

2

As instâncias ideais em Freud: dobradiça entre indivíduo e cultura

Muito se tem falado a respeito das mudanças na clínica atual, fruto do surgimento de ‘novos sintomas’, que redundariam em ‘novas patologias’. O que vem a rebote destas afirmações, muitas vezes, é um sério questionamento a respeito da atualidade/utilidade do método tradicional freudiano, articulado, obviamente, à sua conceitualização. Para problematizar as categorias supracitadas, bem como esse discurso vigente, proponho, nesse capítulo, re-visitar os conceitos de ideal do eu, supereu e identificação, na medida em que os considero potentes ferramentas teóricas para continuar pensando e explorando as relações entre o individual e o coletivo.

Como essas noções vão se desenvolvendo de forma absolutamente intrincada na obra freudiana - sendo muito difícil abordar uma sem esbarrar na outra -, esse capítulo será formatado a partir de três dos chamados textos ‘culturais’ de Freud: “Totem e tabu” (1913); “Psicologia das massas e análise do eu” (1921) e “O mal-estar na civilização” (1930). Tal escolha pede uma justificativa: por que estes trabalhos e não outros?

Em “Totem e tabu” Freud constrói o mito de inauguração da cultura. Além disso, já pode-se encontrar nessas páginas referência às instâncias ideais, apesar desses conceitos ainda não estarem formalizados. O trabalho seguinte, de 1921, fornece subsídios para cerrar o fosso entre o individual e o coletivo, desenvolvendo com maior amplitude essa articulação. Somado a isso, é nesse mesmo texto que Freud lança mão do conceito de identificação como a expressão primária de uma ligação afetiva com o outro. Por fim, o último texto, convida a refletir a respeito do mal-estar proveniente da entrada e permanência do indivíduo na cultura afirmando, de forma radical, a impossibilidade de conciliação total entre eles.

Sabe-se que, a partir de sua experiência clínica, Freud passou a considerar como fenômeno social toda e qualquer atitude do indivíduo em relação ao outro. Ele entendeu que a experiência subjetiva nunca prescinde de uma referência do

sujeito ao outro e à linguagem que o determina simbolicamente. Sendo assim, a figura da cultura pode ser encontrada desde muito cedo na obra freudiana, à época de o “Projeto para uma psicologia científica” (1895). O fato deste trabalho só ter sido publicado em 1950 levou os psicanalistas pós-freudianos a reconhecerem e enfatizarem sua importância em época mais recente, quando os primeiros escritos foram revistos à luz da segunda tópica freudiana. O desamparo, noção que será destacada na elaboração freudiana a partir de 1926, já está esboçado no texto de 1895. Especificamente no capítulo intitulado “A busca de satisfação”, Freud fala a respeito dos primeiros encontros do bebê com o outro, geralmente sua mãe, que cuida da satisfação de suas necessidades. Essa dependência extrema irá marcar o bebê de forma irredutível em sua demanda de amor. A partir do momento em que o adulto atende ao grito do neném, inicialmente mera expressão de sofrimento, satisfazendo sua fome e livrando-o do desconforto, o grito passará a ter para ele o valor de um chamamento. O psiquismo constitui-se a partir dessas primeiras experiências de satisfação e de dor que o bebê experimenta com a sua mãe, caracterizando, assim, a semente do laço social.

O grito que logo passa a ser comunicação com a mãe e não mais mera descarga de tensão é, segundo Freud, a fonte de todos os motivos morais. A inserção na linguagem, na cultura e em seus valores tem início desde então. A moralidade, um dos pólos permanentes do conflito psíquico na psicanálise, está posta desde o início do pensamento freudiano como resultante do vínculo social, já que o ser nasce inteiramente amoral. Apesar de o “Projeto” não mencionar diretamente nenhum dos conceitos-chave dessa pesquisa, ele traz o embrião de todos eles. O importante de se notar é que o conflito entre a moral e o sexual está posto desde o início do pensamento freudiano e esses conceitos vão se apresentando, ganhando corpo e sofrendo transformações ao longo da construção freudiana.

