segundo, a carência de mecanismos repressivos que pudessem impedir o pensado de se transformar imediatamente em ação.

Porém, segundo Enriquez (1983, p. 59), Freud temia essas descobertas fundamentais. Por esse motivo, não explorou mais esta ideia, visto que evoca a possibilidade do altruísmo e da dedicação a um ideal. Resolve então ressaltar o problema da criação da reunião das massas, a saber, o problema da liderança (ou, como o entendemos a partir desta pesquisa: o problema da necessidade de autoridade).

Ainda sobre os modos de funcionamento mental, a sugestão e o contágio podem ser vistos como processos inconscientes que ocorrem devido ao modo de funcionamento primário do aparelho psíquico. Apesar disso, o que é significativo para Le Bon no tocante à sugestão é que inclui aí o fenômeno do contágio é o fato de ela ser essencial tanto à relação hipnótica quanto à relação do indivíduo com os demais membros de uma massa. Aliás, o francês explica a condição de um indivíduo numa massa como sendo realmente desse tipo (FREUD, 2011b, p. 24). Entretanto, Freud ressalta que, apesar de Le Bon ter aproximado os fenômenos da massa e da hipnose, ele não apresenta aos leitores a pessoa que deveria representar, no caso das massas, o papel de hipnotizador. Essa acusação se transformará em epicentro da concepção freudiana acerca das massas, visto que descortina a influência imprescindível do líder e, podemos estender, das figuras de autoridade na constituição das massas e também do próprio sujeito.

Em *Psicologia das multidões*, Le Bon fez algumas considerações sobre o prestígio e a influência do líder, mas, segundo Freud, faltou a ele uma elaboração mais consistente que afirmasse de vez a relevância dessa figura para as multidões. Tal alerta serviu também para criticar outros teóricos do século XIX que, a seu ver, também possuíam uma má compreensão da real importância do líder para as massas, apesar da ênfase que colocavam na ideia de condutor. Assim, instintivamente agrupadas, sob a influência de um chefe, fascinadas por uma intensa fé, imbuídas pelo misterioso e fascinante prestígio do líder, as multidões ficavam hipnotizadas pela figura do líder. (PENNA, 2014, p. 164) Tal figura acaba surgindo na obra de Le Bon por meio da necessidade humana de um chefe. Apesar de os indivíduos colocarem-se instintivamente a serviço deste, de acordo com o autor, o líder precisa possuir algumas qualidades para poder se sustentar no lugar conquistado. Dentre elas, destacam-se a vontade forte e imponente e ideias nas quais ele mesmo acredite de modo fanático é nota-se aqui a semelhança dessas características do líder com os atributos que dotavam de onipotência o pai da horda primeva, o primeiro líder da história da humanidade. Cito Freud:

Seus atos intelectuais eram fortes e independentes mesmo no isolamento, sua vontade não carecia do reforço dos demais. Supomos, conseqüentemente, que seu Eu tinha poucos laços libidinais, ele não amava ninguém exceto a si

mesmo, ou amava outros apenas enquanto satisfaziam as necessidades dele. Seu Eu não dava nenhuma sobra para os objetos (FREUD, 2011b, p. 86).

Além disso, para que o líder conquiste os membros de uma massa, tais ideias, assim como ele próprio, têm de possuir um poder mágico, referente ao prestígio (*Prestige*), que, assim como a fascinação de ordem hipnótica¹⁵⁵, paralisa as faculdades críticas dos indivíduos, conduzindo-os a um estado mental regressivo, mais próximo ao domínio da atividade inconsciente. Ademais, é em virtude da existência dessa figura de liderança, mais precisamente do ideal que ela comporta, que as massas podem escapar de seu destino imoral e ascender a padrões morais elevados. Segundo Freud (2011b, p. 27-28), õ[e]nquanto a vantagem pessoal no indivíduo isolado, é quase que o único móvel de ação, nas massas ela raramente predomina. Pode-se falar de uma moralização do indivíduo pela massa. õ Entretanto, não há garantias de que isso aconteça, pois

para julgar corretamente a moralidade das massas deve-se levar em consideração que, ao se reunirem os indivíduos numa massa, todas as inibições individuais caem por terra e todos os instintos [*Instinkte*] cruéis, brutais e destrutivos que dormitam no ser humano, como vestígios dos primórdios do tempo, são despertados para a livre satisfação instintiva (FREUD, 2011b, p. 27).

Apesar de Le Bon ressaltar a imoralidade das massas, talvez seja importante lembrar que o autor é responsável pela sua despatologização, ou seja, pela sua retirada do lugar de excrescência da ordem social.¹⁵⁶ Segundo Le Bon, as multidões não se comportavam sem regras, isso significa que possuíam um *modus operandi* que, aliás, era o que buscava descortinar por meio de sua pesquisa, isso a fim de encontrar uma maneira de governá-las, de controlar a sua natureza impulsiva. Assim como podiam ser violentas e anárquicas multidões também estavam aptas a demonstrar uma moralidade elevada, maior até do que a dos indivíduos isolados. Contradição esta que Le Bon buscou elucidar ao longo de seu renomado trabalho¹⁵⁷ (ver PENNA, 2014, p. 135).

¹⁵⁵ Vale lembrar que a hipnose õ funciona como -modelo para a relação com o condutorõ (PENNA, 2014, p. 137).

¹⁵⁶ õ [U]rbanas ou trabalhadoras, as multidões foram psiquiatrizadas e criminalizadas de um só golpe no século XIX. Se pode observar nelas sintomas de patologia e desvio da conduta normal. Tratam-se de excrescências insanas em um corpo são, e se deve expulsá-las o quanto antes. Em suma, plebeias, loucas ou criminosas, as multidões se consideram resíduos, enfermidades da ordem social existente. Não têm nem realidade nem interesse por si mesmasõ (MOSCOVICI *apud* PENNA, 2014, p. 106).

¹⁵⁷ Já Enriquez (1983, p. 60), ao contrário de Penna, limita os trabalhos de Freud-Le Bon. De acordo com o autor, a descrição destes õsõ é válida, em suas grandes linhas, naquilo que efetivamente se refere ao movimento

4.4. A deposição da consciência moral pela massa: a nova autoridade

O antagonismo dos padrões éticos de uma multidão tal qual pensados por Le Bon ó isto é, o fato de esta última poder ser irracional e ao mesmo tempo capaz de feitos criativos e inteligentes ó incita Freud a buscar algumas respostas na psicologia social de William McDougall¹⁵⁸, mais precisamente em seu livro *The Group Mind* (õA mente grupalö), em que soluciona essa questão apontando para as diferentes formas de organização das massas. Segundo McDougall, nos casos mais simples, ela nem mesmo mereceria esse nome, mas sim ser chamada de *amontoado* (*Haufen*, ou *crowd*, em inglês), em contraposição às massas mais estáveis. Contudo, ele aponta para uma condição importante para que se possa iniciar um processo semelhante à união psicológica entre os membros das massas, a saber, a posse de algo em comum entre eles. Sem essa condição satisfeita, não há grupo, mas apenas um amontoado de pessoas.

Esse algo em comum, condição dessa passagem, qual seja, de uma multidão ocasional para um grupo com rudimentos de organização, pode ser, de acordo com o autor, õ[...] um interesse ou emoção específica ou ainda uma influência recíproca mesmo que de forma inesperada ou imprevisívelö (MACDOUGALL *apud* PENNA, 2014, p. 166). Isso aponta para algo importante no que concerne às dinâmicas grupais, a saber, uma transformação necessária do indivíduo a fim de que se dê o seu enquadramento na massa. Em outras palavras, um determinado grau de homogeneização, um apagamento das diferenças devido à situação grupal. Sendo assim, a perda do limite entre uma e outra pessoa, a extinção mesmo que

das massas no sentido estrito do termo [pois, provavelmente, de acordo com Freud, uma série de estruturas bastante diferentes se fundiu sob a expressão õmassaö], ou seja, os grandes movimentos coletivos do tipo *missa leiga* que visa louvar os ídolos e fazer crer na destruição deles apenas pela palavra (dito de outro modo, os movimentos em que *a palavra é rainha* e onde, portanto, ela pode exercer seus efeitos fascinantes; ou aqueles que visam *a ação imediata, irrefletida* e mais ou menos violenta, como ataques, linchamentos, grandes marchas). Em todos os casos em que a palavra submete-se à reflexão, ou em que a ação é organizada ou modulada, os elementos descritivos considerados não podem ser utilizados tais quaisö.

¹⁵⁸ No que diz respeito a McDougall, õ suas pesquisas contribuíram para o estudo dos pequenos grupos no século XX, principalmente porque apresentaram uma visão mais otimista dos grupos organizados, destacando suas características intrínsecas especialmente a homogeneidade que conduzia à coesão grupalö. Apesar do seu trabalho diferenciado sobre grupos, McDougall não discordava de Le Bon acerca de alguns aspectos das multidões, õconferindo-lhes também inteligência diminuída, sugestibilidade e impulsividade, contrastando, entretanto, essas características com as do grupo organizadoö (PENNA, 2014, p. 165-166).

temporária da individualidade passa a ser o fator responsável pela facilidade com a qual seria possível que um grupo desorganizado se transformasse em uma *multidão psicológica*.¹⁵⁹

O contágio, exposto por Le Bon, razão da influência entre os indivíduos nas massas, é análogo ao princípio de indução direta da emoção por meio da resposta simpática primitiva de McDougall (*apud* FREUD, 2011b, p. 35), que visa, dentre outras coisas, explicar a intensificação da emoção nesse contexto. Tal princípio diz respeito ao meio pelo qual uma multidão organizada se forma e o modo pelo qual os indivíduos são levados a partilhar essa emoção. Quer dizer, conforme MacDougall, os indivíduos quando em grupo tendem a perder o senso crítico, facilitando assim o contágio de emoções, o que conseqüentemente aumenta a interação entre eles. Essa função crítica, como já vimos, concerne à consciência moral, que é temporariamente suspensa na atividade grupal.

A massa está suscetível ao número de pessoas que a compõem e provoca no indivíduo uma sensação de poder e perigo. Nas palavras de Freud (2011b, p. 36), uma massa momentaneamente “[...]se colocou no lugar de toda a sociedade humana, a portadora da autoridade [*Autorität*], cujos castigos a pessoa teme, e em nome da qual se impôs tantas inibições. Ela é, portanto, a nova autoridade e em obediência a ela pode-se pôr a consciência [*Gewissen*] anterior fora de ação e render-se à atração do ganho prazeroso que se obtém ao suprimir as inibições.

É interessante notar aqui que as massas possuem características semelhantes àquelas que atribuímos à consciência moral, pois, assim como esta, elas substituem a voz da

¹⁵⁹De acordo com a psicanálise, desde o seu nascimento o indivíduo, para se constituir, se aliena ao desejo do outro, sendo o desejo da mãe um desses primeiros da série de alienações (junto à alienação ao significante paterno). Qualquer processo de enamoramento, de investimento objetal, repete esse processo, e a inserção na coletividade, que requer um investimento afetivo, somente é possível através disso: de um não reconhecimento de si próprio e de uma entrega a um sentido vindo de fora (ver MAC-CORMICK, 2014, p. 52). Sem insistir na noção de alienação, que não vem ao caso no que diz respeito à teoria de McDougall, podemos apenas dizer que ligação com o outro é o que permite a constituição de um indivíduo para a psicanálise. Ademais, devemos ressaltar que, por meio do processo de homogeneização de que fala McDougall, pode haver não só o benefício da inclusão do indivíduo em um grupo social como também o efeito colateral do apagamento de suas peculiaridades. Isso porque as massas tendem a uma totalidade que não faz distinção entre seus elementos formadores. Assim, constatamos que a inserção dos indivíduos num grupo, sua inevitável relação com o outro desde o interior da cultura, pode ser ao mesmo tempo fonte de sua criação e destruição. Cito Ritvo (*apud* MAC-CORMICK, 2014, p. 52) : “A pulsão de morte que age no silêncio da vida tem, na obra deste [Freud] um papel duplo, como anunciado pelo mito de Empédocles: ele destrói o indivíduo para formar totalidades indiferenciadas ó traduzido ao termo dos não mitomorfos, para formar massas ó mas ao mesmo tempo faz resistência frente a mesma totalização massiva de Eros, para preservar a individuação, o impensável sem o recurso da ação negativa. Quer dizer, a massificação ó que baseia a sua estrutura sobre a libido homossexual como um fator de coesão inconcebível sem a segregação ó exerce uma censura eficaz à proliferação de diferenças singulares e sexuais ó a massificação condena ligações assimétricas entre os sexos ó e é precisamente o retorno da multiplicidade diferencial no momento em que os laços sociais estão rachados, o que traduz o aspecto duplo das pulsões destrutivas.”

sociedade¹⁶⁰, são fonte da autoridade e, quando desobedecidas, exigem castigos e expiações por parte dos indivíduos que reúnem. Além disso, provocam o medo [Angst], que, como vimos, é um dos principais sentimentos morais presentes nos textos culturais freudianos. É por esses motivos que Freud pode dizer que as massas eliminam a consciência moral, pois elas são capazes de substituí-la no tocante à imposição e à observância das ações individuais e também porque estão aptas a controlar os indivíduos que as compõem, exigindo destes renúncia pulsional, ao menos o suficiente para que haja vínculo libidinal entre seus membros. Logo, uma renúncia apenas no tocante à ligação com pessoas (e ideais) de fora do grupo ao qual pertencem. No que diz respeito ao restante dos investimentos pulsionais, ou seja, aqueles que passam pelo crivo da consciência grupal da massa, o gozo parece ser incentivado, daí inclusive a sensação de poder que o indivíduo sente quando está em grupo.

McDougall ainda nos esclarece que o poder da massa sobre os seus membros é um poder tirânico, que atua de forma extremamente violenta e impulsiva, de modo a impor as leis da mente grupal à mente do indivíduo, mesmo que por alguns instantes. Essa tirania da massa é análoga àquela da consciência moral, que, como encontramos em *Totem e tabu*, detém o poder máximo de condenação sobre os afetos do indivíduo, além de se sobrepor a todas as outras instâncias psíquicas deste, não podendo ser, por essa razão, contrariada em suas ações. De acordo com Freud, a massa, tal qual compreendida por McDougall, destitui esse tirano interno ao indivíduo, a saber, a sua própria consciência moral, e passa então a fazer o seu papel, oferecendo a este os mesmos perigos e, por vezes, uma sensação de invencibilidade em virtude de sua coadunação à nova autoridade.

Ademais, McDougall acrescenta às investigações anteriores sobre as massas as principais condições para a elevação da vida anímica da massa a um nível superior. São elas a continuidade material e formal, i.e., a permanência dos indivíduos nas massas ao longo do tempo, a definição de funções e capacidades destas, a posse de tradições hábitos e costumes e, por fim, uma estrutura definida e condições que equivalem às características do indivíduo que se perderam na massa (ver FREUD, 2011b, p. 37-38).

¹⁶⁰ Como vimos em *Introdução ao narcisismo* (1914), a consciência moral é uma corporificação, dentre outras coisas, da crítica da sociedade (ver FREUD, 2010, p. 43) Nesse sentido, ela condensa as diversas vozes das autoridades que compõem esta última. Sendo assim, uma espécie de substituto da sociedade, porém em funcionamento no interior do indivíduo.

4.5. A relação de amor e medo para com a autoridade

A investigação freudiana segue o seu interesse pelo fenômeno das massas, porém redirecionando-o à explicação de uma de suas especificidades, qual seja, a alteração mental experimentada pelo indivíduo nesse contexto. Como vimos, a sugestão, ou sugestionabilidade, como Freud prefere chamá-la, é o conceito-chave utilizado pela maioria dos psicólogos sociais a fim de dar conta da influência entre os indivíduos membros de uma massa. Apesar de a preferência das autoridades pelo uso do termo e da existência, em nosso interior, de algo que nos impele a emitir comportamentos e a reproduzir as emoções de nossos semelhantes, Freud denuncia que o fenômeno da sugestão continua inexplicado, ainda que siga sendo amplamente empregado. Sabemos da familiaridade do autor com o assunto, pois desde os primórdios da psicanálise, ele o estudou junto às maiores referências de sua época, como Bernheim e Charcot. Contudo, mesmo após 30 anos afastado das investigações sobre a hipnose e sua condição, isto é, a própria sugestionabilidade, Freud revela que ela continua sendo um enigma para as autoridades, não obstante os sucessivos esforços em esclarecer a sua natureza. Independentemente de sua falta de explicação, a sugestão enquanto influência sem fundamento lógico e adequado (FREUD, 2006a, p. 101) continua sendo um importante fenômeno na busca da compreensão psíquica e da vida social humana.

Com o intuito de livrar-se do desconforto referente à obscuridade desse conceito, Freud (2006a, p. 101) propõe então que se passe a utilizar o conceito de libido como substituto da sugestão. Libido é um termo latino utilizado mesmo antes de Freud pela sexologia da época para designar a energia do instinto sexual. Entretanto, o termo ganha nova acepção quando passa a designar a pulsão sexual na vida psíquica e na sexualidade humana como um todo, especialmente a infantil (ROUDINESCO, 2008, p. 471). Segundo Freud, o trunfo relativo a esse conceito foi ter prestado grandes serviços nas pesquisas sobre as psiconeuroses. Aliás, é por esse motivo, ou seja, devido a sua consolidação no campo da psicanálise, sobretudo depois da última reformulação do dualismo pulsional feita em *Além do princípio de prazer* (1920), que Freud a convoca para lançar luz ao estudo das massas.

De acordo com o autor, a libido é uma energia de grandeza quantitativa (apesar de não mensurável) dos impulsos que podem ser abarcados sob a palavra amor, seja este sexual, dirigido aos pais, filhos, amigos, objetos ou mesmo ideias abstratas. Sabemos que a linguagem nos permite todos esses usos do termo amor sem que ele perca o seu sentido. Afora a meta estritamente sexual que a psicanálise nos ensinou ser uma tendência dos impulsos libidinais, existem ainda casos em que eles são desviados desse objetivo ou

impedidos de atingi-lo, embora conservem o bastante de sua natureza original para manter reconhecível sua identidade (FREUD, 2006a, p. 101). Aprender o amor, nesse sentido mais amplo e dessexualizado e como objeto de investigação científica é uma abordagem costumeira da psicanálise, que, aliás, lhe rendeu duras críticas ao longo do tempo. Entretanto, Freud nos recorda de que a ideia do amor como centro dos fenômenos vitais é algo que vem desde os primórdios da história do pensamento, a exemplo de Eros do divino Platão, que coincide, para aquele, com a sua concepção de libido.¹⁶¹

Partindo da noção de energia libidinal e das investigações psicanalíticas precedentes, Freud (2006a, p. 102) alcança a essência da mente grupal, a saber, as relações amorosas entre os indivíduos de uma massa, contradizendo assim os psicólogos sociais que atribuíam esse fundamento à sugestão. De acordo com Freud, a massa somente pode existir devido ao poder de Eros, ou melhor, da libido, visto que esta é a responsável por toda espécie de união entre os seres vivos, incluindo os seres humanos. Além de desvelar a essência das massas, a libido também permite a Freud explicar a possibilidade da influência por sugestão, que passa a se relacionar, portanto, com a necessidade individual de estar em harmonia com os componentes da massa, ou seja, de obter deles amor e aprovação. Assume-se, assim, a ideia de que o indivíduo se vincula à massa e que, como vimos, pode ser uma substituta temporária da autoridade da consciência moral e por medo da falta de seu amor, medo este que também constitui o cerne da consciência moral, mais precisamente de seu primeiro estágio, o medo social, relativo ao medo da perda do amor da autoridade. Aqui, mais uma vez, se cruzam os pensamentos sobre a moralidade e os fenômenos sociais. É interessante notar que o vínculo amoroso entre as pessoas na massa evita de diferentes formas a ação desta contra elas, já que, como principal fonte de autoridade e de punição, poderia conduzi-las facilmente ao sofrimento. Além disso, não é descabido pensar que a vinculação afetiva do indivíduo às pessoas que lhe cercam é, dentre outras coisas, um meio que ele encontra de se preservar da

¹⁶¹ Sobre a resistência acerca do conceito ampliado de sexualidade em psicanálise e a comparação do conceito de libido com Eros, Freud afirma que a importância da vida sexual para todas as realizações humanas e a ampliação do conceito de sexualidade é tem constituído, desde sempre, o mais forte motivo para a resistência que se opõe à psicanálise. No afã de encontrar tópicos grandiloquentes, chegou-se até a falar no "pan-sexualismo" da psicanálise e a fazer a esta a absurda censura de que ela explicaria "tudo" a partir da sexualidade. Só é possível assombrar-se com isso quando se esquece quão confuso e distraído se pode ficar em decorrência dos fatores afetivos. Já faz um bom tempo que o filósofo Arthur Schopenhauer mostrou aos homens em que medida seus feitos e interesses são determinados por aspirações sexuais e o sentido corriqueiro da expressão e parece incrível que todo um mundo de leitores tenha conseguido banir de sua mente, de maneira tão completa uma advertência tão impressionante! E quanto a "ampliação" do conceito de sexualidade, que a análise das crianças e dos chamados perversos tornou necessária, todos aqueles que desde o seu ponto de vista superior olham desdenhosamente para a psicanálise deveriam lembrar-se de quanto essa sexualidade ampliada da psicanálise se aproxima do Eros do divino Platão (FREUD, 2002, p. 11-12).

agressão proveniente de um outro. Freud (2011b, p. 36) expressou bem essa possibilidade quando disse que, no tocante ao indivíduo, é perigoso colocar-se em oposição à massa, e queõ[...] sente-se mais segurança ao seguir o exemplo que aparece ao redor, até mesmo ãvivando com os lobosø eventualmenteø.

Tendo em vista essa ideia, podemos dizer que o amor, no contexto das massas, surge em oposição ao medo, ou seja, ao temor que o indivíduo possui de ser aniquilado pelo outro e por sua necessidade (e esperança) de que este, ao invés disso, o proteja. Tal proteção seria, aliás, contra os mesmos impulsos hostis que normalmente são acusados pela consciência moral e evitados pelo indivíduo devido ao medo das retaliações por parte desta. Desse modo, os indivíduos temem a autoridade da massa ótalvez fosse mais correto dizer, como veremos, do líder da massa ópelo mesmo motivo que temem as consequências morais de seus impulsos e atos, ou seja, pela capacidade que ambas têm de se lançar contra eles, causando-lhes intenso sofrimento, seja pela via do desamparo, da exclusão social ou da culpa.

O aspecto do medo (*Angst*), central para a compreensão sobre as massas e também sobre a consciência moral ó que, nesse momento, está sendo representada pela massaó será mais bem compreendido a partir da investigação da estrutura libidinal dos grupos. Após ter descoberto a ligação afetiva entre os indivíduos como essência das massas, Freud se preocupa em explicar a coesão grupal a partir do investimento amoroso na figura da autoridade, ou seja, do líder. Aliás, para o autor, õo cerne do funcionamento grupal estava no vínculo libidinal estabelecido entre membros do grupo e o líderø (PENNA, 2014, p. 168). Sendo assim, os objetos de sua pesquisa passam a ser as duas massas que possuem como atributos a artificialidade¹⁶² e a duração: a igreja e o exército. Em comum a ambas, afora o caráter artificial e a falta de escolha propriamente individual para o ingresso nelas, está o fato de que a autoridade (líder) supostamente ama a todas as pessoas que as compõem com um amor igual. Mais ainda, que essa ilusão é o próprio elemento de suporte da coesão grupal¹⁶³. As

¹⁶²õA partir da análise das multidões artificiais, em especial da Igreja e do Exército, Freud (1921) afastou-se definitivamente do século XIX revelando, com a investigação dos grupos organizados, novas particularidades sobre o funcionamento das massas. O estabelecimento de uma relação emocional com os membros do grupo e com o líder, bem como um compartilhar de valores ou crenças e interação, quer por colaboração, quer por rivalidade com outros grupos, eram condições fundamentais para o estabelecimento de grupos organizados nos quais predominavam estabilidade, continuidade e estruturação internaø (PENNA, 2014, p. 168).

¹⁶³A ilusão no amor do líder é um fator de grande importância para a discussão não só sobre as massas ó sua manutenção e formação ó como também sobre a civilização, visto que promove a renúncia à satisfação do indivíduo ao mesmo tempo que cria um consolo para o seu desamparo constitutivo. De acordo com Penna (2014, p. 139), a sugestão, para Le Bon, é uma ilusão e o líder nesse sentido, é uma espécie de õconductor de ilusõesø, que servem para a movimentação das ações das massas. Já para Freud, a ilusão se conecta ao amor, portanto à pulsão sexual que, como vimos, substitui a vaga noção de sugestão. Assim sendo, o líder é um condutor em

exigências feitas pelo líder em relação aos indivíduos dependem, portanto, da suposição desse amor. É só nos lembrarmos, por exemplo, do traço democrático expresso pela igreja de que perante Cristo todos são iguais e merecem a parte de sua afeição¹⁶⁴. Temos aqui novamente o amor como fator motivador da obediência do indivíduo e de sua coadunação às regras impostas pela autoridade. Contudo, pensando por um viés negativo, podemos vislumbrar o medo da perda desse mesmo amor como real motivo de seguimento das regras impostas pela autoridade. Em *Totem e tabu*, há uma diferença no tocante a essa relação com a autoridade do líder, se comparada à ideia de 1921. Lá, o surgimento de uma coletividade foi possível, não graças ao amor propriamente dito, mas, ao invés disso, à recusa do amor do chefe. Nesse sentido, a relação entre iguais aparece como consequência do ódio comum. Assim, a tirania do pai sobre os indivíduos constitui a fraternidade, a união dos diferentes seres no desamparo, no crime¹⁶⁵ e na culpa. No texto sobre a psicologia das massas, a origem destas ocorre desde um ato de amor por parte do líder. Esse ato, conforme Enriquez (1983, p. 61), possui três características: a de ocorrer por partenogênese, ou seja, a massa é uma emanção de um só chefe; a constituição numa suposta base de igualdade, o que significa que busca escapar às preferências entre os membros; e o fundamento sobre uma ilusão, referente a esse mesmo amor. Em resumo, baseia-se, portanto, na ausência de amor verdadeiro, uma vez que se trata apenas de uma ilusão e, além disso, da falta da relação sexual direta (substituída por aquela dessexualizada, capaz de reunir o líder aos indivíduos e estes entre si). No fim das contas, o líder é aquele que se encontra na origem das coisas não apenas pela sua satisfação sexual e hostil invejada, mas pelo domínio que possui da linguagem.

Ele cria o mundo pronunciando um discurso de amor. Eu vos amo a todos de um amor igual, diz o chefe. É ele que se encontra na origem da ilusão. Pode ser que ele não ame as pessoas, que as despreze, que deseje manipulá-las. Pouco importa, o importante é que pronuncie essas palavras de amor, pois ao fazê-lo, ele faz nascer os indivíduos, ele reforça e cada um a crença em seu

função apenas da ilusão de amor que ele pode criar nos indivíduos, esta sim o verdadeiro motor das massas e da civilização.

¹⁶⁴ Na Igreja católica os fenômenos que unem os seres entre si e cada um deles a Cristo são menos simples. Na verdade, o cristão tem também de identificar-se com Cristo e amar todos os outros cristãos como Cristo os amou (FREUD *apud* ENRIQUEZ, 1983, p. 72).

¹⁶⁵ Entretanto, de acordo com Mac-Cormick (*apud* ENRIQUEZ, 2014, p. 31), o nascimento de um grupo é inconcebível sem o surgimento correlativo de sentimentos. Tais irmãos não seriam irmãos, senão em sua impotência em comum, o que os torna semelhantes, mas não é o bastante para torná-los irmãos. [...] Assim, preparando o complô, uma conspiração essencial e fundante do grupo, eles se descobrem como irmãos, se identificam uns com os outros, exprimem sua solidariedade e reconhecem o vínculo libidinal.

amor e autoriza assim o amor mútuo entre os membros do grupo. [...] O chefe favorece em cada um o refúgio na ilusão, ao invés da tensão da busca da verdade; o desejo de se acreditar amado, a manutenção de ídolos, e o narcisismo (ENRIQUEZ, 1983, p. 64-65).

Segundo Freud (2006a, p. 107), nas massas artificiais, cada indivíduo está ligado por laços libidinais, por um lado, ao líder (Cristo, o comandante-chefe) e, por outro, aos demais membros do grupo [*Masse*]. Acontece que os valores desses dois tipos de laços emocionais não são equiparáveis entre si. Eis aí o diferencial da interpretação psicanalítica dos fenômenos de massa. Nela, a hipótese é que o laço amoroso com o líder, ou seja, com a autoridade, possui valor superior àquele estabelecido com os demais indivíduos da massa. A figura da autoridade (líder) ganha, dessa maneira, um lugar preponderante na pesquisa freudiana, pois, além de ser a mais amada, se torna a causa da falta de liberdade, da alteração e limitação da personalidade dos indivíduos nesse contexto¹⁶⁶, fenômenos que a psicologia social tentava, sem muito êxito, explicar.

Curiosamente, a forma que Freud encontra de se certificar de sua hipótese de que os laços libidinais, inclusive aqueles com a autoridade, são a essência de uma massa, é por meio do fenômeno do pânico (*Panik*) a palavra utilizada para descrever o medo (*Angst*)¹⁶⁷ tanto

¹⁶⁶ Seria importante desde já destacar o fato de que não pretendemos acompanhar por completo a crítica comum dos psicanalistas pós-freudianos que pensam a massa apenas como alienação (ressaltamos esse aspecto somente em vista da especificidade do nosso objeto, a consciência moral, e do que ele vem a provocar no indivíduo, a saber, a submissão às vozes internalizadas da sociedade, das massas das quais participa). Entendemos, além disso, que o fator da identificação coletiva é que, como veremos mais a frente, é o que pode sustentar tal interpretação de Freud não funciona apenas como fabricante e sustentáculo de formas repressivas e alienantes do indivíduo, mas é necessária para a formação deste e de seu desejo. É fato que o homem não pode se liberar do outro (e do Outro) com a facilidade que desejaria, visto estar condenado a viver em sociedade. Ademais, para que tal convívio se dê, o indivíduo tem de ceder em parte ao seu desejo em prol de determinada harmonia (possível) para com os seus pares. No entanto, essa renúncia causada a favor da convivência em comunidade, não é fruto de um mero acaso ao qual o homem poderia se desprender por sua própria vontade, mas é antes algo necessário até mesmo para haver tal coisa como o ser humano. Dito de outro modo, não há outra esfera da existência, apartada da vida comum, na qual o homem poderia se fazer homem, satisfazer os seus desejos e ter autonomia sobre estes. Tal visão sobre o desejo humano é assim como do próprio homem é somente pode ser uma ilusão, ou seja, fruto mesmo de um desejo que não enxerga os seus limites e não compreende a dimensão própria de sua produção, qual seja, o tal *outro* do qual por vezes tenta se desvencilhar ou até mesmo eliminar. Dessa forma, entendemos a partir de Freud que o desejo (individual) surge, não do íntimo do próprio indivíduo, de forma privada e totalmente independente do outro, senão unicamente por meio dos laços sociais dos quais participa e que o constituem, o que acaba por atestar a proveniência social do desejo. Assim, evita-se a leitura equivocada que entende sistematicamente a massa por meio de seu fator alienante e homogeneizante. É somente o retalho das inúmeras identificações do indivíduos com o outro é o conjunto particular das escolhas de objeto feitas pelo sujeito é, e não a abstenção delas, o que irá compor suas peculiaridades e o diferenciá-lo dos demais por meio da marca singular do seu desejo.

¹⁶⁷ Vimos no escrito anterior sobre *Totem e tabu* que o medo da consciência moral (*Gewissensangst*) advém da negligência de determinados cerimoniais obsessivos, assim como dos religiosos, todos estes forçados a fim de proteger o indivíduo de seus desejos mais íntimos e proibidos. Além disso, constatamos a relação entre a consciência de culpa e esse mesmo medo (ou ansiedade [*Angst*]), que dela deriva e que concerne à *expectativa de um infortúnio, por meio da ideia de punição, associada à percepção interna da tentação* (FREUD, 1996, p.

coletivo quanto individual (ver FREUD, 2011b, p. 51). Ao contrário do pensamento comum de que o relaxamento dos vínculos entre as pessoas numa massa seria efeito do pânico, Freud encaratal relaxamento como pressuposto desse estado. Em outras palavras, somente há pânico ou *medo* onde há afrouxamento dos laços amorosos entre os indivíduos. O objeto real do medo, por assim dizer, não é determinante na reação dos indivíduos, não mais do que a sua relação imaginária para com ele. Nesse sentido, aquilo que outrora poderia ser enfrentado sem causar medo ao indivíduo pode, de uma só vez, se tornar insuperável para este ó isso em razão não da modificação do objeto no mundo externo, mas da maneira como o indivíduo passa a se ver em relação a ele. No caso da cessação dos laços libidinais com os membros da massa, em que o indivíduo poderia se imaginar numa posição desfavorável quanto ao enfrentamento do objeto ó pois, como vimos, esse pertencimento geraria a sensação de poder ó, o medo irromperia, em consonância com a atitude imaginária de fragilização individual diante da perda do amor de seus cúmplices. Em suma, a perda do amor, ou seja, a ruptura do laço libidinal, poderia gerar o afeto referente ao medo (*Angst*).

Para Freud, o que parece estar em questão no fenômeno de dissolução das massas não é tanto um perigo objetivo, que, mais tarde, em *Inibição sintoma e angústia [Angst]* (1926), será formulado em termos de medo ante um perigo real (*Realangst*), mas um medo de cunho neurótico¹⁶⁸, ou seja, medo da pulsão propriamente dita, de seu excesso libidinal. Tomando o pânico como òmedo coletivoö, diz Freud (2006a, p. 108), òpodemos estabelecer uma analogia

127). Ou seja, ao menor prenúncio de um desejo reprovável pelo indivíduo, se manifesta nele um afeto antecipatório, que se traduz como medo da consciência de culpa e como medo da consciência moral. Nesse sentido, o medo [*Angst*] é um afeto que contribui sobremaneira para a moralidade do indivíduo, uma vez que demanda deste a abdicação daqueles impulsos ó sexuais e agressivos ó que mais incomodam e impedem os vínculos essenciais para a civilização. Em *Psicologia das massas e análise do eu*, o medo [*Angst*] desempenha um importante papel, dando sustentação à hipótese de que a influência mútua entre os indivíduos ó especialmente a que concerne ao líder ó numa massa ocorre, não em razão da sugestão, mas sim da energia da pulsão sexual. Nas palavras de Freud (2012, p. 51), òo pânico pressupõe o afrouxamento da estrutura libidinal da massaö. Visto que a presença do medo (entendemos aqui o pânico [*Panik*] como uma exacerbação do medo [*Angst*],) provoca o oposto dessa aliança, quer dizer, a ruptura dos laços entre os indivíduos. Ademais, Freud assinala que esse medo surge junto com a desconfiança sobre o líder, sem o qual não existe massa. E que é de sua essência ònão guardar relação com o perigo real, às vezes irrompendo nas ocasiões mais triviaisö (FREUD, 2011b, p. 50). Tal medo se vincularia, dessa forma, à noção de angústia [*Angst*] neurótica, frente a um perigo proveniente não de fora do indivíduo, mas de dentro, provocado pelo excesso libidinal.

¹⁶⁸ Talvez neste ponto seja mais apropriado falar de angústia do que de medo, propriamente dito. Até o momento vertemos o termo *Angst* para òmedoö para falar de um sentimento do indivíduo provocado pela ameaça diante de um objeto externo, no caso, a autoridade. Assim, a iminência de perigo advindo òde foraö foi representada e explicada em termos de medo em relação ao objeto, este que representa uma autoridade para o indivíduo. O medo social, primeiro estágio da moralidade humana, é um exemplo do emprego desse termo. Contudo, quando se trata de òmedo de cunho neuróticoö, preferimos verter *Angst* para angústia, em virtude de sua conotação. Pois o que está em jogo não é mais medo objetivo, fobia ligada a determinados objetos e ou situações, mas um excesso pulsional devido a repressão de um impulso que é impedido de se descarregar e, por isso, se transforma em angústia [*Angst*] no indivíduo. Para mais informações sobre o termo *Angst* tal qual compreendido pela psicanálise, ver a nota seguinte.

de grandes consequências. Pois esse medo, causado pela desintegração dos laços entre os indivíduos, é semelhante ao medo neurótico, que se caracteriza por essa mesma consequência, em contraposição ao medo provocado pela magnitude de um perigo qualquer, de caráter mais concreto¹⁶⁹. É importante acrescentar que a quebra da aliança entre os membros que propicia o medo, em 1921, está estreitamente ligada à perda do líder ou a suspeita sobre ele, pois é esse sentimento geral, que surge inicialmente, que produz a consequência da desunião.

Além desse afeto desintegrador referente ao medo, há ainda outros impulsos que contribuem para o rompimento dos laços libidinais dos indivíduos numa massa: os impulsos agressivos e os narcisistas. Não podemos nos esquecer de que *Psicologia das massas e*

¹⁶⁹ Até 1921, o texto que melhor apresenta a concepção psicanalítica da *Angst* talvez seja *As conferências introdutórias à psicanálise* (1916-1917), em que Freud se propõe sintetizar as suas descobertas sobre o tema. De acordo com o autor, a *Angst* é um estado afetivo, o que significa que mobiliza no indivíduo enervações nervosas e determinadas sensações (como as de prazer e desprazer). Ao contrário da medicina, que se prende a respostas anatômicas sobre a questão da *Angst*, a psicanálise visa alcançar a sua compreensão psicológica. Segundo Freud, existem dois principais grupos de *Angst*: a realista e a neurótica. A primeira, ele define como óreação à percepção de um perigo externo, ou seja, um dano esperado, previsto (FREUD, 2014, p. 521), estando relacionado à fuga e à pulsão de autoconservação, e dependendo do saber e do poder do indivíduo frente ao mundo externo. Contudo, tanto a antecipação do perigo quanto o seu desconhecimento são capazes de gerar a *Angst*. E, apesar de poder parecer racional e adequada, uma espécie de preparação que protege o indivíduo contra o perigo eminente, Freud crê que um juízo desse tipo sobre a *Angst* merece revisão. Mesmo que a ó prontidão diante do perigo seja algo vantajoso ao indivíduo, por vezes tal afeto ó ao invés de desencadear uma ação motora adequada para a fuga, simplesmente ó cresce e impede a ação (FREUD, 2014, p. 522). A primeira *Angst*, de acordo com Freud, aponta para o ófeito gerado por um perigo de vida; é a *Angst* relativa ao nascimento, a qual todas as demais repetem posteriormente em termos de impressão. Já a *Angst* neurótica ó segundo grupo ó dita ódesligada, pois óse apega a qualquer conteúdo vagamente apropriado (FREUD, 2014, p. 526), não se referindo, a princípio, a nenhum objeto definido, mas ressaltando o próprio afeto. Talvez seja mais correto se referir a ela como *Angst* expectante. Já no caso das fobias, seu contraponto, não há espera angustiada, mas vinculação psíquica da *Angst*, que ó está ligada a certos objetos ou determinadas situações (FREUD, 2014, p. 526). A *Angst* neurótica, conforme Freud, se relaciona com a excitação sexual frustrada, ou seja, aquela que não cumpre o destino satisfatório da descarga. Nas palavras do autor, trata-se de ólibido empregada de forma anormal (FREUD, 2014, p. 526). É, entretanto, na oposição entre eu e libido que Freud irá encontrar a relação entre a *Angst* neurótica e a realista. No que concerne ao sinal desta última, o eu reage ao alerta de perigo com o mecanismo de fuga. De modo análogo, na *Angst* neurótica, ó eu empreende semelhante tentativa de fuga diante da demanda de sua libido, porém trata óesse perigo interior como se fosse exterior (FREUD, 2014, p. 536). Além disso, neste último caso de *Angst*, a fuga é empreendida por meio da formação de sintoma. Freud (2014, p. 541) ressalta, contudo, que não basta o excesso de libido inutilizada para gerar *Angst* no indivíduo adulto, mas que é preciso ainda que essa libido esteja óligada a um impulso que sofreu repressão. Voltando ao texto de 1921, nos perguntamos então, se essa ressalva valeria também para a *Angst* gerada no contexto da massa. Quer dizer, se não é o suficiente que haja o desinvestimento libidinal da figura do líder e, consequentemente, dos demais membros da massa para que surja no indivíduo a *Angst* resultado do excesso de energia libidinal desvinculada. Pensamos que sim. Ademais, o texto de 1917 complementa a visão sobre *Angst* neurótica ó que aqui vemos como análoga a *Angst* da massa órelacionando-a a *Angst* infantil, visto que esta, assim como a primeira, ó substituiu objeto amoroso faltante por um objeto exterior ou uma situação (FREUD, 2014, p. 541). Isso nos remete ao exemplo dado em 1921, a respeito do pânico no exército, em que os membros deste apontam para um perigo externo como motivo da desintegração dos vínculos, quando na verdade o medo (*Angst*) advém, segundo Freud, justamente em razão da perda de um objeto amado, qual seja, do líder, da suspeita levantada em relação a ele. Curioso também é o fato de Freud colocar a própria *Angst* realista não como resposta natural a dado perigo, mas como resposta aprendida ó- portanto, ó fruto da educação (ver FREUD, 2014, p. 540) ó, o que Freud nomeia de óeducação para o medo. Vemos, assim, o medo se relacionar mais uma vez com a figura de autoridade ó figura ambivalente por excelência ó, que será o responsável por apresentar-lhe aos perigos da vida.

análise do eu (1921), apesar de não mencionar a noção de pulsão de morte proveniente de *Além do princípio de prazer* (1920), é o escrito sucedâneo dessa elaboração freudiana que irá reverberar em sua concepção sobre as massas. Nesse escrito, dentre outras coisas, Freud percebe a limitação do princípio de prazer, uma vez que o próprio princípio de realidade que se impõe ao indivíduo é um dos fatores que o conduzem ao desprazer, assim como o conflito entre o eu e as pulsões, que resulta no recalçamento dos ímpetos individuais ou mesmo na desistência no tocante à realização desses impulsos em função de sua incompatibilidade com o eu. Contudo, é a partir da observação das brincadeiras infantis e dos sonhos das neuroses traumáticas ó que resultam em desprazer ó que Freud irá concluir que òem todo sujeito, neurótico ou não, funciona uma compulsão à repetição de experiências desagradáveis, além de encontrar um vínculo entre essa compulsão e o que é da ordem pulsionalö (*apud* XAVIER, 2009, P. 133). Dessa forma, a pulsão de morte se torna o contraposto da pulsão de vida, e o próprio princípio de prazer, ligado à primeira, mais um elemento a serviço da pulsão mortífera.

De acordo com Freud, os indivíduos pertencentes a uma massa podem se unir não somente em nome do amor, mas também do ódio¹⁷⁰, este dirigido a um outro considerado diferente deles. Apesar de toda a obra de Freud concernir à inquietação do sujeito em relação ao outro, causador de mal-estar que diz respeito à presença constante do inconsciente que o habita, o conceito psicanalítico que expressa especificamente esse rechaço da alteridade no âmbito individual/coletivo é denominado de ònarcisismo das pequenas diferençasö. Ele òestá na base da constituição do òeuö do ònósö e do outro, na fronteira que tem por função resguardar o narcisismo da unidadeö (FUKS, 2007, p. 61). Juntamente com a pulsão de morte, tal conceito descortina o aspecto de intolerância e agressividade contido nas massas. De acordo com Freud, todas as relações emocionais duradouras contêm agressividade, mesmo que seja no estado de recalque. A intolerância da relação íntima com o outro é um traço indelével do humano. Para exemplificar o desconforto perante a aproximação demasiada com o outro, Freud apresenta a metáfora dos porcos-espinhos, de Schopenhauer, a qual expressa, além do perigo da proximidade, a sua necessidade. Ademais, transpondo a metáfora para o âmbito das relações humanas, podemos pensar esse caráter ambivalente da presença dos espinhos tal como sugere Gerez-Ambertín (1997, p. 97), ou seja, relacionando-o à instância crítica (consciência moral) que vocifera desde dentro do indivíduo e que interfere

¹⁷⁰ òO líder ou a ideia dominante poderia também, por assim dizer, ser negativos, o ódio contra uma determinada pessoa ou instituição poderia funcionar exatamente da mesma maneira unificadora e evocar o mesmo tipo de laços emocionais que a ligação positivaö (FREUD, 2006, p. 111).

negativamente na sua relação com o outro, ao mesmo tempo que possibilita os laços deste com os demais membros da massa. Para viver em sociedade é preciso, não apenas se esquivar, mas também assimilar os espinhos relativos aos outros que nos cercam. Como vimos, essa apreensão da alteridade é própria da instância crítica ou consciência moral que deriva da corporificação, não dos aspectos benevolentes do outro, mas de suas críticas elaboradas contra o indivíduo (ver FREUD, 2010a, p. 43).