2.1

A gênese da cultura: o mito da horda primitiva

Por volta de seus 55 anos de idade, Freud lançou-se ao seguinte empreendimento: determinar o momento em que o animal homem deu o salto para a civilização, prescrevendo para si os tabus indispensáveis a todas as sociedades

organizadas. Para tanto, escreveu o célebre texto “Totem e tabu” (1913), no qual apresenta um mito construído com a finalidade de assegurar às suas descobertas a condição de universalidade naquilo que acompanha as diversidades das culturas através dos tempos históricos sem, contudo, colocar em risco o cerne da experiência clínica, isto é, a escuta do singular.⁸

De acordo com Ana Maria Rudge (1998), o mito enquanto um relato sobre as origens do mundo e da sociedade tem duas funções. Além de mitigar a curiosidade em relação àquilo que não se sabe, ele atribui significação à existência e fundamenta toda a atividade humana. Do ponto de vista teórico, o mito freudiano resultou de uma série de inferências feitas a partir do material clínico somado às fontes na qual Freud bebeu: a teoria evolucionista de Darwin; a concepção do totemismo descrita por George Frazer; a tese do banquete totêmico e da substituição da horda pelo clã, de William Robertson Smith; a idéia do fim do sistema patriarcal pela revolta dos filhos, de James Jaspers Atkinson e as considerações sobre o horror ao incesto de Edward Westemarck. Freud construiu essa narrativa baseado na escuta clínica, por analogia à dinâmica da neurose obsessiva.

Assim como o sonho foi considerado por Freud a via régia para o acesso ao inconsciente, a compreensão dos fenômenos tabu e totêmico constitui a via que leva à exploração dos vínculos sociais. Nesse texto, os pilares da cultura são estabelecidos a partir do assassinato do pai, cuja consequência é o estabelecimento do tabu do incesto e do assassinato, e a origem da religião e da moralidade.

Para questionar a pertinência da categoria das “novas subjetividades” criada para nomear os clientes que chegam atualmente, é importante mergulhar nesse texto. Ele aborda estruturalmente a cultura, identificando o que a define para além da diversidade sócio-cultural e histórica, ou seja, o que podemos considerar que permanece enquanto estrutura do aparelho psíquico e o que se modifica conforme o momento histórico. Dito isso, resta examinar de forma mais cuidadosa cada um desses dois pilares para extrair as suas consequências.

⁸ Segundo Peter Gay (1989), “Totem e tabu” é, também, um documento político. Os artigos que compõem este trabalho constituíram-se em armas na disputa contra Jung.

2.1.1

O mito do assassinato do pai

Na época em que homens pré-históricos vagavam pelo mundo, havia um que era o mais forte de todos e comportava-se de forma tirânica e cruel, fazendo de sua vontade a lei. Este pai, violento e ciumento, expulsava seus filhos de seu habitat a fim de tomar para si a posse absoluta das mulheres. Um dia, tomados pelo ódio, esses filhos rebelaram-se, juntaram as suas forças e, num ato de violência coletiva, mataram esse chefe selvagem e despótico. Em seguida, devoraram seu cadáver, numa tentativa de incorporar a potência desse pai tão poderoso, identificando-se com ele, por um lado e, entre si, por outro.

Contudo, ao lado de tão intenso ódio, nasce, inexplicavelmente, como chama atenção Ana Maria Rudge (1998), o amor e a admiração. Esta curiosa ambivalência de sentimentos acabou gerando intensos remorsos, um sentimento de culpa avassalador nos filhos assassinos que culminou na idealização do pai poderoso, e na instituição deste como Totem e como Deus:

Só depois de morto, o *Urvater* se torna pai. Freud insiste em que esse poderoso pai morto é amado, assim como é amado o pai mantido vivo nas religiões – por proteger do desamparo a que o homem está fadado a partir da natureza, do próprio corpo e dos semelhantes. O que não deixa de ser surpreendente, visto que o tirano, quando vivo, jamais protegeu seus filhos. O amor pelo pai, necessário para dar conta do remorso por seu assassinato e da origem da moralidade, não encontra justificativa no mito (Rudge, 1998: 135-6).

Esta mesma autora indicará a possibilidade de superar esta contradição. Segundo ela, é possível encontrar no manuscrito perdido da metapsicologia freudiana, intitulado “Neurose de transferência: uma síntese”, (1987), uma nova versão do mito do pai da horda. Esta é baseada na idéia de Ferenczi, segundo a qual os homens, no período glacial, perderam todos os seus recursos e passaram por momentos de penúria e aflição. De acordo com este “pensamento filogenético” que visa explicar as neuroses de transferência através de fixações provenientes desses tempos primitivos, foi após tal período de intensa angústia e aflição que os homens erigiram um pai da horda. Aquele que mais se destacava por sua inteligência e domínio sobre o mundo foi instituído como líder, exigindo o domínio absoluto, em troca de seu saber e proteção. Nesta nova versão do mito, o

papel do pai como protetor contra a angústia e o desamparo é caracterizado como mais fundamental do que o papel de tirano, que só poderia suscitar ímpetos assassinos. O remorso dos filhos, baseado no aspecto amoroso do pai e na proteção que ele oferecia, deu origem ao totemismo. Desse momento em diante, ficou terminantemente proibido a qualquer um dos filhos ocuparem o lugar do pai da pré-história. Estes instauraram o Totem como um primeiro representante simbólico do pai morto. Reverenciar a figura onipotente do pai através de seu representante - o Totem - trouxe intensos ganhos imaginários de proteção, abrigo e alívio à culpa.