Freud possui um conceito capaz de fazer essa transição da esfera externa da crítica para o interior do indivíduo, possibilitando assim o surgimento da consciência moral (e do ideal do eu), a saber, o conceito de identificação.

4.6. Complexo de Édipo, identificação e a consciência moral como função do ideal do eu

Além de sua relação com a consciência moral, i.e., com a internalização da lei, o conceito de *identificação* se torna central na pesquisa sobre as massas, pois representa o mecanismo pelo qual se dão os laços amorosos entre os indivíduos nesse contexto.

Após demonstrar a hipótese de que os laços estabelecidos entre os indivíduos numa massa ocorrem devido à energia libidinal da pulsão sexual, ou seja, por meio do investimento do indivíduo nos objetos do mundo externo que limitam o seu narcisismo¹⁷¹, o próximo passo de Freud (2006a, p. 114) será questionar a natureza desses laços. A relação com o líder, condição mesma das demais relações, não é tida como sexual, ao menos não no sentido estrito do termo, mas identificatória. Na verdade, para a psicanálise, a relação com o líder, ou seja, com a autoridade, é um substituto de uma outra, muito anterior na história do indivíduo, estabelecida nos primórdios de sua existência, qual seja, aquela com o pai, a primeira autoridade do ponto de vista ontogenético, que, por sua vez, nos remete aos primórdios da história da humanidade e deriva da relação com o pai primevo, a primeira autoridade na perspectiva filogenética. Este último ponto será discutido mais à frente.

Psicologia das massas e análise do eu será o primeiro texto cultural freudiano a tratar de modo mais sistemático o conceito de identificação¹⁷². Ademais, é isso importa

¹⁷¹ O amor por si mesmo só conhece uma barreira: o amor pelos outros, o amor por objetos (FREUD, 2011b, p. 58).

¹⁷² Segundo Perez (2016, 186-188), o primeiro uso do conceito de identificação surge pela primeira vez numa carta a Fliess, de 17 de dezembro de 1897. Nela, o termo concerne à suposta satisfação do desejo que o eu recalca no outro. Assim, a inveja e o ciúme seriam o reconhecimento da privação do eu de um objeto que o outro usufruía e o eu atribuiria a sua privação a essa fruição do outro. Esses sentimentos hostis podem surgir na

sobremaneira à nossa pesquisa ó será a segunda vez em que se articulam as noções de complexo de Édipo e identificação de modo a gerar como resultado a instância crítica relativa à consciência moral. A primeira vez, como sabemos, e se considerarmos a ideia de introjeção como precursora da identificação, se deu em *Totem e tabu* (1912). Foi, com efeito, a partir da introjeção das qualidades do pai morto ó e sua ressurreição simbólica ó que adveio a reação moral da culpa, as proibições (tabus) sociais e a possibilidade individual de condenar internamente um desejo (a consciência moral). Tendo em vista a intrínseca relação entre consciência moral e identificação, nos parece imprescindível analisar mais de perto a maneira como Freud caracteriza esta última.

De acordo com ele, a identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional (FREUD, 2006a, p. 115). Ela desempenha um papel de destaque no complexo de Édipo do menino, em que este deseja ser como o pai, tomando-o, assim, como *o seu ideal*. Concomitante a isso ou õum pouco depois, diz Freud, o menino desenvolve um investimento objetal para com a mãe. É interessante notar o lugar de primazia da identificação paterna ó identificação primária ó que diz respeito a uma possível antecedência cronológica de grande repercussão na vida do indivíduo De acordo com Laplanche e Pontalis (1991, p. 232), o uso da expressão identificação primária é raro na obra de Freud e designa õuma identificação com o pai -da pré-história pessoalø tomado pelo menino como ideal ou protótipo (*Volbild*) ö. Trata-se, assim õde uma identificação direta e imediata que se situa anteriormente a qualquer investimento de objetoö. Ela diz respeito, portanto, à fase oral primitiva do desenvolvimento psicosssexual do indivíduo, na qual não havia distinção entre investimento objetal e identificação, sendo ela marcada pelo processo de incorporação.

Gerez-Ambertín (2003, p. 64), entretanto, aponta para um aspecto central desse processo primário de incorporação do pai e sua relação com a instância crítica, a consciência

constituição de identidades individuais e grupais. Em 1900, na *Interpretação dos sonhos*, a ênfase é dada à identificação histórica que consiste na introjeção de um traço relativo ao objeto amado que permite ao indivíduo ter uma relação de estranhamento e ao mesmo tempo de familiaridade com esse outro com o qual se identificou. Mais adiante, em 1905, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud progride na relação entre identificação e incorporação. Esta se encontra especialmente representada na fase pré-genital denominada de fase canibal ou oral, paradigma das identificações. Nela, a atividade de nutrição coincide com a de satisfação, e a meta sexual é a incorporação do objeto, no caso, o leite materno. Além disso, nessa situação o interessante é notar que não há distinção ou limite entre o interior e o exterior. Em *Introdução ao narcisismo* (1914), õa identificação aparece no deslocamento da escolha de objeto narcísica para o modelo de relação parental ou substituto dos pais. O que mostraria como condição necessária para uma saída do narcisismo a aparição do ideal do eu. Desse modo se abriria o leque de relações que possibilita o jogo das identificações e a aparição de objetos substitutivos (PEREZ, 2016, p. 187). Esta última concepção acerca da identificação e a sua relação com o ideal do eu será de extrema importância para o desenvolvimento seguinte desta pesquisa.

moral. De acordo com a autora, ãa identificaçãõ primária se trata do pai, mas nela não se assimilam seus atributos, pois ela é anterior a todo investimento de objeto. Portanto, o pai se incorpora, não se assimila. Sempre permanece um resíduo, puro resto que se faz *ouvir em um eco crítico*. Quanto a essa dimensão crítica do pai, ela será mais bem entendida adiante. Por ora, é relevante apreendermos apenas o papel significativo dessa identificação paterna na história de constituição do indivíduo e notar a sua relação com um poder cruel internalizado.

Em determinado momento da vida infantil, surge uma confluência no indivíduo das duas tendências citadas acima, ou seja, aquela relativa ao desejo sexual dirigido à mãe e a corrente identificatória voltada ao pai ó tendências que até então eram desligadas uma da outra. A psicanálise denomina esse momento pleno de consequência para todos os seres humanos de *complexo de Édipo*. Nele, o menino percebe a presença do pai como uma ameaça à sua relação com a mãe. A identificação ãadquire então uma tonalidade hostilõ (FREUD, 2011b, p. 60), e o menino se identifica com o desejo de substituí-lo em sua relação com a figura materna. A identificação, porém, é, desde sempre, ambivalente e carrega consigo o caráter de admiração simultaneamente ao de ódio no tocante ao mesmo objeto, isto é, o pai. Essa ambivalência de sentimentos nos remete à relação dos filhos com o pai da horda primeva do mito moderno freudiano. Aqui, mais uma vez, filogenia e ontogenia se assemelham, e a história da espécie preludia a do indivíduo. O pai primevo, cujo poder e perfeição serviram de modelo e ideal para os filhos, também passou por um processo de incorporação análogo ao processo ontogenético aqui descrito: ele foi incorporado pelos filhos, que, além da assimilação de suas qualidades, tiveram que arcar com a ressonância de seus restos inassimiláveis, que os atormentaram na forma da consciência moral e da culpa, preço a ser pago por desejar tomar o lugar do pai.

No que tange à história individual, os desdobramentos relativos à introjeção paterna não são muito diferentes. Contudo, antes de passarmos às consequências trágicas da identificação concernentes ao estabelecimento da instância crítica (consciência moral) no interior do indivíduo ó que diz respeito ao resto inassimilável do pai ó, cabe ainda explicitar algumas formas possíveis de identificação que irão nos auxiliar no entendimento da relação desse conceito com aquele da consciência moral.

Conforme Freud (2011b, p. 62), ãa identificação se empenha em configurar o próprio eu à semelhança daquele tomado por modeloõ. No capítulo VII da *Psicologia das massas e análise do eu*, além da explicação sobre a identificação primária, que toma o pai como modelo, Freud ainda nos apresenta outros tipos de identificação: a identificação por meio do sintoma; a identificação na gênese da homossexualidade; e a identificação com o ideal do eu.

Na primeira, a assimilação de determinado traço de uma pessoa amada ó como no caso de Dora, que imitava a tosse do pai ó diz respeito à regressão da escolha de objeto para a identificação.¹⁷³ Esse processo, capaz de instalar no eu as características do objeto perdido, se refere ao mecanismo presente na psicopatologia melancólica que, ao contrário do que se pensava antes, mostrou-se típico e comum, transformando-se no protótipo da identificação. Assim, nos ensina Freud, quando o objeto amoroso necessita, por alguma razão, ser abandonado pelo indivíduo, ele é substituído por uma identificação. Nesse caso, a libido livre, i.e., retirada do investimento objetal, não se direciona para um novo objeto, mas retorna ao eu, seu lugar de origem. Ali, contudo, sem encontrar nenhum uso adequado para essa energia, a libido serve para õproduzir uma identificação do ego com o objeto abandonadoõ (FREUD, 2011d, p. 61-62).

Desse processo, em que parte do eu é transformada no objeto amado por meio do mecanismo identificatório¹⁷⁴, é que surgem os reclames da consciência moral, tão incômodos para o indivíduo. A partir daí, o eu passa a ser julgado por essa instância crítica como objeto ó como o objeto que foi abandonado ó, promovendo então o conflito entre a instância crítica e o eu modificado pela identificação, processo que também ocorre fora do estado patológico, porém de maneira menos acentuada. No caso da melancolia, as consequências da ação dessa instância crítica (a consciência moral) se fazem notar por meio dos sintomas da doença, como as autoacusações, o rebaixamento da autoestima, as autorrecriações e os autoinsultos, que são, na verdade, direcionados, não ao eu do indivíduo, mas ao objeto que agora faz parte dele. Isso porque, apesar de amado por ele, o mesmo objeto também era, em algum nível, odiado pelo indivíduo, não escapando, portanto, de seus sentimentos de ambivalência.¹⁷⁵

Tanto o mal-estar provocado pela *introjeção* do objeto amado no eu quanto a transformação do amor objetal em identificação ó que, em última instância, concerne à dificuldade do sujeito em lidar com a perda daquilo que foi outrora amadoó podem ser verificados na identificação pelo sintoma apresentada por Freud, ultrapassando, assim, a

¹⁷³Nas palavras de Freud (2011d, p. 62), õentão só podemos descrever a situação dizendo que a identificação tomou lugar da escolha de objeto, e a escolha de objeto regrediu à identificaçãoõ.

¹⁷⁴õA sombra do objeto caiu sobre o euõ (FREUD, 2011d, p. 60-61).

¹⁷⁵O processo de identificação é imbuído de ambivalência. O próprio paradigma das identificações, a saber, a introjeção do objeto na fase oral(canibal), é um exemplo disso. Segundo Freud, õa identificação é a etapa preliminar da escolha de objeto e é a primeira modalidade, ambivalente na sua expressão, pela qual o ego distingue um objeto. Ele gostaria de incorporá-lo, na verdade, devorando-o, de acordo com a fase oral ou canibalística de desenvolvimento libidinalõ (FREUD, 2011b, p. 62-63).

esfera da melancolia.¹⁷⁶ Um outro caso de identificação pelo sintoma, apresentada no capítulo VI de *Psicologia das massas e análise do eu*, nos interessa sobremaneira por ser a responsável pelos laços existentes entre os membros de uma massa e entre eles e o líder, ou melhor, a autoridade. Para Freud (2011b, p. 65), essa identificação pode surgir a qualquer nova percepção de algo em comum com uma pessoa que não é objeto dos instintos [impulsos] sexuais. O exemplo dado para esse tipo de identificação se refere à reação histórica de uma das meninas de um internato devido ao ciúme provocado pelo recebimento de uma carta do rapaz por quem ela estava secretamente apaixonada, reação que imediatamente contagiou as demais meninas à sua volta. Nesse caso, diz Freud (2011b, p. 64), não se trata de uma catexia de objeto abandonada, mas sim o mecanismo é da identificação baseada em querer ou poder colocar-se na mesma situação.

A gênese da homossexualidade masculina também contribui para a investigação psicanalítica da identificação, e possui a vantagem de relacioná-la com o complexo de Édipo e com a dificuldade de abandono do objeto sexual que vislumbramos nos casos de melancolia. Freud afirma que, com a chegada da juventude, surge para o menino a ocasião de substituir a mãe por outro objeto sexual, devido à barreira do incesto. Contudo, a recusa ao abandono da mãe transforma-se em identificação com ela. Segundo Freud (2011b, p. 66), o que há de notável nessa identificação é sua amplitude; ela muda o ego num ponto extremamente importante, no caráter sexual, segundo o modelo do que até então fora o objeto.

Essa ampla mudança do eu via identificação será central para a compreensão do próximo tipo de identificação apresentado: a identificação com o ideal do eu. Para sua exposição, Freud retoma o mecanismo identificatório da melancolia, apenas para mostrar com maior clareza a divisão entre o eu e a instância crítica (consciência moral). É importante destacar novamente que a atuação dessa instância também ocorre em casos normais, porém de modo menos enfático. Em *Psicologia das massas e análise do eu*, a concepção acerca da consciência moral sofre uma virada significativa em relação aos anos anteriores, pois passa a

¹⁷⁶Na verdade, essas características podem ser vislumbradas desde muito antes, como demonstra o mito do pai da horda primeva. Nele, a morte do pai, causada pelos próprios filhos, fez com que estes se identificassem com aquele como consequência do luto, ou seja, de sua perda como objeto amoroso. O que resultou em um mal-estar perpétuo devido à internalização da lei paterna e da introjeção da violência desmedida e inassimilável do pai congregados na forma da consciência moral. Sobre o caráter inassimilável do Pai Primordial e seu luto, Gerez-Ambertín (2003, p. 62) diz “[...] embora o assassinato provoque a euforia do triunfo, sobrevém o luto pela morte e a veneração pela memória do poder e perfeição inigualáveis (modelo, ideal do eu). A transformação em Pai Morto é que por ser simbólico legífera e pacífica é não consegue dissolver totalmente os restos do invulnerável *Urvater*, cujos ressaibos se apresentam na vertente cruel da consciência moral. Incorporação do pior do pai pelo viés da maldade indestrutível instalada agora no *penhasco estrangeiro interior*. ”

ser considerada uma função da instância denominada de ideal do eu¹⁷⁷. Nas palavras de Freud (2011b, p. 67-68) :

Já em ocasiões anteriores (õNarcisismoö [1914], õLuto e melancoliaö [1915]) fomos levados à suposição de que no Eu se desenvolve uma instância que pode se separar do resto do Eu e entrar em conflito com ele. Nós a chamamos de õideal do Euö e lhe atribuímos funções como auto-observação, consciência moral, censura do sonho, e principal influência na repressão. Dissemos que é a herdeira do narcisismo original em que o Eu infantil bastava a si mesmo. Gradualmente ela acolhe, das influências do meio, as exigências que este coloca ao ego as quais o Eu nem sempre é capaz de cumprir; de modo que o indivíduo, quando não pode estar satisfeito com o seu Eu em si, poderia encontrar satisfação no ideal do Eu que se diferenciou do Eu. Contatamos, além disso, que no delírio de observação se torna patente a decomposição dessa instância, desvelando sua origem nas influências das autoridades, sobretudo dos pais.

A ideia freudiana de que a hipótese acerca do ideal do eu já se encontrava explícita em 1914 merece algumas ressalvas. É verdade que há coincidências entre o presente conceito de ideal do eu e aquele estabelecido em 1914, mas é preciso destacar que algumas das atribuições feitas ao ideal do eu nesse momento antes pertenciam à consciência moral. Isso porque, lá, ambas as instâncias por vezes se confundiam, apesar de suas diferenças. Por essa razão, talvez seja interessante fazermos uma pequena recapitulação desses conceitos no interior dos dois textos de Freud a fim de vislumbrarmos, de maneira ainda mais precisa, os seus contornos.

Em *Introdução ao narcisismo* (1914), texto que nos ajudou, dentre outras coisas, a pensar o caráter flexível do ideal, vimos que a consciência moral, ou melhor, a sua instituição, é õuma corporificação inicialmente da crítica dos pais, depois da crítica da sociedade, processo que é repetido quando nasce uma tendência à repressão a partir de uma proibição ou um obstáculo primeiramente externosö (FREUD, 2010b, p. 43). Ela é a instância psíquica pela qual se assegura a satisfação narcísica por meio do ideal do eu e que continuamente observa o eu, medindo-o por este último. Ademais, a consciência moral, em 1914, se relaciona ao

¹⁷⁷ Talvez aqui valha a pena retomar alguns sentidos atribuídos a consciência moral até o momento, ao menos no que tange aos textos culturais de Freud. Em *Totem e tabu* (1912) essa instância foi definida como a õ[...] percepção interna da rejeição de um determinado desejo a influir dentro de nós (FREUD, 2005, p. 76). A consciência moral exerce seu poder contra o indivíduo coagindo-o a respeitar os tabus, i.e., as regras morais da sociedade totêmica, punindo-o mediante a culpa quando estas são desobedecidas. A origem da consciência moral se dá no ato do parricídio, ou seja, da consumação das moções pulsionais hostis do indivíduo, que passa então a se responsabilizar por elas. Já em *Considerações atuais sobre guerra e morte*, a consciência moral é definida como õo juiz inflexível pelo qual a têm os mestres da éticaö isso porque a qualquer momento, devido ao caráter plástico dos impulsos, ela pode involuir (regredir) para um estágio de ação em que era somente õ- medo socialø e nada maisö (2010, p. 217). Esse estágio corresponde aos primórdios da espécie humana, mas é reproduzido na história do indivíduo. De acordo com Freud, a origem da consciência moral se encontra, portanto, no medo social, que se traduz em medo da coerção (autoridade) externa.

delírio de ser notado é presente nas doenças paranoides. A propósito, um dos grandes trunfos freudianos foi ter extrapolado esse poder ó característico desses estados psicopatológicos ó, capaz de observar as nossas intenções e ações e as criticar para toda a nossa vida normal, transformando-o em procedimento comum do psiquismo humano.

Assim, desse breve retorno ao conceito de consciência moral tal qual enunciado em 1914, podemos inferir ao menos três aspectos que servem à nossa investigação atual: 1) desde a *Introdução ao narcisismo* já havia uma relação entre a instância crítica (consciência moral) e o ideal do eu; 2) nesse escrito, a função de auto-observação era atribuída à consciência moral; e 3) a função de censura onírica também se relacionava a essa instância, apesar de se ligar ao ideal. Tendo isso em vista, podemos agora confirmar a nossa hipótese de que, em *Psicologia das massas e análise do eu*, a descrição do ideal do eu, apresentada por Freud, de fato se apropria de algumas das funções que em *Introdução ao narcisismo* (1914) concerniam à consciência moral, como as de auto-observação e de censura dos sonhos, além de se apossar da própria consciência moral enquanto tal. Entretanto, dos apontamentos feitos sobre o eu¹⁷⁸

¹⁷⁸A noção de ideal nas obras culturais de Freud já encontra seus esboços no texto *Moral sexual cultural e doença nervosa moderna* (1907) ó isso se considerarmos, como aponta o escrito, o comportamento sexual exigido aos indivíduos pela sociedade da época como uma das principais metas da civilização moderna. De acordo com Freud, esse ideal concernente à ómoral sexual cultural ó disseminada na era vitoriana consiste no ato sexual com vistas à reprodução, dentro de um casamento monogâmico entre pessoas de sexo oposto. Em 1912, a noção de ideal se modifica e se liga à figura do pai primordial, cuja eliminação despertou a saudade nos filhos responsáveis por seu assassinato, saudade derivada da afeição outrora recalcada sentida como remorso após o crime cometido. Conforme Freud (2005, p. 152), quando a raiva contra o pai que havia impulsionado os filhos ó ação, tornou-se menor, e a saudade dele aumentou, [tornou-se] possível surgir um ideal que corporificava o poder ilimitado do pai primevo contra quem haviam lutado, assim como a disposição de submeter-se a ele. Em *Totem e tabu*, a noção de ideal, pela primeira vez, se mostra atrelada ao caráter cruel do pai, ou seja, a sua violência e dominação, apesar de simultaneamente representar a sua face benevolente e protetiva. Trata-se, assim, de um pai-ideal que, mais tarde, na história da humanidade, será engrandecido e transformado em deus. Em *Considerações atuais para os tempos de guerra e morte* (1915), Freud chama a atenção para a idealização da conduta humana feita ao longo do tempo e que se tornou insustentável no período de luta entre os povos. Diante desse cenário, a desilusão no tocante ao ideal de homem que se tinha formado até o momento foi inevitável, assim como assistir ao suposto decaimento moral dos indivíduos ó suposto, pois estes jamais haviam conquistado de fato a moralidade que pensavam possuir. Desse modo, os ideais éticos, intelectuais e civilizatórios mostraram o seu verdadeiro lugar na vida humana, o de impossibilidade, além do seu inevitável destino na cultura: a deterioração. A instância referente ao ideal do eu que agora aparece em *Psicologia das massas e análise do eu* e que possui a função de consciência moral, censura onírica e influência na repressão autoobservação é, de uma forma ou de outra, herdeira dessas noções anteriores de ideal, especialmente daquela formulada no ensaio sobre o narcisismo (1914), em que aparece como substituto do narcisismo original, condição para a repressão, motivo para o aumento das exigências do eu e modelo para o mesmo. Ali, o ideal do eu, assim como em *Totem e tabu*, se relaciona com a figura paterna; na verdade, tem origem na óinfluência crítica dos pais intermediada pela voz, aos quais se juntaram no curso do tempo os educadores, instrutores e, como uma hoste inumerável e indefinível, todas as demais pessoas do meio (o próximo, a opinião pública) ó (FREUD, 2010b, p. 42).

em 1914, o texto de 1921 conserva ainda a sua função como influência na repressão¹⁷⁹ e a ideia de herança relativa ao narcisismo primário do indivíduo.¹⁸⁰

Essas descrições acerca da instância do ideal do eu podem nos levar a crer que a sua existência, apesar de aumentar as exigências egoicas, serve para velar pela satisfação narcísica do indivíduo, organizando assim as suas pulsões de modo a conformá-las com as demandas morais da sociedade, ou melhor, com as vozes críticas das autoridades que pertencem a ela. Além do mais, essa instância magnífica idealiza as identificações, os atributos amáveis a partir de um Outro que outorga seu visto positivo (ver GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 58). Apesar disso, ao invés de esse conceito inaugurar uma temática sobre a divisão do sujeito para cuidar de si, Gerez-Ambertín (2003, p. 59) nos esclarece que há, por detrás desse pensamento harmonioso sobre o eu, uma armadilha, pois ele carrega em seu interior a participação da chamada moção maligna o termo usado para se referir à moção pulsional responsável pela imposição de autocastigos culposos e submissão sacrificante o, que, à primeira vista, pode ser de difícil detecção. Conforme a autora,

o lodo do qual surge o Ideal, que estabelece os limites e outorga medida para preservar o eu, coexiste com a crítica que é consubstancial a esses limites e à medida (com a crítica também se mede a distância do eu ao ideal). Todavia, se de um lado preserva, do outro, quando se torna severamente crítico, abandona o papel de anjo da guarda para se converter em assoladoramente demoníaco, deixa de velar pela satisfação narcísica e se transforma em tenaz inimigo da segurança euíca. Buraco negro no narcisismo, onde se formaliza a temática da divisão do sujeito contra si mesmo, que atenta contra as identificações e o amável da circulação libidinal (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 59).

O ideal do eu exposto em *Psicologia das massas e análise do eu* tem origem no complexo de Édipo¹⁸¹ o mais precisamente na influência paterna que advém deste e que, como vimos, inclui um processo de identificação primária capaz de modificar o eu a partir do modelo do pai, identificação que é reforçada após a dissolução desse complexo no menino nos casos ditos normais. O que o parágrafo acima acusa e diferencia, além das duas funções do ideal do eu, tem a ver com as duas facetas referentes ao pai que reverberam nessa instância: uma benevolente e outra aterradora, mais condizente com a moção maligna. Podemos dizer, com Gerez-Ambertín, que a primeira delas diz respeito ao ideal propriamente

¹⁷⁹ Para o Eu, a formação do ideal seria a condição para a repressão (FREUD, 2010b, p. 40).

¹⁸⁰ O que ele [o indivíduo] projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era o seu próprio ideal (FREUD, 2010b, p. 40).

¹⁸¹ O ideal do eu revelou assim sua origem na influência de poderes superiores e, acima de tudo, dos pais (FREUD, 2006, p. 119).

dito, enquanto a segunda se refere mais diretamente à instância crítica dentro dele, a saber, a consciência moral. Neste ponto temos uma ideia semelhante à que surge em *Totem e tabu* (1912) sobre a figura paterna. Ali, por um lado, o pai (primevo) foi incorporado em suas qualidades pelos filhos que o assassinaram, mas, por outro, permaneceu inassimilável, de modo a perpetrar a sua violência contra eles. Podemos dizer que esse mesmo processo ambivalente ocorrido no complexo-pai, na história da espécie humana, se reproduz no complexo de Édipo do indivíduo reverberando na formação das duas instâncias psíquicas que derivam daí: o ideal do eu e a consciência moral. Apesar de, em 1921, Freud insistir em [unir sob o nome de Ideal do eu a instância crítica e a encarregada de preservar o narcisismo (ideal do eu propriamente dito)], esclarece que eles têm funções e raízes diferentes (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 100) e reconhecer que, para dar conta da instância crítica enquanto cruel degradação de si do eu, ele precisa do modelo da melancolia conforme foi exposto acima.

É nesse lugar de ideal do eu, que comporta tais ambiguidades e divisões, que o indivíduo instala o objeto de sua fascinação amorosa, qual seja, a autoridade. Como vimos, esta pode ser o pai, o líder, ou mesmo o hipnotizador: o que importa é que, a partir do momento em que alguém ocupa tal lugar, seja qual for o nome dado a essa autoridade, ela se transforma em apoio do principal eixo de constituição do coletivo¹⁸². Além desse nobre papel

¹⁸²O vínculo que une os indivíduos numa coletividade pode ser mais bem entendido a partir da relação entre eu e *ideal do eu* ó que inclui aí o fenômeno da *consciência moral*. Em outras palavras, do conflito existente entre o Eu (exigências narcísicas) e a moralidade (exigências da sociedade). Apesar de essa aparente discrepância, o que o indivíduo perde em termos narcísicos, de modo inevitável ao longo de seu desenvolvimento, ele tenta reaver mais tarde por meio de modelos (ideais), estes substitutos do narcisismo primário da infância, e que servirão como fator moralizador. Deste modo, *o modelo do líder*, posteriormente internalizado como ideal do eu ó que serve de referência interna para o eu ó é, além disso, uma das condições de união entre os indivíduos, junto a um determinado manejo necessário do ódio que é então lançado para fora dos laços efetivados, ou seja, projetado nos *outgroups* (ENRIQUEZ, 1983, p. 65). Portanto, tal destino forjado para os impulsos hostis ó em virtude da união por meio do modelo comum ditado pelo líder (o ideal do eu) ó auxilia no movimento de ligação entre os seres humanos ao mesmo tempo em que satisfaz a moralidade exigida, pois permite que a agressividade não irrompa ou irrompa apenas frente àqueles que fogem ao acordo moral da massa, considerados, por isso, (em muitos casos), seres abjetos, a saber, os inimigos. Nesse sentido, Freud nos indica que os vínculos civilizatórios são consolidados por meio do amor àquilo que é comum aos indivíduos ó que o eu é capaz de reconhecer no outro (e vice e versa) ó ou seja, amor ao mesmo ideal, juntamente ao ódio em relação a diferença, a alteridade e singularidade do outro. A questão da homogeneidade pensada por McDougall como a essência das formações grupais é assim rerepresentada por Freud a partir das noções de ideal do eu e identificação. O ideal do eu partilhado sendo então a condição da igualdade e da identificação entre os indivíduos que, de outro modo, se perceberiam de forma tão diferente. Ademais, podemos ainda dizer que o modelo da autoridade (ideal do eu) é a todo tempo rerepresentado ao indivíduo e cobrado deste ó tendo em vista o trabalho da *consciência moral* quanto à observância e adequação do eu ao ideal do eu ó o que acaba demandando um esforço constante do indivíduo no sentido de assemelhar-se à autoridade (líder) e, consequentemente aos irmãos ó visto que estes também possuem como meta o alcance do mesmo modelo (possuem o mesmo ideal do Eu). Assim sendo, temos a fórmula de uma massa (primária) para Freud, qual seja, ela é [uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu Ideal do Eu e, em consequência identificaram-se uns com os outros em seu Eu (FREUD, 2011b, p. 76). Ela é, portanto, o resultado da influência da autoridade (mas também da alteridade grupal) internalizada por

de preservar o agrupamento de pessoas, a autoridade revestida do poder de ideal do eu, auxiliada pela função de consciência moral, ainda garante a submissão sacrificial dos indivíduos que reúne em massa.

4.7. Supervalorização sexual, idealização e consciência moral

Como pudemos ver, por meio da admiração da figura do líder (autoridade) pelos membros de uma massa, a esfera do amor possui íntima relação com os fenômenos morais. É por essa razão que Freud decide investigar ainda mais de perto a vida erótica humana. Em seus primórdios, ou seja, na infância do indivíduo, o seu primeiro objeto de amor é um de seus pais. Por causa da barreira do incesto, essa paixão infantil precisa ser abandonada. Segundo a psicanálise, o que possibilita tal renúncia aos impulsos sexuais proibidos é o processo de repressão, ensejado pelas demandas morais da sociedade e atrelado ao surgimento do ideal do eu e da consciência moral. Desse modo, a ligação com os pais passa, portanto, de um investimento amoroso de caráter diretamente sexual a um amor ão sensuãl, i.e., inibido em sua finalidade. Quer dizer, as primeiras tendências sensuais do indivíduo na infância se apagam, porém não completamente, em prol do estabelecimento de relações caracterizadas como ãafetuosas¹⁸³.

Apesar dessa transformação libidinal, diz Freud (2006a, p. 121), õ[s]abe-se que as primitivas tendências ãsensuaisø permanecem mais ou menos intensamente preservadas no inconsciente, de maneira que, em certo sentido, a totalidade da corrente original continua a existirõ. A corrente diretamente sexual que estava em estado de latência somente retorna na puberdade do indivíduo, porém, desta vez, não mais dirigida aos pais, mas a outros objetos do

todos os indivíduos que a compõe, por isso análoga a própria consciência moral no âmbito do indivíduo. Não é a toa que se diz que na massa há o risco da perda do senso de responsabilidade e da própria consciência moral, visto que a autoridade do líder que toma a frente nesse caso, pode, a depender de sua influência, até mesmo substituir por completo a moralidade do indivíduo. A ressalva acerca da influência é feita, pois temos de manter sempre em vista, não só a multiplicidade de massas que influenciam o indivíduo, como também de (tipos) líderes aos quais é submetido e que moldam, por isso, o seu ideal do eu.

¹⁸³õA tendência sexual infantil, que tipicamente se subordina ao complexo de Édipo, a partir do começo do período de latência sucumbe, como é sabido, a uma onda de repressão. O que dela sobra se nos apresenta como um laço afetivo puramente terno, dirigido às mesmas pessoas, mas que não mais se deve qualificar de ãsexualø A psicanálise, que aclara as profundezas da vida anímica, não encontra dificuldade em mostrar que também os laços sexuais dos primórdios da infância continuam a existir, reprimidos, e inconscientes, porém. Ela nos dá coragem para dizer que, onde quer que deparemos com um sentimento terno, ele constitui o sucessor de um laço objetal inteiramente ãsensuãlø com a pessoa em questão ou seu modelo (sua *imago*). [...] Colocando isso de modo mais agudo: não há dúvidas de que ela ainda está presente como forma e possibilidade, e de que a todo momento pode ser investida, ativada por meio de regressão; pergunta-se apenas, e nem sempre é possível responder, que investimento e eficácia ela ainda possui no presenteõ (FREUD, 2011b, p. 104-105).

mundo externo. Ademais, quando o indivíduo adulto se encontra enamorado por um objeto, em casos favoráveis do desenvolvimento libidinal, as suas tendências sexuais diretas alcançam certa conciliação com as ternas ou inibidas em sua finalidade.

O que mais chama a atenção de Freud no fenômeno do amor é o que ele nomeia de supervalorização sexual do objeto. Em outro momento de sua obra, mais precisamente nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), essa supervalorização é considerada nada menos do que a fonte originária da autoridade. (FREUD, 2002, p. 29). Vemos essa ideia, plena de consequências para o âmbito da moralidade, ser reproduzida em 1921, quando Freud diz que o objeto supervalorizado sexualmente pelo indivíduo possui todas as suas qualidades elevadas, enquanto o poder de crítica sobre ele decai de modo considerável. O objeto se torna, assim, autoridade inquestionável diante do eu. Tal isenção crítica e engrandecimento objetual ocorrem, segundo Freud (2006a, p. 123), porque a consciência [*Gewissen*] não se aplica a nada que acontece a favor do objeto¹⁸⁴. Em casos intensos de amor, o papel da autoridade passa a ser, portanto, preenchido pelo objeto sexual, e a autoridade até então desempenhada pela consciência moral se torna restrita, pois o eu do indivíduo se curva diante de um novo senhor e se põe a sofrer os efeitos da força opressiva do objeto supervalorizado. Esses efeitos vão desde a perda do amor do eu ao autossacrifício. Segundo Freud (2011b, p. 72), no caso extremo de supervalorização sexual, o objeto, consumiu o eu, por assim dizer. Traços de humildade, de restrição do narcisismo e de *self-injury* estão presentes em todo caso de enamoramento. Trata-se, como se vê, dos mesmos traços que, curiosamente, podem ser encontrados no eu submetido à ação da consciência moral.

Somos inclinados a nos questionar sobre o que promove essa falsificação no julgamento do indivíduo em relação ao objeto, que o permite engrandecer este último de modo totalmente independente da realidade concreta. A resposta freudiana está na tendência à idealização. É ela que nos permite a ilusão de pensar, por exemplo, que as qualidades espirituais de determinado objeto são seus méritos quando, na verdade, a fonte de tais atributos é unicamente o encantamento sensual pelo objeto. Além disso, a idealização permite que o objeto seja tratado como o próprio eu do indivíduo, de modo a diminuir significativamente a libido narcísica, empobrecendo-o. O objeto, assim engrandecido e superinvestido pelo eu, se torna uma forma de o indivíduo realizar de maneira indireta um

¹⁸⁴Freud (2011b, p. 72) radicaliza essa ideia da influência do amor sobre a moralidade humana complementando a frase do seguinte modo: “[N]a cegueira do amor, o indivíduo pode se tornar, sem remorsos, um criminoso.”

determinado eu que se encontra suposto nessa imagem de perfeição.¹⁸⁵ Contudo, é preciso apontar que, nesses estados extremos de idealização, o indivíduo diminui a si mesmo entregando-se ao objeto, substituindo o seu eu por ele¹⁸⁶, mantendo, assim, o objeto às custas do seu õmais importante componenteö (FREUD, 2011b, p. 73).

Para a psicanálise a supervalorização do objeto ó assim como os laços dos indivíduos numa massa ó depende dos impulsos inibidos em sua finalidade e do estado de insatisfação sexual gerado por eles, enquanto a redução no que tange à supervalorização ocorre, ao contrário disso, devido à satisfação sexual.¹⁸⁷ O impedimento desta última é responsável por colocar o eu em estado de fascinação e servidão em relação ao objeto amado. O texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) confirma essa ideia. Lá, a supervalorização sexual é tida como um tipo de transgressão anatômica em relação à meta sexual que permite que o indivíduo ultrapasse o seu interesse pela genitália do objeto, passando a investi-lo de maneira completa (ver FREUD, 2002, p. 29) Para que isso ocorra, entendemos que parte do amor puramente sensual dirigido ao objeto precisa ser transformado em amor inibido em sua finalidade, o que, segundo vimos, contribui para a sua idealização. Ademais, o que é notável nessa supervalorização tal qual descrita em 1905 é que ela õirradia-se pelo campo psíquico e se manifesta como uma cegueira lógica (enfraquecimento do juízo) perante as realizações anímicas e perfeições do objeto sexual, e também como uma submissão crédula aos juízos dele provenientesö (FREUD, 2002, p. 29). Para a psicanálise, o amor se torna a fonte mesma da obediência e esta, ao contrário do que poderíamos supor, passa a prescindir da força bruta ou de qualquer outro mecanismo externo de violência contra o indivíduo, pois provém do próprio ato de amar em demasia. O amor se torna, dessa forma, o principal carrasco do eu, porque é dele que provém a hostilidade contra o indivíduo. Nas palavras de Enriquez (1983, p. 62), o amor é um vínculo opressor õ[...] (sendo verdadeiramente o único vínculo opressor) ö. No sentido do que foi dito acima, Freud propõe que õ[...] a credulidade do amor passa a ser uma fonte importante, senão a fonte originária da autoridadeö (FREUD, 2002, p. 29). Com a supervalorização do objeto, o eu passa a se encontrar no mesmo estado de subserviência em que outrora fora deixado pela ação da consciência moral

¹⁸⁵ õEm não poucas formas da escolha amorosa torna-se mesmo evidente que o objeto serve para substituir um ideal não alcançado do próprio Eu. Ele é amado pelas perfeições que o indivíduo aspirou para o próprio Eu, e que através desse rodeio procura obter, para a satisfação de seu narcisismoö (FREUD, 2011b, p. 71).

¹⁸⁶ õÉ possível descrever o enamoramento extremo como se o Eu introjetasse o objetoö (FREUD, 2011b, p. 73).

¹⁸⁷ õOs instintos sexuais inibidos na meta têm uma grande vantagem funcional diante dos não inibidos. Já que não são capazes de uma satisfação realmente completa, prestam-se em especial para criar relações duradouras, enquanto os diretamente sexuais perdem cada vez sua energia com a satisfação e têm que esperar serem renovados por mais um acúmulo da libido sexual, de modo que nesse meio tempo o objeto pode ser trocadoö (FREUD, 2011b, p. 106).

e expõe seu rebaixamento perante o objeto transformado em autoridade pelo processo de idealização. A esse estado geral de coisas Freud concede uma fórmula: o objeto foi colocado no lugar de ideal do eu.

É exatamente nesse lugar de ideal do eu que o líder de uma massa é colocado por seus membros e que os faz lhe obedecerem sem questionar. O líder é amado de maneira intensa por esses indivíduos, que se entregam à relação com ele do mesmo modo apaixonado que um sujeito em estado de hipnose se entrega ao seu hipnotizador¹⁸⁸. Profícua analogia explorada pela psicologia das multidões entre este e o líder¹⁸⁹. Aliás, de acordo com Freud (2011b, p. 74), o fenômeno da hipnose é idêntico ao de formação de uma massa¹⁹⁰, porém ele isola um elemento de suma importância para nós: a relação do indivíduo da massa com o líder. A esta altura do texto estamos aptos a entrever as condições da constituição libidinal das massas. Primeiramente, é necessário que haja impulsos sexuais inibidos em sua finalidade para se conseguir estabelecer uma ligação permanente entre os indivíduos.¹⁹¹

Além disso, é preciso que uma determinada quantidade de indivíduos coloque um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do eu, identificando-se reciprocamente a partir dele. Esse abandono do ideal do eu individual por um ideal da massa é o que gera, dentre outras coisas, o decaimento moral do indivíduo, que passa a ser legislado, sobretudo, por este último, encarnado pela figura do líder. Assim, os modelos pessoais que até então haviam sido condutores das atitudes consideradas mais elevadas de um indivíduo no âmbito da sociedade são observados pela consciência moral e são suplantados por esse ideal massivo, que reforça,

¹⁸⁸ A hipnose partilha com o enamoramento o fato de restringir-se a essas duas pessoas, mas baseia-se completamente em impulsos sexuais inibidos na meta e põe o objeto no lugar do ideal do Eu. (FREUD, 2011b, p. 112)

¹⁸⁹ Existe uma série semântica em Freud que liga o hipnotizador ao chefe da horda primeva e à figura do líder, série inaugurada por este segundo elemento, o pai primordial. É interessante notar o papel que a fascinação amorosa possui na relação do indivíduo para com esses representantes da autoridade paterna. Curiosamente, ao lado da admiração que o indivíduo sente quanto a estes, podemos observar também um temor reverente de sua parte: segundo Freud, uma espécie de atitude passivo-masquista, que remete à submissão necessária do indivíduo a um outro, herança de sua condição prematura infantil, e que posteriormente pode se transformar em necessidade de punição. Enriquez (1983, p. 70) possui uma ideia acerca da autoridade do hipnotizador que, no entanto, poderíamos estender à autoridade do líder, tendo em vista a série referida acima. Segundo o autor, [a] onipotência, a capacidade de hipnotizar e de subjugar (aliadas ao pronunciamento de um discurso de amor) do objeto perigoso [entende-se aqui o objeto da fascinação amorosa, o hipnotizador], constituem, sem dúvida os ornamentos e a astúcia que permitem tratá-lo como objeto do amor e encarnação do ideal. Podemos, assim, dizer que tal entrega apaixonada e a colocação do líder no lugar de ideal do eu não podem ocorrer sem que haja junto a isso a participação da face obscura dos vínculos afetivos, a saber, o fator da submissão.

¹⁹⁰ O grupo multiplica este processo; coincide com a hipnose na natureza dos instintos que o mantêm e na substituição do ideal do Eu pelo objeto, mas junta a isso a identificação com outros indivíduos, que originalmente foi tornada possível talvez pela mesma relação com o objeto (FREUD, 2011b, p. 112).

¹⁹¹ É interessante ver que justamente os impulsos sexuais inibidos na meta conseguem criar laços tão duradouros entre as pessoas (FREUD, 2011b, p. 75).

desse modo, a identificação do indivíduo com os demais membros da massa, ao mesmo tempo que o faz perder parte de seus atributos, igualando-o aos demais.

4.8. A necessidade de autoridade: o homem é um animal de horda

A apresentação da constituição libidinal de uma massa está longe de resolver as problemáticas que esta implica. Propõe-se a descrever, é verdade, a dependência entre os indivíduos¹⁹² e também as suas semelhanças de comportamento. Contudo, alguns de seus aspectos, especialmente aqueles enfatizados por Le Bon, como a fraqueza intelectual e a falta de controle das emoções, precisam ainda do acréscimo explicativo referente à regressão da atividade mental a estágios mais primitivos do indivíduo e da espécie.