O pai morto fundou a interdição do incesto e a interdição do assassinato entre os irmãos, o que levou Freud à observação de que “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (Freud [1913] 2006: 171). A lei deixa de ser a vontade do pai onipotente e passa a resultar do acordo entre os irmãos, tornando-se uma lei simbólica, a qual todos estão sujeitos. As primeiras instituições sociais que permitem regular o problema da provável rivalidade entre os irmãos para a obtenção e divisão das mulheres são as que serviram para recalcar e canalizar a sexualidade. A proibição do incesto encontra aí sua razão de existir:

Trata-se de marcar a necessidade de uma instância interditora que visa impedir a satisfação imediata da pulsão, assim como assegurar a ligação durável e inevitável entre o desejo e a lei, tanto no indivíduo quanto no corpo social. “A civilização nasce com e pela repressão. Não pode existir corpo social sem a instauração de um sistema de repressão coletivo” (Enriquez, 1991: 35-6)

2.1.2

O tabu do incesto

A palavra tabu é um termo polinésio que possui dois sentidos contrários. Se por um lado significa “sagrado, consagrado”, por outro significa “misterioso, perigoso, proibido, impuro”. O tabu remete a algo inacessível, cercado de proibições e restrições. Entretanto, tais restrições não estão baseadas ou ligadas a nenhuma ordem divina (religiosa ou moral), sendo diferentes das proibições religiosas. São restrições que se impõem por conta própria, não têm fundamento e são de origem desconhecida, mas tidas como coisa natural por aqueles a ela submetidos, que estão convencidos de que qualquer violação será severamente

punida. Além disso, os tabus podem ser compreendidos em termos do seu objetivo essencial de proteger os indivíduos a ele submetidos e da sua fonte que é atribuída, segundo Freud (1913), ao poder mágico e perigoso inerente a pessoas ou espíritos. Essa pode se ligar a indivíduos especiais, a situações especiais e a coisas misteriosas com o poder de infecção e contágio. Os tabus transmitem tal poder a outros por intermédio de objetos inanimados quando há transgressão das proibições. É interessante observar que tais proibições dirigem-se, principalmente, contra a liberdade de prazer, movimento e comunicação e visam obter abstinências e renúncias. O termo tabu denota tudo o que é veículo ou fonte desse misterioso atributo cuja forma é cindida em sagrado e impuro, exigindo e despertando, ao mesmo tempo, veneração e horror:

O tabu é uma proibição muito antiga imposta por alguma autoridade e dirigida aos mais intensos anseios dos seres humanos. O prazer de violá-lo persiste no inconsciente; os homens que obedecem ao tabu têm uma atitude ambivalente quanto ao que o tabu proíbe. A força mágica atribuída ao tabu baseia-se na capacidade de provocar a tentação dos homens; ela atua como uma força de contágio porque os exemplos são contagiosos e porque o desejo proibido no inconsciente desloca-se de uma coisa para a outra. O fato da violação de um tabu poder ser expiada por uma renúncia mostra que na base da obediência ao tabu há uma renúncia (Freud [1913] 2006: 42).

A hipótese freudiana é que tais proibições coincidem com os mais antigos e poderosos desejos humanos de origem inconsciente. A pesquisa psicanalítica conduz a uma única tese: “O fundamento do tabu é uma ação proibida em relação à qual há uma intensa inclinação inconsciente” (Freud [1913] 2006: 40).

Se tabu significa excesso de proibição é porque se trata de um sinal de excesso de desejo. Diante dessa premissa, Freud dá dois passos fundamentais: o primeiro deles diz respeito ao fato da lei social de proibição do incesto não ter surgido naturalmente ou por conta de uma vontade coletiva, mas ser efeito do ato de coibir a satisfação irrestrita de apetites sexuais e assassinos do homem. O segundo passo foi o de postular a convivência solidária entre lei e desejo. A psicanálise demonstra, assim, que recalcar o desejo de incesto e de assassinato é a base do direito do indivíduo à filiação simbólica, que o insere no sistema de trocas com o semelhante.