Além disso, outra voz promete trazer explicações para o fenômeno das massas: a de Wilfred Batten Lewis Trotter, médico e psicólogo social, em quem Freud se inspira para discorrer acerca do instinto gregário. De acordo com Trotter, esse instinto é inato aos seres humanos assim como aqueles de autopreservação, nutrição e sexo (ver FREUD, 2011b, p. 79). É ele que supostamente faz com que os indivíduos se reúnam em unidades cada vez maiores, noção que se mostra análoga ao pensamento freudiano sobre o impulso sexual. Seria o instinto gregário que possibilitaria a aparição dos sentimentos morais, como os sentimentos de culpa e de dever, além das forças repressivas. Entretanto, Freud encontra algumas dificuldades nessa hipótese de Trotter. Uma delas é a desconsideração da função do líder, essencial para que se apreenda a natureza de um grupo¹⁹³. “falta o pastor para o rebanho”, brinca Freud (2011b, p. 80), trazendo, dessa maneira, à tona as consequências dessa falta que implica em outra, não menos grave: a falta de algo que conduza a ideia de um deus. A segunda dificuldade encontrada na teoria de Trotter é que a ontogênese do instinto gregário não encaminha à conclusão acerca de sua irredutibilidade, tal como este gostaria que ocorresse. Conforme Freud (2011b, p. 78), ao contrário disso, a conclusão sobre a origem do instinto da grei na vida do indivíduo é a de que, durante muito tempo, nada na natureza desse instinto pode ser observado nas crianças. Algo desse tipo somente surge na relação entre crianças quando a mais velha recebe a mais nova com sentimentos de ciúmes e inveja, os

¹⁹² “Somos lembrados de como esses fenômenos de dependência fazem parte da constituição normal da sociedade humana, de quão pouca originalidade e coragem pessoal nela se encontram, do quanto cada indivíduo é governado pelas atitudes de uma alma da massa, que se manifestam como particularidades raciais, preconceitos de classe, opinião pública, etc.” (FREUD, 2011b, p. 78).

¹⁹³ “A natureza da massa é incompreensível se negligenciamos o líder” (FREUD, 2011b, p. 80).

quais têm de disfarçar perante os pais, por serem inaceitáveis, identificando-se assim com a criança que na verdade gostaria de despojar do lugar de atenção e privilégios que desfruta em relação aos pais.

O sentimento social nasce, segundo Freud (2011b, p. 83), da substituição desses sentimentos hostis pela identificação, por meio de um mecanismo de formação reativa cuja primeira exigência é a de que a igualdade seja levada a efeito consistentemente¹⁹⁴. Dessa forma, não é do amor, nem mesmo da necessidade de proteção, que advém o sentimento social, mas ele é a inversão de um sentimento hostil em um traço de tom positivo, da natureza de uma identificação (FREUD, 2011b, p. 83). Assim sendo, Freud não só acaba com a nossa ilusão acerca da existência de um sentimento inato de união com os outros seres humanos, como também aponta para a nossa natureza egoísta, invejosa e cruel, que talvez quiséssemos disfarçar sob a ideia de dependência mútua. Entretanto, a subversão freudiana não para por aí, ela vai adiante, afirmando, contra o pensamento de Trotter, que o homem é um animal de horda e não um animal gregário ou seja, é uma criatura que se junta com outras, mas que sobretudo possui a necessidade de um chefe para guiá-la ou, como poderíamos dizer, de uma autoridade que lhe sirva simultaneamente como modelo e fonte da coerção.

Essa afirmação nos remete de imediato a *Totem e tabu* (1912), texto no qual já havíamos visto Freud falar sobre a horda primeva, derivada da conjectura de Darwin sobre a forma primitiva da sociedade humana. Lá, tal conjectura dá lugar a uma hipótese sobre o início da cultura, da religião e da moralidade que provém do assassinato de um pai, chefe da horda, pelos seus próprios filhos, devido à inveja que estes tinham de sua força e privilégios, dentre os quais se encontra a posse das fêmeas. Como vimos em *Psicologia das massas e análise do eu*, [a]s massas humanas exibem novamente a familiar imagem do indivíduo super forte em meio a um bando de companheiros iguais, quadro que também é abarcado na ideia da horda primitiva (FREUD, 2011b, p. 84). O chefe do grupo primitivo da história da humanidade, o pai primordial, é agora representado pela figura de autoridade do líder, um de seus substitutos. Ademais, se recordarmos a capacidade de regressão da atividade mental humana e da apropriação psicanalítica da tese de recapitulação de Haeckel, que nos levam a considerar que o indivíduo primevo ainda sobrevive nas profundezas psíquicas do indivíduo

¹⁹⁴ [O] que depois aparece na sociedade como espírito comunitário, *esprit de corps*, não desmente a sua procedência da inveja original. Ninguém deve querer sobressair, cada qual deve ser e ter o mesmo. Justiça social quer dizer que o indivíduo nega a si mesmo muitas coisas, para quem também os outros tenham de renunciar a elas ou, o que é o mesmo, não possam pretendê-la. Tal exigência de igualdade é a raiz da consciência social e do sentimento de dever (FREUD, 2011b, p. 82).

da atualidade, então temos de supor também que o mesmo ocorre no caso das massas, a saber, que a horda primitiva pode ser restabelecida a horda primeva partir de um ajuntamento humano qualquer (FREUD, 2011b, p. 85). Isso porque se reconhece na formação das massas a sobrevivência desse primeiro grupo da humanidade.

O que outrora vimos ser a causa da manutenção de uma massa artificial, ou seja, a ilusão democrática de que o líder ama a todos de maneira igual, já se encontrava presente na horda primeva, porém sob outra forma, visto que os irmãos sabiam que eram perseguidos e temiam igualmente o pai (ver FREUD, 2011b). Outra semelhança entre a horda e a massa está no fato de que nesta os laços emocionais entre os indivíduos se dão por meio dos impulsos inibidos em sua finalidade, ou seja, é necessária renúncia pulsional para se efetivar a ligação entre os membros. No caso da horda, essa renúncia era imposta pelo chefe, que submetia os indivíduos à abstinência sexual motivadora da formação dos laços afetivos. A horda primitiva também auxiliou Freud na explicação da sugestão. Ele associou esse fator enigmático, descoberto na hipnose, ao poder misterioso, fonte do tabu, que emanava das autoridades da era primitiva e que tanto servia como fator coercitivo quanto fascinava e amedrontava os indivíduos que se submetiam a ele de modo análogo ao que se vê no poder do líder em relação às massas e do hipnotizador sobre o hipnotizado. Para a psicanálise, o que há em comum entre o poder de sugestão do chefe da horda, o do hipnotizador e o do líder é sua capacidade de despertar uma atitude passiva-masquista nos indivíduos que se deparam com ele (FREUD, 2011b, p. 91). No caso dos dois últimos, essa vivência da sugestibilidade remonta àquela em relação ao pai primordial, em que os indivíduos temiam as possíveis consequências de sua autoridade. De acordo com Freud (2011b, p. 91),

O caráter inquietante e compulsivo da formação da massa, evidenciado em seus fenômenos de sugestão, pode então ser remontado, com justiça, à sua origem a partir da horda primeva. O líder da massa continua a ser o temido pai primordial, a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ansia extrema de autoridade ou, nas palavras de Le Bon, sede de submissão.

Em *Psicologia das massas e análise do eu*, a instância psíquica representante dessa autoridade sedutora é o ideal do eu, e é graças a ela que os indivíduos podem se identificar uns com os outros em uma massa e também encontrar algum tipo de satisfação narcísica. Contudo, esse ideal, autoridade presente no interior de todos nós, não é apenas modelo a ser alcançado ou apreciado com admiração pelo indivíduo, mas preserva, como função de consciência moral, a face tirânica do pai primevo. No cumprimento de sua tarefa de observar e acusar a distância produzida entre o eu e o ideal do eu, a consciência moral pune o

indivíduo, com violência análoga à do pai primordial em relação aos filhos, a cada vez que esse intervalo é percebido. Sendo assim, ela reproduz a vigilância paterna dos primórdios da vida do homem e da espécie, com seu poder punitivo e crítico.

O problema paradoxal do ideal do eu, instância que abriga em seu interior a consciência moral, é o fato de ele impor ao indivíduo valores e metas que lhe são externos, uma vez que se formam a partir das críticas de outrem sobre o eu individual. Por outro lado, tais críticas, que condensam os modelos que o eu deve seguir a fim de evitar as retaliações da consciência moral, são, em última instância, prerrogativas do pai, isto é, de seus atributos singulares invejados pelos filhos, porém não passíveis de serem obtidos em sua totalidade por eles. Os ideais, portanto, são metas impossíveis, restando ao indivíduo que tenta de alguma maneira alcançá-los, i.e., igualar-se ao pai, apenas sofrer os efeitos do reconhecimento de um aquém dos ideais, ou seja, o medo [*Angst*] e a culpa. Assim, distância alguma é segura o bastante em relação ao ideal, pois quando o intervalo entre eu e ideal do eu se torna grande demais, um ataque ao narcisismo do indivíduo se faz necessário por meio da ação da consciência moral, lhe causando, entre outras coisas, a sensação de fracasso. Contudo, quando tal distância se encurta, seja devido à conquista do ideal ou a sua proximidade, ainda assim a consciência moral não hesita em se servir da punição contra o indivíduo, só que dessa vez pela audácia de querer equiparar-se ao pai.

Considerações finais

O texto *Psicologia das massas e análise do eu* parte da ideia de que não há distinção entre psicologia individual e social. Nele, vimos de maneira clara a participação do outro no que se refere à formação e ao funcionamento das próprias instâncias psíquicas humanas. Conforme Freud, tanto o outro quanto as massas, em especial aqueles que se destacam nelas, os líderes, são fatores de grande influência sobre o indivíduo, seja em razão da alienação e repressão pulsional que promovem ou pelo fato de serem elementos essenciais na constituição do sujeito e na formação de seu desejo.

Do teórico Le Bon, de quem Freud inicia seu pensamento acerca das massas, destacamos a sua contribuição acerca da mudança da moralidade individual nesse contexto. Segundo o autor, em uma massa as particularidades do indivíduo desaparecem em favor do inconsciente racial. O indivíduo é então considerado como uma espécie de autômato, guiado por uma vontade externa. O que significa que o seu comportamento nesse ambiente se

transforma e passa a ser inteiramente distinto daquele que possui sozinho, ou seja, fora da influência direta da massa. Isso porque nesta há uma atenuação de sua capacidade intelectual e uma desinibição de sua afetividade que resultam, entre outras coisas, no *desaparecimento da consciência moral* e do *sentimento de responsabilidade*. Nesse sentido, sob a influência da massa o indivíduo é capaz de agir de forma totalmente contrária a seus valores morais ó ao seu próprio ideal do eu, diria Freud, em prol do ideal da coletividade ó, mas sem com isso sentir culpa, devido ao fato de que *o lugar de sua consciência moral é assumido pela própria massa*. Le Bon também considera que uma massa pode escapar ao destino da impulsividade e da violência, apesar disso ser raro, e que nesses casos a vantagem pessoal do indivíduo, seu único móvel de ação, é suplantada pela vontade da massa, e se pode falar então de *moralização do indivíduo pela massa*.

MacDougall também destaca o fator da perda da individualidade na massa e diz que o que constitui uma massa psicológica é a posse de algo em comum entre os indivíduos. Desse modo, a homogeneização se torna o fator característico das massas. Aliás, a grande influência que estas exercem sobre o indivíduo é explicada por meio do princípio de indução direta da emoção, princípio análogo ao contágio. Para MacDougall, assim como para Le Bon, *a crítica do indivíduo se silencia na massa*, o que faz com que este se entregue às suas paixões, sensações de prazer e emoções as quais em situação de isolamento seriam refreadas. Contudo, essa entrega não é tida como algo espontâneo, mas como uma *obrigação individual de se coadunar à ação alheia* ó esclarecida através do princípio de indução direta da emoção ó a qual é sempre motivada por afetos mais grosseiros e primitivos quando na massa. Além disso, a intensificação do afeto é favorecida pelo fato de que a massa produz uma sensação de poder ilimitado e de perigo invencível no indivíduo, pois, segundo Freud, esta se colocou no lugar de toda a sociedade, a portadora da autoridade da qual os castigos são temidos pela pessoa, e em nome de quem se impôs tantas restrições aos impulsos. *A massa é tida então como a nova autoridade e em obediência a ela pode-se colocar a consciência moral fora de ação* e se entregar as satisfações que se obtém ao suprimir temporariamente determinadas inibições (FREUD, 2011b).

É apenas no capítulo V que Freud começa a tecer a sua própria teoria acerca das massas. Nele, vimos que o autor deixa de pensar a influência das massas (organizadas) sobre o indivíduo com base nas noções de sugestão e contágio, tal qual utilizadas pelos teóricos precedentes, para pensá-la por intermédio do conceito psicanalítico de libido. Este, aliás, se relaciona com a palavra ãamorö, em toda a sua abrangência. A essência da ãmente grupalö passa a ser então as relações amorosas entre os indivíduos. Ainda no tocante as massas Freud

destaca uma figura importante, a do líder, que supostamente ama a todos os componentes da massa de uma maneira igual. Pensamento que, inclusive, garante a coesão desta, pois o medo da perda do amor do líder ameaça os indivíduos. Por esse motivo, o líder se torna um elemento fundamental para se pensar a alteração e limitação da personalidade dos indivíduos e as suas ações destoantes no interior da massa. Aliás, na teoria freudiana das massas, a figura do líder é central para a compreensão da existência e da manutenção destas, assim como das dinâmicas psíquicas envolvidas nesse ambiente.

Se a essência das massas concerne aos laços libidinais estabelecidos entre os indivíduos, em especial a ligação destes com o líder, qual será a natureza desses laços? Vimos que, para Freud, se trata da identificação. Além disso, o amor que se desenvolve entre os indivíduos de uma coletividade e que, por sua vez, a sustenta, se trata de amor inibido na meta, que está em jogo no fenômeno da identificação. Esta molda o eu dos indivíduos de acordo com um modelo, aquele do líder, sucedâneo do pai da história individual e da história da humanidade. Ademais, dos vários casos de identificação citados pelo autor destacamos a identificação com o próprio *ideal do eu*. E é sobretudo a partir deste último que chegamos a compreensão do *estatuto da consciência moral* no interior do texto de 1921. Isso porque Freud *a considera uma função do ideal do eu, ao lado da auto-observação, da censura dos sonhos e de sua influência na repressão*. Além disso, *o ideal do eu é herdeiro do narcisismo original e reúne as influências do mundo externo que depois impõe ao eu* e, curiosamente, também pode ser um meio de obter *satisfação narcísica*.

Desde a *Introdução ao narcisismo* (1914), texto em que surge a noção de ideal do eu, já havia uma relação entre este e a instância crítica (consciência moral). Contudo, nesse escrito, a função de auto-observação era atribuída à consciência moral e não ao ideal. Ademais, dos apontamentos feitos sobre o ideal do eu em 1914, o texto de 1921 conserva a sua função como influência na repressão e a ideia de herança relativa ao narcisismo primário do indivíduo.

O ideal do eu é uma instância contraditória: por um lado, aumenta as exigências do eu, mas, por outro, vela por sua satisfação narcísica. É nesse lugar de ideal do eu, que comporta tais ambiguidades e divisões, que, segundo Freud, o indivíduo instala o objeto de sua fascinação amorosa, qual seja, o líder. No entanto, esse ideal, autoridade presente no interior de todos nós, não é apenas modelo a ser alcançado ou apreciado com admiração pelo indivíduo, mas preserva, como função de consciência moral, a face tirânica do pai primevo.

Capítulo 5. O futuro de uma ilusão

5.1. Paradoxo cultural: os fundamentos da cultura (coerção e renúncia pulsional) como fatores de hostilidade contra ela própria

Até o momento, tentamos centrar a nossa discussão no conflito de forças antagônicas responsáveis pela tensão da relação vivida entre indivíduo e cultura, a saber: o conflito entre as forças pulsionais e as coercitivas. Estas últimas, como vimos, surgem de proibições externas aos indivíduos e vão se interiorizando ao longo de seu desenvolvimento (assim como o da espécie), até tornarem-se parte constitutiva do psiquismo, podendo, então, censurar-lhes os impulsos desde dentro. Essa mudança significativa na direção das forças de coerção ó a interiorização dos preceitos culturais ó equivale à efetiva conquista da moralidade, até onde esta é possível. A moralidade humana, fruto dessa autoc coerção individual, é apresentada de diversas formas ao longo dos textos culturais de Freud. O tabu, o remorso, a consciência moral, a consciência de culpa, o ideal do eu e o supereu são as principais delas. Seja qual for o nome que se dê para as formas da moralidade, todas elas possuem em comum a marca da ambivalência, i.e., do conflito indissolúvel entre a satisfação das pulsões e a tentativa de sua regulação por meio dos ideais culturais. Tais forças contrárias coexistentes atuam indefinidamente no íntimo do ser humano, causando, dentre outras coisas, os seus conflitos morais.

Outra faceta notável a respeito da ambivalência nos mostra que a constante obediência às coerções gera, ao invés de uma conquista efetiva da moralidade pelos membros da cultura, um sensível mal-estar e insatisfação destes em relação a essa mesma cultura, que a princípio desejariam proteger por meio dessas mesmas coerções. O paradoxo está, portanto, em que aquilo que deveria proteger a cultura, a saber, a moralidade, é o que acaba por fazê-la detestável para o indivíduo. Veremos a seguir, a partir da análise do texto *O futuro de uma ilusão* (1927), como essa lógica ambivalente se instaura, quais as condições para tal, especialmente através do exemplo da religião, e quais são as possíveis consequências desse impasse na perspectiva freudiana. Mais ainda: mostraremos a consciência moral sendo, pela primeira vez, relacionada ao conceito de supereu, resultado da segunda tópica freudiana. Além disso, também apresentaremos a relação entre desamparo e moralidade, a necessidade das coerções para a manutenção da cultura e o problema de vincular a criação dessas

coerções, assim como a sua obediência, às ilusões da religião. Por fim, trataremos da saída freudiana para tal impasse.

Antes de arriscar proferir qualquer opinião acerca do destino da cultura, Freud procura defini-la. Assim, eximindo-se de fazer uma diferenciação entre cultura e civilização, tão comum às filosofias da cultura de sua época, o autor define a cultura como *o todo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal* (FREUD, 2006b, p. 15). Ela possui dois aspectos centrais: abarca, de um lado, todos os conhecimentos humanos que servem para o controle das forças naturais e distribuição das riquezas; e, de outro, abrange os regulamentos necessários para a regência das relações entre os indivíduos. Apesar de separados na explicação de Freud, os dois aspectos são indissociáveis. Exemplo disso é que podemos pensar que as relações mútuas dos homens são influenciadas pela distribuição das riquezas disponíveis que permitem a sua satisfação. Ademais, um indivíduo também pode servir como riqueza para outro, seja por meio de sua capacidade de trabalho ou como objeto sexual. A própria força natural do indivíduo, sexual e agressiva, resquício de sua animalidade indomada por parte da civilização, compromete esta última e as relações que ele mantém com outros seres humanos, uma vez que as regras morais forjadas para o amansamento do animal-homem nem sempre são bem-sucedidas. Poderíamos, aliás, nos perguntar se em algum momento elas realmente o são, sem que conduzam o indivíduo a pagar um alto preço por sua obediência. Segundo Freud (2006b, p. 16), em razão de sua intrínseca força natural, *o [...] todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização, embora se suponha que esta constitui um objeto de interesse humano universal*. A seu ver *o* e isso constitui uma importantíssima consideração acerca das disposições humanas para a moralidade *o*, a *o* civilização tem de ser defendida contra o indivíduo, e seus regulamentos e instituições e ordens dirigem-se a essa tarefa. Aqui novamente se impõe o paradoxo que aponta a civilização, criada pelo próprio homem a fim de protegê-lo, como sendo, ao mesmo tempo, o objeto privilegiado de ataque por parte dele. A cultura, i.e., o remédio que propiciaria a segurança nas relações do indivíduo com os outros homens e com a natureza, se torna o próprio veneno do qual ele deseja se livrar.

A demasiada ênfase de Freud na agressividade humana e na indisposição dos indivíduos no que diz respeito à cultura e seus produtos, dentre eles as relações éticas entre os homens, pode ser atribuída, dentre outras coisas, à sua então recente elaboração do conceito de pulsão de morte. Em *Além do princípio de prazer* (1920), o autor apresenta o último quadro de sua teoria das pulsões. Nele, as pulsões de vida se contrapõem às pulsões de morte,

sendo que estas últimas tendem a uma remoção da tensão interna provocada pelos estímulos¹⁹⁵ e ao retorno ao estado inorgânico (ver FREUD, 2006b, p. 47). É a partir da impossibilidade de explicação de determinados fenômenos mentais por meio da tendência do aparelho psíquico ao princípio do prazer e ao princípio de realidade que advém a descoberta da tese a respeito da pulsão de morte. A fixação no trauma no caso dos sonhos típicos da neurose traumática, a repetição das experiências desagradáveis por meio das brincadeiras infantis, as reproduções do doloroso material reprimido na esfera da transferência no caso das neuroses, ou mesmo as experiências do sadismo e do masoquismo, enfim, tudo aquilo que a hipótese da compulsão à repetição abarca conduz à suspeita da existência de algo que parece mais primitivo, mais elementar e pulsional do que o princípio do prazer (FREUD, 2006b, p. 34), a saber, a existência da pulsão de morte. O fundamental em relação a esta é o fato de que sua tendência à destruição se mostra como um dado irredutível, como expressão privilegiada do funcionamento psíquico, o qual apresenta qualquer desejo, seja ele agressivo ou sexual, como necessariamente ligado ao desejo de morte (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991).

Nesse sentido, quando vemos Freud destacar, em *O futuro de uma ilusão*, que o papel das instituições e dos regulamentos consiste em proteger a cultura ó a conquista da natureza e a produção de riquezas ó, contra os impulsos hostis humanos, somos movidos a refletir sobre isso com base em sua preocupação mais recente e finalmente elaborada em termos conceituais: a pulsão de morte. Além disso, podemos compreender a própria condição de existência da cultura assim como a sua perpetuação como intrinsecamente atreladas a essa pulsão e a seu caráter agressivo e de dominação, uma vez que por civilização se entende o [...] algo que foi imposto a uma maioria resistente por uma minoria que compreendeu como obter a posse dos meios de poder e coerção (FREUD, 2006b, p. 16). Nesse sentido, se a prática da defesa cultural se dá por intermédio da *coerção* e da *renúncia às pulsões*, dessa forma, seria infrutífero para o indivíduo almejar um reordenamento tal das relações humanas que tentasse coibir esses dois aspectos desagradáveis em prol da satisfação no âmbito da cultura, pelo simples motivo de que esta não pode abdicar de suas bases de sustentação sem sofrer o risco de extermínio.

Nessa perspectiva, o diagnóstico freudiano é claro: não há, no fim das contas, como escapar às perturbações oriundas das relações interpessoais. Para que a conservação da cultura

¹⁹⁵oA tendência dominante da vida mental e, talvez da vida nervosa em geral, é o esforço para reduzir, para manter constante ou para manter remover a tensão interna devida aos estímulos (o princípio do Nirvana [...]), tendência que encontra expressão no princípio do prazer, e o reconhecimento desse fato constitui uma de nossas mais fortes razões para acreditar na existência dos instintos de morte (FREUD, 2006b, p. 66).

ocorra, é preciso haver obediência às coerções e renúncia por parte de seus membros. Contudo, nem todo o controle do homem sobre as forças naturais, nem a ideal distribuição das riquezas, se acaso fossem tarefas realizáveis, poderiam propiciar a calma desejada no que tange às relações mútuas entre os indivíduos. Ademais, com o fim das coerções não se poderia garantir o trabalho para a geração de riquezas, dado que os homens não são naturalmente afeitos a este. Portanto, é preciso levar em consideração a presença nos indivíduos de [...] tendências destrutivas e, portanto, anti-sociais e anticulturais, e que num grande número de pessoas, essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana (FREUD, 2006b, p. 17).

Se outrora os problemas da civilização foram pensados em termos de distribuição das riquezas disponíveis entre os membros da sociedade, a partir de Freud o cerne da questão se desloca para o âmbito psicológico, mais precisamente para a preocupação acerca do caráter anticultural que se mostra imutável em alguns indivíduos. As consequências dessa mudança de perspectiva em relação ao problema, ou seja, a *passagem do âmbito material de insatisfação* com a cultura para o *psicológico*, torna-o, do ponto de vista da psicanálise, ainda menos passível de resolução. Isso porque tal insatisfação com a cultura é incontornável, pois é movida pelo inevitável ônus dos sacrifícios pulsionais feitos pelos indivíduos, os quais, segundo Freud, restam sem compensação por parte dessa mesma civilização.

Além disso, destaca Freud (2006b, p. 18), os regulamentos da civilização só podem ser mantidos através de certo grau de coerção. Como vimos, o indivíduo que deseja fazer parte da cultura tem necessariamente que se submeter à força de uma minoria poderosa e às coerções que irão dominar a sua energia para o trabalho e diversos aspectos de sua vida afetiva. Mesmo se fosse possível ao indivíduo escapar ao controle exacerbado sobre a sua natureza, por meio da inserção no mais otimista dos quadros políticos e educacionais, uma parcela da humanidade, devido a uma disposição patológica ou a um excesso de força instintual, permaneceria sempre associal. De acordo com o autor, se [...] fosse viável simplesmente reduzir a uma minoria a maioria que hoje é hostil à civilização, já muito teria sido realizado (talvez tudo o que pode ser realizado) (FREUD, 2006b, p. 19).

5.2. A constituição do supereu e sua primeira aparição nos textos culturais

Além da coerção, há ainda outros meios através dos quais a cultura pode ser defendida da hostilidade individual, como, por exemplo, por meio das chamadas vantagens mentais da

civilização¹⁹⁶. De acordo com a psicanálise, as primeiras proibições¹⁹⁷ da humanidade são responsáveis por despertar grande parte da agressividade dos seres humanos contra a cultura, na medida em que se referem à obstrução dos desejos mais primordiais do indivíduo, quais sejam: o canibalismo, o incesto e a ânsia de matar (ver FREUD, 2006b, p 20). Naturalmente, a cultura não se comporta de modo semelhante frente a todos esses desejos. Alguns deles, como o canibalismo, já foram inteiramente proscritos, porquanto os outros o incesto e o desejo de matar ó ainda estão longe de serem abolidos da esfera cultural. Como sabemos, as primeiras coerções culturais foram responsáveis por importantes e duradouros efeitos na vida anímica dos indivíduos. Elas envolveram um fator *psicológico fundamental* para todas as proibições posteriores. Tais coerções se impuseram de forma externa aos indivíduos e, aos poucos, alcançaram o seu interior, provocando o aparecimento de uma instância moral nos seres humanos. Conforme afirma Freud (2006b, p. 21) :

Acha-se em consonância com o curso do desenvolvimento humano que a coerção externa se torne gradativamente internalizada, pois um agente mental especial, o superego¹⁹⁸ do homem a assume e a inclui entre os seus mandamentos. Toda criança nos apresenta esse processo de transformação; é só por esse meio que ela se torna um ser moral e social.

O supereu (*Über-Ich*) é, portanto, *uma instância moral que surge em um dado momento do desenvolvimento humano (individual e da espécie¹⁹⁹) e passa a integrar no interior do indivíduo um determinado conjunto de coerções externas*. Antes de prosseguirmos a discussão, seria interessante fazer algumas pontuações acerca do conceito de supereu a fim de incorporá-lo melhor às noções já estudadas nesta dissertação. Para além da proximidade

¹⁹⁶Tais como os õ[...] ideais e criações artísticasõ (FREUD, 2006b, p. 22)

¹⁹⁷Entende-se por proibição o regulamento pelo qual a frustração (fato de um impulso não poder ser satisfeito) é estabelecida. Privação é ainda a consequência oriunda dessa proibição (ver FREUD, 2006b, p. 20).

¹⁹⁸O supereu é um conceito pertencente à chamada segunda tópica freudiana. Concebida em 1920, essa tópica fez intervirem três instâncias ou lugares psíquicos distintos: eu, isso e supereu, sendo este último a instância de julgamento e crítica do restante do aparelho psíquico. A mudança da primeira para a segunda tópica foi necessária, dentre outras coisas, em razão da crescente ênfase nas defesas inconscientes e das descobertas õ[...] do papel desempenhado pelas diversas identificações na constituição da pessoa e das formações permanentes que depositam no seio dela (ideais, instâncias críticas, imagens de si mesmo)õ (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991, p. 508). A primeira tópica do aparelho psíquico surgiu em 1900, com o capítulo VII da *Interpretação dos sonhos*, e continuou a ser desenvolvida posteriormente nos textos sobre metapsicologia (1915). Ela é formada por três sistemas distintos: inconsciente (Ics), pré-consciente (Pcs) e consciente (Cs).

¹⁹⁹õO supereu, segundo a nossa hipótese, originou-se, em realidade, das experiências que levaram ao totemismoõ (FREUD, 1997, p. 40).

com a noção de ideal do eu ²⁰⁰, o supereu, para Freud, *está intrinsecamente ligado à consciência moral*²⁰¹ e à *consciência de culpa*²⁰². Ele surge pela primeira vez no texto *O eu e o isso* (1923), à luz da segunda teoria do aparelho psíquico (ou segunda tópica). Nele, supereu e ideal do eu são considerados por Freud como gradações do eu, apesar de estarem menos vinculados à consciência.

Nesse momento da teoria psicanalítica, a forma do eu é compreendida como resultado de substituições de diversos investimentos objetais via processos de identificação o algo que tem como protótipo o estado psicopatológico da melancolia. Em outras palavras, o eu é pensado como òum precipitado de catexias objetais abandonadas e [...] contém a história dessas escolhas de objetoö (FREUD, 1997, p. 29). Por meio desse processo identificatório, torna-se possível ao eu efetuar o sofrido abandono de seu objeto amoroso, bem como oferecer-se como objeto de amor para o isso. Ademais, a transformação da libido objetal em libido narcísica, suposta nesse processo de formação do eu, implica uma espécie de sublimação.

No que tange ao nosso atual objeto de estudo, a saber, a constituição do supereu (ou ideal do eu), o processo é semelhante a este de formação do eu. Trata-se de um processo de identificação, porém daõ[...] primeira e mais importante identificação de um indivíduo, a sua identificação com o pai²⁰³ em sua própria pré-história pessoalö (FREUD, 1997, p. 32). A princípio, tal identificação não está pautada, como Freud acredita ser a regra, em um abandono do investimento objetal, mas acontece de modo direto e imediato. Esse abandono ocorrerá apenas num período posterior da vida do indivíduo, após a dissolução de seu complexo de Édipo, que reforçará essa identificação primitiva (e imediata) com as figuras parentais. De acordo com Freud (1997, p. 36, grifos no original),

²⁰⁰Na verdade, mais do que uma aproximação, em *O ego e o id*, há uma identificação entre os dois conceitos. òPara Freud, diferentemente dos textos precedentes, o ideal e o superego são uma só coisa, primeira identificação e herdeiro do Complexo de Édipoö (XAVIER, 2009, p. 137).

²⁰¹De acordo com Freud, o supereu se origina da introjeção das figuras parentais, após estas serem desinvestidas sexualmente pelo indivíduo. Tais figuras continuam atuantes no supereu, como *consciência moral* (*Gewissen*). E representam, simultaneamente, o mundo externo, por existirem concretamente no mundo externo real, e o isso, uma vez que se tratam das antigas escolhas libidinais do indivíduo. Ademais, nessa data, 1927, o autor já havia atribuído òao supereu a função de consciência moralö (*öWirhabendem Über-Ich die Funktion des Gewissensö*) (FREUD, 2011c, p. 175)

²⁰²ò[V]imos na consciência de culpa a expressão de uma tensão entre Eu e Super-euö (FREUD, 2011c, p. 175).

²⁰³Conforme Freud (1997, p. 32, n. 1), seria mais preciso dizer òcom os paisö, uma vez que a criança ainda não alcançou um conhecimento acerca da diferença sexual. Nas palavras de Freud, somente em vistas de simplificar a exposição é que se fala em identificação com o pai.

[o] amplo *resultado* da fase sexual dominada pelo *complexo de Édipo* pode, portanto, ser tomada como sendo a formação de um precipitado no ego, consistente dessas duas identificações [materna e paterna] unidas uma com a outra de alguma maneira. Esta *modificação do eu* retém a sua posição especial; ela se confronta com os outros conteúdos do ego como um *ideal do ego ou superego*.

O supereu (ou melhor, sua função de consciência moral) vigia e compara os conteúdos do eu com os do ideal do eu, ou seja, com os modelos oriundos das primitivas escolhas objetais do indivíduo: os seus pais. O resultado dessa comparação entre eu e supereu é a consciência de culpa²⁰⁴. Além disso, a tensão entre eu e supereu faz com que este último responda com angustiante ansiedade²⁰⁵, caso perceba uma diferença significativa entre as expectativas do ideal do eu e seu estado atual. No entanto, não podemos nos esquecer de que a formação do supereu se deve, juntamente a essas identificações com os personagens paternos, a uma formação reativa contra o complexo de Édipo, que visa reprimi-lo. Isso significa que existe uma contradição, ou melhor dizendo, uma ambivalência na base constitutiva do supereu. Se por um lado há, na relação do supereu com o eu, o mandamento ó
õVocê deveria ser assim, como seu paiõ, o supereu também exige do eu, simultaneamente, o oposto disso: õVocê não deveria ser assim (como o seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas deleõ (FREUD, 1997, p. 36).

A paradoxal exposição do preceito junto à sua proibição expressa o conflito ambivalente do qual falávamos e que se prolonga ao longo de toda a vida do indivíduo. O preceito que poderia norteá-lo em suas escolhas e ações, tendo concomitante a presença da proibição, acaba causando, dentre outras coisas, o sofrimento individual, ao apontar para uma posição sempre aquém do eu em relação às expectativas da instância de vigilância interior ó o supereu ou ideal do eu ó, o que, como vimos, desencadeia a ansiedade e a consciência de culpa do eu. Em outras palavras, o eu se torna continuamente devedor do supereu, e seus atributos nunca poderão satisfazer a este último, em razão da impossibilidade de alcançar os ideais de perfeição resultantes da identificação com as imagens paternas, que, como ressaltou Freud, são prerrogativas únicas e exclusivas destas. Outro problema que contribui para a tensão entre o eu e o supereu (ideal do eu) é que as características que este toma de empréstimo dos pais são, principalmente, aquelas duras e cruéis, tais como õ[...] seu poder,

²⁰⁴ A tensão entre as exigências da consciência (*Gewissen*, função do supereu) e os desempenhos concretos do eu é experimentada como consciência de culpa (*Schuldbewußtsein*) pelo indivíduo.

²⁰⁵ õO eu reage com sentimentos de angústia (angústia da consciência) [*Gewissensangst*] à percepção de que não ficou à altura das exigências feitas por seu ideal, o supereuõ (FREUD, 2011c, p. 175)

sua severidade, a sua inclinação para vigiar e punir (FREUD, 2011c, p. 175). Em suma, a *autoridade do pai* passa a ser exercida contra o eu do indivíduo, fazendo com que o supereu ponha em prática, ao invés de uma função norteadora, sua faceta insensata e puramente imperativa.

No que tange ao desenvolvimento da moralidade, os textos *O eu e o id* (1923) e *O futuro de uma ilusão* (1927) parecem concordar em alguns pontos relevantes. O mais central deles diz respeito à concepção de um processo que vai da coerção externa a uma progressiva interiorização dos obstáculos aos impulsos, e que culmina na formação da instância conhecida por supereu.²⁰⁶ No entanto, é importante destacar algumas nuances particulares que o supereu possui no escrito cultural de 1927, se comparado ao texto de 1923, mais focado em sua compreensão do ponto de vista metapsicológico.

Apesar de, em 1927, também se considerar que a aquisição desse importante fator psicológico (o supereu) pelos indivíduos os tornou sujeitos morais, o texto atenta para as vantagens culturais dessa conquista, ou seja, o reconhecimento desses homens, desde a internalização das coerções, enquanto veículos da civilização, e não simplesmente como seus opositores. Contudo, apesar dessa monumental peculiaridade do desenvolvimento humano, a aquisição da moralidade, Freud (2006, p. 21) observa “[...] com surpresa e preocupação que a maioria das pessoas obedece às proibições culturais [...] apenas sob pressão da coerção externa”²⁰⁷, ou seja, por medo social. Quanto à internalização da proibição dos desejos humanos mais primitivos, isso parece ter sido feito com sucesso, porém, no que tange a outras exigências morais, o homem não se compromete da mesma maneira com o seu cumprimento. Conforme Freud (2006b, p. 21),

[h]á incontáveis pessoas civilizadas que se recusam a cometer assassinato, ou a praticar incesto, mas que não se negam a satisfazer sua avareza, seus impulsos agressivos ou seus desejos sexuais, e que não hesitam em prejudicar outras pessoas por meio da mentira, da fraude, e da calúnia, desde que possam permanecer impunes; isso indubitavelmente foi sempre assim através de muitas épocas da civilização.

Em *O ego e o isso*, Freud descreve o processo da seguinte forma. Segundo ele, a moral é tudo aquilo que há de mais elevado no homem e é proveniente da relação do indivíduo com seus pais, que, por sua vez, são percebidos como obstáculos para a realização dos desejos edípicos, parte dos mais antigos da humanidade. Após esse primeiro passo em direção à moralidade, a obediência à coerção externa, diz Freud, há o momento em que “[...] o eu infantil se fortificou para a execução da repressão erguendo esse mesmo obstáculo dentro de si próprio” (FREUD, 1997, p. 36). Ideia que está em absoluta consonância com a hipótese de uma gradativa interiorização da coerção.

²⁰⁷ Desde o texto *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (1915) sabemos que essa faceta da moralidade é chamada por Freud de “medo social”.

Podemos apontar ainda para mais algumas semelhanças entre os textos de 1923 e 1927, como as que concernem à constituição do supereu e das ideias religiosas ó analogias que inclusive nos permitirão explicitar de que maneira o plano cultural se reveste dos aspectos psíquicos do homem. Freud introduz o assunto central das ideias religiosas em *O futuro de uma ilusão*, apresentando-as enquanto vantagens da cultura, além daquelas referentes ao nível moral, i.e., à internalização de preceitos da civilização. Mais do que isso, para ele as ideias religiosas são o õitem mais importante do inventário psíquico de uma civilizaçãoõ (FREUD, 2006b, p. 23). Tais ideias possuem, assim como o supereu, uma relação intrincada com dois fatores, a saber, o *complexo paterno* e o *desamparo infantil*. Em se tratando deste último, a religião é compreendida como uma tentativa de aplacá-lo por meio da oferta de proteção oriunda de um ser divino ó Deus ó, o substituto paterno na visão psicanalítica ²⁰⁸. Este supostamente teria o poder de aliviar os temores dos seres humanos diante das forças da natureza, de suprir suas carências e livrá-los dos perigos sofridos de modo intenso desde a infância até o fim da vida adulta ²⁰⁹.

Foi assim que se criou o cabedal de ideias [da religião] nascido da necessidade que tem o homem de tornar tolerável o seu desamparo, e construído com o material das lembranças do desamparo de sua própria infância e da infância da raça humana. Pode-se dizer que essas ideias o protegem em dois sentidos: contra os perigos da natureza e do Destino, e contra os danos que o ameaçam por parte da própria sociedade humana. (FREUD, 2006b, p. 27)

Naturalmente, o desamparo ao qual a psicanálise se refere, apesar de iniciar-se com a experiência infantil do indivíduo, não se reduz a ela, mas é algo que o acompanha durante todo o seu desenvolvimento. O desamparo biológico, referente aos primeiros anos de vida do homem, deixa marcas indeléveis em seu psiquismo, e mesmo que, posteriormente, ele possa desenvolver habilidades para lidar com determinadas ameaças oriundas da natureza e das relações sociais, poderá se sentir incapaz diante delas devido à influência desse registro

²⁰⁸õQuando o indivíduo em crescimento descobre que está destinado a permanecer uma criança para sempre, que nunca poderá passar sem proteção contra estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes características pertencentes a figura do pai; cria para si próprio deuses a quem teme [e, mais tardiamente, a ideia de Deus que condensa os atributos dos deuses da antiguidade], a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia sua própria proteçãoõ (FREUD, 2006b, p. 33).

²⁰⁹õJá uma vez antes, nos encontramos em semelhante situação de desamparo: como crianças de tenra idade, em relação a nossos pais. Tínhamos razões para temê-los, especialmente nosso pai; contudo estávamos certos de sua proteção contra os perigos que conhecíamos. õ (FREUD, 2006b, p. 33)

primitivo dentro de si, que continua exaltando na atualidade a sua fragilidade de outrora diante do mundo. Além disso, o desenvolvimento dessas habilidades, que encerram, em suma, a capacidade do indivíduo de lidar com estímulos ameaçadores, nunca é abrangente a ponto de fazer desaparecer alguns de seus pontos de carência frente às diversas situações da vida. Para dar fim a esses conflitos subsistentes, diz Freud, é que o homem evoca os cuidados dos seres superiores, como antes fazia a criança com relação a seus pais. Freud (2006, p. 30) vislumbra nessa atitude humana a verdadeira função da religião, qual seja, a de proteção e amparo. Ademais, tais ideias religiosas servem para retificar as deficiências da civilização, aliviando, em alguma medida, o desamparo humano frente à realidade e às demandas culturais que se fazem sentir pelo indivíduo em razão das sucessivas renúncias que são obrigados a efetuar. Tais renúncias, como vimos, são necessárias e, apesar de condenáveis, por estabelecerem-se como pilares do sofrimento humano na cultura, jamais Freud chega a acenar para a possibilidade de que o indivíduo possa subsistir sem elas ou, o que dá no mesmo, sem a civilização.²¹⁰

No que diz respeito ao supereu, sua relação com o desamparo (*Hilflosigkeit*) se dá devido a esse fator de natureza biológica, que está implicado em sua origem. *É, portanto, em virtude do prolongado estado de dependência infantil em relação a um outro (cuidador) que o indivíduo pôde conquistar a sua tão celebrada moralidade.* Combinado a esse fator biológico de constituição do supereu há ainda, como visto acima, o fator histórico, qual seja, o complexo de Édipo (ver FREUD, 1997, p. 37). Talvez fosse mais preciso dizer que a origem do supereu se deve à dissolução desse complexo, à sua repressão ligada ao período de latência do desenvolvimento humano, correspondente ontogenético do período glacial da história da espécie. A formação reativa contra o complexo de Édipo tem como resultado as identificações do indivíduo com seus pais, que serão decisivas para a instauração da instância moral. Vale lembrar que essas influências paternas surgem primeiramente de forma externa para só depois se tornarem influências internas e inescapáveis.

²¹⁰Quão ingrato e quão insensato, no fim das contas, é esforçar-se pelo fim da civilização! O que então restaria seria um estado de natureza muito mais difícil de suportar. É verdade que a natureza não exigiria de nós quaisquer restrições dos instintos, deixar-nos-ia proceder como bem quiséssemos, contudo ela possui o seu próprio método, particularmente eficiente de nos coibir. Ela nos destrói fria, cruel e incansavelmente, segundo nos parece, e, possivelmente, através das próprias coisas que ocasionaram nossa satisfação (FREUD, 2006, p. 24).

5.3. As proibições morais dependem de seu apoio nas ideias religiosas?

Em *O futuro de uma ilusão*, a psicanálise centra seus argumentos em torno da luta contra as verdades religiosas, porém nos interessa aqui adentrar um aspecto determinado dessa discussão que versa sobre a necessidade da religião para o cumprimento das proibições morais. Na verdade, pretendemos saber, juntamente com Freud, em que medida a religião pode ser considerada indispensável para o controle moral do indivíduo e, conseqüentemente, para a sua preservação. Em suma, se seria possível, do ponto de vista cultural, se isentar das ideias religiosas que desde o início da humanidade guiaram a conduta moral dos indivíduos, sem fazer com que estes necessariamente sucumbissem sob a influência de seus impulsos antissociais.

De acordo com a psicanálise, as ideias religiosas são ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que nos dizem algo que não descobrimos por nós mesmos, e que reivindicam nossa crença (FREUD, 2006b, p. 34). Poderíamos nos questionar qual seria a diferença entre a doutrina religiosa e os ensinamentos que recebemos na escola, por exemplo. Para Freud, a diferença concerne aos fundamentos para a reivindicação destes, que, segundo ele, também são inicialmente aceitos como crenças pelo indivíduo. Esses ensinamentos se baseiam, ao contrário dos religiosos, nos resultados sempre replicáveis de minuciosas observações e inferências, por meio das quais nos é elucidada a fonte desses conhecimentos, inclusive daqueles que não são autoevidentes. Quando nos perguntamos em que se funda a reivindicação de crença nas doutrinas religiosas, as respostas são insatisfatórias e apelam para a tradição ó aos antepassados primitivos. Em seu extremo, os próprios preceitos religiosos proíbem que se coloque a questão acerca de sua autenticidade. Dessa forma, se alcança um dos mais notáveis problemas da cultura, já que õ[...] suas informações menos autênticas constituem precisamente os elementos que nos poderiam ser de maior importância, ter a missão de solucionar os enigmas do universo e nos reconciliar com os sofrimentosõ (FREUD, 2006b, p. 36). Essas informações, das quais não se pode atestar a veracidade (em sentido científico), são justamente as ideias religiosas. Cabe-nos pensar agora quais as conseqüências do apoio do nosso comportamento moral, guiado pela religião, em tal inverdade, e em que esta se constitui.

Se as ideias da religião, apesar de não serem autênticas, exercem tanto impacto sobre a humanidade, é preciso saber ainda o motivo desse poder. A questão que se desdobra, portanto, diz respeito à origem psíquica de tais ideias. De acordo com Freud, elas são õ[...] ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua

força reside na força desses desejos (FREUD, 2006b, p. 39). O desamparo humano e os conflitos oriundos do complexo paterno vividos pelo indivíduo podem ser, dentro dessa perspectiva, resolvidos de forma universal por meio da religião, i.e., das ilusões que esta lhe fornece. Mas o que são ilusões?²¹¹ São erros cometidos pela mente humana? Nada disso: ilusões derivam de desejos humanos. Elas possuem semelhanças com delírios psiquiátricos, sem, contudo, entrar necessariamente em contradição com a realidade, como é o caso dos desejos. Ilusões podem ser verdadeiras, porém não são prováveis, tampouco refutáveis. Uma crença de ilusão ocorre quando [...] uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade, tal como a ilusão não dá valor à verificação (FREUD, 2006b, p. 40). Apesar da pretensão de nos informar algo acerca do mundo externo, ou de corrigi-lo de acordo com a nossa vontade, por meio das ilusões, estas apenas podem nos fornecer detalhes de nossa própria vida mental. A única coisa que detém o poder de informar algo com valor de verdade sobre a realidade externa ao indivíduo é o trabalho científico, e não a doutrina religiosa, ainda que essa tentativa tenha sido feita por ela desde os primórdios da cultura. As ideias da religião somente conduzem a um mau procedimento racional, preservando assim o estado de ignorância nos indivíduos que nela se apoiam.

Aqui adentramos em um problema que interessa sobremaneira à nossa pesquisa sobre a moralidade: se as ideias da religião não podem dizer a verdade sobre as coisas do mundo,

²¹¹ De acordo com Enriquez (1983, p. 81), em *O futuro de uma ilusão*, Freud fornece um novo lugar à noção de ilusão. Anteriormente ele já havia mostrado a relevância do amor que o líder possui em relação aos demais membros da massa. Tal ilusão é de um amor considerado equivalente e é central para a existência dos grupos humanos, e o pensamento acerca dessa questão levou Freud a formular importantes aspectos da teoria de objeto, do eu, e do ideal do eu. Contudo, em 1927, a ilusão aparece como um fenômeno ligado essencialmente ao processo da cultura. E Freud estende a sua compreensão de ilusão vinculada às ideias religiosas a outros fenômenos da civilização, como a nossas regulamentações políticas e a predicados culturais de que fazemos alta opinião. A ilusão e a crença, seu efeito, se tornam, portanto, conceitos-chaves para interpretar não somente a psicologia coletiva, mas, igualmente, o psiquismo individual (ENRIQUEZ, 1983, p. 81). No que diz respeito à tradição filosófica moderna, mais precisamente a Descartes, por exemplo, a ilusão diz respeito a uma falsa opinião e deve ser abandonada no processo que leva o sujeito a ter acesso às ideias claras e distintas, logo, verdadeiras, por meio da descoberta do *cogito*. A posição de Freud também possui sua complexidade, afinal, como escreve Enriquez (1983, p. 81), mesmo se em algumas passagens do seu texto ele parece adotar uma posição racionalista clássica, na realidade, não o faz por completo. Isso porque Freud sabe que o trabalho de análise centra-se em ilusões (nos fantasmas, nos sonhos, nas cenas imaginárias de sedução, nas relações transferenciais); são para valer são um testemunho da atividade psíquica e que, sem elas, o sujeito não teria nenhum acesso a experiência do inconsciente (ENRIQUEZ, 1983, p. 86). Conforme Freud, uma ilusão não é nem um erro nem exatamente um delírio, apesar de sua semelhança com este, mas é algo em relação ao qual a realidade tem pouca importância e que concerne ao campo do desejo e não da razão humana. Aliás, a ilusão provoca o desaparecimento do trabalho do pensamento o qual comporta *interrogação*, dúvida, exercício, experiência e, por isso, que ela pode ser tão nociva aos indivíduos, por flertar com uma posição definitiva diante das coisas (ENRIQUEZ, 1983, p. 87). No entanto, frente a todas as formas de ilusão, a religiosa é tida como a mais terrível, visto ser a única que se funda sobre o amor por um objeto *ausente e invisível*, mas cujo a luminosidade não se pode embaçar (ENRIQUEZ, 1983, p. 89).

por serem, em sua natureza psicológica, ilusões, será que os indivíduos poderiam viver sem elas, apesar de nossa civilização e seus regulamentos se erguerem sobre essas mesmas ideias? Há, afinal, até mesmo quem possa dizer que, caso se ensine aos indivíduos ã[...] que não existe um Deus todo-poderoso e justo, nem ordem mundial divina, nem vida futura, [estes] se sentirão isentos de toda e qualquer obrigação de obedecer aos preceitos da civilizaçãoö (FREUD, 2006b, p. 43). Isso necessariamente teria, assim, como consequência a irrupção de seus impulsos hostis e egoístas, contrários à preservação da sociedade humana. No entanto, para Freud, o risco é ainda maior se mantivermos a religião²¹² e continuarmos pautando nossas existências e os rumos da cultura por suas ideias ilusórias.

Ademais, o pensamento religioso ó apesar da sua dominância ao longo dos séculos ó nunca conseguiu domar suficientemente os impulsos sociais dos indivíduos, torná-los felizes, ou fazê-los veículos da civilização. Sua influência irrestrita tampouco pôde ó e isto é bastante significativo ó torná-los *propriamente* morais. Ao contrário, de forma paradoxal, a religião, ao exaltar no homem justamente a sua fraqueza, condição para o pecado, e a decadência moral, se manteve pelas concessões que fez em relação às suas evasões impulsivas. No fim das contas, o próprio ato de pecar ó ou seja, a realização das satisfações pulsionais do indivíduo ó serviu, de forma contraditória, para a reafirmação da soberania de Deus. No arremate de Freud (2006b, p. 46) sobre o problema, em ãtodas as épocas, a imoralidade encontrou na religião um apoio não menor que a moralidadeö. Desse modo, as promessas da religião em torno da criação de indivíduos com mais controle moral ou maior susceptibilidade à cultura simplesmente não puderam ser cumpridas.

Segundo Freud, os homens não renunciam de bom grado aos seus impulsos sem que haja paralelamente a isso uma crescente hostilidade em relação à civilização. Para ele, tal renúncia, ou a obediência, às proibições culturais seriam menos insatisfatórias e, provavelmente, mais efetivas se seus motivos tivessem, ao invés de uma derivação na ordem divina, uma proveniência intelectual, ou seja, se fossem embasados no pensamento científico. A aposta freudiana é a de que a moralidade, i.e., a introjeção das proibições culturais, poderia ser mais efetiva se porventura fossem apresentadas aos indivíduos as *razões* sociais para as proibições a que eles devem obedecer. O mandamento que diz ãNão matarásö é tomado como exemplo para essa inversão dos motivos das proibições. De acordo com Freud, fornecer a explicação racional para a proibição do homicídio seria mais eficaz do que esperar por seu

²¹² ã[A] civilização corre um risco muito maior se mantivermos nossa atual atitude para com a religião do que se a abandonarmosö (FREUD, 2006b, p. 44).

cumprimento meramente em virtude da obediência à lei divina. Aliás, seria até mesmo perigoso condicionar a proibição de matar à existência de Deus, por torná-la dependente de tal crença. Apesar disso, o perigo não conseguiu ser evitado, na medida em que, além de certas proibições, também outras regulamentações e ordenações culturais se tornaram dependentes desse caráter de santidade, a fim de que pudessem ser cumpridas. Para se opor a esse movimento de dependência religiosa da moralidade, diz Freud (2006b, p. 50) :

[C]onstituiria vantagem indubitável que abandonássemos Deus inteiramente e admitíssemos com honestidade a origem puramente humana de todas as regulamentações e preceitos da civilização. Junto com essa pretensa santidade, esses mandamentos e leis perderiam também a sua rigidez e imutabilidade. As pessoas compreenderiam que são elaborados, não tanto para dominá-las, mas, pelo contrário, para servir a seus interesses, e adotariam uma atitude mais amistosa para com eles e, em vez de visarem à sua abolição, visariam unicamente à sua melhoria. Isso constituiria um importante avanço no caminho que leva à reconciliação com o fardo da civilização.

No tocante à moralidade em Freud, é crucial termos em mente que a figura de Deus está sendo posta em questão, pois representa, entre outras coisas, a ideia de uma força coercitiva externa que serve para assegurar a conduta moral humana. Sua função, portanto, está ligada à incitação do cumprimento de uma determinada lei, de uma regra moral posta por essa mesma figura. Quer dizer, Deus é ao mesmo tempo fonte das leis morais, lugar de onde emanam tais normas, juiz que avalia se estas foram ou não cumpridas e, finalmente, o agente responsável pela punição no caso da falta de obediência às leis em jogo. Nesse sentido, podemos notar desde já a sua semelhança com as funções do supereu, também portador da lei e agente de vigilância das normas e das penalidades. A diferença é que, enquanto o primeiro age de forma restritiva a partir de fora, o segundo age desde o interior do indivíduo. Porém, o que nos interessa saber, de acordo com Freud, é se de fato necessitamos da ideia dessa força externa de coerção de Deus, ou melhor, as ideias religiosas de Deus para garantir os nossos comportamentos morais. Pois, se isso for verdade, a conquista da moralidade, i.e., a internalização das regras morais, com sua coerção a partir do interior do indivíduo, nunca seria completamente firmada, tendo sempre que depender de um agente externo para fazer a vigilância que o próprio supereu de Deus a maior conquista da moralidade humana de deveria conseguir realizar sozinho.

Em suma, o que se teme com o afastamento da religião como doutrina moral dos indivíduos, portanto, é a perda do reforço externo coercitivo, pois a suspeita é a de que, acabando-se com ele, estaria também em risco a força coercitiva interna para os deveres

morais. A isso Freud responde com certo otimismo, já que para ele tal perda apenas abriria portas, visto por outro ângulo, para um ganho ainda maior, qual seja, a manutenção da moralidade por vias intelectuais, seu mais verdadeiro e mais efetivo sustentáculo. Isso porque seria realizado a partir do interior de cada indivíduo, dessa vez não mais em decorrência de suas vicissitudes emocionais ó como é o caso do mecanismo de repressão ó, mas tendo como base a solidez das justificativas da razão. Freud adere aqui claramente à reforma positivista da cultura. Esse tipo de mudança colocaria em evidência as fontes e os objetivos dos mandamentos e das leis, além de fornecer uma explicação para a renúncia pulsional, que conduziria o homem a uma possível pacificação com as exigências da cultura.

Apesar de se posicionar a favor de uma revisão fundamental da relação entre as ideias religiosas e a cultura, Freud diz que as primeiras devem sua força, além do fato de serem realizações de desejos, à inclusão que fazem de importantes reminiscências históricas. A explicação para o surgimento da primeira proibição moral referente ao homicídio, como já sabemos desde *Totem e tabu*, deve-se não a uma motivação racional, mas sim a um conflito emocional ocorrido nos primórdios da humanidade. O fator histórico em questão diz respeito ao assassinato do pai primevo pelos filhos e à reação emocional advinda desse momentoso acontecimento. Segundo a investigação psicanalítica, a reação emocional ao crime foi a responsável pela origem da regra referente à proibição do homicídio. Naqueles tempos, o pai primevo, lamentado pelo remorso dos filhos, tornou-se o deus protetor do clã, na forma do animal totêmico. Após sua morte, houve a necessidade de se prometer que o crime executado jamais seria repetido novamente, dentre outros fatores, em função do interesse pela preservação da nova organização social que os irmãos haviam alcançado. Assim apareceu a proibição de matar. Dada essa explicação, Freud considera que as doutrinas religiosas possuem certa razão quando apontam para o surgimento emocional e ôdivinoô da proibição do assassinato, em detrimento de sua motivação racional, já que a regra existe graças ao pai primevo que mais tarde serviu para constituir a imagem de Deus, entendido como fonte do mandamento.

Assim como no plano cultural a motivação emocional foi a fonte para a proibição do homicídio, no plano individual ocorre a mesma motivação, só que desta vez no tocante à repressão dos impulsos que levam a criança à neurose, mais propriamente, à neurose obsessiva. De acordo com Freud, que traça essa analogia, a criança em seu desenvolvimento passa necessariamente por uma fase neurótica, devido à debilidade de seu intelecto para poder reprimir os impulsos incompatíveis com os propósitos da civilização. Contudo, posteriormente, esse seu estado psíquico consegue ser eliminado através do tratamento

analítico. Exatamente do mesmo modo, pode-se supor, a humanidade como um todo, em seu desenvolvimento através das eras, tombou em estados análogos às neuroses [...], pois nesse período a renúncia aos impulsos somente se fazia por meio de forças emocionais. É por esse motivo que Freud pode dizer que a religião é uma neurose universal, pois tanto a neurose infantil quanto a religião derivam da mesma situação, qual seja, o complexo de Édipo, em suma, a relação com a autoridade do pai. Levando ainda mais adiante a semelhança, a proposta para a solução das ideias religiosas, entendidas como relíquias neuróticas, deveria ser a mesma que aquela para a neurose, a saber, o tratamento analítico, ao menos no que diz respeito à finalidade deste. É isso o que parece querer dizer quando fala em substituir os efeitos da repressão pelos resultados da operação racional do intelecto (FREUD, 2006b, p. 53).

5.4. Educação para a realidade e o deus Logos: a substituição da base afetiva de obediência aos preceitos da civilização por um fundamento racional

Neste momento, poderíamos levantar uma questão contra esse intuito psicanalítico de modificação da obediência de base afetiva à civilização por uma de base racional. Parece-nos até mesmo estranho que tal proposição seja feita pela própria psicanálise, pois aprendemos com ela a pensar os seres humanos como dominados por seus impulsos. Inclusive, poderíamos dizer que foram as descobertas psicanalíticas que nos levaram a diminuir a nossa crença no poder da racionalidade sobre os desejos humanos. Então, de que forma poderíamos pensar esse passo de Freud? De acordo com ele, é verdade que os homens sejam assim, governados por seus impulsos, mas deveríamos nos perguntar se eles *têm* de ser assim, [...] se sua natureza mais íntima tem necessidade disso (FREUD, 2006b, p. 55).

A razão de pensarmos que as coisas são assim é que o programa de educação infantil preza, sobretudo, por dois fatores: o retardamento do desenvolvimento sexual e a influência prematura da religião (FREUD, 2006b, p. 55). Dadas essas circunstâncias, não podemos esperar dos seres humanos o alcance do primado da inteligência. Seria interessante que os indivíduos pudessem fazer a experiência que lhes foi negada até então, a saber, a de uma educação não religiosa. Somente dessa forma poderíamos dizer se o estado atual do homem é resultado da repressão pelas ideias religiosas ou se é algo independente dessa condição, talvez um fator imutável próprio à sua constituição. O experimento que Freud propõe é nomeado de educação para a realidade (FREUD, 2006b, p. 57). Ele supõe que o homem possa deixar de

se pensar como centro da criação e objeto de cuidado de uma providência divina, admitindo para si a sua condição de desamparo e insignificância diante da totalidade dos acontecimentos. A ideia é que alguém entregue a seus próprios recursos: aprende a fazer um emprego correto deles (FREUD, 2006b, p. 57), adquirindo, portanto, autonomia moral e intelectual.

De acordo com a psicanálise, a educação é um tipo de coerção externa que se interioriza na medida em que seus conteúdos passam a tornar-se parte do próprio indivíduo. Nesse caso, a proposta educativa de Freud (2006b, p. 57), que, segundo ele próprio, é a única razão pela qual escreve *O futuro de uma ilusão*, é poder efetuar a troca dos conteúdos doutrinários da religião por algo mais realista, a fim de que, desse modo, a moralidade não seja mais transmitida de forma ilusória, emocional e precária pelos seres humanos, mas sim reflexiva, i.e., apresentando os motivos para a confecção de suas ordenações e para seu cumprimento. No entanto, para que isso ocorra, as bases da moralidade não poderiam mais se fixar nos desejos humanos o que, como vimos, são a matéria das ilusões o, mas apenas naquela dimensão do indivíduo que não pode ser extirpada ou mesmo amenizada de modo eficaz por nenhum consolo transcendente: falamos aqui do seu desamparo.

Ao assumir esse desamparo, rechaçando, com isso, a possibilidade de ajuda transcendente, o próprio homem teria que se responsabilizar pela ordenação das relações interpessoais, que até então foram em grande medida atribuídas a um ser divino. Nesse sentido, para Freud, ter uma educação voltada para a real condição humana do desamparo parece mais vantajosa do que a religiosa, não somente porque aponta para as precariedades constitutivas do indivíduo, mas também porque o responsabiliza por suas eventuais potencialidades. A autoria de tais coisas lhe é plenamente assegurada. Sem dúvida, os indivíduos são determinados por fatores extrínsecos a eles mesmos, que se encontram fora do controle do eu e, portanto, não são passíveis de atribuição a ele. O próprio inconsciente faz parte dessa descoberta de Freud. Contudo, para a psicanálise o que interessa de fato é a forma pela qual nos apropriamos desses elementos estranhos, assumimos a nossa participação na sua produção, e deixamos que eles afetem as nossas condutas. A psicanálise nos ensina, dentre outras coisas, a ter responsabilidade pelos nossos atos e pensamentos, por mais involuntários e alheios que estes possam nos parecer, além de nos colocar cientes de coisas que rejeitamos a nosso próprio respeito.

Entendemos, com Freud, que o movimento da educação religiosa é outro e contrário a este, pois afirma uma ideia ilusória de amparo dos seres humanos, colocando-os como criaturas passivas diante da vontade de Deus, sendo este capaz de puni-los para garantir a

obediência às suas ordens e a imposição de sua vontade. Tendo isso em vista, poderíamos nos questionar sobre o valor moral de uma conduta movida unicamente pelo medo desse ser divino. Tal sentimento, é verdade, garante com certa eficácia o cumprimento das regras sociais, e a psicanálise sabe bem disso, pois evidenciou a centralidade do medo [*Angst*] no tocante ao desenvolvimento da consciência moral. Que o medo ó nesse caso, o temor a Deus, ao substituto paterno ó tenha sido o sentimento moral por excelência, no tocante aos motivos da ação moral, não quer dizer que isso tenha de ser sempre assim. O que Freud parece apontar com a ideia de uma educação para a realidade é a fragilidade desse fundamento moral em um sentimento (seja este o medo, o amor ou qualquer outro) ; sua aposta é a de que um processo reflexivo se coloque no lugar deste. Contudo, e é muito importante ter isso em mente, isso não quer dizer que a razão seja o novo Deus, posto pela psicanálise, o futuro salvador das relações interpessoais e do desenvolvimento cultural humano. Atentemos para o fato de que Freud (2006b, p. 56) fala em um experimento de educação não religiosa, portanto, em uma espécie de teste, e que se acaso este, juntamente com suas pretensões científicas, não se mostrar à altura da promessa feita, se apresentando meramente como novas ilusões aos indivíduos, não haverá incômodo algum em se modificar outra vez o direcionamento das coisas reajustando os desejos infantis à realidade ou mesmo em voltar ao juízo anterior, õ[...] puramente descritivo, de que o homem é uma criatura de inteligência débil, governada por seus desejos instituaisõ.

Em oposição a essa passividade característica da educação religiosa e ao seu fundamento emocional e todo o tipo de ilusão de amparo é que Freud sugere um passo à frente, que visa superar o infantilismo psíquico: a educação para a realidade. Esta assume radicalmente a imperfeição dos seres humanos, assim como a de suas condutas, mas paralelamente lança-os para uma tentativa de regulá-las com base naquilo que eles próprios estabelecem para si. Baseados nesse novo tipo de educação, a aposta é que a convivência dos indivíduos uns com os outros, bem como com a natureza, possa se pautar, por um lado, no reconhecimento de seus próprios limites e, por outro, na descoberta de seus recursos outrora ocultados pelas qualidades do ser divino superior, como é o caso das potencialidades intelectuais humanas que se traduzem, para Freud, no conhecimento científico. A religião como formadora e sustentáculo da moralidade dos indivíduos, incutida desde os primórdios na educação infantil, deve ser expulsa em favor do alcance desse conhecimento (científico) e da primazia do intelecto, única base aceitável para os preceitos da cultura. Freud (2006, p. 261), contudo, admite que tal conhecimento preservaria os mesmos objetivos de Deus e da religião, a saber, õo amor do homem e a diminuição do sofrimentoõ, com a diferença de que

os perseguiria dentro dos limites humanos, na medida em que a realidade externa, , permita.

O princípio de prazer, representado pela realização de desejos e pelo poder consolatório que a religião oferta para a vida do homem, não deve superar o princípio de realidade expresso pelas noções de necessidade (*ananké*) e desamparo, até mesmo porque há algo de indelével nestas últimas, e que não se deixa, portanto, subtrair pelo bálsamo das ilusões. O deus Logos não ampara os indivíduos como o faz a religião, mas nem por isso deixa de possuir suas promessas, como o alcance do conhecimento da realidade do mundo e o aumento de poder para organizar a vida dos seres humanos (FREUD, 2006b, p. 63). A crença nesse deus, que no fundo não deixa de ser uma ilusão freudiana, agora sobre a potência da razão, marca uma ruptura em relação às ideias religiosas. Ao contrário destas, a racionalidade científica não possui um caráter delirante, já que preserva a capacidade de correção do pensamento, além de não punir aqueles que não compartilham de seus conteúdos (FREUD, 2006b, p. 60). Ela é a forma privilegiada de acesso à natureza real das coisas a nós externas e do nosso aparelho psíquico, via única pela qual o homem se aproxima da verdade.

A radicalidade da fé de Freud na ciência se expressa de maneira explícita quando ele diz que, aquilo que esta não nos oferece também não poderíamos conseguir em nenhum outro lugar. Esse forte traço positivista da psicanálise pode ser encontrado, dentre outros lugares das obras de Freud, em *Totem e tabu* (1912), época em que ele chegou a formular três estágios, relativos às cosmovisões, deduzidos da teoria de Comte (MORANO, 2003, p. 75), cujo último seria o referente à cosmovisão científica da vida²¹³, o ápice do desenvolvimento da humanidade. A sua ideia é a de que a humanidade de forma paralela ao desenvolvimento do indivíduo irá progressivamente ascendendo a esta última etapa do amadurecimento no qual não há qualquer lugar para a visão religiosa de mundo (MORANO, 2003, p. 75) a ideia que, mesmo em 1927, Freud não hesitaria em defender.

No entanto, Enriquez (1983) faz algumas críticas interessantes à ideia da religião como uma mera fase do desenvolvimento da humanidade e da tentativa freudiana de extirpá-la da cultura. Para ele, a própria dificuldade relativa ao desaparecimento da religião está conectada à ideia de Freud de que esta última compreende importantes reminiscências históricas, além de realizações de desejos. Reminiscências essas que, para a psicanálise, têm

²¹³ Segundo Freud (2005, p. 96-97), analogamente ao desenvolvimento libidinal do indivíduo, a cosmovisão animista corresponderia à fase narcísica infantil, a religiosa ao investimento libidinal do indivíduo nas figuras paternas, típico do complexo de Édipo, e o científico à chegada do princípio de realidade para superação (sempre parcial) do princípio de prazer.

a ver com o surgimento das primeiras proibições morais ó especialmente com a proibição do homicídio ó após a morte do pai da horda primeva, este último feito figura sagrada no totemismo e a partir do qual se originou a ideia de Deus. Assim, ão pai primevo constituiu a imagem original de Deus, o modelo a partir do qual gerações posteriores deram forma à figura de Deus. Daí a explicação religiosa ser correta. Deus realmente desempenhou um papel na gênese daquela proibição, que, portanto, não adveio de uma necessidade de ordem social atendida pela razão humana na forma de lei (FREUD, 2006b, p. 51).

Desse modo, as ideias religiosas, dentre elas as primeiras proibições morais, têm por base exatamente o que a psicanálise outrora descortinou acerca delas, qual seja, a sua gênese na figura de Deus ó na verdade, na figura do pai, seu substituto. Apesar dessa aproximação entre as investigações da psicanálise e as ideias religiosas no que tange à origem dos preceitos morais, Freud nos diz que a doutrina religiosa pode até se referir à verdade histórica, porém ressalta que apenas se submetida a ãcerta modificação e disfarce (FREUD, 2006b, p. 51). Além disso, se for possível comparar os estágios evolutivos da humanidade aos do indivíduo, surge então novamente uma esperança no tocante ao desaparecimento da religião. De acordo com Enriquez (1983), Freud nos conta que, ao longo do tempo, a humanidade passou por estágios análogos às neuroses. E, dentro desse quadro evolutivo, podemos pensar a religião como uma espécie de ãneurose obsessiva da humanidade, ó por sua origem no complexo de Édipo, mais exatamente no complexo paterno. Contudo, se tal afirmação é correta, a humanidade precisaria passar por um tratamento a fim de se livrar de sua condição neurótica, ou seja, religiosa.

Para Freud (*apud* ENRIQUEZ 1983, p. 92), ão afastamento da religião ocorrerá com a fatal inexorabilidade de um processo de crescimento. Nesse sentido, diz Enriquez (1983, p. 92), vislumbramos um antigo pensamento que permeia toda a obra cultural de Freud, o de que as explicações filogenéticas e ontogenéticas se articulam. Contudo, ainda que aceitássemos a ideia de que a ontogênese repete a filogênese, o argumento de Freud acerca da religião não se sustentaria. Isso porque o próprio autor já nos indicou diversas vezes ao longo de sua obra, inclusive, em *O futuro de uma ilusão*, que o que ocorre no psiquismo humano causa neste marcas indeléveis, o que significa que no adulto ainda persistem aqueles estados psicológicos que outrora pertenceram à criança, tais como o desamparo e a nostalgia do pai. Assim, o abrigo na religião, como neurose universal, não garante que o homem não desenvolva uma neurose individual. Apesar disso, Freud parece esquecer essa ideia e nos leva a entender que a criança pode de fato um dia alcançar a maturidade ãquando diz que ãa neurose deve atravessar todo o indivíduo civilizado para ir da infância à maturidade (ENRIQUEZ, 1983, p. 92).

Mas, simultaneamente a isso, e daí advém o auge da crítica de Enriquez (1983, p. 92) ao autor, ãele sabe muito bem que essa ideia é inexata e o indivíduo continua sendo, em certos aspectos, o menininho vulnerável e medrosoö.

No entanto, para Freud, a ideia de extinção do pensamento religioso se sustenta pela esperança no triunfo da ciência. Esta alcançou um nível impressionante de conhecimento da realidade do mundo, que propiciou o crescimento do poder dos indivíduos diante do enfrentamento das forças naturais, além de uma facilitação no modo de ordenar as suas vidas. Na perspectiva de Freud (2006, p. 62), a ciência é extremamente criticada por ãter enfraquecido a fé religiosaö e também devido ao grande abalo que causou na soberania das ideias religiosas na Terra e no que se refere à visão de mundo (*Weltanschauung*) que estas disseminam, visão que até então orientava a percepção humana da realidade e afastava desta qualquer tipo de conhecimento que pudesse ser incompatível com o que ela fornece. Além disso, a ciência é censurada por alguns ãpela pequenez do que nos ensinou e pelo campo incomparavelmente maior que deixou na obscuridadeö, o qual a religião aproveita para iluminar, porém por meio do material ilusório dos desejos humanos (FREUD, 2006, p. 62).

Ademais, de acordo com Freud, devemos nos ater ao fato de que a ciência é um modo de pensar o mundo (uma cosmovisão) ainda muito recente e que este, durante um longo período de tempo, foi interpretado a partir do animismo e da religião até chegar ao êxito (parcial) do princípio de realidade que define esse tipo de conhecimento (científico) (ENRIQUEZ,1983). No entanto, para que isso fosse possível, foi necessário antes um amadurecimento do intelecto humano a fim de que ficasse ãsuficientemente forte para as tarefas que ela [a ciência] estabeleceu (FREUD, 2006b, p 62). Ainda assim a ciência é acusada de ãinfidedignidadeö, uma vez que determinados conhecimentos que ela alcança são logo dispensados e trocados por outros considerados então verdadeiros. No entanto, segundo Freud (2006, p. 62), o que ocorre não é exatamente uma mera troca, mas a substituição de uma ãaproximação grosseira à verdadeö por uma outra ãmais cuidadosamente adaptada, a qual, por sua vez, fica à espera de novos aperfeiçoamentosö.

Apesar dos aspectos positivos que Freud enxerga na ciência, estes devem ser ponderados. Isso porque o autor parece ter se esquecido de alguns dos pontos teóricos mais fundamentais desenvolvidos em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921) (ver Enriquez, 1983, p. 93), como, além das semelhanças, as diferenças encontradas entre psicologia individual e psicologia coletiva. Na visão freudiana, ã[a]s condutas coletivas espontâneas, violentas e reativas [...] evidenciam crenças e ilusões, muito mais do que as condutas individuais, que são, ao contrário disso, mais guiadas pelo princípio de realidadeö, ou seja,

pela razão humana (ENRIQUEZ, 1983, p. 93). Dessa forma, tudo ocorre, como diz Enriquez (1983, p. 93), como se o texto de 1921 jamais tivesse sido escrito, uma vez que Freud, em *O futuro de uma ilusão*, acredita que o comportamento das massas possa pertencer à alçada da ciência da mesma maneira que o comportamento individual, como se ambos os tipos de comportamentos não possuíssem suas marcas distintivas e intransponíveis.

Vimos, em *Psicologia das massas e análise do eu*, que o comportamento moral e racional são preferencialmente esperados do indivíduo, e não das massas. Aliás, a essência destas é outra, e concerne ao enfraquecimento da aptidão intelectual, a desinibição da afetividade, a incapacidade de moderação e adiamento, além da tendência à ação irrefletida e da descarga imediata de emoções (FREUD, 2011b, p. 77). Sendo assim, como esperar então que as massas possam ser guiadas a partir das descobertas oriundas de uma racionalidade científica? O trabalho feito sobre esse fenômeno parece refutar essa ideia.

Ainda sobre o problema da ciência, podemos dizer que o seu papel se transformou ao longo dos anos, bem como o da religião. Na sociedade atual, ela é um dos instrumentos mais destrutivos e, além disso, não cumpriu sua promessa suprema de libertar o homem do medo (MARCUSE *apud* ENRIQUEZ, 1983, p. 95). Diversos autores denunciaram essa falha. Nas palavras de Enriquez (1983, p. 95),

a ciência racional ocidental surge então como uma arma de guerra contra os antigos modos de pensar, de querer e de viver de nossas sociedades e também contra os antigos modos de ser e refletir das sociedades não-ocidentais.

Apesar de ter sido onde Freud depositou sua fé, ao menos até 1927, pois sabemos que as coisas mudam a partir de *O mal estar na civilização* (1930), a ciência, ao menos como se desenvolveu, tende à homogeneização e ao enrijecimento das condutas humanas, que se tornam previsíveis e programáveis. E, mesmo se acaso ela pudesse ser reformada a partir das descobertas da psicanálise, por exemplo, temos que admitir que, ainda assim, as esperanças de Freud não se sustentariam, e a ciência não poderia se prestar à tarefa de guia solitária dos programas educacionais. Isso porque, como lembra Enriquez (1983, p. 95), estes são estabelecidos a partir das relações de força, dos conflitos existentes no interior do corpo social.

A pedagogia consiste em uma disputa entre conhecimentos, pois, ainda como escreve Enriquez (1983, p. 95), implica certos modos de transmissão do saber ou de apropriação da experiência, uma vez que se vincula às representações coletivas e às ideias dominantes de

uma certa época. Por isso, não haveria como garantir a predominância da reflexão científica sobre os demais modos de conhecimento, já que essa disputa entre os saberes jamais cessa, fazendo parte do próprio processo de reflexão, emocional e prático envolvido nessas escolhas. Disso se constata que

Freud incluiu-se na ilusão comum, a de acreditar que o mundo pode ser transformado pela educação. Mesmo que Freud o saiba, parece querer ignorá-lo e talvez, para adiar, o mais possível, o momento em que se dará conta de que a ciência pode ser também um elemento fundador da infelicidade da humanidade, o que veremos em *O mal-estar na civilização* (ENRIQUEZ, 1983, p. 95).

Ainda assim podemos ver em *O futuro de uma ilusão* a aposta de Freud no conhecimento científico que acompanha a ideia de uma modificação na cultura e na educação que o autor desejaria ver realizada no futuro. Como dissemos anteriormente, para Freud, os preceitos morais, entre outros, da civilização devem ser estabelecidos a partir de uma perspectiva racional e não ser mais pautados por sentimentos como o medo e o amor, sejam estes dirigidos a Deus ou qualquer outra autoridade externa. Em outras palavras, para Freud, o fundamento da moralidade não deve ser o medo social (*soziale Angst*), mas sim o intelecto humano. E é isso o que está no cerne da ideia de educação que ele pretende *que* substitua aquela dominante em sua época, pautada pela repressão sexual e a influência das ideias religiosas o que impõe aos indivíduos o amor (inibido na meta) e o medo. Esse programa educacional, como vimos, é nomeado ali de educação para a realidade.

Afora as minúcias acerca do estatuto ontológico da realidade em Freud, que não estão aqui em discussão, o autor supõe que, nesse tipo de educação, o homem possa deixar de se pensar como centro do universo e objeto de cuidado de uma providência divina, admitindo para si a sua condição de desamparo e insignificância. A ideia é a de que alguém entregue a seus próprios recursos aprende a fazer um correto emprego deles (FREUD, 2006b, p. 57), ou, ao menos, deixa de esperar por um amparo advindo do exterior, passando então a contar com suas próprias capacidades, sobretudo com suas insuficiências, e a se responsabilizar por estas. A educação o tal qual Freud a concebe e que conseqüentemente irá fundamentar a moralidade humana o se liga, portanto, a uma certa renúncia do narcisismo e exige que o indivíduo adentre o mundo do limite, quer dizer, da castração e da morte (REY-FLAUD, 2002, p. 21).

Considerações finais

Nessa parte da pesquisa prezamos pela apresentação da consciência moral, pela primeira vez relacionada ao conceito de supereu, resultado da segunda tópica freudiana. Apesar de essa relação não ser claramente explicitada na obra *O futuro de uma ilusão* (1927), a depreendemos concomitantemente a textos que a antecedem ó tais como *O eu e o isso* (1923) e *O problema econômico do masoquismo* (1924) ó, os quais expõem a consciência moral como uma função do supereu.

Além disso, a análise do texto de 1927 nos mostrou que a mudança na direção das forças de coerção, a interiorização dos preceitos culturais, equivale, segundo Freud, à conquista da moralidade ó até onde esta é possível. Em outras palavras, a moralidade humana é fruto da autocoerção individual. No entanto, a compreensão da moral não é tão simples assim, na medida em que Freud aponta para um paradoxo que a envolve. Se, por um lado, a obediência às coerções da civilização é o que fundamenta esta última e faz com que o indivíduo se torne um ser moral, tal obediência também pode produzir o oposto disso, ou seja, um sensível mal-estar e insatisfação em relação à cultura e seus derivados (tais como a moralidade).

Desse modo, vimos que a tarefa cultural de moralizar o homem não é facilmente cumprida, dado que a própria força natural deste ó sexual e agressiva ó, resquício de sua animalidade, continua ativa a despeito do trabalho da civilização sobre ela, comprometendo assim esta última e as relações que ele mantém com os demais seres humanos. Isso sem contar a dificuldade advinda das próprias regras morais forjadas para a sua domesticação social, que nem sempre são bem-sucedidas.

Freud nos diz, portanto, que por meio dos preceitos morais o homem tenta se proteger do próprio homem, mas que, no fim das contas, a renúncia aos impulsos engendrada por essas normas também passa a ameaçar a cultura, visto impedir a satisfação dos indivíduos. Os impulsos associativos cedem então seu lugar de ameaça à cultura à renúncia pulsional e às coerções (externas e internas) aliadas a esta. A civilização, que deveria ser defendida contra o indivíduo, por meio de seus regulamentos e instituições, encontra nestes o motivo mais próprio do ódio dos indivíduos contra ela. Assim, de forma paradoxal, as proibições morais, criadas pelo próprio homem a fim de protegê-lo dos outros indivíduos, se revelam os objetos privilegiados de ataque por parte dele. A cultura e a moralidade ó ou seja, os remédios que propiciariam a segurança nas relações do indivíduo com os outros homens e com a natureza ó, se tornam o próprio veneno do qual ele deseja se livrar. O indivíduo, contudo, não pode

abdicar da cultura é a própria condição da hominização é ou da moralidade sem, com isso, sofrer o risco de extermínio. Ademais, nem o controle sobre os seus impulsos pode lhe garantir uma boa relação com os outros indivíduos. É a partir desse pensamento que Freud faz a passagem do âmbito material de insatisfação para com a cultura para o âmbito psicológico.

Vimos também, no texto de 1927, que as três primeiras proibições da humanidade, que se referem ao incesto, à ânsia de matar e ao canibalismo, são também os três desejos mais primordiais dos indivíduos. Ademais, dessas proibições surge um fator psicológico para as renúncias posteriores, tido como fator decisivo no desenvolvimento do aparelho psíquico: a aquisição do supereu, que adveio da interiorização das restrições externas. O texto atenta para as vantagens culturais dessa conquista, ou seja, o reconhecimento dos homens, desde a internalização das coerções, como ônibus da civilização, e não mais como seus opositores. Apesar dessa monumental peculiaridade do desenvolvimento humano é a aquisição da moralidade é, Freud observa que a maior parte das pessoas apenas obedece às proibições culturais por medo dos efeitos da coerção externa, i.e., por medo social. Além disso, mesmo com a internalização da proibição dos desejos humanos mais primitivos tendo sido relativamente bem-sucedida, no que tange a outras exigências morais, o homem não se compromete da mesma maneira com o seu cumprimento. Assim, ele permanece em grande medida associal e se sentindo pressionado pelas coerções culturais.

Conforme Freud, o supereu se aproxima das ideias religiosas (formadas pelas lembranças do desamparo da infância do indivíduo e da humanidade), pois ambos possuem uma relação intrincada com dois fatores, a saber, o complexo paterno e o desamparo infantil. Em se tratando deste último, a religião é compreendida como uma tentativa de aplacá-lo por meio da oferta de proteção oriunda de um ser divino é Deus é, o substituto paterno, na visão psicanalítica. Assim como o supereu, guardião das normas exteriores, a religião é de algum modo o produto da tentativa psíquica de aplacar o desconforto do indivíduo diante da punição das autoridades externas e de sua falta de amor, esforço que, no entanto, fracassa de diversas formas.

Em 1927 vimos que a psicanálise centra seus argumentos em torno da luta contra as verdades religiosas e, sobretudo, na necessidade de tornar o cumprimento das proibições morais algo independente das ideias religiosas é que desde o início da humanidade guiaram a conduta moral dos indivíduos é, sem, com isso, fazer com que os indivíduos sucumbissem à influência de seus impulsos antissociais. Para Freud, apoiar a moral na religião é algo negativo, pois significa apoiá-la em uma ilusão, em um derivado dos desejos humanos que despreza a relação com a realidade. É a única coisa que detém o poder de informar algo com

valor de verdade sobre a realidade externa ao indivíduo, segundo o autor, é o trabalho científico. Além disso, o pensamento religioso nunca domou de fato os impulsos associativos do homem e, talvez, por isso seja lícito querer se livrar dele como base moral. A aposta freudiana é a de que a moralidade, i.e., a introjeção das proibições culturais, poderia ser mais efetiva se porventura fossem apresentadas aos indivíduos as razões efetivas para as proibições a que eles devem obedecer. Só assim poderia acabar a hostilidade dos indivíduos contra os preceitos da civilização, pois estes poderiam ver então que tais regras não foram feitas para lhes submeter, mas, ao contrário, para servir a seus interesses.

Freud assume que os homens são governados por seus impulsos, mas se questiona se eles realmente necessitam ser assim ou se, com uma educação diferente, não mais baseada na repressão dos impulsos e na religião, eles não poderiam se tornar diferentes. Vimos também que, segundo o autor, a única razão pela qual escreve *O futuro de uma ilusão*, é poder efetuar a troca dos conteúdos doutrinários da religião por algo mais realista, a fim de que, desse modo, a moralidade não seja mais transmitida de forma ilusória, emocional e precária pelos seres humanos, mas sim reflexiva, i.e., apresentando-se os motivos para a confecção de suas ordenações e para seu cumprimento. Ademais, o que Freud parece apontar com a ideia de uma educação para a realidade é a fragilidade do fundamento moral em um sentimento (seja este o medo, o amor ou qualquer outro), mas também a solução para esse problema: a substituição da crença pelo uso da razão. O autor nega, no entanto, o caráter dogmático dessa saída proposta e reitera que, caso seu experimento educacional desse errado, não haveria motivos para não substituí-lo por outro.

Capítulo 6. O mal-estar na civilização

No capítulo anterior, dedicado ao texto *O futuro de uma ilusão*, vimos que uma das maiores preocupações de Freud era a de que a moralidade pudesse ser mais bem compreendida e experimentada por vias intelectuais e se tornar, de uma vez por todas, independente da religião, e portanto deixar de se fixar no solo dos desejos e ilusões humanos. A ideia era que o homem, ao reconhecer a sua condição de desamparo ó i.e., o fato de que não há nenhum deus capaz de garantir seu bem-estar no mundo, tampouco o dos demais membros da comunidade humana ó, pudesse enfim perceber as relações entre os indivíduos e as leis que as regulam como responsabilidade exclusiva daqueles, e não de alguma ordem divina superior. Assim, o bem-estar da sociedade dependeria unicamente da capacidade que os próprios indivíduos teriam de criar e pôr em prática tais regulamentos a fim de guiar a sua vida em comum.

O supereu, surgido então pela primeira vez nas obras culturais de Freud ó após seu advento em 1923 ó representa a instância psíquica incumbida da moralidade individual, resultado da internalização progressiva dos regulamentos (coerções) da cultura. Contudo, o que fica marcado em 1927, afora o rechaço da religião e a apresentação da nova instância moral superegoica, é o elogio freudiano à ciência. Esta, dentre outras coisas, surge como òuma *arma de guerra* contra os antigos modos de pensar, de querer e de viver de nossas sociedades, como descreve Eugène Enriquez (1983, p. 95). Aliás, a saída freudiana para o impasse que diz respeito ao apoio da moralidade na religião se dá precisamente por meio da crença nas potencialidades do pensamento científico e em uma nova forma de educação, chamada de educação para a realidade.

Porém, o texto que será debatido no presente capítulo, *O mal-estar na civilização* (1930), faz desaparecer o tom otimista de Freud quanto a esses e outros assuntos. Não há mais reconciliação possível do indivíduo consigo mesmo nem com seus pares por intermédio da òreflexão científica desapaixonada (ENRIQUEZ, 1983, p. 96). Extingue-se o òestilo normativo que explicita um raciocínio que se pretende seguro e portador da verdade. Como observa Enriquez (1983, p. 96), *O mal-estar*, pelo contrário, òsitua-se sob o signo da tragédia (e mesmo do destino inexorável), ao visualizar a possibilidade do fim da espécie humana pelo processo civilizador ó processo que conta, entre seus suportes mais importantes, com os referentes à moralidade, ou seja, às coerções externas e internas ao indivíduo. Isto posto,

pretendemos, neste último capítulo da dissertação traçar o percurso a seguir: 1) trazer à luz um novo sentido de moralidade que concerne à agressividade voltada contra o próprio indivíduo; 2) mostrar de que forma a agressividade se torna o fator responsável pelo surgimento das instâncias psíquicas que no indivíduo dizem respeito à moralidade, tais como o supereu, a consciência moral e a consciência de culpa; 3) determinar o que está em jogo na origem dos valores de *öbemö* e *ömalö*; 4) mostrar por que o sentimento de culpa é tido como um dos maiores problemas da evolução cultural; 5) apresentar a ideia de autonomia da pulsão de morte e sua implicação do ponto de vista da moralidade; e, por fim, 6) apontar o preço a se pagar pela tentativa de se cumprir os propugnados preceitos morais da civilização: o aumento do sentimento de culpa e a barbárie como destino humano.