O que está na base da constituição de um tabu é a renúncia à satisfação de um desejo. Contudo, a renúncia expressa em um ritual, com as proibições dali

advindas, não são suficientes. O desejo de transgressão parece maior e, para impedi-lo, há que se somar uma força suplementar a fim de completar o esforço repressor contido no cerimonial de interdição. Essa força nada mais é do que a consciência moral – um dos nomes do supereu, a que Freud se refere nos seguintes termos: “É possível falar de uma consciência moral do tabu e, depois de sua violação, de uma consciência de culpa do tabu. A consciência moral do tabu é provavelmente a forma mais antiga na qual encontramos a consciência moral” (Freud [1913] 2006: 73). Esta consciência “é a percepção interna da rejeição de determinados desejos existentes em nós. Isto é ainda mais claro no caso da consciência de culpa – a percepção da condenação interna de um ato pelo qual realizamos um determinado desejo” (Freud [1913] 2006: 73).

À medida que nenhum dos membros do grupo consegue se apropriar da potência física e sexual desse pai, eles tentam captar seu poder por intermédio da onipotência do pensamento. As idéias funcionariam, assim, como substitutas da força. Na parte III, intitulada “Animismo, magia e onipotência de pensamentos”, Freud aborda de modo mais esclarecedor o estatuto do ideal do eu. Ao introduzir o animismo como um sistema de pensamento adotado pelos povos primitivos, ele afirma que a raça humana desenvolveu ao longo do tempo três grandes representações do universo: animista (ou mitológica), religiosa e científica:

No estágio animista, o homem atribui a onipotência a si mesmo; no religioso, transferem-na para os deuses, mas não renuncia seriamente a ela, porque se reserva o poder de influenciar os deuses através de uma variedade de maneiras, de acordo com os seus desejos. Na visão científica do universo já não há lugar para a onipotência humana; o homem reconheceu sua pequenez e resignou-se à morte. (Freud [1913] 2006: 91).

Ao tomar a onipotência de pensamento entre os povos primitivos como um índice do narcisismo, Freud propõe uma comparação entre essas fases da visão humana do universo e as fases do desenvolvimento libidinal do indivíduo. Desta forma, ele co-relaciona a fase animista ao narcisismo, a fase religiosa à fase de escolha de objeto, onde o que está em jogo é a relação da criança com os pais e, por último, a fase científica à maturidade do indivíduo, momento em que ele renuncia ao princípio do prazer, ou melhor, renuncia à realização imediata do prazer, ajustando-se à realidade e buscando nela os objetos de seu desejo. É justamente nessa transição entre a fase religiosa e a científica que podemos situar

o ideal do eu, na medida em que ele supõe um compromisso progressivo entre o princípio do prazer e o princípio de realidade, podendo a criança abandonar, em nome do objeto, sua megalomania primária.

“Onipotência de pensamento” é a expressão de um paciente de Freud, para designar a capacidade atribuída às idéias (fortemente investidas afetivamente e intensamente representadas) de transformar-se em fenômenos reais. Contudo, não se trata de qualquer idéia, mas daquela que visa a relação com o outro, objetivando dominar seu comportamento e sua vida. Ana Rudge lembra que Freud caracteriza a neurose exatamente por sua natureza associal, pela tendência a escapar de uma realidade insatisfatória para um mundo imaginário em que as satisfações estão mais à mão. Diz ele: “Nesse mundo real do qual foge o neurótico reina a sociedade humana, com todas as instituições criadas pelo trabalho coletivo; evitar essa realidade é, ao mesmo tempo, excluir-se da comunidade humana” (Freud *Apud* Rudge, 1994:06).

Existe uma concordância evidente entre o tabu e a neurose obsessiva. Tanto um como o outro têm motivos e origens desconhecidas para o sujeito. Contudo, quando instalados, ambos exigem obediência em consequência de uma angústia inominável que acossa o sujeito ante qualquer transgressão. Ou seja, entre um e outro, há em comum o fato do sujeito ter sua vida limitada por renúncias e restrições, na forma de cerimoniais de purificação de caráter compulsivo. Como adverte Freud, a proibição tira a sua força da intensidade do prazer. Quando a interdição é muito incisiva significa que o prazer é desmedido e sua origem muito precoce. A idéia de Freud, guardados os devidos limites, é atribuir à proibição moral a mesma natureza da proibição obsessiva. Sendo assim, essa proibição teria sido instalada no selvagem a partir de fora, isto é, por uma geração anterior. Ou seja, ela seria historicamente tão antiga que passível de perder-se no tempo.