6.1. Gênese do eu (do qual o supereu é uma parte) e a origem *öegoístaö* da religiosidade

O mote de abertura de *O mal-estar na civilização* é um questionamento de Freud (2014, p. 7) acerca dos *öautênticos valores da vidaö* (*die wahren Werte des Lebens*), que, segundo o autor passam despercebidos e são subestimados por muitos indivíduos, variando de acordo com as diferentes disposições psíquicas. Por outro lado, tais valores são representados por alguns homens notáveis no interior da cultura, mesmo que suas ideias às vezes sejam apreciadas apenas por uma minoria, sendo em grande parte rechaçadas pela multidão. Um desses grandes homens a que Freud se refere é o escritor francês Romain Rolland, trazido ao texto justamente na construção da crítica a um dos supostos importantes valores da vida: o valor ilusório da religião, já tratado por Freud em *O futuro de uma ilusão* (1927). Agora, no entanto, o objeto da crítica é a fonte da religiosidade, que, partindo de uma proposta de Rolland, Freud acaba por localizar no desamparo infantil.

Em carta a Freud, Rolland escreve que a verdadeira fonte da religião diz respeito a um sentimento peculiar que ele define como uma *ösensação de ðeternidadeø* um sentimento de algo ilimitado, sem barreiras, como que *ðoceânicoø* (ver FREUD, 2014, p. 7). Assim, por mais que se rejeitem a fé, os dogmas e conjuntamente toda forma de ilusão *ó* incluindo a de garantia de vida após a morte *ó*, um indivíduo poderia considerar-se um homem religioso com base nesse sentimento (ver FREUD 2014, p. 8).

Além de apontar para o fato de os sentimentos serem algo difícil de se *ötrabalhar cientificamenteö*, Freud (2014, p. 8) se convence de que o primordial no que tange ao sentimento oceânico é que seu caráter ideal significa uma espécie de *övinculação indissolúvel*,

de comunhão com todo o mundo exterior. Essa ideia, segundo o autor, é análoga àquela exposta pelo dramaturgo Christian Dietrich Grabbe, quando diz que *„[p]ara fora deste mundo não podemos cair“*²¹⁴, e assim marca a impossibilidade de nos livrarmos do mundo ao mesmo tempo que expõe o nosso pertencimento a ele, lembrando-nos da relação inevitável com as pessoas que nele habitam. Eis a questão ética que se pode extrair da concepção *„oceânica“* de Rolland, que concerne ao reconhecimento de que estamos todos, enquanto seres vivos, irremediavelmente ligados uns aos outros. E, exatamente por isso, buscando as condições para tornar suportável esse relacionamento. Esta é, portanto, uma das mais importantes tarefas da civilização e, concomitantemente, como veremos adiante, a expressão de seu maior fracasso.

Para Freud, contudo, esse tipo de ligação com todas as coisas, representada pelo *„sentimento oceânico“*, é tão contraintuitiva e equivocadamente tomada por *fons et origo* da religiosidade, que se deve em razão disso perseguir a explicação psicanalítica da origem de tal fenômeno. O que se segue daí é então uma elucidação acerca da origem do eu que, de acordo com o autor, pode descortinar um saber acerca das hipóteses conflitantes sobre a fonte da religião. Para Freud (2014, p. 9), o eu, que atualmente percebemos como algo *„unitário“* e *„autônomo“*, possui uma história de formação até chegar ao aspecto final no homem adulto. A própria psicanálise aponta para a aparência enganosa relativa à suposta inteireza e independência dessa instância psíquica em relação às demais, em parte por apontar que *„o Eu na verdade se prolonga para dentro, sem fronteira nítida, numa entidade psíquica a que denominamos id, sendo „aquela parte do id que foi modificada pela influência direta do mundo externo, por intermédio do Pcpt. -Cs.“* (FREUD, 1997, p. 25). Sua função é, portanto, a de substituir o princípio de prazer, que é o modo de funcionamento do *isso (es)*, pelo princípio de realidade, além de ser a instância psíquica responsável pela percepção e pelo controle da motilidade e a representante do que Freud nomeia *„razão e senso comum“* (FREUD, 1997, p. 25).

Não podemos, no entanto, nos apressar em conceber, de maneira simplória e equivocada, que o eu seja apenas o representante no psiquismo do mundo externo real. Freud atenta para uma outra explicação que, devido ao objeto desta dissertação, se torna importante ressaltar. O eu possui gradações, uma diferenciação em seu interior que pode ser chamada de ideal do eu ou supereu (ver FREUD, 1997, p. 29). Esta, por sua vez, é uma instância psíquica que não possui tanto compromisso com a realidade exterior como o eu, mas tem uma função moral importante. Nos capítulos anteriores, tentamos mostrar como se dá a origem desses fenômenos que, em 1923, são tomados como sinônimos. No momento, nos interessa apenas

²¹⁴ A frase completa no original é: *„Ja, aus der Weltwerden wir nicht fallen. Wir sind einmaldarin.“*

destacar que os contornos pouco definidos do eu, aos quais Freud se refere, não existem apenas em relação ao isso, mas também são verdadeiros no tocante à conexão entre o eu e o supereu.

Todavia, se em 1923 a origem do eu foi pensada enquanto um precipitado de investimentos objetais abandonados que contém a história de nossas escolhas de objeto (ver FREUD, 1997, p. 30) e os efeitos dessas primeiras identificações com as figuras paternas ó resultado da dissolução do complexo de Édipo ó como aquilo que propicia o surgimento do supereu (ou ideal do eu), então podemos dizer que a grande diferença entre os textos de 1923 e de 1930, no que diz respeito ao pensamento da gênese do eu, está no fato de que, no mais recente, a gênese se dá não mais a partir do enfoque em um mecanismo de identificação, mas por meio da hipótese de uma capacidade humana para distinguir diferentes fontes de estímulos. Esse argumento se apoia na ideia de um princípio biológico de conservação do próprio organismo (ver PEREZ *et al.*, 2014, p. 52). Quanto à origem do supereu, em 1930, ela será apresentada a partir da hipótese da pulsão de morte ó como veremos adiante ó, a qual se torna um acréscimo ao pensamento de 1923, que concebe essa origem com base nas identificações da criança com as imagos parentais.

Em todo caso, quando se fala em formação do eu, a questão da diferenciação com o mundo externo se coloca de forma premente. É necessário ao eu, portanto, se contrapor a um outro, um objeto, para que se possa reconhecer como algo à parte dele²¹⁵, formando assim sua primeira ilusão de unidade. Contudo, como vimos, nem mesmo esta é assegurada ao indivíduo por muito tempo, já que se dissolve facilmente no choque com a realidade. Exemplo disso são os estados de enamoramento, que desafiam a rígida distinção estabelecida entre o eu do indivíduo (adulto) e o mundo externo, visto que há neste pelo menos um elemento que a instância egoica sente como sendo parte dela mesma: o seu amante. Nos casos patológicos, tal indiferenciação entre interior/exterior, eu/objeto, talvez seja ainda mais clara. Isso porque, neles, há um notável estranhamento do indivíduo em relação às suas próprias produções psíquicas ó percepções, sensações e pensamentos ó, o que remonta, mais uma vez, ao caráter de impermanência das barreiras do eu.

De acordo com Perez *et al.* (2014, p. 49), o modo psicanalítico de compreender a origem do eu se distancia do estatuto substancial atribuído por filósofos modernos como Descartes e Berkeley. ãA perspectiva freudiana de eu se dá a partir da postulação de sua gênese empíricaö (PEREZ *et al.*, 2014, p. 49). A relação entre a mãe e o bebê será o

²¹⁵Conforme Perez *et al.* (2014, p. 49), ã [n]este ponto Freud se aproxima da tese kantiana da necessidade da percepção externa para o reconhecimento do internoö.

paradigma da constituição dessa instância psíquica, cuja evolução resultará, dentre outras coisas, na capacidade de distinguir o mundo interior do externo. Conforme Freud, o bebê lactante ainda não é hábil o suficiente para fazer tal distinção, e somente o será ao fim de um complexo processo de desenvolvimento ó caso obtenha sucesso em passar por suas etapas. Para então realizar a identificação das fontes dos estímulos que lhe sobrevêm, o bebê primeiramente constata a presença constante de algumas dessas excitações (estímulos) em contraposição àquelas que são temporárias. Desse modo, segundo Perez *et al.* (2014, p. 52), Freud começou a postular o critério da observação, não ainda da intensidade, mas da frequência ou do ritmo dos estímulos. Dentre as excitações intermitentes, estão aquelas que demandarão algum tipo de ação específica por parte do bebê, a fim de que se alcance o afastamento ou mesmo que se garanta a presença desses estímulos, como é o caso do seio materno, cuja aproximação é desejada pelo infante.

São, portanto, tais fontes temporárias de estimulação que permitirão ao eu se contrapor a um fora, a um mundo externo a si, constatado sobretudo a partir da presença/ausência do seio da mãe, o primeiro objeto com o qual ele se depara. Segundo Perez *et al.* (2014, 52), é, entretanto, problemático que se conceda a essas fontes a capacidade de levar à distinção entre exterior e interior, ou, ainda, é questionável até mesmo entendê-las como fontes distintas entre si. Em outras palavras, excitações ou estímulos com ritmos distintos, e por isto diferenciados apesar de produzirem sensações qualitativamente distintas, não trazem consigo informações evidentes e precisas sobre sua causa ou sobre sua fonte (PEREZ *et al.*, 2014, p. 52). Ademais, segundo Freud (2014, p. 10), o bebê aprenderia a discriminar tais fontes somente respondendo aos diversos estímulos. Esta é, no entanto, uma ideia problemática, já que o significado de aprender aí também é obscuro e nos levaria a pensar na aplicação de um conceito abstrato de causalidade, em uma teoria da causalidade dos eventos e em uma capacidade inata que permitiria ao bebê conectar de uma determinada forma eventos diversos (PEREZ *et al.*, 2014, p. 52).

Além da dinâmica que envolve as duas categorias de estímulos ó temporários e constantes ó, o eu se desprende da massa de sensações e começa se reconhecer como tal, ou a perceber um mundo externo, por meio das inevitáveis sensações de dor e desprazer (FREUD, 2014, p. 10). Daí em diante, escreve Freud, surge uma tendência a isolar do Eu tudo o que pode se tornar fonte de desprazer, a jogar isso para fora, formando um eu-desprazer, ao qual se opõe um desconhecido, ameaçador -fora. Dito isso, a questão que se coloca é a de saber o que se configura como desprazeroso e ameaçador ao eu. Para Perez *et al.* (2014, p. 53), isso diz respeito a toda e qualquer estimulação que o alcance. Até porque a

noção de prazer pode ser reconhecida como negativa, como ausência de estímulo ou como tendência ao repouso, como sabemos desde o *Projeto de uma psicologia científica* (1895) e *Além do princípio de prazer* (1920).

Todavia, tal observação acerca da busca psíquica pela ausência de excitação é importante sobretudo porque expõe pistas daquilo que Freud, somente no capítulo V de *O mal-estar na civilização*, irá nomear de pulsão de morte. Mesmo assim, já nesse ponto de seu argumento, somos capazes de entrever a participação dessa pulsão no processo de formação do eu, o que nos conduz à hipótese de que o conceito de pulsão de morte se encontra presente desde o primeiro capítulo de *O mal-estar*, mesmo que de forma implícita. Além disso, essa ideia pode servir de chave de leitura para se interpretar essa obra e, com ela, alguns aspectos desta pesquisa, especialmente no que versa sobre a relação entre moralidade e agressividade.

Ainda sobre a distinção entre eu-de-prazer e realidade desprazerosa, pode-se dizer que nenhum eu permanece sendo lugar de experiência de prazer por muito tempo, pois logo a realidade se impõe e ordena que se retifique tal condição. Desse estado de coisas surge então o princípio de realidade, que é o primeiro passo para uma distinção entre interior/exterior e que vai servir também para a evitação do desprazer. Este, como vimos, é entendido como qualquer tipo de estímulo, advindo do eu ou da realidade exterior.

Podemos concluir, após ter analisado a gênese do eu e a sua relação com o mundo a fim de elucidar a ideia de sentimento oceânico, que, como bem resume Henry Rey-Flaud (2002, p. 7), õna origem o sujeito humano entretém com o mundo exterior uma relação de indiferença da qual mesmo após sua ruptura jamais renunciarã. Retomando a questão da disputa entre as hipóteses de Rolland e Freud, tal conclusão se torna plena de consequências. O fato de que o eu no início abarca tudo e somente depois separa de si um mundo externo faz com que õnosso atual sentimento do eu, do ponto de vista da psicanálise, seja, como propõe Freud (2014, p. 11), õapenas o vestígio de um sentimento muito mais abrangente [...] que correspondia a uma mais íntima ligação do Eu com o mundo em torno.

É, contudo, possível supor a sobrevivência do que é primitivo ó no caso, o sentimento de indiferenciação entre eu e mundo exterior, o *sentimento oceânico* ó ao lado do que dele se originou, isto é, o eu adulto? Para Freud, sim. Ao menos é o que diz ao tratar do õproblema mais geral da conservação do psíquico, segundo o qualoesquecimento não significa destruição do õtrabalho mnemônico. Ao contrário disso, os achados da psicanálise levaram Freud (2014, p. 15) a conceber que o que se passou na vida mental não tem necessariamente que ser destruído e que a conservação do passado nesta õé antes regra do que a surpreendente exceção. Sabemos disso, aliás, desde os capítulos anteriores desta dissertação, nos quais

vimos que um dos principais motivos para a moralidade ser uma frágil conquista humana está relacionado justamente à possibilidade de conservação de estados anímicos infantis junto ao psiquismo adulto. No texto de 1915 *Considerações atuais sobre guerra e morte*, por exemplo, essa permanência pôde ser compreendida por meio da própria capacidade humana de regressão e involução psíquica. No que tange à moralidade, vimos que, em razão da plasticidade dos desenvolvimentos anímicos, o indivíduo está a todo instante suscetível a regredir(ou involuir) até estados mentais nos quais o medo social é estágio primitivo, portanto infantil, da moralidade pode se tornar o modo psíquico dominante, mesmo após o indivíduo já ter conquistado a moralidade propriamente dita, ou seja, a capacidade de auto coerção dos impulsos considerados máss. Isso ocorre porque, segundo Freud (2010, p. 227), os estados psíquicos podem sempre ser restabelecidos: "O que é primitivo na alma é imperecível"²¹⁶, escreve ele, que mais tarde, em *O mal-estar*, iria amenizar essa tese, ao propor que a permanência dos estados anímicos é uma possibilidade.

Desse modo, para Freud, os primórdios da ontogênese, que, como visto, correspondem aos primórdios da história da espécie, podem sobreviver junto àquele desenvolvimento psíquico que deles se originou. Assim, torna-se necessário admitir a existência do sentimento oceânico tal como proposto por Romain Rolland, mas tão somente como uma fase primitiva do sentimento de Eu (FREUD, 2014, p. 15), fase de indiferenciação com o mundo externo que foi apresentada e analisada pelo próprio Freud. Este, no entanto, reconhece que pode existir tal sentimento, mas nega de maneira veemente que ele seja fonte da religiosidade, visto que, para alcançar esse estatuto, ele deveria ser não apenas real, mas a expressão de uma forte necessidade humana. Para a psicanálise, porém, esse critério somente pode ser preenchido pelo desamparo infantil (*infantilen Hilflosigkeit*) e pela nostalgia do pai (*Vatersehnsucht*), de onde parece irrefutável a derivação das necessidades religiosas. Tais fontes da religiosidade são também infantis e duradouras, como o sentimento oceânico, mas se conservam e se

²¹⁶ O trecho completo desta citação coincide com a ideia apresentada em 1930 sobre o problema da conservação do psíquico, porém, como dito acima, em 1915 tal problema recebe uma solução mais radical, o que significa que a hipótese da permanência dos estados anímicos é considerada e não mera possibilidade. Cito Freud: "[T]odo estágio de desenvolvimento [psíquico] anterior permanece conservado junto àquele posterior, que se fez a partir dele; a sucessão também envolve uma coexistência, embora se trate dos mesmos materiais em que transcorreu toda a série de mudanças. O estado anímico anterior pode não ter se manifestado durante anos, mas continua tão presente que um dia pode novamente se tornar a forma de expressão das forças anímicas, a única mesmo, como se todos os desenvolvimentos posteriores tivessem sido anulados e desfeitos. Essa extraordinária plasticidade dos desenvolvimentos anímicos não é irrestrita quanto à sua direção; podemos descrevê-la como uma capacidade especial para a involução e regressão, pois bem pode ocorrer que um estágio de desenvolvimento ulterior e mais elevado, que foi abandonado, não possa mais ser atingido. Mas os estados primitivos podem sempre ser restabelecidos; o que é primitivo na alma é imperecível no mais pleno sentido" (FREUD, 2010a, p. 225-226).

manifestam na vida adulta na forma de medo [*Angst*] ante o superior poder do destino e o medo frente ao supereu e à consciência moral, como veremos para o qual não há necessidade maior do que a proteção de um pai (*Vaterschutz*) (FREUD, 2014, p 16). Vale lembrar, aqui, que o *destino* é tido como um dos representantes paternos pelos quais o indivíduo pode se sentir cuidado ou punido²¹⁷. O supereu seria outro desses representantes, porém com face menos benévola, já que age coercitivamente sobre o eu punindo sempre seu déficit em relação ao ideal que também se deriva fundamentalmente da influência do pai.

O sentimento oceânico é, na visão de Freud, algo menos elementar que o desamparo infantil e a nostalgia do pai. É bastante significativo que o autor rejeite o caráter primordial desse sentimento, já que este, no tocante à sua manifestação na vida adulta, nos conduziria a pensar na persistência de uma horizontalidade entre o eu e o outro, na capacidade de empatia e, de tomar uma posição diante de outra vida psíquica e de desprendimento da individualidade e esta que para Freud se liga inevitavelmente ao egoísmo e à exploração do outro para proveito próprio. Desse modo, abdicar do sentimento oceânico como fonte das necessidades religiosas não quer dizer somente lançar mão da origem destas na sensação de comunhão com todos os seres, mas afirmar a gênese egoísta da religiosidade e um dos mais importantes pilares da moralidade humana e, pautada pela necessidade de autoproteção individual contra este que é o mais temível afeto humano: o desamparo.

De acordo com Henri Rey-Flaud (2002, p. 21), Freud inverte o argumento de Romain Rolland e explicita que a vida do homem apenas é possível se este renuncia ao sentimento oceânico e também à religião e para entrar no mundo do limite, quer dizer, da castração e da morte. Entretanto,

[...] essa renúncia não será nunca completamente realizada, pois a lembrança do eu primordial, ilimitado, vai continuar mantendo no profundo do homem uma reivindicação que nenhum recalçamento poderá atingir e que vai

²¹⁷ Mais a frente do livro, Freud tece algumas considerações acerca da relação entre infortúnio e consciência moral. De acordo com ele, um fato do âmbito da ética, tão rico em problemas, é que o infortúnio, ou seja, a frustração a partir de fora, promove bastante o poder da consciência moral e do supereu. (FREUD, 2014, p. 72) Quer dizer, quando as coisas vão bem, a consciência moral é branda. Se vão mal, as reivindicações desta se elevam. De acordo com Freud, isso ocorre, pois o estado do medo social, que concerne ao medo do indivíduo que uma determinada autoridade externa descubra que este fez algo "mal", perdura ao lado do estágio moral que dele se derivou, referente à instituição do supereu. Entretanto, a autoridade externa de que agora se trata, na vida adulta, não é mais aquela dos pais do indivíduo e outrora capaz de deixá-lo em uma situação de desamparo por meio da ameaça da perda de seu amor e, mas o poder do destino, seu substituto, (ou até mesmo da sociedade inteira). Assim toda vez que "uma pessoa tem infortúnio, significa que não é mais amada por esse poder supremo" e, ameaçada por isso, inclina-se ao poder de sua consciência moral, como então fazia diante dos pais (FREUD, 2014, p. 73).

alimentar o ódio irreprimível contra tudo que se vai se apresentar a ele como lembrança dessa ordem de renúncia (REY-FLAUD, 2002, p. 21).

Tal lembrança é fonte de hostilidade do indivíduo contra a civilização e concerne à presença da pulsão de morte em sua relação com tudo o mais que se destacou do eu primordial. No fundo, o que Freud mostra com a contestação da ideia de Romain Rolland é que nem o egoísmo nem a agressividade ó grandes inimigos da moralidade ó podem ser postos em segundo plano, ou desconsiderados, quando o assunto é o humano, ainda que em seus primeiros anos de vida.

6.2. Força bruta e defesa da liberdade individual e da felicidade *versus* força comunitária, proteção da lei, direito e justiça

Do problema da religião Freud se dirige à questão suscitada por ela sobre a finalidade da vida e por meio desse diapasão que passa a refletir sobre o tópico da felicidade²¹⁸. Se o propósito da vida é ser feliz, a psicanálise tem então de analisar até que ponto isso é possível. Como ôpessimistaö que aparenta ser, ao menos no que tange às suas reflexões acerca da cultura, Freud não poderia avaliar o problema de outra forma: para ele, a felicidade enquanto meta positiva é impossível. Aliás, o autor sugere que se chame de ôfelicidadeö apenas o que é viável à constituição humana, a saber, desfrutar do bem-estar advindo da ôausência de dor e desprazerö (FREUD, 2014, p. 19-20). A chamada ôfelicidade negativaö diz respeito, portanto, à ôsatisfação de necessidades represadasö.

É notável, entretanto, a rapidez com que Freud passa pela questão da felicidade para logo se ocupar de um assunto que considera ainda mais fundamental, qual seja, o seu oposto: a infelicidade. E isso não sem motivos. O autor expõe as diversas formas de dirimir esse sentimento, ou melhor, apresenta alguns métodos para a evitação do desprazer (ver FREUD, 2014, p. 21-29) que, como vimos, não obterão muito sucesso devido ao fato de que a infelicidade se configura como algo inextirpável do âmago do indivíduo e da cultura. Dentre os métodos elencados por Freud estão: ôo deliberado isolamentoö; ôa intoxicaçãoö; ôo governo dos instintosö, que concerne à tentativa de controle das pulsões pelas instâncias psíquicas

²¹⁸ôDifícilmente erramos, ao concluir que a ideia da finalidade da vida existe em função do sistema religioso.ö E, mais a frente: ôO que revela a conduta dos homens acerca da finalidade e intenção de sua vida, o que pedem eles da vida e desejam alcançar? É difícil não acertar a resposta: eles buscam a felicidade, querem se tornar a permanecer felizesö (FREUD, 2014, p. 19).

superiores submetidas ao princípio de realidade; deslocamentos da libido (sublimação), que tangem ao prazer retirado de atividades psíquicas e intelectuais; a fuga da fantasia; a loucura; o gozo da beleza; a fuga para a doença neurótica; a religião, qualificada como um delírio de massa, pela sua capacidade de modificação da realidade de acordo com os desejos de um grupo; e, por fim, apresenta a prática que iremos comentar de modo mais pormenorizado e que Freud chama de arte de viver (*Technik der Lebenskunst*).

A arte de viver é o método que mais se destaca pelo fato de ser o único em que Freud (2014, p. 26) se refere para denotar uma realização positiva da felicidade. Ademais, ele traz à tona pela primeira vez a questão do amor, tão fundamental quando o assunto é moralidade e civilização. No entanto, o amor de que se trata aqui é o amor sexual, modelo para a felicidade devido ao forte prazer que proporciona ao indivíduo. A arte de viver é então definida como a orientação da vida que tem o amor como centro, que espera toda a satisfação de amar e ser amado (FREUD, 2014, p. 26). Ora, seria esta algum tipo de crença psicanalítica na redenção do homem por meio do sentimento amoroso? Nada disso: Freud (2014, p. 27) se mantém fiel à sua aposta na primazia do desprazer e da infelicidade, e expõe, portanto, o lado frágil dessa técnica. Por mais que ela possa proporcionar a maior experiência de prazer do humano, é fato que [n]unca estamos tão desprotegidos ante o sofrimento do que quando amamos, nunca mais desamparadamente infelizes do que quando perdemos o objeto amado ou o seu amor (FREUD, 2014, p. 27). Assim, não é que Freud pense na impossibilidade de se extrair prazer desse tipo de relação (sexual) com o outro, mas ele nos alerta sobre os perigos imbricados nessa busca e o preço a se pagar pela escolha desse modo de satisfação. Até mesmo porque, para o autor, cada um deve procurar ser feliz da maneira que achar melhor, como vulgarmente se diz ó lembrando, é claro, as nossas limitações constitutivas pois não há aqui conselho válido para todos (FREUD, 2014, p. 28). Aliás, esta é uma das diferenças fundamentais entre a concepção psicanalítica e a religiosa da felicidade. O que está por detrás da listagem das diferentes técnicas por parte de Freud é a suposição da livre escolha do homem daquilo que lhe pareça mais apropriado para livrá-lo do sofrimento. É assim, aliás, que, segundo Enriquez (1983), Freud dá o golpe final na religião, mostrando que o homem religioso é privado de sua liberdade, uma vez que a religião impõe igualmente a todos o seu caminho para conseguir felicidade e guardar-se do sofrimento (FREUD, 2014, p. 29).

Como observa ainda Enriquez (1983, p. 100), é no terceiro capítulo de *O mal-estar* que Freud parece finalmente se concentrar no objeto principal da obra, ao apresentar como tema a origem social do sofrimento, derivada de nosso pertencimento à civilização. Ao

realocar assim o cerne da discussão de seu texto, Freud conseqüentemente torna *a moralidade objeto privilegiado de sua investigação*, uma vez que se refere justamente às condições necessárias para o estabelecimento dos laços sociais por meio dos quais se percebe um surgimento significativo de desprazer.

De acordo com Freud (2014, p. 30), das três fontes de onde provém o sofrimento a primeira é a prepotência da natureza, a fragilidade de nosso corpo e a insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade e a terceira é a mais problemática e intrigante. Isso porque o homem não consegue compreender de onde advém a precariedade dessas normas que ele próprio cria, tampouco o motivo pelo qual elas acabam resultando no oposto de seu intento inicial, que concerne à oferta de bem-estar e proteção para todos. Ademais, segundo Freud (2014, p. 30), desse fracasso surge a suspeita de que aí se esconderia um quê da natureza indomável dessa vez da nossa própria constituição psíquica.

O início da pesquisa acerca dessa hipótese é que encontrará seu ponto de sustentação apenas no conceito de pulsão de morte exposto no capítulo V e conduz Freud ao problema da hostilidade humana em relação à civilização, que existe devido à ideia generalizada de que esta seria a responsável pela miséria dos indivíduos. Contudo, o autor discorda de tal asserção e aponta para alguns motivos pelos quais os homens puderam chegar a esse veredicto, como a idealização da vida dos povos primitivos, a depreciação da vida terrena efetuada pelo cristianismo e o conhecimento das neuroses (ver FREUD, 2014, p. 31). Freud inclui ainda a insatisfação com o progresso das ciências naturais e da tecnologia, que, apesar das importantes vantagens que trouxeram para os indivíduos no tocante à luta contra os poderes da natureza, também promoveram perdas que, no fim das contas, acabaram anulando o conteúdo que seria possível extrair das primeiras. Segundo Freud (2014, p. 36), o homem não estaria contente com o lugar de deus protético que lhe foi conferido em razão do domínio conquistado sobre a natureza, pois disso ele não pode retirar o essencial: a sua própria felicidade.

Falamos da agressividade do homem voltada contra a civilização, mas ainda nos falta definir o que Freud entende por esse conceito. "Civilização", ou "cultura", para o autor, designa o somatório de realizações e instituições que afastam a vida humana da vida animal, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si (FREUD, 2014, p. 34). Entretanto, para a presente pesquisa, esse segundo objetivo da civilização é o mais contestável deles e é o que mais importa, visto se referir ao ajuste das relações entre os indivíduos e, portanto, ao âmbito da ética. Por essa razão, entre os traços que Freud elenca como critérios de reconhecimento do alto nível de

civilização é beleza, limpeza, ordem e o apreço e cultivo das atividades psíquicas mais altas e, vamos nos deter no último deles, o modo pelo qual são reguladas as relações dos homens entre si (FREUD, 2014, p. 40).

A descrição desse traço civilizatório começa de forma interessante, com a apresentação de cinco categorias de relações sociais. Nelas, o indivíduo é apresentado enquanto vizinho, colaborador, objeto sexual de um outro, membro de uma família e de um Estado (FREUD, 2014, p. 40). Todos esses modos de se relacionar com o outro existem no interior da nossa cultura e, em grande medida, graças a ela. Na realidade, o elemento cultural surge justamente por meio do esforço de regulamentar essas relações.

É preciso que a força bruta e a arbitrariedade individual sejam suplantadas e substituídas pela força comunitária para que se instaure a vida em comum, dominada pelas relações codificadas, que designam a cada um seu lugar, suas obrigações e deveres (ENRIQUEZ, 1983, p. 101). Após essa vitória, a força comunitária é que dita o que deve se tornar norma, Direito é passa a exigir dos indivíduos a constante abdicção de seus impulsos mais primitivos em prol da manutenção da coletividade. A propósito, a essência da comunidade é a chamada renúncia pulsional, que nada mais é do que a limitação das possibilidades de satisfação dos indivíduos proveniente do impedimento de suas pulsões (não domesticadas) e efetuada pelas coerções externas e, posteriormente, pelo recalque é como vimos no capítulo dedicado a *Totem e tabu*.

É, assim, através do domínio da comunidade sobre a força bruta individual que se inicia a cultura e se obtém o acesso a seus benefícios, tais como a justiça e a proteção da lei. Contudo, o indivíduo paga um preço muito alto por essa conquista: a perda de sua liberdade individual. Freud (2014, p. 41) deixa claro, aliás, que esta não é um bem cultural e que era maior antes de qualquer civilização. Para o autor, diferentemente de Rousseau, por exemplo, lei e liberdade são termos excludentes. E esta última consiste, portanto, na ausência de obstáculos é inclusive referentes à lei é para a satisfação do indivíduo, que se conquista por meio da afirmação de si contra todos e do uso irrestrito da força. Segundo Freud, no interior da cultura, através do impulso à liberdade, o indivíduo poderá se insurgir contra determinada injustiça. No entanto, tal impulso condiz mais propriamente com uma espécie de revolta contra as exigências da civilização do que com o incômodo humano relativo às injustiças. Em suma, podemos dizer que o impulso à liberdade se coloca contra a cultura e age no sentido da destruição dos intentos civilizatórios.

Na perspectiva de Freud, crucial para se compreender a capacidade de submissão do indivíduo às reivindicações culturais é dentre elas, a moralidade é, por mais que se busque

afastar o indivíduo de sua violência constitutiva e da hostilidade que possui em relação a tudo aquilo que constrange a expressão desses impulsos, é pouco provável que por alguma influência possamos levar o homem a transformar sua natureza na de uma térmita; ele sempre defenderá sua exigência de liberdade individual contra a vontade do grupo. Mas ainda:

[B]oa parte da peleja da humanidade se concentra em torno da tarefa de achar um equilíbrio adequado, isto é, que traga felicidade, entre tais exigências individuais e aquelas do grupo, culturais; é um dos problemas que concerne ao seu próprio destino, a questão de se este equilíbrio é alcançável mediante uma determinada configuração cultural ou se o conflito é insolúvel (FREUD, 2014, p. 41).

Até o momento não é possível saber o desfecho desse conflito, mas é fato que o ajuste do qual fala Freud ainda está longe de ser conquistado. E será muito difícil alcançá-lo, uma vez que a própria condição para que a civilização exista é a limitação não só da liberdade individual como também da felicidade. Aliás, podemos dizer que a infelicidade é reforçada pela cultura e que o seu oposto se encontra acima de tudo na satisfação daqueles impulsos a que a própria civilização exige que os indivíduos renunciem. Nas palavras de Freud (2014, p. 23), a sensação de felicidade ao satisfazer um impulso instintual selvagem, não domado pelo eu, é incomparavelmente mais forte do que a obtida ao saciar um [impulso] domesticado. Assim, não é surpreendente que essa não satisfação conduza o homem a uma frustração cultural, origem de toda hostilidade que deve ser combatida pela cultura (ver FREUD, 2014, p. 43), afinal, nenhum indivíduo abdica facilmente daquilo que outrora lhe propiciou prazer. A própria sublimação²¹⁹, destino imposto a esses impulsos primitivos pela cultura, atenua o deleite individual. Ademais, não é fácil compreender como se torna possível privar um instinto de satisfação. É algo que tem seus perigos; se não for compensado economicamente, podem-se esperar graves distúrbios (FREUD, 2014, p. 43)

Ao fim do capítulo III, Freud faz questão de frisar sua oposição ao preconceito concernente à ideia de que a cultura seria sinônimo de progresso e aperfeiçoamento. Desde o ponto de vista das descobertas psicanalíticas não é mais possível sustentar tal ideia, que mais parece condizer ao desejo humano do que a realidade, até mesmo porque, se a cultura é obra do ser humano e este se encontra, em termos psíquicos, sempre prestes a regredir até estágios

²¹⁹ A sublimação do instinto é um traço bastante saliente da evolução cultural, ela torna possível que atividades psíquicas mais elevadas, científicas, artísticas ideológicas, tenham papel tão significativo na vida civilizada. Cedendo à primeira impressão seríamos tentados a dizer que a sublimação é o destino imposto ao instinto pela civilização (FREUD, 2014, p. 42).

mais primitivos de seu desenvolvimento, então talvez fosse mais correto pensar a existência de tal tendência à involução não somente no plano psíquico, mas também no cultural, uma vez que o próprio Freud parece autorizar essa analogia. Ainda adiante veremos que essa impossibilidade de pensar em termos de progresso muito tem a ver com a força pulsional recém-descoberta pelo autor e que ele irá transportar pela primeira vez ao plano cultural, a saber, a pulsão de morte, noção que, até o momento, apareceu no texto apenas de forma indireta quando se falou, por exemplo, acerca da formação do eu, do caráter agressivo do humano e da hostilidade contra a cultura.

6.3. A ambiguidade do amor: o seu poder de preservação e de ameaça à cultura

No capítulo IV, Freud apresenta o que, de acordo com ele, seriam os dois pilares da civilização: o amor e o trabalho, ou simplesmente Eros e Ananké. O trabalho teria se originado da tentativa de domínio e extração de proveitos do mundo externo ameaçador pelo homem primitivo que se desdobrou na necessidade deste de tomar o outro como auxiliar na modificação da superfície terrestre. Já o amor seria proveniente da necessidade de satisfação genital que passou a se apresentar de forma constante ao indivíduo, o que demandou a presença da mulher junto a ele e, conseqüentemente, a formação da família, uma vez que a mulher, conforme Freud, não abriria mão de ter seus filhos por perto.

Ainda sobre os primórdios da humanidade, Freud nos lembra que as primeiras proibições morais surgem exatamente da vitória do poder de um grupo, no caso do bando de irmãos, sobre a arbitrariedade de um indivíduo, o pai da horda primeva. Os tabus, resultado dessa conquista, são considerados, portanto, os primeiros direitos da humanidade. Mas, ao que parece, não é apenas esse início da moral que Freud (2014, p. 44) concebe; ele constrói uma narrativa ó paralela àquela exposta em *Totem e tabu* óna qual a origem do sentimento moral de pudor, considerado ó decisivo para o processo de civilização, estaria na adoção da postura ereta do homem, que vem junto à predominância do papel das excitações visuais e à ó retração dos estímulos olfativos, outrora principal responsável pela excitação sexual. Com a mudança de postura corporal, os genitais, que até então se mantinham escondidos, passam a estar à mostra, necessitando, por isso, de proteção. O sentimento de pudor surgiria, assim, como uma espécie de mecanismo de proteção dos genitais expostos e, conseqüentemente, da integridade física do indivíduo.

Com relação a Eros e Ananké, apesar de Freud considerar a importância de ambos para a cultura, sua argumentação irá se deter na questão do amor, tido como a condição de possibilidade afetiva para a constituição da vida em comum. O amor que depende do recalque do ódio para se efetivar no plano coletivo, portanto, da ação das instâncias morais do indivíduo, como veremos adiante. No momento, é importante apenas tentar compreender melhor o que Freud chama de amor. Há fundamentalmente dois tipos de amor na teoria psicanalítica: amor sexual (sensual ou genital) e amor inibido na meta. O primeiro, responsável pelas mais intensas experiências de satisfação do indivíduo, é considerado o protótipo de toda felicidade (FREUD, 2014, p. 46). Todavia, a desvantagem do amor sexual está em tornar o indivíduo demasiado dependente do mundo exterior, já que a sua satisfação se encontra à mercê dos caprichos do objeto de amor eleito. Por causa de sua capacidade de expor facilmente o ser humano ao sofrimento, esse caminho, ao longo do tempo, foi desaconselhado por diversos sábios. Por outro lado, o amor dito inibido na meta teve um destino diferente do amor sexual. E, mais do que incentivado, tornou-se o ideal dos relacionamentos humanos, ao menos no tocante à cultura ocidental. Além disso, uma vez estando na esfera dos ideais ele concerne diretamente, como sabemos, à consciência moral, isso porque esta, como vimos, é a instância psíquica que observa e mede o eu pelos ideais, punindo-o se acaso essa distância se mostra muito grande.

A despeito do que foi dito sobre o amor sensual, para Freud (2014, p. 46) há um pequeno grupo de pessoas que conseguem ser felizes no amor, porém isso significa abrir mão da concordância com o objeto, conseguir certa independência em relação a ele e, sobretudo deslocar o peso maior do ser amado para amar. Estas, no entanto, são medidas protetivas contra o medo da perda do objeto e de seu amor, assim como contra outras decepções que em geral acompanham as relações de amor genital. Freud (2014, p. 47) ainda fornece três adjetivos ao sentimento de amor inibido na meta. Segundo ele, esse sentimento seria eterno, estável e uniforme. Estas duas últimas caracterizações, inclusive, o aproximariam da própria noção de pulsão de morte. De acordo com Enriquez (1983, p. 105), no caso do amor inibido em sua finalidade,

não se trata de amor, isto é, de aceitação da *alteridade* e de desejos recíprocos, mas sim de fascínio amoroso do tipo hipnótico (como Freud evidenciou em *Psicologia das massas...*, para caracterizar as relações do líder e dos membros do grupo), ou então, de laços de *solidariedade*, quer dizer, de identificações recíprocas que levam à formação de egos *uniformes* e não de egos diferenciados. Tais tipos de ligação levam os indivíduos à criação de

comportamentos coletivos, e não à edificação de condutas específicas e inventivas, como são as relações amorosas.

O tipo de vínculo estabelecido por intermédio do amor inibido em sua finalidade, responsável pelas amizades e pela importante tarefa cultural de unir os indivíduos em grupos (ou massas) flerta, portanto, com a pulsão de morte devido ao seu caráter uniformizante, anulador das diferenças individuais e avesso à novidade. Ademais, como observa Enriquez (1983, p. 105), os grupos humanos possuem um caráter homossexual ó como já exposto em *Psicologia das massas e análise do eu* e *Totem e tabu* que contribui bastante para a sua relação estreita com essa pulsão. O caráter homossexual do grupo estendido a toda a civilização também iria no sentido de fazer òprevaler o homogêneo, o repetitivo, a plenitude, sobre o heterogêneo, o novo, e a aceitação da falha.

Para Freud (2014, p. 47), a figura que melhor caracteriza o amor inibido na meta é a do cristão são Francisco de Assis, que, na sua perspectiva, foi quem mais avançou na òutilização do amor para o sentimento interior de felicidade. Esse tipo de amor é definido pelo autor como uma espécie de sentimento de ternura que se realiza de forma diversa do amor sensual ó que busca a satisfação no objeto amado e no encontro genital com este ó e se caracteriza pela igualdade de investimento em relação a todos os indivíduos. Não podemos, contudo, nos esquecer de que o amor inibido na meta òfoi na origem amor plenamente sensual e ainda o é no inconsciente. Utilizado como um caminho para a felicidade, esse amor é umas das técnicas de realização do princípio de prazer que se vinculam à religião, òcom a qual pode estar ligado naquelas remotas regiões em que é negligenciada a distinção entre o eu e os objetos e entre os próprios objetos (FREUD, 2014, p. 47). Em outras palavras, o amor, nesse caso, possuiria um caráter místico referente a uma certa unidade entre os objetos do mundo e o indivíduo, a uma integração entre o eu e o todo, cujo modelo seria aquele de são Francisco de Assis, justamente em razão de seu amor indistinto por todos os seres.

Podemos dizer que a importância dada por ele à indiferenciação no campo do fenômeno amoroso advém de um dos principais mandamentos do cristianismo: òAme ao próximo como a ti mesmo, preceito que, seguindo a mesma òlógica da unidade referente ao amor, implicaria a transformação do amado e do amante em uma unidade, bem como do amor ao outro em amor ao próprio eu, em uma abrangência que pode ser remetida à noção de sentimento oceânico, ou seja, aos primórdios de desenvolvimento do eu.

A relação com o próximo, segundo são Francisco de Assis, deve ser fundamentada acima de tudo na humildade, ideia que deriva do princípio de obediência a Deus²²⁰. De acordo com Silva (2005, p. 165), Francisco exorta essas duas forças fundamentais: a humildade e a obediência, para que os homens sigam um comportamento pautado no servir, no submeter e no resignar, pois para ele ser cristão é sinônimo de ser obediente a Deus e humilde perante o outro, em que obedecer significa ser submisso a Deus e humildade significa resignar-se perante o próximo. Vimos, no capítulo dedicado ao texto *Psicologia das massas e análise do eu*, de que forma o amor se liga à ideia de subordinação. A noção de superestimação sexual serviu para nos esclarecer acerca disso. Na verdade, desde o texto de 1905 *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud utiliza essa noção para falar da ausência de crítica da qual goza o objeto amado diante do eu. O objeto é, portanto, exaltado a tal ponto pelo indivíduo que se produz uma espécie de ilusão a respeito dele, ou melhor, um falso juízo sobre ele, que é chamado, em psicanálise, de idealização. A consequência disso, Freud (2011b, p. 72) escreve em 1921, é que o objeto chega a tomar posse do inteiro amor próprio do Eu, o que resulta no autossacrifício individual, nos traços de humildade, de restrição do narcisismo e de *self-injury* [que] estão presentes em todo caso de enamoramento, aumentando drasticamente na medida em que se *recua em relação às reivindicações sensuais*. Em suma, a superestimação sexual gera o que Freud (2011 p. 73) chamou de fascínio e servidão enamorada, além do empobrecimento do próprio eu. Além disso, é tanto maior quanto mais afastada está das práticas sexuais. Esse estado de coisas ocorre quando o objeto é colocado no lugar de ideal do eu, porém, no caso da identificação, esse outro resultado do investimento objetal descortinado pela teoria psicanalítica, o procedimento se modifica e o objeto, ao invés disso, se coloca no lugar do eu do indivíduo (ver FREUD, 2011b).

Na passagem que cita são Francisco de Assis, Freud não explicita se esse amor inibido em sua finalidade levaria o indivíduo a colocar o outro com o qual se relaciona no lugar do eu, do ideal do eu, ou ainda, se aposta nas duas possibilidades, mas atenta para a sua diferença em relação ao amor sensual. Todavia, se não julgamos arbitrária a referência freudiana a são

²²⁰ O aceitar Cristo marca o aceitar obedecer a Deus, subordinar-se a ele, que significa seguir um comportamento que viabilize o controle da vontade própria (controle do corpo, controle do eu, controle da carne), ou seja, a prática das virtudes do pobre de espírito (aquele que renuncia à vontade própria). A concepção de Francisco de obediência responde a uma questão interior do homem, não intermediada pela Igreja. Contudo, ao decidir aceitar Cristo e ser obediente a ele, a partir desse momento deve a obediência à Igreja como representante de Deus. Francisco admoesta para que o cristão fique consciente desse processo de submissão, interiorizando comportamentos que ao mesmo tempo submetem o cristão à Igreja, como também trazem a sensação que está livre dela, estando submisso direto a Deus e exercendo uma tolerância em relação à Igreja, resignando-se a sua autoridade sem necessariamente estar concordando com ela (SILVA, 2005, p. 165).

Francisco de Assis ea associação deste ao amor inibido na meta, podemos então considerar os traços de humildade e subserviência que o santo recomenda que tenhamos em relação ao outro e a Deus²²¹ ó tais como expostos acima por Silva e nos textos atribuídos a são Francisco de Assis, em especial nas admoestações comumente atribuídas ao santo católico ó como características fundamentais desse tipo de amor. Em outras palavras, temos de considerá-lo também sob a perspectiva cristã.

No tocante à doutrina franciscana, perante Deus o homem se coloca como o servo fiel e prudente (MATEUS, 24:45) e frente ao outro essa servidão é vivida em termos de humildade²²². Se colocarmos esse modo cristão de se relacionar com o objeto nos termos da teoria psicanalítica ó como o próprio Freud parece sugerir ó, podemos então extrair disso algumas consequências. No caso do amor cristão e do amor inibido na meta, o que ocorre parece ser o mesmo, ou seja, a exaltação do objeto amado (Deus ou outro indivíduo) em detrimento do eu, causado pela transformação da libido narcísica em libido objetal. O objeto, por sua vez, passa a ter sobre ele um alto poder de coação. Essa dinâmica pulsional seria, portanto, capaz de explicar o modo servil e humilde no qual o eu se coloca em relação ao objeto amado no fenômeno amoroso. Tal modo se encontra ainda de acordo com a ideia cristã de que devemos suportar tudo aquilo que advém do outro, i.e., do objeto, inclusive a sua agressividade, o mal que este pode nos fazer e cuja resposta só poderia ser o amor ao seu causador. É exatamente isso, aliás, o que, segundo o Evangelho de São Mateus (5:39), Jesus teria dito ao ensinar sobre a vingança, ou seja, sobre o nosso ímpeto de revidar o dano causado pelo outro: "Não resistais ao mal; mas, se qualquer te bater na face direita, oferecelhe também a outra". Essa ideia, por sua vez, é completada por outro mandamento que nada mais é do que a radicalização do primeiro: "Amai os vossos inimigos" (Mateus 5:44).

Entretanto, Freud se opõe de forma veemente a essa forma de amor exaltada pelo cristianismo, já que ela implica um encobrimento da agressividade humana, além de uma equivocada indistinção entre os objetos do mundo, que a psicanálise não pode corroborar²²³. Nas palavras do autor:

²²¹ Segundo Le Goff (*apud* STOLL, 2002, p. 380), os escritos de são Francisco exortam a necessidade de "respeitar os três votos: de obediência, de pobreza e castidade".

²²² Ideia retirada das admoestações atribuídas a Francisco de Assis, especialmente capítulos 17 e 24. Ver < www.franciscanos.org.br/wp-content/uploads/2011/10/admoestacoes.doc >.

²²³ Lembremos do seguinte trecho de *Psicologia das massas e análise do eu*, em que Freud sustenta que são poucos os objetos capazes de exercer influência sobre o indivíduo, isto é, de serem investidos libidinalmente por ele. Os que conseguem tal feito, por isso distinguem-se dos demais. Cito: "Nas mencionadas relações com os pais, e irmãos, com a amada, o amigo, o professor e o médico, o indivíduo sofre influência de uma pessoa ou um número mínimo delas, cada uma das quais adquiriu para ele significação extraordinária" (FREUD, 2011b, p. 15).

Há uma concepção ética, cujos motivos profundos ainda se farão claros para nós, que enxerga nessa disposição para o amor universal aos homens e ao mundo a mais excelsa atitude a que pode chegar o ser humano. De imediato queremos expor as nossas duas principais objeções. Um amor que não escolhe parece-nos perder uma parte de seu valor, ao cometer injustiça com o objeto. Além disso, nem todos os seres humanos são dignos de amor (FREUD, 2014, p. 47).

Já falamos acima sobre essa injustiça cometida por meio da equivalência dos objetos e os efeitos que isso pode causar ao eu do indivíduo. No entanto, ainda não nos dedicamos a esclarecer porque Freud declara que nem todos os indivíduos são dignos de amor. Todavia, podemos inferir que isso tem a ver com o fato de o outro poder voltar a sua agressividade contra o indivíduo. Dito isso, tentaremos agora reconstruir o motivo dessas duas objeções freudianas ao amor cristão (o amor universal) mostrando, por um lado, o papel ambíguo do amor na cultura e, por outro, o papel essencial da agressividade nas relações humanas. Faremos isso com o intuito de chegar até o problema da constituição da consciência moral e do supereu, que na nossa perspectiva não pode ser apartado dessa reflexão, uma vez que essas instâncias psíquicas agiriam, dentre outras coisas, justamente e no sentido de incitar o cumprimento do ideal de amor cristão e impedir a agressividade de se manifestar sobre o outro, o que culmina no problema da autoagressão do indivíduo.

Segundo Freud (2014, p. 47), o amor sexual tem em comum com o amor inibido na meta o fato de os dois possuírem a função de unir um número considerável de pessoas, de maneira mais intensa do que a obtida pelo trabalho em comum. No entanto, o amor sexual trabalha no sentido da manutenção da espécie e da formação de novas famílias, enquanto aquele inibido na meta concerne aos vínculos de amizade. Desse modo, podemos pensar que, seja qual for a especificidade do amor, este é um sentimento que age a favor da civilização. Freud, contudo, tem uma ressalva a fazer em relação a essa ideia. Segundo ele, no curso da evolução, o vínculo entre amor e civilização deixa de ser inequívoco. Por um lado, o amor se opõe aos interesses da cultura; por outro lado, a cultura ameaça o amor com sensíveis restrições. Esse último fator é que concerne às restrições impostas a Eros pela civilização e já foi discutido em diversos locais desta dissertação.

Na realidade, esse problema aparece desde o primeiro texto cultural freudiano, a saber, *Moral sexual cultural e doença nervosa moderna* (1908), que tem como alvo central os malefícios causados ao indivíduo pelas normas e restrições da civilização sobre o amor sexual. Já em *Totem e tabu* (1912) o problema da ameaça de Eros à cultura aparece de outra

forma. Lá, a proibição da escolha incestuosa de objeto foi decisiva para o surgimento da civilização e das demais proibições morais. A partir de 1915, em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, há um ponto de viragem nos textos culturais. Apesar de Freud jamais ter abandonado a ideia de que a civilização se dá às custas da renúncia pulsional e de que esta demanda sacrifícios por parte do indivíduo, a essa altura de sua obra Eros deixa de ser visto como o principal fator de ameaça à cultura para se tornar, ao contrário disso, o seu pilar. Essa concepção é mantida até o seu último texto cultural, *Moisés e o monoteísmo* (1939).

A partir de 1915 há também outra mudança significativa na relação entre impulso e cultura: as pulsões consideradas mais perigosas para o edifício e a manutenção da cultura passam a ser aquelas de natureza agressiva, que apenas a partir do texto de 1930 irão aparecer sob o nome de pulsão de morte. Ainda em *Psicologia das massas e análise do eu*, o amor inibido na meta, próprio das identificações, foi visto como o principal fator de união entre os diferentes membros de uma massa. E o ódio, por sua vez, foi compreendido como um importante elemento de destruição da união da massa, só escapando a esse destino e tornando-se fator de coesão quando expulso do interior desta e lançado para o fora, ou seja, para as demais coletividades.

A despeito disso, Freud (2014, p. 48) ainda concebe em 1930 algumas formas nas quais o amor continua a ameaçar o fenômeno cultural. O círculo familiar, ambiente em que se dão os primeiros e mais intensos vínculos de amor do indivíduo, é uma delas, na medida em que muitas vezes a família impede o indivíduo de ingressar numa comunidade mais ampla. Esse impedimento aumenta de acordo com a coesão existente entre os membros da família. Quanto maior for essa coesão, mais frequentemente eles tenderão a se apartar dos outros, e mais dificilmente ingressarão no círculo mais amplo da vida (FREUD, 2014, p. 48). Como sabemos, esse é o risco do incesto que assombra todo o movimento civilizatório.

A outra forma de ameaça à civilização, segundo Freud, deriva das mulheres. Isso ocorre, pois elas representam os interesses da família e da vida sexual. O grupo familiar, como vimos, tende à autossuficiência e às relações incestuosas. No tocante à vida sexual, o perigo é outro. Ao contrário do amor inibido na meta, o amor sexual é exclusivo. Ele se limita a um objeto sexual privilegiado (ENRIQUEZ, 1983, p. 104). Seu objetivo, por assim dizer, seria uma relação entre duas pessoas em que o par bastaria a si mesmo. De acordo com Enriquez (1983, p. 106), o entendimento da mulher como a representante da família e a guardiã dos valores eróticos do logó, da própria vida nos mostra que a civilização privilegiará sempre o homem; por isso, ela terá sempre a tendência a aparecer como intrusa que perturbará a tranquilidade da relação homossexual que tem na articulação da

pulsão de morte uma das suas energias. Segundo Freud (2014, p. 49), o trabalho da cultura tornou-se cada vez mais um assunto de homens. Estes inclusive despendem grande parte de sua energia pulsional nessa tarefa, enquanto as mulheres resistem à corrente da civilização e roubam a libido de seus companheiros (ENRIQUEZ, 1983, p. 104) por meio de suas exigências sexuais e familiares. O que se constata disso é que a energia pulsional gasta pelo homem no trabalho civilizatório se dá à custa de seu investimento nas esferas da sexualidade e da família e por isso diminui o seu investimento nelas. Assim, diz Freud (2014, p. 49), a mulher se sentiria relegada [...] ao segundo plano pelas solicitações da cultura e por esse motivo adotaria uma atitude hostil frente a ela.

Esse caráter associal da mulher, conforme Enriquez (1983, p. 106), também se expressa na lembrança constante que a sua presença faz da possibilidade do incesto. Este último interdito, do ponto de vista filogenético, como sabemos, ocorre graças ao pacto (homossexual) firmado entre os irmãos após o assassinato do pai, sendo essa proibição, aliás, o primeiro ataque que o vínculo do amor recebeu na história da humanidade.

O amor, assim como o ódio, são, no início, sentidos no mundo do entre-si, da endogamia, do desejo de fruir ou de destruir os primeiros objetos. Para nascer, a civilização deve proclamar a comunidade, a exogamia, a escolha de novos objetos. A civilização, em princípio, é contra o amor, pois antevê não haver amor sem crime, sem violência indefinidamente repetida. A civilização deve então proclamar a proibição: não terá relação sexual com o objeto que, no entanto, ama. Ela conduz assim a uma primeira dissociação entre amor carnal e afeição, entre laços de consanguinidade e laços de matrimônio. A civilização emerge, então, do recalque do primeiro amor. Mas, como o recalque retorna sempre, ela tentará utilizar os desejos que recalcou para tecer os vínculos comunitários (ENRIQUEZ, 1983, p. 106).

Dito isso, concluímos que o amor sexual, que antecede o amor inibido na meta responsável pelos elos comunitários, é o responsável pela ambiguidade e pela oposição em relação ao amor possível no âmbito da cultura. Nesse sentido, para que esta exista, é necessário o recalque desse tipo de amor e sobretudo de sua manifestação incestuosa. Esse recalque depende, como sabemos, tanto da repressão externa advinda das proibições e das normas culturais disseminadas pelas autoridades que as encarnam quanto da atuação das instâncias morais do indivíduo, tais como a consciência moral e o supereu, que são frutos da interiorização dessas regras e da identificação do indivíduo com as figuras parentais, identificação proveniente do recalque das moções sexuais em relação a elas.

No texto de 1908, no qual se inicia esse conflito entre amor sexual e cultura, a restrição ao amor sexual advém de uma proibição externa ao indivíduo. É por meio da moral

sexual cultural que se impõem as normas à sexualidade humana. Estas se resumem à condenação de qualquer manifestação sexual que não se estabeleça entre duas pessoas de sexo oposto, no interior do matrimônio e para fins de procriação. Essa ampla interdição na vida amorosa humana, que relega todas as demais práticas sexuais ao lugar da perversão, causa, como vimos, o efeito do adoecimento neurótico no indivíduo, visto que a sua disposição pulsional não o permite obedecer facilmente a essas exigências extremas.

Já no texto de 1912, o conflito entre amor sensual e cultura se dá de outro modo. Lá, vimos que uma das primeiras proibições morais da humanidade diz respeito à restrição do amor sexual. Como vimos, o tabu do incesto surgiu com o intuito de proibir os machos de satisfazerem sexualmente com as fêmeas que pertenciam ao seu mesmo clã totêmico. Além disso, a interiorização do tabu criou a chamada consciência tabu ó antecessora da consciência moral ó, que se refere justamente à percepção da condenação de um desejo sexual ó ou de morte ó a influir no indivíduo. Esse desejo, ou amor sexual, é, portanto, julgado e condenado a não se manifestar por essa instância psíquica que se faz porta-voz das exigências do social. Assim, a interdição do amor sexual passa a não depender somente das proibições externas, mas a ocorrer desde dentro do indivíduo.

6.4. A relação entre o mandamento "Ame o próximo como a ti mesmo" e a autodestruição individual

A antítese entre civilização e sexualidade deriva, em grande parte, do fato de que, como escreve Freud (2014, p. 53), não há interesse algum pelo resto do mundo; o par amoroso basta a si mesmo e tende a uma unidade, o que quer dizer que exclui os demais membros da comunidade humana de seu horizonte relacional. No entanto, para que se garanta a existência e a sobrevivência da civilização, é imprescindível haver investimento libidinal mais amplo por parte dos indivíduos, uma vez que os vínculos comunitários se estabelecem por meio da energia libidinal. Trata-se, porém, da libido inibida na meta, que concerne à força capaz de engendrar a identificação entre os indivíduos e que é, ao mesmo, a responsável pela limitação da vida sexual.

No texto sobre *Psicologia das massas e análise do eu*, vimos o papel que a moralidade detém na origem do amor inibido na meta. É graças às proibições, primeiramente externas e depois internas, dos investimentos sexuais nas figuras paternas que surgem na história do indivíduo as primeiras expressões do sentimento que Freud nomeia de "ternura", sentimento

que nada mais é do que o resultado do recalque das moções sexuais infantis dirigidas aos pais e que advém paralelamente à identificação com eles. A libido inibida na meta retira, portanto, a sua energia da sexualidade e, em detrimento desta, se volta para os indivíduos na forma de ternura, amizade e identificação.

No capítulo V de *O mal-estar*, Freud traz novamente de modo implícito a ideia de pulsão de morte, desta vez para explicar as restrições da vida sexual aplicadas pela civilização. De acordo com Enriquez (1983, p. 108), “[e]nquanto antagonista de Eros, a civilização já usa a marca de Tanatosö. O caráter mortífero desta é revelado por Freud ao mostrar que a civilização öé contra o amor, e que ela apoia frequentemente apenas os laços homossexuais “sublimados” e faz da vida sexual uma função “em estado de involução” (ENRIQUEZ, 1983, p. 107). Contudo, ao que parece, Freud não quer defender essa tese de modo explícito, pois ela implica que, ainda em circunstância de ausência, nos indivíduos, de tendência agressiva inata, a civilização instaurada pelo crime ligado ao desejo de amar não pode deixar de proclamar suas proibições e lutar contra o amorö (ENRIQUEZ, 1983, p. 107). Ademais, é preciso lembrar que o crime que deu origem à civilização é um öcrime de amorö, fruto da recusa deste e do monopólio das mulheres por parte do pai. É por isso que Freud escreve que, na medida em que houve privação de amor por parte do pai primevo ó isto é, ele não repartiu as mulheres tampouco o poder com seus filhos ó, o desejo de amor insatisfeito levou ao assassinato que deu origem à civilização. Desse modo, conforme Enriquez (1983, p. 108),

Para impedir que novos crimes aconteçam, é preciso fazer calar o amor ou pelo menos canalizá-lo. A civilização desde o princípio é contra o aspecto de Eros que pode assumir a forma do perturbador, do imprevisto, da paixão, da individualização.

Em meio a essa discussão sobre o amor, Freud recorre ao mandamento öAme ao próximo como a ti mesmoö para tentar lançar luz à oposição entre esse sentimento e a cultura. O mandamento moral cristão é mais uma vez associado ao amor inibido na meta, portanto, ao amor sexual sublimado que, como vimos, exigiu a morte dos fins sexuais do amor para existir. Além disso, o mandamento é tomado como ideal cultural das relações entre os seres humanos, ou seja, é um dos conteúdos emitidos pelo supereu e vigiados pela consciência moral para que seja cumprido pelo indivíduo. No entanto, é curioso notar como é *a partir desse imperativo do ato de amar que Freud extrai os aspectos da pulsão de morte que dizem respeito à agressão e à destruição*. Ele começa causando um estranhamento a respeito dessa exigência,

nos convidando a analisá-la como se tivesse sido proferida pela primeira vez. E então se pergunta: por que deveríamos agir assim? Ao questionar a viabilidade do cumprimento do preceito, o autor observa: *“Meu amor é algo precioso para mim, algo que não posso despender irresponsavelmente. [...] Quando amo a outrem este deve merecê-lo”* (FREUD, 2014, p. 54). Na perspectiva freudiana, só é possível amar ao outro ó desconsiderando-o, é claro, como objeto sexual e enquanto fonte de benefícios óse ele puder se assemelhar ao próprio indivíduo que ama ou ser de algum modo õmais perfeitoö do que ele, o que equivale a dizer: só há alguma possibilidade de õamar ao próximo como a si mesmoö *se o indivíduo puder se amar nele ou amar no outro o seu próprio ideal do eu.*

Em *Introdução ao narcisismo* (1912), ambos os caminhos para a escolha objetal estão relacionados ao õtipo narcísicoö. Segundo Freud (2010b, p. 36), há quatro formas em que uma pessoa pode amar a partir desse tipo. Ela ama no outro: õo que ela mesma é (a si mesma) ; õo que ela mesma foiö; õo que ela mesma gostaria de ser; ou õa pessoa que foi parte dela mesmaö. Caso nenhuma dessas formas de amar ocorra e o próximo também não seja amado por alguém que o indivíduo ama, Freud conclui que restaa este apenas uma atitude de desprezo e hostilidade em relação àquele. Ademais, o autor leva em consideração algo que se encontra velado na máxima cristã: o fato de que o próximo não é necessariamente alguém que quer o bem do indivíduo e está tentando, portanto, a realização dessa mesma máxima moral. Ele pode ser, ao invés disso, alguém que não hesita em prejudicar e obter vantagem sobre o outro e lhe causar dano ó daí a inclusão do mandamento õAma teus inimigosö no argumento freudiano, o qual o autor considera mais ilusório do que o anterior ou igualmente impossível de ser cumprido.

Afinal, para que serviria um mandamento ordenando o impossível? ²²⁴ Ora, é justamente nesse ponto que o preceito cristão se aproxima do supereu (cultural) que, de acordo com Freud (2014, p. 90), também õnão se preocupa suficientemente com os fatos da constituição psíquica do indivíduoö, emitindo assim uma ordem sem perguntar õse é humanamente possível cumpri-laö. Também encontramos nessa exigência inviável do preceito uma pista para compreendermos o problema da hostilidade da cultura em relação ao amor sexual. Como vimos, o mandamento ordena não este tipo de amor, mas tem como fundamento o amor inibido na meta. A preservação da moralidade e da cultura teria, portanto, a ver com o afastamento do horizonte individual tanto do amor sexual como da agressividade.

²²⁴ Nas palavras de Freud (2014, p. 55), õ[a] que vem um preceito tão solenemente enunciado, se o seu cumprimento não pode ser racionalmente indicado?ö

Além da demanda de transformação do amor sexual em amor inibido na meta, o mandamento ó que representa, além de uma exigência cultural, uma moraló requer ainda mais do indivíduo: que esse amor õdepuradoõ do caráter sexual possa ser direcionado até mesmo ao inimigo, em quem esperaríamos poder descarregar a nossa agressividade. Contudo, o mandamento veta de maneira total ao indivíduo a possibilidade de manifestar a sua agressividade no mundo externo. Paradoxalmente, é por esse motivo que a agressividade tem no mandamento ó seja este cristão ou superegoico óum de seus ápices, uma vez que se apresenta como um meio eficaz de fazer com que o homem maltrate a si mesmo. Nesse sentido, o que a cultura promove se utilizando do preceito cristão do amor é fundamentalmente violência, a inibição da realização externa do ódio e seu conseqüente retorno ao eu do indivíduo. Em outras palavras, o amor cristão enquanto ideal é uma das principais fontes de autoagressão individual e é em termos psíquicos, auxiliada pela função de consciência moral do supereu que, como vimos, visa observar e punir toda e qualquer distância que o eu possui de seus ideais. No que diz respeito ao próximo, Freud (2014, p. 57) observa que ele

não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus* [o homem é o lobo do homem]. Quem, depois de tudo o que aprendeu com a vida e a história, tem coragem de discutir essa frase?

É impossível não notar o tom de gravidade contido nesse trecho. Para Freud, não se trata apenas de mais uma acusação contra o homem, mas de situar a violência na sua própria natureza. Vimos nos textos anteriores que, no início da vida, o indivíduo age de maneira agressiva e õegoístaõ, e somente aos poucos aprende, por assim dizer, a reconhecer o outro como tal, a amá-lo e a controlar a sua agressividade contra ele ó isso graças à influência de Eros e ao surgimento das instâncias psíquicas morais. Este último processo, inclusive, ocorre de maneira agressiva, por meio da intimidação do indivíduo por parte daqueles que detêm certa autoridade sobre ele, situação que Freud nomeou de õmedo socialõ. Todavia, essa agressividade, que necessita ser contida para engendrar as relações sociais, perdura na vida mental, pois não consegue ser totalmente rechaçada e, portanto, pode irromper a qualquer momento, causando assim o oposto do que a moral e a cultura desejariam. Finalmente, como sabemos, não é preciso que o indivíduo seja provocado a fim de que se obtenha dele uma

reação agressiva: ele pode muito bem responder dessa forma de modo espontâneo, ou melhor, pelo próprio prazer que encontra no ato de agredir.

Como diz Enriquez, o que Freud expõe no trecho acima é a existência de uma pulsão de destruição inata que perpassa por todos os âmbitos da vida e que vai se manifestar tanto por meio dos laços sociais cotidianos (exploração do trabalho, por exemplo) como através dos comportamentos considerados sociais, como a tortura e o assassinato.

Todas as violências consideradas por Freud fazem parte da mesma pulsão, e a mais benigna delas, então, se reporta sempre à mais extrema. Nessas condições, pode-se afirmar que a exploração do trabalho é uma forma de assassinato do indivíduo. Se seguirmos esta linha de raciocínio, devemos constatar que a vida social permite, e mesmo favorece, condutas sociais (o assassinato), com a condição de que estas se apresentem suficientemente travestidas (a exploração) para serem aceitáveis. A proposição freudiana pode então ser lida como descrevendo não somente a força que move o indivíduo, mas também que trabalha as civilizações sem que elas o percebam; que se exprime não apenas pelas proibições, mas também, e com melhores resultados, pelas vias que abre: as da destruição sistemática. (ENRIQUEZ, 1983, p. 108-109)

Ao mesmo tempo que se deve evitar a violência, é preciso admitir que a cultura não pode simplesmente excluir esse indestrutível traço da natureza humana (FREUD, 2014, p. 60), pois depende de seu auxílio para ganhar forma. Ademais, a própria civilização se utiliza dessa agressividade, que proíbe ao indivíduo, mas que pode ser justamente utilizada contra este. Para a cultura, a prática da violência não é só permitida como talvez até mesmo recomendável para a sua preservação. Com efeito, de modo paradoxal, é em grande parte por meios agressivos que ela consegue constranger a violência que a faria sucumbir. Nem mesmo o poder da lei é capaz de livrar o homem desse mal que o aflige, pois o impulso destrutivo não se dá apenas de modo explícito e, portanto, condenável a partir de instrumentos jurídicos. Diferentemente, possui formas sutis de manifestação, as quais não podem ser facilmente reconhecidas e assim punidas pela civilização.

De acordo com Freud, a agressividade humana não se origina da entrada que o indivíduo faz na cultura, dos modos de produção ou da instituição da propriedade privada ó como pensavam os teóricos do comunismo ó, e sim nasce antes disso, com o início da vida do indivíduo, e se manifesta já na sua pré-história. Assim, não é expugnável, mas uma potência inata e perene. Se acaso fosse possível, por exemplo, um sistema econômico que se encarregasse de extinguir a desigualdade material entre os homens, ainda restariam aquelas oriundas da própria natureza que, dotando os indivíduos de aptidões físicas e talentos

intelectuais bastante desiguais, introduziu injustiças contra as quais não há remédio (FREUD, 2014, p. 59). Além disso, também subsistiria o privilégio sexual, fonte do mais vivo desgosto e da mais violenta inimizade entre seres que de outro modo se acham em pé de igualdade (FREUD, 2014, p. 59-60). Tal privilégio só poderia se extinguir, portanto, com a total liberdade sexual dos indivíduos, o que, por sua vez, dissolveria o que Freud entende como família, a qual, não podemos esquecer, possui como condição de existência as proibições impostas pela cultura sobre a vida sexual.

O reconhecimento do mal no homem, ou seja, de seu ímpeto destrutivo, dá origem à produção de meios para combatê-lo, entre os quais se destaca a incitação à identificação, que se relaciona com o amor inibido na meta e com a restrição à vida sexual. Como foi dito acima, no tocante à psicanálise, o pensamento acerca desses processos é propiciado, dentre outras coisas, especialmente pelas noções de ideal do eu, consciência moral e supereu. E o preço que o indivíduo paga pelo alcance dessas restrições e identificações, responsáveis pela criação e manutenção dos laços com os seus semelhantes, condiz com o aumento da autoagressão. Afora isso, Freud aponta para a existência de um outro destino para o impulso agressivo o qual vimos nesta dissertação, no capítulo dedicado ao texto *Psicologia das massas e análise do eu*: a sua exteriorização, i.e., a descarga sobre os grupos considerados inimigos, que nada mais são do que aqueles aos quais o indivíduo não pertence.

Segundo Enriquez (1983, p. 109), a civilização adota, desse modo, uma dupla estratégia: por um lado, impede a agressividade de se manifestar entre os membros de um mesmo grupo por meio do reforço da identificação e do vínculo libidinal entre eles, por outro, propicia a expressão do impulso agressivo contra outros grupos que, de adversários respeitáveis, tornam-se inimigos inferiores e causa de todos os males sofridos pelo grupo. Nas palavras de Freud (2014, p. 60), que trazem a síntese dessa ideia: “[S]empre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade. Além disso, como vimos, a própria identificação grupal carrega em si traços agressivos, ou seja, a marca da pulsão de morte, pelo fato de sua energia inibida depender da aniquilação da finalidade sexual da libido e, conjuntamente, por causar a homogeneização dos indivíduos em razão das dinâmicas psíquicas que daí se seguem e que se relacionam com a colocação do ideal de eu do grupo no lugar do ideal individual, restando assim pouco espaço para a diferenciação e inovação, características de Eros.

Enriquez (1983, p. 111) destaca a ideia dessa luta incessante entre cultura e pulsão de morte. Segundo ele, a civilização vai cavar a sua própria sepultura. Desse modo, devemos nos colocar a seguinte questão: a pulsão de destruição, que a civilização mantém sob

vigilância é tão poderosa que a civilização corre o risco de se perder ao pretender se conservar?ö. Em outras palavras, o que nos resta saber é se, em meio aos esforços incessantes de preservação da espécie humana e da cultura, os próprios métodos utilizados para tal (restrição da vida sexual, identificação, amor inibido na meta e moralidade) não seriam também causadores ou talvez os maiores inimigos dessa mesma cultura e humanidade? Não estaria Tanatos empregando a própria força de Eros para causar uma mais ampla destruição de tais coisas e assim triunfar sobre o seu oponente ó da mesma maneira como o preceito moral de amar ao próximo serviu sobretudo para instaurar a rivalidade entre irmãos²²⁵, o ódio contra quem o descumpre, a autopunição individual e até mesmo extermínios em massa? Não seria, no fundo, a moralidade uma das grandes inimigas da cultura em virtude de sua estreita vinculação com a pulsão de morte? O próximo capítulo da obra de Freud, que versa justamente sobre essa pulsão, talvez nos esclareça um pouco mais a respeito dessas importantes questões.

6.5. A hipótese da pulsão de morte transposta ao âmbito da cultura²²⁶

Como já foi aludido, a hipótese da pulsão de morte tem sua origem em *Além do princípio de prazer* (1920), a partir da constatação clínica do fenômeno das neuroses traumáticas e de resistência à cura (transferência negativa, reação negativa), além da observação da célebre brincadeira infantil do carretel envolvendo o neto de Freud. Ela surge, num primeiro momento, associada às diversas experiências que possuem em comum certa anulação do princípio de prazer e, por conseguinte, o que o autor chamou de compulsão à repetiçãoö. Na verdade, foi a própria pergunta acerca da relação desta última com a ordem pulsional que gerou a especulação acerca da existência de um impulso de natureza conservadora que tenderia a um retorno ao estado inorgânico, a saber, a pulsão de morte.

Conforme Freud (2014, p. 62), ão reconhecimento de um instinto de agressão especial, autônomoö não significa uma mudança tão radical na teoria psicanalítica. Isso porque já havia

²²⁵öHá uma contradição nos termos do apelo cristão: devo amar ao próximo para ser mais amado pelo Pai, por obediência a ele e temos ao Juízo Final, quando se decidirá, entre os muitos que foram chamados, quais serão os escolhidos. Isso equivale a amar ao próximo mais do que o próximo me ama de modo a ser escolhido para entrar no reino dos céus no lugar dele. Amar ao próximo para passá-lo pra trás na preferência do Pai, o qual, por sua vez ó embora supostamente ame a todos de modo igual ó já teria anunciado que não deixará de beneficiar seus prediletos. *A dimensão da rivalidade (mortífera) entre irmãos está embutida nas condições da fraternidade cristã* (KEHL, 2002, p. 22).

²²⁶ Título retirado da obra de Enriquez (1983).

indícios de sua existência nos primórdios da elaboração da teoria das pulsões. Na época do primeiro dualismo, pulsões do eu (ou de autoconservação) e pulsões sexuais, por exemplo, quando a energia desta última (a libido) se ligava a certos objetos, já havia algo ali que chamava a atenção de Freud. De acordo com ele, o impulso sádico sobressai pelo fato de sua meta não ser nada amorosa se comparada com aquela do restante das pulsões sexuais (FREUD, 2014, p. 62). Contudo, com a noção de narcisismo que surge na obra *Introdução ao narcisismo* (1912), o dualismo pulsional sofre um abalo, pois se descobre que o eu também se investe libidinalmente, ou seja, que há, além da libido objetal, a libido chamada narcísica. Esse estado de coisas, ou seja, a coincidência entre libido e energia pulsional, pareceu a Freud uma aproximação inevitável (e também desprazerosa) à teoria de Jung, mas, como vimos, anos depois, em *Além do princípio do prazer* (1920), ele se afasta de novo de seu dissidente e o dualismo volta a existir, dessa vez entre pulsão de morte e pulsão de vida.

Apesar de trabalhar silenciosamente no interior do indivíduo quando este se volta para o mundo externo, a pulsão de morte vem à luz como instinto de agressão e destruição (FREUD, 2014, p. 64). Seguindo esse raciocínio, Freud coloca em questão algo central para esta pesquisa: os efeitos da limitação da agressão no indivíduo e na cultura. Todavia, ele desenvolve essa questão a partir de outra tão interessante quanto esta, a saber, o auxílio de Eros no processo de destruição dos seres vivos e dos inanimados. Um dos maiores assistentes do homem na tarefa de controlar o impulso agressivo, como sabemos, é a moralidade, que também deriva de Eros, mais precisamente da *ambivalência de sentimentos*. Conforme o mito exposto em *Totem e tabu*, a cultura nasce simultaneamente à moral graças à tomada de consciência filial do amor pelo pai após a sua morte e, desde o seu surgimento, ela impõe o sentimento de culpa aos indivíduos a fim de garantir a sua própria manutenção. A cultura, afinal, depende fundamentalmente da possibilidade de convivência entre os homens e, portanto, do estabelecimento dos laços sociais propiciados pela moralidade. Entretanto, não são somente os efeitos benéficos desta última que a psicanálise vislumbra; ela também descortina o fato de que a moral implica necessariamente violência, muito embora parte de sua tarefa essencial seja o impedimento de tal ocorrência.

Se quisermos entender mais a fundo a relação que Freud estabelece entre moralidade, pulsão de morte e Eros, é importante, portanto, que tenhamos esse paradoxo em mente. Ademais, esses dois impulsos, Eros e Tanatos, que vivem em constante conflito entre si são a chave para a compreensão psicanalítica desse paradoxo da moralidade, uma vez que apresentam as condições conceituais para se pensar a ambivalência inerente a toda moral.

Apesar de isto parecer contraditório, Freud afirma que é a própria pulsão erótica a serviço da vida que permite que a agressividade humana possa se voltar contra a realidade externa (o outro, o mundo exterior), resultando, dentre outras coisas, na conservação do indivíduo. Desse modo, o que o autor faz é colocar a destruição de seres animados ou inanimados, ocasionada pelo auxílio de Eros à pulsão de morte, como a condição de evitamento da autodestruição individual. Ao contrário disso, a limitação dessa agressão voltada para fora teria de aumentar a autodestruição, aliás sempre existente (FREUD, 2014, p. 64-65). Se a autodestruição nunca deixa de existir no horizonte de possibilidades do indivíduo, isso quer dizer que nem mesmo a realização de seu impulso destrutivo poderia evitar seu trágico destino; na verdade, se ela sempre ocorresse, acabaria por inviabilizar o próprio desenvolvimento cultural. Contudo, a partir dessa colocação freudiana, não nos parece despropositado assumir que certa dose de hostilidade seja necessária e talvez até mesmo recomendável para a manutenção individual e da própria espécie humana. A tentativa de extirpá-la por completo das relações, além de ser um projeto fantasioso e inviável, é algo que, paradoxalmente, engendra a sua produção. Mais ainda: tal esforço volta a agressão contra o próprio indivíduo, que é também a sua fonte. Além disso, a tentativa pode, quando muito, modificar a atuação da violência, torná-la mais sutil, talvez, porém nem sempre menos cruel do que a ação original.

Para Freud, o impulso destrutivo não surge apenas vinculado a Eros, como nos casos do sadismo, do masoquismo e da ambivalência. Ele também pode se manifestar de forma não erótica, e é justamente esse caráter autônomo da pulsão de morte que o autor confessa ter relutado em aceitar prontamente, apesar dos indícios que tanto a clínica quanto a teoria psicanalítica lhe apontavam. No entanto, em *O mal-estar na civilização*, essa pulsão obtém o seu devido lugar na interpretação da vida (FREUD, 2014, p. 65). E o curioso é que ali onde a pulsão de morte surge sem propósito sexual, ainda na mais cega fúria destruidora, ela é ligada a um tipo de prazer específico: o prazer narcísico. Isso porque que ela oferta ao eu a realização de seus antigos desejos de onipotência (FREUD, 2014, p. 67). De acordo com Enriquez (1983, p. 112-113), nesse sentido a pulsão de morte

[...] é a negação do real, negação do outro, ou, para sermos mais exatos, o real e o outro só existem como instrumentos da satisfação como o testemunho infinitamente repetido de que o desejo infantil e arcaico (o de ser o único, porque consubstancial ao mundo, que não foi ainda destacado de si) pode se tornar realidade. A pulsão de destruição revela as características megalomaniacas do indivíduo. Ela não se satisfaz com a destruição de alguns

poucos, ela só pode desejar a destruição efetiva de todos os seres e de todas as coisas

Se a pulsão de morte em sua máxima potência dirigida ao mundo externo reforça o narcisismo do indivíduo e, quando voltada para dentro, causa a sua autodestruição, a civilização tem nela o seu mais poderoso obstáculo (FREUD, 2014, p. 68). Mais ainda, esse êndopendor à agressão é uma disposição do impulso original do ser humano, portanto, não há como se furtar de possuí-lo, de exercê-lo, e nem mesmo como escapar de seus efeitos. Assim, chegamos à conclusão de que, a partir da ideia de pulsão de morte, Freud introduz no campo da cultura, como resume Raulet (2002, p. 85), um princípio ordenador da gênese, do funcionamento e da destruição da civilização.

Conforme Freud, a cultura aparentemente oferta felicidade, segurança e laços afetivos duradouros ao homem²²⁷ e cobra deste um preço muito alto por tais coisas, que, na realidade, não pode lhe garantir. Essa cobrança cultural é o resultado de sua legislação e também da tentativa de normalização dos indivíduos, que acaba por afastá-los desses benefícios. Desse modo, as consequências de se habitar e ser habitado pela cultura acaba sendo algo distante do bem-estar e da segurança prometidos, e sim uma subjetividade masoquista, posição estrutural na qual confluem a hostilidade exterior e interior na instância superegíca (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 145).

Em *O mal-estar na civilização*, a ideia dessa agressividade humana inata que se transmuta em violência contra si (superegíca) será trabalhada a partir de seu (relativamente novo) conceito de pulsão de morte ó ao menos novo do ponto de vista de sua inserção no campo da cultura. Além disso, no livro de 1930, as noções relativas aos estágios da constituição da consciência moral (*Gewissen*), como vimos em outros textos, se mantêm, tendo sido reelaboradas com o auxílio da nova tópic (eu, isso, supereu). No sétimo capítulo da obra, Freud se propõe a descrever os estágios dessa formação, que culmina no surgimento do supereu (*Über-ich*), além de tecer considerações acerca da origem do sentimento de culpa (*Schuldgefühl*), da consciência de culpa (*Schuldbewußtsein*) e dos valores de õbemö e õmalö.

Antes de passarmos para essas explicações, seria interessante lembrar que o percurso do presente livro se deteve na investigação de dois tipos de hostilidade humana, primeiro na

²²⁷Vimos em Freud (2014) que felicidade não é nada mais do que a descarga de energia pulsional altamente represada. Na verdade, por isso ela se contrapõe a ideia de cultura, dado que esta, para existir, demanda do indivíduo renúncia pulsional tanto de sua sexualidade quanto de sua hostilidade. Do ponto de vista de Freud (2014, p. 61), õ homem civilizado trocou um tanto de felicidade por um tanto de segurança. Contudo, esta última se trata de uma frágil aquisição, não havendo, portanto, nenhuma garantia a seu respeito por parte da cultura.

o hostilidade da cultura e, depois, na o hostilidade pulsional (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 147). Assim, a destruição pulsional e a raiz do masoquismo humano e do supereu têm que ser pensados a partir da convergência da hostilidade cultural e do desamparo humano (ver GEREZ-AMBERTÍN, 2003). Isso significa que a instância superegoica possui uma relação intrínseca com as debilidades da cultura, ou seja, com os pontos em que esta fracassa em sua função de amparo ao indivíduo. Vimos que essas fontes de sofrimento são fundamentalmente três: o corpo, as forças naturais, e as normas que regem as relações humanas. É a partir desses três irreparáveis, ou ditas falhas estruturais, que advém esse estranho o o supereu o, instância nascida para pacificar e proteger o indivíduo, mas que, ao invés disso, irá se instaurar de vez no psiquismo humano trazendo para o seu interior a permanente revolta contra a cultura. Nas palavras de Gerez-Ambertín (2003, p. 147), o a -hostilidade da cultura o se consolida com o poder que manipula de dentro da subjetividade o. O supereu é, portanto, um produto da falha da cultura, que, em suas promessas de felicidade que se manifestam nas normas e ideais, acaba criando exigências impossíveis ao indivíduo, demandando sacrifícios que tangem a sua incessante renúncia às pulsões e, conseqüentemente, ao prazer. Vejamos como tudo isso pode ocorrer, segundo a narrativa de Freud acerca da origem dessa instância que possui íntima relação com a agressividade humana, i.e., com a pulsão de morte.

6.6. O supereu, o Édipo e o isso

De acordo com Freud (2014), dentre os diversos meios que a cultura dispõe para tornar o homem capaz de abdicar de sua agressividade, o principal condiz com o surgimento da instância superegoica. Esta seria o resultado da introjeção da agressividade, aquela da qual se teve que renunciar em favor da vida em comum. Como escreve Gerez-Ambertín (2003, p. 149-150) :

Freud diz o a agressividade é interiorizada e o controle interior se torna instância contraposta ao eu, vigiando-o, dividindo-o, avassalando-o. Resto, saldo e até mesmo miolo da operação cultural que debilita, espia, e desarma o sujeito mediante uma instância situada em seu interior como -uma guarnição militar na cidade conquistada. oEstrangeiridade o da cultura que domina o sujeito em sua própria intimidade, condição de sua inscrição na subjetividade mais do que seu mero efeito.

O supereu é nomeado em 1923 e assume uma posição no aparelho psíquico a partir da segunda tópica. Lá, Freud, antes de relacioná-lo diretamente à agressividade, colocou-o

como herdeiro do Édipo e do isso (*Es*), conclusão um tanto quanto complexa, uma vez que significa estabelecer a dependência dessa instância da relação individual conflituosa com a lei (proibição paterna) e o desejo (pulsões). Desse modo, o autor nos informa que o supereu advém das primeiras identificações do indivíduo ó parte da pré-história do Édipo ó, que são diferentes das identificações ditas õsecundáriasõ, pois dizem respeito a uma espécie de õincorporação intrusivaõ, em contraposição a um processo de assimilação do objeto (perdido) junto a sua substituição, característico das identificações posteriores. Ademais, segundo Gerez-Ambertín (2003, p. 110), a identificação primária é menos suscetível a mudanças, õe mais remissa e tende à fixaçãoõ. Resulta, portanto, no resto do pai, em seu traço primário. É caracterizada por Freud como õdiretaõ, õmediataõ e anterior a qualquer investimento de objeto (Freud, 1997, p. 32). A ela, se somam ainda outras identificações, efeito do desenlace da relação libidinal do indivíduo com os objetos. Assim, dentre elas está a própria identificação posterior do indivíduo com os agentes parentais, resultado da dissolução do complexo de Édipo. O eu surge desses investimentos objetais que retornam a ele sob a forma de identificação, mas também desse ponto se origina parte do eu que se volta contra si mesma e que representa a fúria do indivíduo em relação aos objetos que lhe abandonaram, fosse em razão de sua morte ou pelo simples fim de seu amor. Essa parte agressiva do eu Freud nomeia por vezes de instância crítica, por outras de consciência moral ou supereu ó termos que em vários aspectos e em diversos momentos da obra do autor se confundem e que aqui tentamos distinguir.

A ideia dos investimentos objetais abandonados, das identificações e da cisão egoica que decorre por causa disso podemos encontrar especialmente nos textos freudianos de 1915, *Luto e melancolia*, e em *O eu e o isso* (1923). Segundo Gerez-Ambertín (2003, p. 111), a diferença no tocante a essas duas instâncias ó egoica e crítica ó está em que

[e]nquanto uma ãreconstróiõ objetos perdidos assimilando suas formas e traços, a outra fustiga pelo abandono (fissura do amor) do objeto do isso ó pulsional ó, e não suporta desancorar do ãobjetoõ perdido. Portanto, não há remédio para a crueldade com a qual ele assola o eu e a quem, a partir desse sadismo, proporciona um gozo masoquista.