As proibições tabus mais importantes e mais antigas, segundo Freud, são não matar o animal totêmico e evitar contato sexual com os membros do outro sexo submetidos a este totem. Do ponto de vista da neurose essas são as inclinações mais fortes dos seres humanos. E aí estão o incesto e o complexo de Édipo, núcleo da neurose. Trata-se da versão psicanalítica a respeito do contrato social. Um contrato com o pai, no qual o pai prometia tudo o que uma imaginação infantil pode esperar de um pai: proteção, cuidado e indulgência –

enquanto que, por seu lado, comprometiam-se a respeitar-lhe a vida, isto é, não repetir o ato que causara a destruição do pai real. Daí nasceu o totemismo e a natureza das religiões. “A religião totêmica surgiu do sentimento filial de culpa, num esforço de mitigar esse sofrimento e apaziguar o pai por uma obediência a ele que fora adiada. As religiões posteriores são vistas como tentativa de solucionar o mesmo problema” (Freud, 1913: 173).

Essa seção será encerrada com uma passagem escrita em “Moisés e o Monoteísmo” (1939), um dos últimos trabalhos de Freud, em que ele reafirma o valor da construção proposta em “Totem e tabu” e discute com os críticos das teses defendidas em 1913:

Até os dias de hoje atendo-me firmemente a essa construção. Repetidamente defrontei-me com violentas censuras por não ter alterado minhas opiniões em edições posteriores de meus livros, apesar de etnólogos mais recentes terem unanimemente rejeitado as hipóteses de R. Smith. Posso dizer que esses avanços ostensivos me são bem conhecidos. Mas não fui convencido quer da correção dessas inovações, quer dos erros de Smith. (...) Acima de tudo, não sou etnólogo, mas psicanalista (Freud, 1939: 155-6).

Roudinesco (1994) fornece alguns dados que situam esta discussão. Segundo ela, a história do banquete totêmico começou a ser contestada no início dos anos 20 por antropólogos anglo-saxões. Em 1917 Bronislaw Malinowski foi conhecer a vida dos habitantes da ilha Trobriand, no Pacífico Sul e, com base nesta experiência, propôs-se a rever a teoria freudiana e lançou uma polêmica que redundou na elaboração de uma doutrina culturalista, que considerava ultrapassadas as duas hipóteses freudianas universais: o Édipo e o parricídio.

Em 1928 esta polêmica foi reaberta por Geza Roheim, a partir de uma expedição realizada por ele à ilha de Normamby, na Nova Guiné, cujos habitantes apresentavam uma organização social com características idênticas às dos trobriandeses. Geza permaneceu nesta ilha por 10 meses e chegou a conclusões contrárias às de Malinowski, revalidando a universalidade das teorias freudianas quanto ao Complexo de Édipo e o parricídio. Chega-se, então, ao impasse entre os psicanalistas ortodoxos e os culturalistas, mencionado por Freud na passagem destacada acima.

2.2

Psicologia das massas e o narcisismo das pequenas diferenças

No último parágrafo do artigo sobre o narcisismo, Freud esclarece o problema da psicologia coletiva através de um estudo mais aprofundado do ideal do eu, bem como a partir da ampliação do conceito de identificação. Ele observa que a formação psíquica individual se prolonga no social. Na medida em que essa tese propõe-se a refletir sobre essa articulação, tentando entender como é que as mudanças na sociedade contemporânea repercutem no sujeito, e de que forma os psicanalistas podem melhor receber aqueles que vêm procurá-los, cabe um estudo cuidadoso sobre o texto “Psicologia das massas e análise do eu” (1921).

Antes disso, é importante situar o artigo no contexto da produção teórica freudiana. Sabe-se que, em 1920, Freud havia acabado de escrever “Além do princípio do prazer”, momento em que ele postula o conceito de pulsão de morte, o que não é sem conseqüências, na medida em que permite ampliar as reflexões que vinham sendo propostas por ele.

O trabalho inicia-se com a célebre passagem em que propõe cerrar o fosso entre o individual e o coletivo, afirmando que a psicologia individual é, antes de tudo, uma psicologia social. “Apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual pode prescindir das relações do indivíduo com os outros. Na vida mental do indivíduo, o outro conta, regularmente, como modelo, como objeto, como auxiliar, como inimigo, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual é, simultaneamente, psicologia social” (Freud [1921] 2006: 67). Freud questiona-se sobre que tipo de laço permite que os indivíduos de um grupo, de uma multidão ou de organizações estáveis como a Igreja e o Estado mantenham-se unidos e, para dar conta desta questão, abre um diálogo com alguns sociólogos.

Ele propõe abrir mão de pensar em termos de um “instinto gregário”, no qual o comportamento dos indivíduos, quando em grupo, seria absolutamente diferente do que quando isolados, ou fora do grupo. Se, em “*La psychologie des foules*” (1855), Le Bon define a massa como altamente volúvel, pouco inteligente, afeita a reações emocionais extremas, compondo um todo único, regido por princípios psicológicos também únicos, Freud, por outro lado, constrói a hipótese de que a sua natureza não pode ser tomada como distinta da do indivíduo. A idéia

que ele irá defender ao longo de todo o seu trabalho é a de que entre o indivíduo e o social não há uma diferença de natureza, e sim de escala. Logo de saída, adverte que, salvo alguns casos, a psicologia individual não pode abrir mão das relações dos indivíduos com os outros, na medida em que a vida mental do indivíduo tem sempre como referência o outro, seja como modelo, objeto, auxiliar ou oponente.

Eugéne Enriquez (1990) chama atenção para o primeiro parágrafo do texto de 1921, valorizando, no mesmo, o papel da contingência, da marca irreduzível do contexto na construção das instâncias ideais:

Se a psicanálise do sujeito depende do contexto no qual ele se encontra, é preciso admitir que outro ambiente, ou seja, outro tecido de relações sociais (e logo de posições identificatórias, bem como os conflitos que elas acarretam), pode permitir-lhe mudar de conduta (Enriquez, 1990: 48).

Efetivamente o texto freudiano permite considerar o contexto social como absolutamente relevante para a constituição das instâncias ideais, na medida em que promove certos valores historicamente situados. Contudo, essa apreciação não é suficiente, já que ela exclui a possibilidade de se pensar a constituição do psiquismo humano para além do âmbito contextual. Se este é absolutamente fundamental, existe, em contrapartida, algo que é da ordem da condição humana e que está posto desde sempre, independente do contexto. Ao escrever “Totem e tabu”, como foi visto, Freud dá um valor estrutural ao Complexo de Édipo, fundamentando-o no que destaca, em seu mito, como sendo um operador universal da cultura – o tabu do incesto. Não custa lembrar que Lévi- Strauss irá, muitos anos depois, validar essa posição do psicanalista, destacando o tabu do incesto de qualquer referência biológica.

O próprio Enriquez, no desenvolvimento de seu argumento, dará indícios de que concorda com minha posição. Logo de saída, ele chama atenção para uma hipótese que perpassa todo o texto de a “Psicologia das massas” - a idéia de que a massa só faz acentuar as forças que, habitualmente, guiam o indivíduo: “A ‘neurose de massa’ é, portanto, uma ampliação da neurose individual consubstancial à própria condição humana. De modo algum ela pode aparecer como um fenômeno de essência diferente” (Enriquez, 1990: 59).

De acordo com Le Bon (1895), o fenômeno de massa pode justificar-se através de fenômenos psíquicos tais como o contágio e a sugestão, descobertas

recentes da fisiologia. Isso significa afirmar que todo sentimento seria contagioso dentro de uma multidão e que um indivíduo, convivendo ali durante certo tempo, entraria em um estado especial que se aproxima muito da ‘fascinação do hipnotizado nas mãos do hipnotizador’. Freud, contudo, prefere tomar outro caminho. Ele propõe esclarecer a psicologia das massas através do conceito de libido, que seria a expressão utilizada para falar quantitativamente daquelas pulsões ligadas a tudo o que chamamos comumente de amor:

Nossa hipótese encontra apoio em duas reflexões de rotina. Primeira, a de que a massa mantém-se unida em virtude de algum poder. A que poder essa façanha poderia ser mais bem atribuída do que a Eros, que mantém unido tudo o que existe no mundo? Segundo, se o indivíduo renuncia à sua peculiaridade num grupo e permite que seus outros membros o influenciem por sugestão, isso nos dá a impressão de que o faz por sentir necessidade de estar de acordo com eles, e não em oposição, de maneira que o faça ‘pelo amor deles’ (Freud [1921] 2006: 88).]

Em seguida, ele chama atenção para a questão da ambivalência presente em toda relação de afeto que perdura por mais tempo:

Nas antipatias e aversões que as pessoas sentem por estranhos podemos distinguir a expressão de um amor a si mesmo, de um narcisismo. (...) é inegável que, nessas condutas dos seres humanos, aparece uma predisposição ao ódio, uma agressividade cuja origem é desconhecida e que se fica tentado a atribuir um caráter elementar. Mas essa intolerância desaparece, de maneira temporária ou duradoura, através da formação do grupo. Enquanto este persiste, os indivíduos toleram as especificidades dos outros, consideram-no igual e não sentem aversão por eles (Freud [1921] 2006: 97).

Esse fenômeno grupal de amor entre si e ódio aos outros, Freud denominou “narcisismo das pequenas diferenças”. O termo narcisismo, quando aplicado às massas, designa a insuflação amorosa da identidade coletiva obtida. Já o termo “pequenas diferenças” foi cunhado para descrever o processo pelo qual, sob a égide do ideal de supremacia, a intolerância ao outro é exibida muito mais intensamente contra as diferenças mínimas do que contra as fundamentais. Freud construiu esta expressão baseado na parábola de Shopenhauer: num dia gelado de inverno, os porcos-espinhos viram-se confrontados com a tarefa de encontrar uma boa distância entre si, de modo que obtivessem calor um do outro sem, contudo, ficarem tão próximos a ponto de espetarem-se com seus próprios espinhos.