A relação entre supereu sádico e eu masoquista é uma das relações fundamentais que tecem a estrutura do aparelho psíquico. Já falamos da ligação que há entre supereu e complexo de Édipo. Mas e o isso? Qual é a sua relação com o supereu? Bem, segundo Freud, as identificações surgem de uma substituição do investimento das moções pulsionais do isso nos objetos do mundo exterior por uma instauração destes mesmos objetos (abandonados) no

interior do eu²²⁸. No caso da identificação primária ó qualificada de õdiretaõ e õmediataõ ó que ocorre na história primitiva do Édipo, ela é anterior ou mesmo se confunde com o investimento objetual na figura dos pais, isso porque no início da vida humana ainda não há uma clara distinção entre o eu e o outro. Em todo caso, mais tardiamente em seu desenvolvimento, o indivíduo investe libidinalmente em seus pais, mas logo necessita abandonar estes objetos de amor, ou seja, recalcar o seu amor sexual por eles a fim de que assim surja um sentimento posterior (õdessexualizadoõ) de ternura, o amor inibido na meta que, de acordo com a psicanálise, é o fator que sustenta as identificações õsecundáriasõ.

Sabemos que o empreendimento sexual e, além disso, o que há de hostil em relação a esses primeiros objetos de amor do indivíduo ó que tiveram de ser recalçados para a formação do supereu ó são da ordem pulsional, portanto, relativas ao isso. Em outras palavras, o supereu tem origem nas escolhas objetais do isso, ou melhor, no *resíduo* destas e na *formação de uma reação contra elas*²²⁹, que constitui o caráter ambivalente, complexo e corrosivo dessa instância moral. Contudo, em *O mal-estar na civilização*, õpoderemos entender que a formação reativa que tenta expulsar o gozo pulsional nada mais faz do que o reforçarõ (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 111). De acordo com Gerez-Ambertín, haveria no vínculo do supereu com o Édipo e o isso

uma bidirecionalidade: para a marca pulsional originária feita em pedaços masoquistas na erogeneização, por um lado, e para o sedimento identificatório do eu nas substituições das cargas de objeto do *isso*, por outro. [...] Freud insiste nesse duplo acento, mas cautelosamente modificará seus passos para terminar enfatizando tanto os vínculos do supereu com o isso como sua função nociva em relação às identificações. [...] Apesar de toda vacilação, a insistência freudiana se voltou mais para a região do oprimente e rigoroso supereu [...]. Como ãgência representante do vínculo parentalõ ele é poderoso, e a força de seu império, que se exterioriza através do Deves! [...] assume o ãcaráter compulsivoõ do isso.

²²⁸õPode ser que essa identificação seja a única condição em que o id pode abandonar os seus objetosõ (FREUD, 1997, p. 30).

²²⁹Como vimos, a origem do supereu se dá concomitantemente ao dever que este impõe ao eu de ser como o pai e da formação reativa frente a ele que, por sua vez, ordena o seu contrário, ou seja, õvocê não deveria ser assim, (como o seu pai) õ (FREUD, 1997, p. 36). No entanto, ambos os mandatos podem trazer sofrimento para o indivíduo, o primeiro por submetê-lo a um ideal inalcançável e o segundo por mostrar que essa obediência somente pode fracassar, pois sendo o indivíduo um outro em relação ao pai haverá sempre um déficit no que diz respeito ao ideal.

6.7. A formação dos valores de õbemö e õmalö e os dois estágios da moralidade: medo [Angst] ante a autoridade externa, e medo diante do supereu e da consciência moral

O supereu é, portanto, a instância que cinde o eu de modo irreversivelmente antagônico, colocando o sujeito contra si mesmo. Concernente à potência pulsional, por sua gênese no isso, e, paradoxalmente, por sua parte no complexo de Édipo, sempre tenta impedir o gozo pulsional (ver XAVIER, 2009). Essa tarefa é falha e produz o seu oposto, qual seja, a supracitada violência superegoica, violência, aliás, que em *O mal-estar* é engendrada a partir da violência que se impede de descarregar contra os indivíduos com quem se convive socialmente. Para Freud (2014, p. 69), uma vez õdirecionada para dentroö, por isso, internalizada, essa agressividade õlá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-eu, e que como ãconsciênciaø [moral], dispõe-se a exercer contra o Eu [a ele submetido] a mesma agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduosö. Para o autor, a consciência moral corresponde a õuma das funções que [...] atribuimos [ao supereu], a de vigiar os atos e intenções do eu e de julgar, exercendo uma atividade censóriaö (FREUD, 2014, p. 83). Se compararmos essa descrição com a de textos anteriores, vemos que no texto de 1930 a consciência moral ganha ares ainda mais cruéis devido à sua relação com o supereu. Em *O mal-estar*, Freud ressalta, sobretudo a sua ação punitiva, a responsabilidade que ela detém no tocante à õgerênciaö da agressividade que será lançada sobre o eu, se acaso a vigilância e o julgamento dessa instância o condenarem.

Como vimos nos capítulos anteriores, a consciência moral se formou graças à imposição de normas externas que aos poucos foram sendo interiorizadas pelo indivíduo. Vale aqui lembrar um pouco do percurso de sua constituição. De acordo com Freud, em *Totem e tabu* (1912), a consciência moral advém do assassinato do pai, ou melhor, da ambivalência de sentimentos em relação a este e da culpa filial diante do ocorrido, que teve como resultado o poder totêmico (paterno) e a criação das primeiras proibições sociais: os tabus. Essas coerções externas criaram, assim, no interior do indivíduo a função psíquica conhecida por *consciência tabu*, antecedente da consciência moral, que acusava e punia desde dentro os desejos de morte e sexuais do indivíduo. Em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (1915), Freud apresenta a ideia de que a conquista da consciência moral não é algo tão permanente quanto se pensa, já que essa instância é passível de regredir até os primórdios de seu desenvolvimento, quando era apenas medo social (*soziale Angst*), ou seja, medo da punição de alguma autoridade externa. Afora isso, nesse mesmo texto, o autor aponta que a consciência moral se flexibiliza de acordo com as mudanças ocorridas na comunidade. Já em

Psicologia das massas e análise do eu (1921), o foco passa a ser a perda da consciência moral do indivíduo na massa. Nesta, a moralidade individual se esvai, pois o indivíduo coloca no lugar de seu ideal de eu o ideal de eu da massa, o que o deixa suscetível até mesmo ao cometimento de crimes, caso a nova autoridade (a massa) que toma o lugar de sua consciência moral assim o deseje. Em *O futuro de uma ilusão* (1927) se encontra a primeira aparição do supereu, e podemos supor que a consciência moral já faz parte dele. Além disso, Freud apresenta a ideia de que grande parte da moralidade humana se baseia na crença da religião e em suas consequências. Em 1930, como lembra Enriquez (1983, p. 114) :

[A] consciência [moral] é a consequência da renúncia às pulsões impostas pelo pai; mas, em seguida, é a renúncia da pulsão agressiva contra o pai que reforçará as exigências da consciência [moral] e que dará ao supereu sua crueldade.

A separação entre eu e supereu (incluindo sua função de consciência moral) produz uma relação desarmônica e, como é de costume na obra freudiana, gera conflito e situações irreconciliáveis e dolorosas que, neste caso, são expressas em termos de *sentimento de culpa*. Pode-se dizer que o problema da moralidade se concentra nessa tensão e na consequente renúncia dos impulsos indesejáveis, deflagrados no indivíduo por meio desse sentimento. Com efeito, o próximo passo desta investigação consiste precisamente em descobrir como surge o sentimento de culpa no homem, ou antes, descobrir como se pode reconhecer que fizemos algo digno de culpa, ou seja, algo õmauö (ver Freud, 2014).

A relação estabelecida entre bem e mal para alguém como Freud, que está pensando a origem da consciência moral com base em impulsos e freios culturais, obviamente não será pensada enquanto oriunda de alguma ordem divina ou do ponto de vista de uma origem natural, no sentido de poder fazer parte de alguma õcapacidade original [humana] de reconhecimentoö do mal (FREUD , 2014, p. 70). De acordo com a psicanálise freudiana, a capacidade de distinção moral possui outro campo, aquele relativo à õinfluência alheiaö, que determinará õo que será tido por bom ou mauö. E isso irá variar de acordo com uma õinfluência externaö, ou seja, a partir de um outro capaz de submeter o indivíduo, cuja falta, porém, poderá gerar neste o efeito aterrador do *desamparo*. Esse outro, amado intensamente, faz com que o indivíduo perceba-se depende dele para sua proteção. E é devido à importância que essa influência externa possui em sua vida que se pode pensá-la como exercendo o papel decisivo na determinação daquilo que é bom ou mau. O mau, em última instância, é determinado pela ameaça da perda do seu amor e, por isso mesmo, torna-se sinônimo dela.

Nas palavras de Freud (2014, p. 70), õ[o] mal é aquilo devido ao qual alguém é ameaçado com a perda do amorö.

Todavia, antes de avançarmos na argumentação do autor, é preciso ainda fazer algumas observações a respeito da relação entre desamparo e moralidade. Em *O eu e o isso*, ela é clara. Lá Freud nos diz que a origem do supereu é o resultado de dois fatores: o complexo de Édipo e o próprio desamparo. Este, por sua vez, provém da prematuridade biológica do bebê humano, que necessita do cuidado de um outro a fim de que possa sobreviver no mundo. Dessa forma, além do próprio supereu, o estado de desamparo se torna responsável pelo surgimento de um importante fator psicológico que irá acompanhar o indivíduo por toda a sua vida, qual seja, a sua dependência em relação ao outro. No entanto, mesmo alcançada a maturidade, a marca do desamparo persiste no psiquismo. Quanto ao Édipo, este advém com a lei que visa impor limites a essa dependência, porém sua lei, õembora estabeleça proibições (que a ligam ao desejo), não deixa de gerar cobiça por aquele objeto de satisfação que tornou suportável o desamparo e que depois torna insuportável a sua ausênciaö (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 112).

No primeiro estágio da moralidade, no qual se teme perder o amor de outrem, evita-se fazer o mal unicamente por medo de que essa pessoa estimada, possuidora da autoridade, o descubra. Pois õse perde o amor do outro, do qual é dependente, deixa também de ser protegido contra perigos diversos, sobretudo expõe-se ao perigo de que esse alguém, tão poderoso lhe demonstre a superioridade em forma de castigoö (FREUD, 2014, p. 70). Exclusivamente por essa razão, o indivíduo opta por fazer o bem, e supõe-se que ele faria o oposto caso tivesse certeza de que sua atitude pudesse passar despercebida diante do crivo da autoridade. Como vimos anteriormente, Freud denomina essa etapa do desenvolvimento moral de õmedo socialö (*soziale Angst*), assim como já estava expresso em 1915. E, segundo o psicanalista, õ[é] com esse estado que a sociedade de hoje deve geralmente contarö. Não é, portanto, unicamente nos casos excepcionais de guerra e profusão explícita da agressividade que esse estado moral domina, mas talvez ele seja fruto de uma impossibilidade mais profunda de tornar o homem bom, isto é, devidamente preparado e bem disposto a renunciar a seus impulsos agressivos e egoístas em prol da vida em sociedade.

Não seria despropositado afirmar que o medo (*Angst*), juntamente com o amor e o desamparo, está entre as principais condições afetivas do fenômeno da moralidade. Em outras palavras, o medo, o amor e a falta dele (que ameaça uma atualização do desamparo infantil) são os fatores que conduzem o homem ao agir moral. Assim, notamos que está na raiz do supereu não só a agressividade, mas também esses outros afetos, cada um com a sua

contribuição específica. Desse modo, também vemos o quanto é difícil se furtar da intromissão da instância moral superegoica, uma vez que ela se forma com base em nossos mais primitivos afetos em relação ao mundo e ao outro e se nutre da nossa fragilidade diante deles. Conforme Gerez-Ambertín (2003, p. 150) além do medo e do amor, a necessidade (*Ananké*) também está na origem dessa dificuldade de se livrar do supereu, ou melhor, impossibilidade. Ademais,

[d]ependência e desamparo colocam o sujeito infantil à mercê do Outro e sobre esta base se assenta a ética sustentada no sistema de leis e da cultura. Somente dentro do sistema é possível a legislação do Bem e do Mal, a transgressão e o castigo. Freud os faz depender [do medo social]: -bomø é aquilo que possibilita contar com o outro, -mauøo que afasta do outro. [O medo social] é [medo causado] pela perda do amor ou angústia indeterminada pela perda do objeto libidinal. Assim, a perda do amor e o resultante desamparo deixam o sujeito à mercê de perigos insuspeitos. O inesperado é que, instaurado o amor, se inicia também um novo perigo tão ameaçador quanto Ananké. Desamparos de sinais opostos, mas nenhum alheio ao perigo: desamparo por Ananké e desamparo por Amor (ameaça de perda de amor) ; lá o perigo é exterior, aqui é exterior-interior. A ameaça é gerada de dentro...*como supereuø* (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 150, alteração nossa.)

Em *Totem e tabu*, já há alguns elementos para se pensar o que foi dito acima. Lá, a aliança entre os irmãos, após o assassinio do pai, se fundamenta na necessidade de troca das mulheres, mas também de proteção contra a força da natureza, o que exige, dentre outras coisas, o outro como aliado no trabalho comum. Dessa forma, õ[a] injunção objetiva [Ananké] promove a aliança para a proteção na consagração de amor e de dependência irremediável do outro, de quem não se deixa de receber um a-mais de aniquilaçãoø (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 148-149) devido à agressividade, que, por esse mesmo motivo, deve deixar de se manifestar no mundo exterior para então se voltar contra o próprio indivíduo.

Falamos anteriormente de alguns pontos nos quais a concepção freudiana de amor parece se afastar daquela do senso comum, que vislumbra tão somente o lado õbomø desse sentimento, especialmente quando se trata do amor não õsensualø (inibido na meta), o dito amor à humanidade. Apesar da importância que Freud concede ao amor, seus efeitos, ao menos no que tange à moralidade, são mostrados em grande medida como negativos. Para o autor, é fato que o indivíduo pode deixar de praticar o õmalø ó lembrando que esse valor é determinado por uma õinfluência alheiaø ó em nome do amor e, por isso, ser protegido, mas é também por esse motivo que ele (ou melhor, parte dele que se denomina supereu) se impede de satisfazer-se, ou seja, que se força a renunciar às suas pulsões (agressivas e sexuais), deixando assim que o seu desejo seja legislado por um outro, o õoutro amadoø. Que preço a se

pagar por um sentimento! Mas será que a proteção ou qualquer õbemö valem todo esse sacrifício do indivíduo? Mais ainda: será mesmo isso o que uma ação considerada boa gera, ou seja, amor e outros benefícios? Creio que a realidade pode contradizer essa ideia, talvez até mesmo na maior parte dos casos.

A autoridade dos pais, que exigem do indivíduo o sentimento de amor e a renúncia à satisfação que eles próprios o fizeram conhecer, cria, conforme Gerez-Ambertín (2003, p. 150),

um duplo avassalamento: intrusão pulsional ó intrusão da lei. Intrusões cúmplices que começam a andar juntas na moção superegoica. Mas este controle e avassalamento que se introduz ó ao preço do amor ó como dono de casa para co-mandar internamente e exigir renúncia pulsional acaba potencializando-a. O supereu, comandante interior garante a efetividade da coação cultural (em nome do bem da civilização) sobre o eu do indivíduo.

O segundo estágio da moralidade descrito por Freud refere-se à agressividade internalizada, que consolida o surgimento do supereu. É a partir dele que se pode falar propriamente em sentimento e consciência de culpa. Antes disso, o que se sente ao agir e pensar relaciona-se apenas com o medo de ser descoberto e punido pela autoridade externa, assim como com sua aprovação e amabilidade. Falta a esse estágio a função da consciência moral, que surge, no entanto, com o aparecimento do supereu. A partir daí nada mais pode ser ocultado diante de seu poder de observação, nem mesmo os pensamentos e desejos humanos. Seu exercício de julgar e sentenciar cada um desses comportamentos e intenções do indivíduo é o que, em suma, permite ao homem experimentar a severidade da culpa.

O supereu (assim como a consciência moral) é o resultado da instalação da autoridade externa, causadora do medo social ó õnome primário da culpaö (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 151) ó no interior do aparelho psíquico. No entanto, essa instância subjetiva mantém sua hostilidade para com o eu quando internalizada ó e exatamente nisso se encontra mais um de seus paradoxos. O supereu, que deveria funcionar como uma espécie de princípio ordenador do eu, por ser o portador das normas exteriores que, se seguidas, permitem ao indivíduo escapar à punição advinda de fora, acaba se tornando, a partir da incorporação, uma potência que õse converte em um tirano que atenta contra a sobrevivência do euö (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 151). Desse modo, não é suficiente que o eu apenas faça o õbemö, pois o supereu é onisciente, ou seja, conhece os desejos do indivíduo e vigia não somente os atos como também as suas intenções, seus pensamentos conscientes e inconscientes, além de atuar

censurando-os e punindo-os junto à consciência moral. Nas palavras de Gerez-Ambertín (2003, p. 151), o supereu

exige cada vez mais renúncias, apaga o limite entre o *öbomö* e o *ömauö* para um *bem* que se molda no próprio gozo da renúncia. Este estrangeiro intrometido da subjetividade por meio do subterfúgio do amor protetor pede cada vez mais, nada pode acalmá-lo, como um *¿sabe-tudoø* está em condições de gerar a culpa que, para além do sentimento, alude a uma posição subjetiva resultante de três falhas: da natureza, do organismo humano e da lei.

A culpa gerada pela ação do supereu e da consciência moral é, portanto, irremediável, e seria desejável poder dizer que o *öteor* de culpaö que o indivíduo experimenta seria menor a cada bom comportamento realizado por ele, a cada renúncia que pudesse fazer nessa direção. No entanto, o que ocorre é o oposto disso, e essa é uma peculiaridade desse segundo estágio da moralidade. Nele,

[...] quanto mais virtuoso o indivíduo, mais severa e desconfiadamente ele se comporta, de maneira que precisamente os que atingem maior santidade se recriminam da mais triste pecaminosidade. Nisso a virtude perde algo da recompensa que lhe foi prometida (FREUD, 2014, p. 72).

Mostrar-se virtuoso, capaz de uma boa ação, não elimina o desejo de fazer o contrário disso, e esse desejo, perdurando na vida mental, está sempre fadado a ser detectado pelo supereu e punido através de suas principais ferramentas de agressão: o sentimento e a consciência de culpa. *ö[E]* essa é uma grande desvantagem econômica na instituição do supereuö e da consciência moral, já que faz com que o indivíduo troque uma ameaça de infelicidade externa ó a autoridade ó por *ö[...]* uma permanente infelicidade interna, a tensão da consciência de culpaö (FREUD, 2014, p. 74).

Segundo Enriquez (1983, p. 114), existem dois motivos para que o sujeito virtuoso se sinta mais culpado: o fato de o supereu conhecer todos os seus pensamentos e desejos proibidos e o do aumento da *öseveridade* da autoridade exteriorö causada pelo seu surgimento. Dessa maneira, a instância superegoica, além de exigir a renúncia pulsional, mesmo após ter alcançado esse objetivo, pune o indivíduo e o impele a se abster cada vez mais de seus desejos.

6.8. Hipóteses sobre a origem da agressividade do supereu e da consciência moral

A esta altura, seria interessante nos questionarmos sobre o que está na origem da agressividade punitiva do supereu e da consciência moral. Seguindo Freud, podemos supor que o supereu não possui razões para atacar o eu, uma vez que se derivou dele e continua profundamente ligado a essa instância psíquica. Todavia, alguns fatores podem contradizer essa ideia. O primeiro deles é a relação que o supereu estabelece com o mundo exterior, ou seja, com as figuras de autoridade ó causadoras do medo social ó que são em parte responsáveis por sua gênese. Um outro fator, que se liga a esse primeiro, diz respeito ao próprio funcionamento psíquico, que, na concepção psicanalítica, está a todo o instante apto a retroceder até modos mais primitivos. Não podemos esquecer que um dos modos mais antigos de funcionamento anímico concerne justamente ao medo infantil frente à agressividade punitiva das figuras de autoridade ó primeiramente os pais, depois os educadores e os demais membros da sociedade. Esse sentimento passa a ser reproduzido na vida adulta, só que, desta vez, a partir de outra fonte: o interior do aparelho psíquico, nas formas de repreensão e tortura do supereu e da consciência moral, das quais o indivíduo não pode fugir.

Fundamentalmente, as coisas ocorrem de modo semelhante aos tempos de infância, em que predominava o medo social. Na vida adulta, na qual se espera que entre em vigor o segundo estágio da moralidade referente à aquisição do supereu, este ã[...] atormenta o Eu pecador com as mesmas sensações de angustia [*Angst*] e fica à espreita de oportunidades para fazê-lo ser punido pelo mundo exteriorö (FREUD, 2014, p. 71). A confirmação de que para a psicanálise os acontecimentos e processos anímicos passados (inclusive aqueles referentes aos primórdios da moralidade) continuam a existir no psiquismo humano mesmo quando ãsuperadosö pelo desenvolvimento é dada pelo próprio Freud (2014, p. 73), quando este diz que o ã[...] original estágio infantil da consciência [moral] [...] não é abandonado após a introjeção no Super-eu, mas subsiste junto e por trás delaö. Isso quer dizer que o desenvolvimento anímico, ao contrário do que se poderia pensar, não promove a superação de estágios anteriores, mas uma complexificação destes e, conseqüentemente, do próprio aparelho psíquico. Temos, portanto, que levar em conta essa complicação quando o que está em jogo é o fenômeno da moral.

Não é a toa que Freud concebe uma origem não única, mas dupla, tanto para o sentimento de culpaó medo social e medo diante do supereu ó quanto para a agressividade do supereu e da consciência moral. No que se refere a essa agressividade, o autor diz que ã[e]la simplesmente dá continuidade ao rigor da autoridade externa, a que sucedeu e que em parte

substituiu (FREUD, 2014, p. 73), autoridade que outrora amedrontou o eu e causou a renúncia aos impulsos e à qual o indivíduo se submeteu em nome do amor. Conforme a primeira hipótese acerca do surgimento da severidade do supereu e da consciência moral, essa mesma agressividade da autoridade seria, portanto, internalizada por parte do eu, que se voltaria contra ele na forma da instância superegoica ou consciência moral.

Mais à frente, Freud propõe um novo pensamento, o de que toda renúncia pulsional seria, em última instância, renúncia à agressividade. E dele deriva uma segunda hipótese sobre a origem da agressividade do supereu. De acordo com o autor, “[...] toda parcela de agressividade que não satisfazemos é acolhida pelo supereu e aumenta a agressividade deste (contra o eu)” (FREUD, 2014, p. 69). Mais do que isso: tal renúncia também provocaria no indivíduo o ódio contra a autoridade que lhe privou da satisfação de seus desejos. Entretanto, devido ao medo da situação de desamparo provocado pela possível ausência de amor e cuidados por parte da autoridade caso tal sentimento seja expresso, a criança “[...] é obrigada a renunciar à satisfação dessa agressividade vingativa” (FREUD, 2014, p. 75). Se é assim, podemos nos perguntar o que ocorre com o indivíduo diante desse “impasse pulsional” que concerne à existência do desejo junto à sua impossibilidade de realização. Ou, mais precisamente, o que acontece com o seu ódio em relação aos seus pais (as primeiras autoridades), que não pode ser realizado. Segundo Freud (2014, p. 76) “é e aí se encontra uma complicação a mais para as hipóteses acerca da gênese da severidade do supereu”, o indivíduo encontra uma saída para tal impasse “[...] recorrendo a mecanismos conhecidos, ao acolher dentro de si, por identificação, essa autoridade inatacável que então se torna supereu e entra em posse de toda a agressividade que a criança gostaria de exercer contra ela”.

O que o Freud parece dizer, então, é que a agressividade do supereu não advém da imposição da autoridade externa, o que entraria em contradição com a ideia de medo social como gênese do supereu, da consciência moral e da agressividade de ambos, ao menos não mais do que do nosso próprio ódio em relação a ela. Contudo, como foi dito, a teoria freudiana da gênese da severidade superegoica e da consciência moral acolhe todas as hipóteses acima. Ao contrário do que se pode pensar, elas “não se contradizem”, mas se complementam mesmo (ou talvez por isso) que de modo ambivalente. Ademais, “concordam em um ponto, pois a vingativa agressão da criança é também determinada pela medida de agressão punitiva que espera do pai” (FREUD, 2014, p. 76). Desse modo, a agressividade das instâncias psíquicas morais são um misto da reação à violência da autoridade externa, que culmina no medo (*Angst*) e no ódio adquirido em relação a ela, por barrar os desejos de agressão do indivíduo.

Refletir sobre a gênese da severidade do supereu e da consciência moral é, em suma, refletir sobre a origem dessas instâncias morais. Vimos que, em um primeiro momento, o foco freudiano está na agressividade da autoridade externa e no sentimento de medo social que esta suscita no indivíduo. Somente depois é que o autor dirige a sua atenção para a agressividade individual voltada contra a autoridade temida e exigente. Ao fim, ambas as concepções se imbricam e resultam nos fenômenos da consciência moral e do supereu. Todavia, no tocante à relação entre autoridade externa e agressividade superegoica (ou da consciência), Freud (2014, p. 76) nos atenta para o fato de que esta última nem sempre é uma continuidade da agressividade da autoridade, podendo surgir de modo independente dela. Por exemplo, uma criança educada brandamente pode ter uma consciência [moral] muito severa. E o contrário também pode ocorrer, i.e., uma criança educada com severidade possuir uma consciência moral extremamente violenta e punitiva.

Para esclarecer essa relação entre o rigor da educação, representada pela intervenção da figura paterna na vida da criança, e a severidade do supereu, Freud cita em uma nota de rodapé o livro *Psicanálise da personalidade total*, do médico e psicanalista Franz Alexander. Nessa nota, vemos de forma clara o que já deve ter sido notado também pelo leitor: há certa indistinção no uso que Freud faz dos termos supereu e consciência moral. Desse modo, nos perguntamos: a agressividade, afinal, advém desta última ou do primeiro? Freud não explicita e utiliza ambos para falar sobre ela. No livro de Alexander, o supereu (e não a consciência moral) tende a ser indulgente com uma educação, ou melhor, com um pai amável. E aqui, mais uma vez, o papel do sentimento de amor é central para a intensificação da violência moral. Nas palavras de Freud (2014, p. 77, nota 28), esse tipo de pai

favorece na criança a formação de um Super-eu demasiado rigoroso, porque, sob a impressão do amor que recebe, esse filho não terá outra alternativa para a sua agressividade que não voltá-la para dentro.

Já no caso extremo de abandono por parte da figura paterna, que resulta numa educação sem amor, conforme Freud (2014, p. 77, nota 28), o indivíduo tende a não desenvolver uma tensão entre Eu e Super-eu. Desse modo, a sua agressividade acaba se voltando livremente para o mundo exterior, porém sem com isso desenvolver o sentimento de culpa. Mais adiante, ainda na mesma nota de rodapé, Freud amarra todo o pensamento acerca da origem da violência das instâncias morais, mas novamente misturando os termos supereu e consciência moral. De acordo com ele, a consciência moral severa possui o seu início a partir da junção de duas influências vitais: a frustração do [impulso] que desencadeia a

agressividade, e a experiência do amor, que volta essa agressividade para dentro e a transfere para o supereu (FREUD, 2014, p. 77, alteração nossa). Assim, vemos outra vez o autor destacar a renúncia pulsional e o sentimento de amor na gênese da agressividade das instâncias morais. No entanto, ficamos sem saber exatamente a diferença ó se é que ela existe ó entre o rigor de cada uma delas. Afora o amor e a renúncia pulsional, também o meio em que o indivíduo vive e os fatores hereditários influem na òformação do Super-eu e gênese da consciência [moral]ö; na verdade são eles a òcondição etiológica geral de todos esses processosö (FREUD, 2014, p. 77).

6.9. Sentimento de culpa, necessidade de castigo, consciência de culpa e arrependimento

Na teoria psicanalítica, o sentimento de culpa (*Schuldgefühl*) é o meio pelo qual o supereu e a consciência moral agridem o eu. Nas palavras de Freud (2014, p. 83), tal sentimento é òa dureza do supereu e òo mesmo que a severidade da consciência [moral]ö. Contudo, se voltarmos a nossa atenção para o ponto de vista filogenético, bem como exposto em *Totem e tabu*, acerca do surgimento da culpa ó a partir da consciência de culpa filial (*Schuldbewußtseinder Söhne*) óe da consciência moral (e supereu), veremos que há nele algumas dessemelhanças em relação ao processo descrito em *O mal-estar na civilização*. No que diz respeito à consciência e culpa (*Schuldbewußtsein*), em 1912 ela é pensada através da narrativa do mítico assassinio do pai da horda e advém, portanto, do complexo de Édipo dos filhos. Porém, lá o ódio tornou-se de fato agressão. Isso quer dizer que esta não foi meramente desejada, como ocorre posteriormente no Édipo das crianças, mas sim atuada pelo bando de irmãos. Se nos primórdios da humanidade o impulso destrutivo dos indivíduos não se sustentou apenas enquanto fantasia e teve de passar ao ato na forma de homicídio para então fazer surgir a consciência de culpa, deveríamos por acaso entender que, na perspectiva freudiana, tanto a supressão da agressividade quanto a sua descarga direta no mundo exterior podem causar essa consciência e o sentimento de culpa (*Schuldgefühl*) ? A resposta é negativa. E, para não haver confusão sobre a hipótese da origem do sentimento de culpa e da consciência de culpa a partir da supressão da agressividade, portanto, da renúncia à pulsão de morte, Freud diferencia esse sentimento do que ele chama de *arrependimento* (*Reue*), que condiz exatamente com o caso narrado em *Totem e tabu* e, logo, à atuação do impulso destrutivo e não a sua repressão.

Entretanto, a partir desse momento do argumento do autor, nos resta a seguinte dúvida: para haver arrependimento não deveriam existir uma consciência moral e um supereu desenvolvidos? Freud (2014, p. 78) se mostra bastante ambíguo na resposta a essa questão. Num primeiro momento, afirma que sim e, inclusive, diz ser por esse motivo que “[...] a psicanálise está certa ao excluir desta discussão o caso do sentimento de culpa por arrependimento, já que este surgiria graças à consciência moral limitada em sua força junto à intensidade do impulso que busca satisfação, atuando mesmo a despeito de sua proibição. No entanto, num segundo momento do texto, Freud aposta na hipótese de que a gênese do sentimento de culpa é a essa altura do escrito o autor grafia *Schuldgefühl* ainda que em 1912 ele tenha privilegiado o uso do termo *Schuldbewußtsein* que se dá a partir do parricídio ocorrido nos primórdios da humanidade e assim como descrito em *Totem e tabu* e, ou seja, a partir de um caso de arrependimento (visto a descarga do impulso destrutivo no mundo exterior), só que, ao contrário do que afirmou acima, diz que este surge de modo independente da consolidação da consciência moral e do supereu²³⁰. Como vimos, em 1912 é quando Freud dizia descrever a gênese da consciência de culpa, o arrependimento deriva da ambivalência de sentimentos em relação ao pai. “Depois que o ódio se satisfaz com a agressão, veio à frente o amor, no arrependimento pelo ato, e instituiu o Super-eu por identificação com o pai” (FREUD, 2014, p. 79). O poder que outrora foi deste último é então transferido para a instância superegoica, que se torna uma espécie de castigo pelo crime cometido, criando dessa forma as proibições que teriam como objetivo impedir que o ato maléfico fosse novamente executado, já que o desejo de cometer o crime continuou a se repetir, assim como o sentimento de culpa que se nutriu da renúncia a cada impulso agressivo que gerou o supereu e a consciência moral. De acordo com Freud (2014, p. 79), devido a essa explicação da origem do sentimento (e da consciência) de culpa e do arrependimento a partir

²³⁰ Apesar de ser um tanto confusa a narrativa psicanalítica da gênese do arrependimento, do sentimento de culpa (ou consciência de culpa, visto que, por vezes não há distinção entre ambos), da consciência moral e do supereu, em razão da relação intrínseca entre essas noções, há um parágrafo em *O mal-estar na civilização* que, apesar de longo, vale citar aqui a fim de fornecer um esclarecimento teórico maior sobre elas, além de alguma explicação para a ordem que Freud atribui a sua origem. Cito o autor: “Não se deve falar de consciência moral antes de demonstrar a existência de um Super-eu; quanto à consciência de culpa [ou sentimento de culpa], é preciso admitir que se apresenta antes do Super-eu, ou seja, também antes da consciência moral. É então a expressão imediata do medo à autoridade externa, o reconhecimento da tensão entre o Eu e esta última, o derivado direto do conflito entre a necessidade do amor dela e o ímpeto de satisfação [pulsional], cuja inibição gera a tendência à agressão. A superposição dessas duas camadas do sentimento de culpa é uma vinda do medo à autoridade externa, outra do medo à interna e tornou mais difícil enxergarmos a trama da consciência moral. “Arrependimento” é um nome geral para a reação do Eu num caso de sentimento de culpa, contém, pouco transformado, o material de sensações da angústia [*Angst*] que atua por trás, é ele mesmo um castigo e pode incluir a necessidade de castigo; também ele pode ser mais velho que a consciência moral” (FREUD, 2014, p. 83-84, alteração nossa).

da ambivalência de sentimentos, vemos claramente a participação do amor na gênese da consciência moral e a inevitabilidade do sentimento de culpa no indivíduo e na cultura.

Para Enriquez (1983, p. 115), o sentimento de culpa concerne ao mito da horda primeva, mais exatamente ao crime contra o pai, mas contém mais uma peculiaridade: a de identificar pura e simplesmente psicologia individual e psicologia coletiva. É como se fazer parte de uma cultura provocasse uma indistinção entre os indivíduos, coisa semelhante ao que ocorre no caso de seu pertencimento a uma massa, só que, desta vez, a grande massa da civilização, na qual se desenvolve o sentimento coletivo difuso de culpa, que atravessa todos os poros do social e que se mostra tanto mais ativo quando nenhum objeto específico é a causa. A culpa une os indivíduos, mas à custa de sua felicidade, e, paradoxalmente, produz ainda mais grupos para o desmanche destrutivo da pulsão de morte. Ainda segundo Enriquez (1983, p. 115),

[q]uanto mais a vida se manifesta, mais as unidades se constroem e, correlativamente, mais a pulsão de destruição encontra objetos para agredir. A partir do momento em que a imagem do pai tende a desaparecer, cada ser humano pode ser tomado pelo conflito de ambivalência, já que cada um pode representar para outro alguma coisa da imagem do pai, e que cada um pode desejar, por sua vez, ocupar a posição do pai. A agressividade voltada contra o pai pode então se dirigir contra todos os outros, da mesma forma que o amor endereçado ao pai deverá se endereçar a todos os outros. Para impedir esta possibilidade de violência generalizada de se realizar, a civilização deve reforçar o sentimento de culpa. Mas é grande o risco de que essa tensão alcance um nível tão elevado que o indivíduo não possa mais suportá-la.

Tal conclusão extrema tem a ver com a dura tentativa de equilíbrio entre satisfação pulsional de energias represadas, também chamada, na teoria freudiana, de felicidade, e a contenção dessa mesma carga pulsional, marca da moralidade, que permite os laços afetivos entre os indivíduos, a vida em sociedade e, portanto, a cultura. A disputa entre Eros e Tanatos, que é uma das tantas formas de se referir à civilização ou assim como a todas as coisas vivas, aponta que certo triunfo de Eros, ao invés de ser benéfico, acaba causando o problema mais importante da evolução cultural: o sentimento de culpa, que atormenta a consciência moral e o indivíduo de forma constante e definitiva. Em outras palavras, se por um lado a agressão contra os outros e ao ambiente externo pode ser controlada em nome do amor, por outro, Tanatos surge por meio de Eros. É isso, ao menos, o que nos sugere o sentimento de culpa e o surgimento das instâncias morais e seus desdobramentos desagradáveis no interior do sujeito e da cultura. Assim, quando o indivíduo se exime de realizar a violência desejada, protegendo

aqueles que o cercam, lhe resta tão somente o caminho da moralidade e, então, da autoagressão.

Ademais, além de Eros, Freud também propõe que o sentimento de culpa deriva do impulso agressivo, ou seja, da pulsão de morte ó em síntese: da ambivalência. Contudo, por vezes, tenta afastá-lo de sua relação com a sexualidade, mas por fim reconhece que o impedimento da satisfação erótica, ou seja, sua repressão pelas instâncias morais (supereu e consciência moral), gera ãum quẽ de pendor agressivo contra a pessoa que atrapalha a satisfaçãoõ, esta que, como sabemos, é então õsuprimida e transmitida ao supereuõ e se transforma no próprio sentimento de culpa (FREUD, 2014, p. 85-86). Aqui está novamente explícita a transformação do impulso erótico em agressão, i.e., o êxito de Tanatos. Mais à frente do texto, Freud compatibiliza essa relação entre Eros e Tanatos ao afirmar que õquando uma tendência [pulsional] sucumbe à repressãoõ, ou seja, é impedida de ser realizada, õseus elementos libidinais se transformam em sintomas, seus componentes agressivos, em sentimento de culpaõ. O próprio autor reconhece, no entanto, que essa proposição é apenas õaproximadamente corretaõ (FREUD, 2014, p. 86). A partir da clínica dos neuróticos, o que se percebe é, na verdade, uma mistura entre os dois impulsos, que nunca aparecem sozinhos. Além disso, se levarmos em conta o fator da repressão para pensar a derivação da culpa e dos sintomas neuróticos, chegamos à conclusão de que õos sintomas das neuroses são, como vimos, essencialmente satisfações substitutivas para desejos sexuais não realizadosõ e de que, no percurso da psicanálise, as neuroses são vistas como inseparáveis do sentimento de culpa, seja este consciente ou inconsciente (FREUD, 2014, p. 86). Além dessa constatação acerca do destino dos elementos sexuais da pulsão, Freud nos diz ainda que quando os elementos agressivos de uma determinada tendência pulsional são reprimidos, o resultado que se segue daí é a transformação destes em sentimento de culpa.

No capítulo VIII dõO mal-estar, aliás, Freud apresenta uma breve diferença entre sentimento de culpa (*Schuldgefühl*) e consciência de culpa (*Schuldbewußtsein*), que, para a nossa surpresa, possui uma relação com a *Angst* e o mal-estar (das *Unbehagen*). De acordo com o autor, o sentimento de culpa se torna consciente em alguns casos de afecções, sobretudo nas neuroses obsessivas. Neles, a culpa õse impõe de modo ostensivo à consciência, dominando o quadro patológico e a vida dos doentes, mal deixando que algo mais apareçaõ (FREUD, 2014, p. 81), Ademais, é comum se falar em consciência de culpa, e não em sentimento, nos casos corriqueiros de arrependimento ou remorso. A coisa muda de figura na grande maioria dos casos de neuroses. Neles se percebe que o sentimento de culpa existe, porém de maneira inconsciente. Ora, mas o que significa dizer que o indivíduo possui um

sentimento do qual ele próprio não está ciente? Faz mesmo sentido pensar em termos de um sentimento inconsciente se culpa? Em outros momentos da teoria psicanalítica, Freud diria que não, mas é fato que em 1930 a sua opinião se modifica. E, para amenizar o constrangimento de seus leitores, Freud propõe que se pense não em termos de sentimento de culpa, mas no sentido de uma inconsciente necessidade de castigo, na qual este último encontra expressão.

Além disso, em meio a essa discussão, eis que surge pela primeira vez no texto a palavra que está contida no título do livro: *Unbehagen*, ao lado da noção de *Angst*, já bastante discutida nessa dissertação devido à sua implicação no surgimento da consciência moral, do supereu e da culpa. Segundo Freud, não se deve exagerar a relação da neurose obsessiva com a consciência de culpa, pois esta pode surgir de forma mais oculta, ou seja, como sentimento de culpa e mal-estar, portanto, como uma espécie de *Angst* devido à não execução por parte do indivíduo de alguns atos (obsedantes) impelidos pela consciência moral e pelo supereu. Além do mais, o autor observa que o sentimento de culpa nada é, no fundo, senão uma variedade topográfica da [*Angst*], que se inicia com o sentimento de medo social (*soziale Angst*) o primórdio do sentimento de culpa, mas se estabelece de fato e até mesmo coincide com o medo [*Angst*] ao Super-eu (FREUD, 2014, p. 82). A *Angst* possui uma relação intrínseca com todas as formas de neurose e varia quanto aos modos em que aparece como sintoma. Ela pode ser consciente e ruidosa, mas também pode ser inconsciente e surgir como possibilidade de *Angst*. Por esse motivo, vemos que a consciência de culpa, uma variação daquela, resultante das imposições culturais sobre o desejo humano, pode não ser reconhecida como tal e talvez, por isso, se conserve inconsciente ou venha à luz como um mal-estar, i.e., enquanto uma insatisfação para a qual se busca outras motivações (FREUD, 2014, p. 83).

6.10. Triunfo de Tanatos, impossibilidade de terapia das massas e a barbárie como destino humano

Em vista da intensificação do sentimento de culpa por parte da cultura e de sua conseqüente inevitabilidade, o que se percebe é uma tensão entre desenvolvimento e destruição da civilização, ou seja, a própria luta entre Eros e Tanatos. Tendemos a pensar, apressadamente, que o triunfo de Eros seria a salvação do processo cultural e dos indivíduos, enquanto o seu oposto, a vitória de Tanatos, marcaria o fim da humanidade e de todas as suas

realizações. No entanto, a questão não é tão simples assim. Primeiramente, vimos, *en passant*, que Tanatos é uma força que está por detrás dos mais nobres feitos da civilização, devido a sua relação com o processo sublimatório. Além disso, Tanatos possui um importante papel no surgimento daquilo que alguns consideram como o mais elevado no humano, a sua moralidade. Sem a agressividade ó uma das facetas da pulsão de morte ó, não haveria supereu ou consciência moral, ao menos não como Freud pensa a origem dessas noções em 1930. Além disso, vimos que mesmo quando Eros parece estar no comando dos indivíduos e da civilização, Tanatos pode agir por meio dele, modificando assim os processos ôvitalis e os desviando para o caminho da destruição e da morte. Como resume Henry Rey-Flaud (2002, p. 58-59), se Eros finalmente vencesse a sua disputa com Tanatos e o mandamento de amar ao próximo como a si mesmo fosse de fato conquistado e, além disso, comunidade e humanidade se confundissem, a falta do ãestrangeiro-odiadoã teria como consequência apenas ão retorno do ódio para o interior da comunidadeã. Em outras palavras, e aqui reforçamos o que já foi dito outrora, ão processo ãhumanistaã de involução do ódio se verifica de natureza entrópica e só podendo conduzir a civilização à morteã (REY-FLAUD, 2002, p. 59). Dessa forma, a aparente extirpação de Tanatos seria tão somente, e de modo paradoxal, seu êxito por meio de Eros, o mais profundo apagamento da diferença que está na base da linguagem e da formação do sujeito (REY-FLAUD, 2002, p. 59).

Como aprendemos com o texto *Psicologia das massas e análise do eu*, os grupos humanos se formam a partir do narcisismo das pequenas diferenças, ou seja, pelo escape da agressividade dos indivíduos, direcionando-os para fora do grupo do qual fazem parte; ou dito de outro modo, pelo estabelecimento de um inimigo comum com base no afastamento deste dos ideais compartilhados pelos indivíduos que compõem determinada massa. A diferença é, portanto, um fator essencial para a constituição das comunidades humanas. É exatamente por isso que Freud não confia no mandamento cristão de amor ao próximo como o redentor das relações humanas, pois sua base é o contrário disso, uma vez que concerne à indistinção e a generalização ó características do amor inibido na meta ó, princípios que, no fundo, não garantem o afastamento dos homens da violência, mas apenas os tornam suscetíveis a violências de outro tipo. Sendo assim, como escreve Henry Rey Flaud (2002, p. 62),

verifica-se a conclusão obscura que se delineia ao longo do livro de Freud: o processo de generalização da cultura demonstrada pela história que é retomado em nome de Eros só poderia configurar, caso tivesse sido verificado, o triunfo final de Tanatos: se Eros se realiza até o final, neste término, é Tanatos que ganha, sendo a beatitude no Nirvana a última figura da morte.