O ‘narcisismo das pequenas diferenças’ está na base da constituição do eu e do outro, na fronteira que tem por função resguardar o narcisismo da unidade. As pequenas diferenças reais são as que impedem que o outro seja um perfeito semelhante, o que significa que o ódio não nasce da distância, e sim da proximidade. A repulsa do indivíduo ao que lhe é mais íntimo leva-o a deslocar esse sentimento, assim como faz a massa, para um objeto externo, a quem será endereçado o ódio: o estrangeiro. Esse potencial de exclusão visa a eliminação de toda e qualquer diferença.

Apesar de Freud estar falando sobre a ambivalência constitutiva do ser humano, ele vai tentar desvendar como se dá a ligação de cada indivíduo do grupo ao líder e aos demais membros. Assim, chega-se à questão da identificação e do ideal do eu.

2.2.1

A identificação

A identificação é um dos conceitos fundamentais da metapsicologia freudiana. Ao longo dos diferentes momentos de desenvolvimento da teoria, sofreu várias modificações, até ocupar um lugar central, tanto no que concerne à estruturação do sujeito, quanto aos seus efeitos perturbadores.

Apesar de a identificação ter sido apresentada em 1917, no estudo sobre o “Luto e a melancolia”, como um mecanismo explicativo sobre a gênese de um estado patológico particular – a melancolia -, um dos seus primeiros aspectos já podia ser encontrado nos estudos sobre a histeria, em 1895. Na ocasião da apresentação do caso de Elizabeth Vön R, Freud falava sobre a aptidão que o sujeito apresenta para ocupar o lugar de outro, seja pela possibilidade de obter satisfação, seja em função de prestar obediência a uma ordem proferida por alguém importante. Nesse momento inaugural da psicanálise, portanto, a identificação passou a indicar a capacidade que os indivíduos têm para ocupar posições e lugares diferentes.

A questão da relação do eu com o objeto é recolocada em diferentes momentos do percurso freudiano, até os textos que introduzem a segunda tópica, momento em que a identificação vai deixando de ser apenas um entre os mecanismos inconscientes, para tornar-se o mecanismo privilegiado da

constituição do Eu. O lugar estratégico ocupado pelo conceito de identificação articula-se com a centralidade do Complexo de Édipo, dando conta dos possíveis destinos que o sujeito pode traçar frente à castração. A partir de então, pode-se dizer que a identificação é um processo através do qual o sujeito assimila um ou mais traços de outro indivíduo, integra-os ao eu, modificando-se de acordo com os modelos em causa. Fenomenologicamente, ela se diferencia da escolha de objeto, na medida em que escolher um objeto é desejar tê-lo, enquanto identificar-se com um objeto é desejar ser como ele.

Freud distingue três tipos de identificação: a primeira é a relação afetiva mais precoce com outra pessoa, anterior à escolha de objeto (identificação primária ao pai); a segunda, a identificação regressiva, posterior à escolha de objeto e, em particular, ao abandono desse objeto. Por fim, há a identificação parcial a um traço de outro indivíduo, pelo qual procuramos imitá-lo em determinados aspectos de sua personalidade ou conduta. Em todos esses casos, a identificação proporciona uma modificação no eu. Portanto, a identificação equivale a uma operação de abertura à realidade externa.

Em “O eu e o isso” (1923), Freud atribuirá a origem do ideal do eu à primeira e mais importante identificação de um indivíduo, a identificação com o pai em sua pré-história pessoal. Essa identificação não seria a consequência ou o resultado de um investimento de objeto; trata-se de uma identificação direta e imediata que se efetua antes de qualquer investimento de objeto.

A articulação entre o texto de 1913, “Totem e tabu”, e o de 1923, permite perceber que o processo identificatório que Freud descreve nesse último apresenta duas inovações. A primeira é que ao considerar a ordem lógica da constituição do sujeito, a identificação caracteriza-se como primordial, não se realizando a partir de um investimento de objeto, até mesmo porque este ainda não é reconhecido como tal. Este momento corresponde ao registro mítico das origens, marca da inscrição da lei simbólica no psiquismo. A incidência desta lei é que vai permitir que se inscreva um limite à satisfação pulsional plena, sem a qual, a experiência de perda dos objetos e sua metaforização seriam impossíveis. Há outra forma de identificação que é um precipitado das relações objetais. São marcas forjadas no eu a título de reconstituição dos objetos amados e perdidos, que revelam a impossibilidade de uma satisfação plena.