Ao longo de *O mal-estar na civilização*, Freud quer também tornar patente outro conflito, concomitante àquele entre Eros e Tanatos, qual seja, o conflito entre o indivíduo e a cultura, que ocorre devido as suas diferentes aspirações e que, de certa maneira, diz respeito a um aspecto do anterior. Segundo o autor, apesar de em algumas situações o indivíduo desejar se unir aos seus semelhantes, apresentando um comportamento altruísta, ao longo de seu desenvolvimento a ênfase recai geralmente na aspiração contrária, ou seja, egoísta ou à felicidade (FREUD, 2014, p. 88). Já no caso da cultura, o processo é inverso: a felicidade do indivíduo não faz parte de sua meta, a não ser de modo secundário. A sua maior aspiração é estabelecer a comunidade humana. A felicidade, aliás, é vista como uma espécie de impedimento a esse objetivo, pois concerne à satisfação pessoal. Em outras palavras, em sua essência, por assim dizer, o indivíduo não se preocupa com o outro ou com a cultura, e esta, por sua vez, não se interessa pelo indivíduo, a não ser como membro de uma massa. Sendo assim, poderíamos nos indagar: como um relacionamento desse tipo poderia dar certo, ponderando aqui do ponto de vista civilizacional? Como esperar por uma ligação positiva ou por desenlace feliz entre indivíduo e cultura se nenhum dos dois pode abrir mão de seus objetivos sem com isso incorrer no risco de sua extinção? Ademais, do lado do indivíduo, as duas tendências opostas que o atravessam são a cultural, de união com outros seres, e a referente à sua própria felicidade que dependem, mais do que do embate entre Eros e Tanatos, de um outro fator delicado: a dinâmica libidinal (FREUD, 2014, p. 88). Esta última, que concerne à distribuição entre libido do eu (narcísica) e libido de objeto, é, no fim das contas, o que torna o homem capaz de investir em si mesmo e nos outros seres humanos (FREUD, 2014, p. 88). É também, na melhor das hipóteses, o que pode conduzi-lo a uma medida suportável entre ambos. Porém, pelo que podemos notar, essa é uma árdua tarefa e é mais provável que tal dinâmica inevitável lhe complique a vida do que ela a torne melhor.

Em vistas do que foi apresentado, entendemos que o potencial autodestrutivo do homem cresce na medida de suas conquistas culturais, sejam estas de ordem ética, moral ou qualquer outra. O que se pensava ser uma forma de torná-lo feliz e seguro acabou isto é, o domínio da natureza e a regulação das relações entre os indivíduos acabou instaurando de uma vez por todas o sentimento de mal-estar e de insegurança interna: o medo do supereu (e da consciência moral). Ademais, a teoria psicanalítica propõe que não é somente por meio do desamparo frente às forças naturais que o homem sofre e vivencia o mal, mas também, inesperadamente, através daquilo que o retirou, em partes, dessa condição: a própria cultura. Esta, como sabemos, produz, junto a outros fatores, os mais ferozes fenômenos psíquicos e o

supereu, a consciência moral, o sentimento e a consciência de culpa ó, e atua ofendendo o indivíduo e impedindo a sua satisfação, além de ameaçar a si mesma, de modo paradoxal, forçando-o a conservá-la.

Contudo, na teoria freudiana, os conflitos nunca cessam, e há sempre outras maneiras de se deparar com o sofrimento. Se a pressão da moralidade não é suficiente para deixar o homem infeliz ou fazê-lo destruir a si mesmo, o avanço no conhecimento técnico-científico talvez o ajude a chegar até esse trágico destino. Isso porque a transformação e a exploração do mundo através da necessidade (*Anankê*) ó passo cultural decisivo ó, que a primeira vista podem parecer apenas fatores movidos por Eros, são na realidade possíveis graças à ação da pulsão de morte. Assim, quanto mais o homem avança no sentido da modificação da natureza, que é aparentemente o de sua proteção e bem-estar, mais ele se aproxima, na verdade, de seu fim. Além disso, ao se engajar nessa modificação, deixando de lado a tarefa de reforçar os seus vínculos afetivos com os outros humanos, ele acaba destruindo grande parte dos recursos naturais que são a própria condição para toda a vida na Terra (ver ENRIQUEZ, 1983, p. 117).

Podemos dizer, assim, que o processo da civilização, ao invés de controlar as perturbações oriundas dos impulsos agressivos e de autodestruição da espécie humana, concerne ao triunfo de Tanatos (ver ENRIQUEZ, 1983, p. 118). Nas palavras de Freud (2014, p. 93), os indivíduos õ[...] atingiram um tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a elas para se exterminarem até o último homem. Eles sabem disso; daí, em boa parte, o seu atual desassossego, sua infelicidade, seu medo. õ

Restaria questionar se, a partir de tal diagnóstico da cultura, segundo o qual esta se encontra õminada pelo interior²³¹, Freud oferece alguma terapêutica para reverter essa situação. Ou ainda se seria possível analisar o funcionamento das civilizações e resolver o conflito pelo qual elas se tornam õneuróticasõ, a saber, aquele õcriado pelas exigências do supereu coletivo e os desejos de felicidade do indivíduoõ (ENRIQUEZ, 1983, p. 118). Freud não arrisca dizer sim a essas questões. Há duas razões para isso, mas antes de expô-las é interessante definir melhor a noção de õsupereu culturalõ, que, segundo o autor, diz respeito às exigências ideais e éticas dos grupos humanos, além de ter

origem semelhante ao indivíduo, baseia-se na impressão que grandes personalidades-líderes deixaram, homens de avassaladora energia espiritual, ou nos quais uma das tendências humanas achou a expressão mais forte e

²³¹õA civilização está minada pelo interior. Quanto mais ela se afirma, mais ela desabaõ (ENRIQUEZ, 1983, p. 118).

mais pura e, por isso também, com frequência, a mais unilateral (FREUD, 2014, p. 89).

A primeira razão pela qual Freud tende a uma resposta negativa quanto à pergunta acerca da possibilidade de uma terapêutica da cultura é o respeito ao próprio campo teórico da psicanálise, que, apesar de não se limitar às questões individuais, entendendo que estas sempre se reportam a relação do indivíduo com os outros, nunca se debruçou sobre a ideia de uma terapia das massas. Assim, se os conceitos da psicanálise foram desenvolvidos especialmente a partir da clínica e da observação dos doentes nervosos, nos perguntamos então como seria viável transportá-los para o âmbito da cultura? Segundo Freud (2014, p. 92), apesar de os fenômenos da neurose e do supereu, que concernem à cultura, se aproximarem daqueles referentes aos mesmos fenômenos no plano individual; além disso, se fosse possível entrever, por esse motivo, sugestões de tratamento psicanalítico para a cultura, teríamos de ser prudentes e não esquecer que se trata apenas de analogias, e que com conceitos é perigoso retirá-los da esfera em que surgiram e evoluíram. Ademais, que adiantaria a mais pertinente análise da neurose social, se ninguém possui a autoridade para impor ao grupo a terapia? Dessa maneira, além do problema de saber quem exerceria o papel essencial num tratamento para os grupos ou massas, há ainda outro: compreender de onde adviria o parâmetro para a normalidade se toda a comunidade humana fosse tida como doente. No entanto, mesmo com essas dificuldades, Freud não consegue negar de uma vez por todas a possibilidade de uma análise e conseqüentemente de um tratamento para a cultura, mas ela é adiada para um futuro incerto. De acordo com Enriquez (1983, p. 118), as intervenções sociológicas e psicossociológicas se dedicam a um programa desse tipo. Desfigurando a teoria de Freud, dirigiram suas esperanças de mudança ao crescimento das capacidades de análise social dos atores sociais. Ainda assim, continuam adeptas à inspiração freudiana e não poderiam ter nascido sem esta referência.

Já para Gerez-Ambertín (2003, p. 162), que possui uma posição mais radical diante do assunto, a miséria das massas não possui tratamento e é isso que na verdade Freud quer nos dizer por meio de sua indeterminação. Não há nenhum projeto terapêutico para as massas que possa extirpar o efeito desolador dos mandatos paradoxais divididos entre seus membros, que nada mais são do que o resultado da ação do supereu desses indivíduos, o supereu, aliás, que, conforme a autora, não pode ser pensado em termos de *supereu cultural e coletivo*, devido aos seus efeitos dissolventes e catabólicos ou ainda às incidências do Ideal, dos Mandatos e da própria estrutura cultural em cada um de seus membros, que, no fim das

contas, não admitiria coletivização. O supereu cultural estaria, portanto, mais próximo das insígnias ideais. ou melhor, [...] do lado do Ideal do eu como instância que impele a partir de Eros convocando unidades cada vez maiores (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 160). Assim, não há um projeto terapêutico das massas, pois, em suma, não há modos de pacificar os óspinhos do supereu. A ciência ou a religião, como algumas dessas formas, não obtêm sucesso e, na verdade, fracassam completamente, como escreve Gerez-Ambertín (2003, p.160), não empurrar até o impossível os limites da subjetividade na objetualização, por excesso de submissão ou por excesso de desafio.

O desfecho de *O mal-estar na civilização* é tão pessimista ou se diria realista? Quanto atual, pois revela a participação da pulsão de morte em todos os aspectos da vida, inclusive no campo da cultura. No que diz respeito às relações entre os indivíduos, por exemplo, Freud nos diz que a tentativa de regulação pela civilização somente traz um acréscimo de tormento. O indivíduo necessita dos laços sociais para sobreviver, mas padece devido a essas relações. Necessita também se proteger da natureza e domá-la, mas nessa tentativa de controle acaba se reencontrando com a insatisfação pois sequer a sua aproximação de deus, no que tange as suas conquistas culturais, serve para lhe apaziguar ou até mesmo com a morte, como mostram as possibilidades de extermínio devido aos avanços técnico-científicos. Além disso, o texto foge das formas elogiosas e otimistas, aliadas à ideia de progresso, pelas quais normalmente se concebe o fenômeno da civilização, e se preocupa em apresentar, ao invés disso, o lado cruel desta, como a sua responsabilidade no tocante à privação da liberdade individual e à sua condição fundada na exigência relativa à renúncia aos desejos, além de sua oposição à felicidade dos indivíduos. Nem mesmo o amor fica impune à crítica freudiana no texto de 1930, uma vez que o autor enxerga nele um fator catalisador da rigidez das instâncias morais e, portanto, da autopunição individual.

De resto, Freud acentua que o abuso da demanda de amor [...] desemboca em uma catástrofe ética, quer dizer, se potencializa o dever, que puramente desencarnado se precipita no retorno pulsional que pretendia expulsar (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 161). Quanto à questão da moralidade, é veemente a ênfase dada ao surgimento do supereu e suas diversas facetas. Nos circuitos referentes a essa gênese, Freud tira uma conclusão paradoxal, a saber, de que a instância que serve para proteger o indivíduo frente à violência da autoridade externa e dos excessos pulsionais acaba se formando a partir dessa mesma violência, da qual deseja se livrar, e também da hostilidade que o indivíduo nutre em relação a ela (autoridade). Desse modo, a renúncia à agressão por medo da autoridade externa (medo social) se torna um agente no interior do psiquismo que reproduz essa mesma agressividade juntamente àquela do

indivíduo contra a autoridade, exigindo deste cada vez mais renúncia. Esta ocorre primeiramente por medo da perda do amor dos primeiros cuidadores (geralmente os pais), mas continua, no adulto, graças ao seu desdobramento como medo do supereu e de seus efeitos punitivos, que tendem a ser maiores, conforme Freud, naqueles que receberam uma educação mais branda e amorosa.

O que já se mostrava de forma mais discreta em outros textos, e se acentua em *O mal-estar*, é que, mesmo havendo uma consciência moral e um supereu muito bem consolidados, tentando impedir a todo instante a concretização da violência individual, não há como se esquivar da agressão humana. Isso porque, quando se consegue salvar-se de ser vítima dessa agressividade, ou mesmo da tentação de cometê-la contra alguém, instaura-se em si mesmo a exigência da autoagressão, como visto nas dinâmicas referentes ao supereu. Troca-se uma violência externamente endereçada por uma interna. E através dessa troca cria-se a função ambivalente da consciência moral, que, na busca por proteção e por vínculos sociais seguros, faz com que o indivíduo estabeleça contra si próprio uma força agressiva capaz de realizar o inverso de todo e qualquer ideal cultural: *a sua própria autodestruição*.

Considerações finais

Este capítulo se iniciou com a discussão acerca da fonte da religiosidade sugerida por Romain Rolland, que o autor denominou sentimento oceânico. Este, além de ser descrito como uma sensação de eternidade, de algo ilimitado, concerne ao fato que todos os homens pertencem, juntos, ao mundo. Vimos também que Freud contesta a hipótese de Rolland do sentimento oceânico como fonte da religiosidade, pois para ele tal sentimento é contraintuitivo, e a sensação de unidade do eu adulto daria provas disso.

O nosso enfoque, porém, se deu, inicialmente, na gênese do eu que daí se segue. Isso porque o nosso objeto de pesquisa, a consciência moral, é parte desse eu, ou seja, uma de suas gradações, conjuntamente ao ideal do eu e o supereu, o que torna essa origem de suma importância para sua compreensão. Para Freud, a origem do eu desmente seu caráter de unidade: o eu se prolonga para dentro e não possui barreiras nítidas de diferenciação com o isso (nem, na vida adulta, com o supereu). Ademais, nem mesmo há uma rígida oposição entre ele e os objetos do mundo externo, como nos afirmam os estados de enamoramento e loucura.

Para a psicanálise, o eu possui uma gênese empírica e não substancial, como por longo tempo concebeu a filosofia moderna, pelo menos a parte continental. Ele advém de uma capacidade de distinguir diferentes fontes de estímulos, constantes e inconstantes, e também das sensações de dor e desprazer. Além disso, o eu primitivo, esse que ainda não possui delimitação e, por isso, se confunde com o objeto, sobrevive, de acordo com Freud, ao lado do eu adulto, detentor da ilusão de unidade e autonomia. No entanto, ainda que o autor aproxime o eu primitivo do sentimento oceânico, ele nega a este último o lugar de fonte da religiosidade. Para a psicanálise, esta advém de uma necessidade humana que faz o indivíduo ansiar pelo pai em razão de sua situação de desamparo. Assim, rejeitar o sentimento oceânico como fonte da religiosidade significa, ao fim, lançar mão da origem das necessidades religiosas na sensação de comunhão com todos os seres e afirmar a gênese egoísta de religiosidade: a necessidade de autoproteção contra o desamparo.

No capítulo II de *O mal-estar*, vimos que a finalidade da vida de acordo com a religião é ou seja, a felicidade é só é possível enquanto meta negativa. E entre as incontáveis técnicas de sofrimento apresentadas destacamos a arte de viver, orientação da vida que tem o amor como cerne. Esse passo foi fundamental para trazermos uma questão importante no tocante ao pensamento moral freudiano: o papel do amor na vida dos indivíduos. Esse sentimento, como vimos, traz um aspecto ambíguo incontornável, que concerne ao fato de que fornece o máximo de satisfação ao homem, mas também é o responsável pelos seus maiores males, quando ameaça lhe faltar.

A origem social do sofrimento foi um dos temas privilegiados da nossa investigação. E vimos que ela está relacionada à inadequação das normas que regem a relação entre os indivíduos e ao fator de renúncia pulsional, base da moralidade e causa fundamental da hostilidade humana frente à civilização. Além disso, observamos que o âmbito comunitário é que diz respeito ao direito, à justiça e à proteção da lei é se contrapõe ao individual, que sempre se dedicará à liberdade do indivíduo e sua felicidade, isto é, à satisfação de necessidades pulsionais altamente represadas, em detrimento do grupo. Vimos nessa tendência egoísta humana um traço importante para se pensar a questão da moralidade.

Ademais, apresentamos os dois pilares da civilização, o trabalho e o amor, este último entendido de duas formas pela psicanálise: como amor sexual e amor inibido na meta. Se o primeiro é o protótipo da felicidade, o último é considerado o ideal dos relacionamentos humanos, a sua base mesma, responsável pelas amizades e pela formação das massas. No entanto, o amor inibido na meta possui uma proveniência sexual, que é preservada no inconsciente dos indivíduos. Além disso, o amor inibido na meta se diferencia do amor

sensual pelo rechaço à alteridade, ou seja, pela afirmação do repetitivo, o que também o aproxima da ideia de pulsão de morte. São Francisco de Assis é a figura que representa tal amor. O amor inibido na meta se liga, dessa maneira, ao amor cristão. Tentamos aproximá-lo também das noções de humildade e obediência, tão caras ao santo referenciado por Freud: obediência a Deus, que demanda conjuntamente o controle da vontade, e humildade, que exige do indivíduo resignação diante do próximo.

Lembramos também que tal caráter de subordinação já foi relacionado pela psicanálise à ideia de amor, mais precisamente por meio da noção de superestimação sexual, a qual aponta para os traços de humildade do eu perante o objeto de fascínio, colocando-o em uma situação de autossacrifício e autodepreciação diante deste. Sabemos que a superestimação sexual advém do amor sexual por um objeto, portanto, não é o mesmo que amor inibido na meta ou amor cristão, mas ainda assim achamos notável o fato de Freud afirmar que, quanto mais afastado o indivíduo se encontra da satisfação sexual com o objeto idealizado, ou seja, mais próximo a uma relação de amor inibido na meta para com este, mais superestimado se torna o objeto. Aliás, o fascínio amoroso ocorre quando o indivíduo coloca o objeto no lugar de seu ideal do eu, e isso requer identificação com o ideal do eu, fenômeno dependente de libido dessexualizada e, portanto, do amor inibido na meta. No caso do cristianismo, como tentamos mostrar, é como se toda a humanidade fosse idealizada e, por isso, a totalidade dos homens fosse colocada nesse lugar de superestimação que, conseqüentemente, enfraquece o eu do indivíduo e o torna submisso ao objeto.

Além disso, Freud critica o amor cristão porque, segundo ele, este não escolheria dentre os diversos objetos do mundo aquele de sua preferência e, assim, o indivíduo investiria igualmente o seu amor em todos os homens (e nas criaturas do mundo). Contudo, para o autor, tal disposição para o amor universal consiste não em indiferença em relação aos objetos, mas na atribuição de um alto valor a eles, como se todos pudessem ocupar ao mesmo tempo um elevado lugar no interior do psiquismo do indivíduo. Contudo, o que o cristianismo entende por amor à humanidade Freud considera injustiça com o objeto amado, uma lamentável perda de seu valor pela incapacidade de distinção do indivíduo. E apresenta ainda outra objeção a esse sentimento: o fato de que nem todos os humanos são merecedores de amor. Apesar de a civilização depender do amor inibido na meta e, de certa forma, do cumprimento do preceito relativo ao amor cristão para existir e se manter, ela se coloca contra o amor sexual, criando assim uma ambigüidade em relação ao fenômeno amoroso. E, enquanto antagonista de Eros, auxilia no sentido do triunfo de Tanatos. É do amor sexual,

entretanto ó na verdade, de sua inibição ó que o indivíduo retira a energia libidinal que se volta para os laços identificatórios, sustentáculos da cultura.

Do mandamento õAma teu próximo como a ti mesmoö Freud extrai alguns aspectos da pulsão de morte, como a autodestruição. Isso porque tal mandamento exige do indivíduo, além do amor inibido na meta, o impossível da contenção de sua agressividade dirigida aos objetos. Entretanto, de modo paradoxal, é a partir dessa tentativa de cumprimento do preceito do amor que a agressividade atinge um de seus ápices, na forma da autoagressão individual que dá ensejo ao surgimento das instâncias morais psíquicas. Isso não significa que o mandamento cristão foi o responsável por esse aparecimento, mas que está diretamente relacionado a essas instâncias ó sua manutenção e violência ó, devido à imposição do amor para o controle da agressividade individual. Assim, o fenômeno amoroso é o verdadeiro responsável pela origem do supereu e da consciência moral, pois é graças a ele que a agressividade é impedida de se exteriorizar e, por isso, retorna contra o próprio indivíduo.

Vimos que, para Freud, é esse retorno da hostilidade que faz com que o eu do indivíduo se desprenda do restante e que, como consciência moral, comece a tratá-lo com a mesma violência que ele desejaria descarregar em outros indivíduos. Além disso, constatamos que, em 1930, a função da consciência moral continua sendo a de vigilância dos atos e pensamentos (conscientes e inconscientes) individuais. Porém, acrescenta-se a ela, nesse momento, um caráter ainda mais agressivo que aquele apontado nos textos anteriores. A consciência moral passa a ser detentora da agressividade do homem contra si mesmo e, portanto, a responsável pela õgerênciaö dessa violência de acordo com os resultados de seu julgamento. Todavia, a consciência moral somente surge no segundo estágio da moralidade descrito por Freud. No primeiro, relativo ao medo ante a autoridade externa (medo social), nem o supereu nem o sentimento de culpa existem ainda. O indivíduo deixa de fazer o õmalö apenas por medo da perda do amor da autoridade, ou melhor, por medo do desamparo decorrente dessa perda, e não em razão de uma õmá consciência moralö. Além disso, em 1930, Freud não concebe a origem dos valores de õbemö e õmalö a partir de alguma ordem natural ou divina, mas a situa primeiramente no âmbito daquilo que nomeia de õinfluência alheiaö, ou seja, na influência de um outro que supostamente afastaria o indivíduo da situação de desamparo por meio do sentimento de amor. A voz internalizada desse outro se torna a voz de sua consciência moral, que surge juntamente ao supereu. Aliás, a consciência moral é apenas um dos aspectos deste último, juntamente ao sentimento de culpa, à necessidade de castigo (sentimento de culpa inconsciente) e à consciência de culpa. Ademais, Freud ainda nos diz que a instituição do supereu, ao invés de servir como um princípio ordenador do eu,

devido ao fato de este ser o portador das normas exteriores, torna-se, ao invés disso, uma potência que ameaça a sobrevivência egoica (GEREZ-AMBERTÍN, 2003). Em outras palavras, o estabelecimento do supereu traz consigo uma desvantagem econômica que, segundo Freud, concerne à troca de um infortúnio que ameaça de fora por uma infelicidade interna e permanente: a consciência de culpa. O supereu força a renúncia pulsional, mas nesse mesmo movimento potencializa o dever e lança o eu em meio à insatisfação e aos seus castigos, que não conseguem ser evitados. Isso se dá porque nem mesmo o indivíduo mais virtuoso, nos alerta Freud, consegue se eximir da culpa. Ele pode, na realidade, senti-la de maneira ainda mais intensa do que aquele que pratica o mal, uma vez que do supereu não se podem sequer esconder os desejos, que crescem à medida que não são realizados.

Vimos também de onde surge a agressividade do supereu (exercida pela consciência moral), à qual, aliás, Freud atribuiu diversas origens. Conforme o autor, ela provém da agressividade que deixamos de satisfazer contra os outros indivíduos devido à pressão da autoridade externa; além disso, é, ela própria, uma continuação da agressividade dessa autoridade com a qual nos identificamos. E, por fim, advém ainda da agressão vingativa que nutrimos em relação à autoridade, e que não pôde ser descarregada. Como é de costume na obra freudiana, todos esses aspectos se complementam devido a uma espécie de posituação metodológica da noção de ambivalência.

De resto, a severidade do supereu foi relacionada à educação, mais precisamente ao papel do pai nesta. De acordo com Freud, ao contrário do que se costuma pensar, um pai amável, que fornece uma educação indulgente, tende a ajudar na criação de um supereu muito severo na criança, na medida em que esta não terá muitas alternativas para a sua agressão a não ser voltá-la contra si mesma. Contudo, não se pode exagerar na relação entre educação e rigor da consciência moral e do supereu, visto que este depende ainda de outros fatores ambientais e constitucionais herdados. Freud insiste, porém, na ideia de que uma consciência moral severa advém do cruzamento de dois fatores: a frustração pulsional, que gera a agressividade, e a experiência do amor. Aliás, é para falar do importante papel desta última na moralidade humana que mais precisamente na constituição da consciência moral e do supereu que Freud descreve novamente a cena primitiva de origem da cultura, da moral e das organizações sociais: o mito do parricídio. A partir dele o autor nos lembra que, satisfeito o ódio pelo pai, o amor por ele se tornou consciente aos filhos e fez surgir então o arrependimento e a culpa, que se fixaram de uma vez por todas no solo do psiquismo humano. No entanto, Freud alerta que o arrependimento e a culpa já existiam mesmo antes da consciência moral e do supereu, e que estes são, na verdade, derivados daqueles e da própria

ambivalência de sentimentos. De acordo com Freud, o desejo de matar o pai persistiu nas gerações posteriores, mas a renúncia a uma nova agressão contra ele venceu e fortaleceu o sentimento de culpa. O supereu (bem como a consciência moral) surge, portanto, como uma espécie de fantasma do pai que assombra o indivíduo com a sua força. Todavia, o poder superegoico, que se traduz em termos de agressividade contra o eu, é ainda mais cruel que aquele paterno, pois não advém do exterior e, por esse motivo, não pode ser eliminado como o de outrora, a não ser mediante a morte do próprio indivíduo.

Conclusão

Este trabalho teve como motivação fundamental conhecer mais profundamente o fenômeno da consciência moral tal como compreendido pela psicanálise. Essa necessidade surgiu de uma constatação feita a partir da leitura de alguns eminentes comentadores das obras de Freud: há, em geral, uma despreocupação quanto à apresentação das nuances teóricas do termo consciência moral (*Gewissen*) ou mesmo um desconhecimento a respeito do assunto, sua origem, alcance e consequências. Dentre outras coisas, tal desconsideração faz com que os comentadores privilegiem de modo, por vezes, equivocado o uso do termo supereu em detrimento da noção de consciência moral, inclusive para tratar de alguns aspectos da moralidade humana que, na verdade, pertencem a esta última. Além disso, também percebemos que tais autores utilizam o termo supereu ali onde este ainda nem havia sido formulado teoricamente, a fim de se referirem a quase todos os aspectos da moralidade humana, levando, assim, o termo consciência moral, tão caro a Freud e a grande parte da tradição filosófica do oitocentos ao esquecimento. Como vimos, nos textos culturais, o supereu só iräfazer a sua primeira aparição em 1927, em *O futuro de uma ilusão*. Até lá, a consciência moral é uma das principais noções utilizadas por Freud juntamente às de ambivalência, ideal, consciência e sentimento de culpa para pensar o problema da moralidade.

Como procuramos mostrar ao longo desta pesquisa, a consciência moral de fato possui uma relação intrínseca com o fenômeno do supereu: ela é, como diz Freud em 1930, um de seus aspectos, uma função deste que corresponde à observação e ao julgamento dos atos e pensamentos (conscientes e inconscientes) do indivíduo, assim como à punição destes por meio do sentimento de culpa. É, portanto, mediante esse sentimento que a consciência moral, resultado do desprendimento de parte do eu, se volta contra ele mesmo para agredi-lo.

A despeito dessa proximidade com o supereu, que se inicia em 1927, a consciência moral dispõe de suas próprias características e peculiaridades. A principal delas é o fato de ser, em sua essência e origem, medo social, ou seja, medo diante da autoridade externa que pune o indivíduo ao privá-lo de seu amor. Medo social concerne a um estágio infantil da moralidade humana que, como vimos, persiste no indivíduo adulto devido ao que Freud chamou de plasticidade dos desenvolvimentos anímicos, ou melhor, à capacidade psíquica para a involução ou regressão; em outras palavras, em razão da preservação do primitivo na

alma, mais precisamente no âmbito inconsciente. Medo social, contudo, não significa necessariamente fazer o bem por medo da autoridade externa, mas pode consistir ainda mera fuga do olhar desta em relação ao *õmalõ* realizado pelo indivíduo. Nesse caso, não se trata tanto de agir moralmente quanto de escapar à punição. Freud nos diz que esse estado de coisas é, na verdade, mais fácil de ser encontrado nos indivíduos e na sociedade do que aquele referente ao medo diante do supereu, sinal da efetiva conquista da moralidade ó até onde esta é possível. Em suma, medo social, além de ser o cerne da consciência moral, é também o primeiro nome para a culpa (GEREZ-AMBERTÍN, 2003).

A relação íntima que a consciência moral mantém com os diversos fenômenos relativos à moralidade ó tais como a culpa, o ideal do eu, a religião, os tabus, as formações grupais, a cultura, a agressividade e o amor, para citar alguns ó, nos ocupou sobremaneira, a ponto de, em diversos momentos desta pesquisa, nos desviarmos de seu tema central, a consciência moral. Acreditamos, porém, que esse *détour* foi útil tanto para a ampliação da questão quanto para uma melhor caracterização do termo *õGewissenõ*. O desvio não foi, portanto, um capricho da autora, mas sim surgiu da necessidade de acompanhar o caráter flutuante do conceito freudiano de consciência moral. Tal tarefa vai além de uma mera definição estável do termo, apontando, ao contrário disso, para os diversos sentidos que este possui a depender de seu uso, de sua articulação com os demais conceitos psicanalíticos ó que aos poucos vão sendo reparados e tornados precisos a partir das contribuições tanto clínica quanto da teoria da cultura ó e do momento da obra de Freud no qual está inserido. Tentamos, assim, acompanhar a tessitura da noção de consciência moral tendo em vista o próprio movimento da trama conceitual de formação da teoria psicanalítica no período que vai de 1908 a 1930.

Em 1908, vimos como Freud faz a moral ó entendida como um conjunto de normas externas impostas à sexualidade humana ó figurar como elemento central de seu texto. Já em 1912, no escrito *Totem e tabu*, a consciência moral entrou em cena na teoria da cultura e teve sua origem (filogenética) relacionada à ambivalência de sentimentos e aos tabus provenientes da morte do pai primitivo. Em 1915, no ensaio *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, o nosso foco se deteve sobre a capacidade de julgar da consciência moral, que foi considerada *õflexívelõ*, devido à sua relação com o medo social e, portanto, com a variação no tocante às recriminações da sociedade. Em um momento posterior, em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), a consciência moral foi vista como um fator que tende a se ausentar nos fenômenos de massa. Isso porque o seu poder de influência sobre as ações e pensamentos do indivíduo é substituído por aquele pertencente à própria massa ó não à massa como um

todo, aliás, mas a um indivíduo específico em seu interior, o líder. Este é então colocado no lugar de ideal do eu dos indivíduos e, assim, da consciência moral deles, dado que esta diz respeito a uma de suas funções.

Em 1927, a consciência moral deixa de ser uma função do ideal do eu para se tornar uma função do supereu ó este formado com base nas coerções externas que aos poucos vão se sedimentando no interior do indivíduo. O conceito de supereu havia sido criado em 1923, em *O eu e o isso*, a partir da segunda tópica, e passa a ser a condição para a existência da moral e da vida social. Contudo, a obediência aos preceitos da cultura apenas sob pressão externa, ou seja, por medo social, permanece sendo o que se deve esperar da maior parte dos indivíduos que compõem a sociedade. Também em 1927 apresentamos a relação dessa instância com as ideias religiosas, a educação e a ciência.

Em 1930, vimos, por fim, que a consciência moral continua sendo entendida como uma função do supereu ó a de vigiar, julgar e punir as ações do indivíduo, assim como o seu surgimento, ou primeiro estágio, que também permanece associado ao medo social. Nesse período, porém, há ainda um destaque para o seu caráter agressivo, na medida em que a consciência moral é, segundo Freud, a responsável por lançar a agressividade do indivíduo contra o seu próprio eu. Nesse texto, também vimos de que forma o amor contribui para essa agressividade e, portanto, para a autodestruição individual.

Concluimos, a partir desse percurso, que a reflexão sobre o termo consciência moral ó deve levar em consideração todos esses aspectos e relações, para que a sua complexidade não se perca juntamente ao esforço do pensamento freudiano de elaboração desse conceito. Consciência moral é, na teoria de Freud, mais do que uma mera faceta do supereu. Além disso, ao tratar dessa instância, é imprescindível voltar a atenção para a cultura ó razão pela qual a teoria cultural de Freud foi o nosso escopo privilegiado ó, visto que ela é o solo necessário para se pensar, além da gênese e do funcionamento da consciência moral, a própria constituição do humano.

Vimos nessa pesquisa que a cultura é possível, entre outras coisas, graças aos laços amorosos formados entre os indivíduos. E que o estabelecimento de tais laços depende do ajuste das relações morais entre os homens, o que é, paradoxalmente, um dos maiores problemas da civilização, além de ser, de acordo com Freud, a principal fonte do sofrimento humano.

Ademais, abrindo o horizonte desta investigação para o âmbito cultural, também constatamos que a identificação ó ou seja, a interiorização do outro amado (e investido libidinalmente) ó é o fator responsável pela formação do eu do indivíduo, assim como de sua

consciência moral, que, em uma de suas origens, é descrita a partir da identificação deste com as imagens parentais provenientes do complexo de Édipo. Segundo Freud, a influência alheia não apenas constitui o indivíduo, como também estabelece os seus valores morais, seja por sua presença no interior deste ou por meio da ameaça externa que faz aos seus comportamentos. Desse modo, entendemos que a cultura é o local propício para pensar o inevitável envolvimento do indivíduo com os demais e a questão da convivência mútua de seus desejos e impulsos agressivos. Em outras palavras, é o lugar por excelência da reflexão acerca dos fenômenos da ética e da moral, como Freud parece ter percebido no final de sua vida, devido à sua dedicação quase exclusiva à teoria cultural.

Esperamos que os nossos esforços no sentido da compreensão da *Gewissen* tenham servido para esclarecer alguns pontos sobre essa noção, especialmente no percurso de sua constituição nas obras culturais de Freud e na sua seminal relação com alguns dos principais fenômenos da moralidade humana, além de apresentar a complexidade relativa a tais problemas. Uma pesquisa futura em nível de doutorado poderá dar continuidade à empreitada aqui iniciada sobre a consciência moral, que constatou, entre outras coisas, uma espécie de paradoxo da moralidade ao longo de alguns dos textos apresentados, qual seja, a sua capacidade relativa à proteção e destruição dos indivíduos e da cultura.

Em *Moral sexual e cultural e o nervosismo moderno* (1908), esse paradoxo se apresenta no fato de que o adoecimento neurótico é uma consequência da tentativa de aperfeiçoamento moral dos indivíduos. Nesse sentido, o jugo da moralidade é a causa do adoecimento psíquico. O neurótico não é alguém avesso às regras morais, mas sim alguém que tenta se coadunar a elas mesmo à revelia de sua disposição pulsional. Em *Totem e tabu* (1912), o paradoxo está em que a moral nasce de um crime: o parricídio. Amor e ódio conjugados dão origem às protoformas da moral: consciência moral, consciência tabu e consciência de culpa. Já o texto *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* nos mostra que, apesar da aquisição da moralidade por meio da educação e dos fatores eróticos que fazem o homem evitar o seu egoísmo constitutivo em prol de uma postura altruísta de comportamento, a todo o instante essa moralidade é passível de envolver devido à capacidade psíquica humana para a regressão. Por último, em *O mal-estar na civilização* (1930), o paradoxo se encontra no fato de que a agressividade é o fator constitutivo da moral e em suma, moralidade é agressividade voltada para dentro, contra o próprio indivíduo. Esse retorno da agressividade ao eu, que inclusive pode levá-lo à destruição, é enaltecido pela cultura como o ato moral por excelência.

De qualquer modo, gostaríamos de concluir este trabalho afirmando que o trajeto pelos textos culturais de Freud nos mostrou a importância de questões levantadas pelo autor, tais como: (i) a agressividade inerente ao indivíduo, à cultura e a própria consciência moral; (ii) o medo [*Angst*] como fator primordial na constituição da *Gewissen*; (iii) a relação intrincada entre consciência moral, supereu, ideal do eu e sentimento de culpa; (iv) a importância do percurso que vai das coerções externas (o pai e seus substitutos: as normas, Deus, o Estado, o líder, etc.) às coerções internas na formação da consciência moral; (v) o vínculo entre esta última e a autoridade; (vi) a relação entre ontogenia e filogenia na explicação dos fenômenos morais; (vii) a relevância do amor no tocante à severidade da consciência moral; (viii) a participação do complexo de Édipo e das identificações na formação dessa instância; e (ix) a moralidade como fundamento da cultura e esteio das relações entre os homens. Um percurso pelos diferentes momentos da noção de consciência moral nos mostra, assim, a enorme riqueza da obra do Freud e sua relevância persistente para o pensamento ocidental.

Bibliografia

- ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud e as ciências sociais**. São Paulo: Loyola, 2012.
- AUGRAS, Monique. As fontes explícitas da obra antropológica de Freud. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 34, n. 2, p. 3-15, 1982.
- _____. **O que é tabu**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BIRMAN, Joel. Laços e desenlaces na contemporaneidade. **Jornal de Psicanálise**, São Paulo, v. 40, n. 72, p. 47-62, 2007.
- BOCCHI, Josiane C. ; GEWEHR, Rodrigo Barros; OLIVEIRA, Luiz Eduardo Prado de. Presença da filosofia e da antropologia em *Totem e tabu*: Freud entre Kant, Hegel, Frazer e Schopenhauer. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 23, n. 33, p. 257-268, 2011.
- CRUXÊN, Orlando. **A sublimação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DOR, Joël. **O pai e sua função em psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- ENRIQUEZ, Eugène. **Da horda ao estado**: psicanálise do vínculo social. Rio de Janeiro: Jorge, 1983
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. São Paulo, edições graal, 2011.
- FREUD, Sigmund. Atos obsessivos e práticas religiosas. In: **ãGradivaõ de Jensen e outros trabalhos (1906-1908)**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. IX. Tradução de José Octavio de Aguiar Abreu e Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 119-131.
- _____. **O ego e o id**. Tradução de José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- _____. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Tradução de Paulo Dias Corrêa. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- _____. **Totem e tabu**. Tradução de Órizon Carneiro Muniz. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- _____. Psicologia de grupo e a análise do ego. In: **Além do princípio de prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XVIII. Tradução de Christiano Monteiro Oiticica e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 2006a, p. 79-145.
- _____. O futuro de uma ilusão. In: **O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Tradução de Christiano Monteiro Oiticica e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 2006b, p. 13-66.
- _____. Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915). **Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Obras Completas de

Sigmund Freud, vol. 12. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a, p. 210-246.

_____. Introdução ao narcisismo. **Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Obras Completas de Sigmund Freud, vol. 12. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b, p. 14-50.

_____. A moral sexual õculturalö e o nervosismo moderno. In: BRAUNSTEIN, Néstor A.; FUKS, Betty (Orgs.). **100 anos de novidade: a moral sexual õculturalö e o nervosismo moderno**, de Sigmund Freud [1908 ó 2008]. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011a, p. 11-28.

_____. Psicologia das massas e análise do eu. **In: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. Obras Completas, vol. 15. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b, p. 13-113.

_____. O problema econômico do masoquismo. **O eu e o id, õAutobiografiaõ e outros textos (1923-1925)**. Obras Completas de Sigmund Freud, vol. 16. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011c, p. 165-181.

_____. **Luto e melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011d.

_____. **Extratos da correspondência de Sigmund Freud**. In: BASUALDO, Carina; BRAUNSTEIN, Néstor A.; FUKS, Betty B (orgs.). *100 anos de Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013, p. 17-33.

_____. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, Penguin, 2014.

_____. **Gesammelte Werke**. Disponível em <www.freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em 30 jan. 2017.

FUKS, Betty B. . **Freud e a cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. O pensamento freudiano sobre a intolerância. **Psicologia Clínica**, v. 19, n. 1, p. 59-73, 2007.

FUKS, Betty B. ; BASUALDO, Carina; BRAUNSTEIN, Néstor A. . Por amor a *Totem e tabu*. In: _____(orgs.). **100 anos de Totem e tabu**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013, p. 7-13.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana**. Vol. 3: Artigos de metapsicologia (1914-1917). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GEREZ-AMBERTÍN, Marta. **As vozes do supereu**. São Paulo: Editora de Cultura, 2003.

GEREZ-AMBERTÍN, Marta. **Imperativos do supereu**. São Paulo: Escuta, 2006.

KANT, Emmanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução, introdução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial, Barcarolla, 2009.

KHEL, Maria Rita. **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KEHL, Maria Rita. Em defesa da família tentacular. *Maria Rita Kehl: artigos e ensaios*, 2003. Disponível em: <<http://www.mariaritakehl.psc.br/PDF/emdefesadafamiliatentacular.pdf>>. Acesso em: 17 mar. 2016.

KOLTAI, Caterina. **Totem e tabu: um mito freudiano**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário de psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1940.

MAC-CORMICK, William. **O líder, as coletividades e suas identificações**. Curitiba, 2014. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. 16 outubro de 2014.

MEZAN, Renato. **Freud, pensador da cultura**. Companhia das Letras, 2006.

_____. **Que tipo de ciência é, afinal, a psicanálise? Natureza Humana**, São Paulo, v. 9, n. 2, 2007, p. 319-359.

MORANO, Carlos Domínguez. **Crer depois de Freud**. São Paulo: ed. Loyola, 2003.

NAKASU, Maria Vilela Pinto. **Sublimação, pulsão de morte, superego: o papel das teses freudianas sobre a cultura na elaboração das concepções metapsicológica**. Tese (Doutorado) em Filosofia ó Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007.

NASIO, Juan David. **Édipo, o complexo do qual nenhuma criança escapa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969-1970)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

PENNA, Carla. **Inconsciente social**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014.

PEREIRA, Marcelo Ricardo. **A impostura do mestre**. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.

PEREZ, Daniel Omar. **A identificação, o sujeito e a realidade**. Uma abordagem entre a filosofia kantiana e a psicanálise freudiano-lacaniana. Unicamp, 2016.

PEREZ, Daniel Omar; BOCCA, Francisco Verardi; BOCCHI, Josiane Cristina. **Ontologia sem espelhos: Ensaio sobre a realidade**. Curitiba: CRV, 2014.

RAMOS, Gustavo Adolfo. **A angústia e sociedade na obra de Sigmund Freud**. São Paulo: Editora unicamp, 2003.

RAULET, Gérard. As duas faces da morte: sobre o estatuto da agressividade e da pulsão de morte em *O mal-estar na civilização*. In: LE RIDER, Jacques; PLON, Michel; RAULET, Gérard; REY-FLAUD, Henry. **Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud**. São Paulo: Escuta, 2002.

REY-FLAUD, Henry. Os fundamentos metapsicológicos de O mal-estar na cultura. In: LE RIDER, Jacques; PLON, Michel; RAULET, Gérard; REY-FLAUD, Henry. **Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud**. São Paulo: Escuta, 2002.

- RIDER, Jacques Le et al. **Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud**. Tradução de Carmen Lucia MontechiValladares de Oliveira e Catarina Koltai. São Paulo: Escuta, 2002.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michael. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães.
- ROUDINESCO, Elisabeth. **A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- RUDGE, A. M. ; FUKS, Betty B. **Perspectivas da crítica freudiana à cultura**. In: BRAUNSTEIN, Néstor A. ; FUKS, Betty B. (orgs.). *100 anos de novidade: a moral sexual õculturalö e o nervosismo moderno, de Sigmund Freud (1908-2008)*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008. p. 73-89.
- RUDNYTSKY, Peter. **Freud and Oedipus**. New York: Columbia University Press, 1987.
- SAFATLE, Vladimir. O centenário de õTotem e Tabuö. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 29 Dez. 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2013/12/1390601-o-centenario-de-totem-e-tabu.shtml>>. Acesso em: 21 mar. 2016.
- SILVA, Victor Augustus Graciotto Silva. Francisco de Assis e a pobreza franciscana: a fundação de um discurso. **História: Questões e Debates**, n. 43, p. 147-168, 2005.
- SOUZA, Paulo César. **As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- STOLL, Sandra Jacqueline. Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do espiritismo no Brasil. **Revista de Antropologia**, v. 45, n. 2, 2002.
- TAVARES, Pedro Heliodoro de Moraes Branco. A língua alemã em Freud ó E *Eu* com *Isso*? **Mal-estar na Cultura**, abr-nov, 2010.
- XAVIER, Leyserée Adriene Fritsch. **Kant a Freud: o imperativo categórico e o supereu**. Curitiba: Juruá, 2009.