A ênfase no processo de identificação significa que, para Freud, o importante é saber como o bebê se torna sujeito, como ele se reconhece no outro e é reconhecido por ele. Portanto, um processo indissociável da cultura. Assim, chega-se ao cerne desse segmento: no primeiro tempo da identificação, o bebê é reconhecido e identificado embora não se reconheça. Esta primeira inscrição é a condição para seu advento como sujeito. No segundo tempo, ele já é capaz de reconhecer o outro ao mesmo tempo em que é reconhecido. Embora o *infans* não seja capaz de se reconhecer imediatamente como inserido na ordem simbólica e numa cadeia geracional, tem que ser reconhecido por ela para tornar-se humano.

Enriquez (1990), por sua vez, destaca três passagens do texto de 1921 “Psicologia das massas e análise do eu” que proporcionam um melhor acesso à problemática da identificação na massa. São elas:

1. “Estamos cientes de que aquilo com que pudemos contribuir para a explicação da estrutura libidinal dos grupos reconduz à distinção entre o eu e o ideal do eu e à dupla espécie de vínculo que isso possibilita: a identificação e a colocação no lugar do ideal do eu”;
2. “Um grupo primário é certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do eu e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu eu”;
3. “Cada indivíduo é uma parte componente de numerosos grupos, acha-se ligado por vínculos de identificação em muitos sentidos e construiu seu ideal do eu segundo os modelos mais variados. Cada classe, credo, nacionalidade – podendo também elevar-se sobre elas, na medida em que possui um fragmento de independência e originalidade” (Freud *Apud* Enriquez, 1990; 66-67).

O recorte feito pelo autor indica o quanto à questão da identificação está articulada com a noção de ideal do eu. Por isso, uma seção será dedicada para examinar com mais cuidado este conceito.

2.2.2

O Ideal do eu

Freud introduz o conceito na terceira parte de seu artigo “Introdução ao narcisismo” (1914), em função de uma questão que se coloca no momento em que o eu passa a ser objeto de investimento libidinal.

Como se sabe, desde os textos iniciais de Freud – “Projeto para uma psicologia científica” (1885), “Estudos sobre a histeria” (1895) e “A interpretação dos sonhos” (1900), o eu era encarregado das funções de censura e defesa. Em 1914, Freud passa a tomá-lo como objeto de investimento libidinal sem, contudo, deixar de considerá-lo agente do recalque. Assim, cria-se um impasse: como poderia o mesmo continuar a exercer essas funções sendo, ele próprio, objeto de investimento libidinal? Para resolver este problema, o ideal do eu, é convocado como fator condicionante do recalque. Isso implica em admitir que, com o postulado do narcisismo, faz-se necessário supor um descentramento do eu. Para que o eu possa figurar como um dos possíveis objetos de investimento é preciso instituir outra instância, para além dele, responsável por ditar o modelo de objeto a ser amado. Sendo assim, diríamos que o postulado do narcisismo implica em uma nova abordagem do eu que passa, então, a ser caracterizado por uma cisão. Cisão no sentido em que acentua uma defasagem e implica na idéia de um modelo ao qual se aspira a fim de tornar-se um objeto de amor satisfatório:

O desenvolvimento do eu consiste num afastamento do narcisismo primário e dá margem a uma intensa aspiração a recobrá-lo. Esse afastamento acontece pelo deslocamento da libido em direção a um ideal de eu imposto de fora, a satisfação é obtida mediante o cumprimento deste ideal. (Freud [1914]: 2006 96).

Ou seja, o ideal do eu remete à questão de “ser amado”, na medida em que o indivíduo sente-se empobrecido narcisicamente caso não se considere suficiente diante de seu ideal. “Uma parte da auto-estima é primária, resíduo do narcisismo infantil; outra parte brota da onipotência corroborada pela experiência (a realização do ideal do eu), enquanto uma terceira provém da satisfação da libido objetual” (Freud [1914] 2006: 97). Sendo assim, apesar de o ideal do eu ter uma origem narcísica, ele pressupõe o abandono de uma condição de plenitude em favor da possibilidade de uma satisfação futura.

O ideal do eu funciona como um escoadouro para a satisfação narcisista ao longo da vida. No texto de 1914, isto se dá mediante a intervenção de um agente psíquico especial, encarregado de observar constantemente o eu real e medi-lo em função do ideal. Essa divisão será melhor explorada em 1917, no artigo “Luto e melancolia”, que Freud retomará em 1921 a fim de resgatar a noção de ideal do eu tão fundamental para à compreensão da dinâmica dos grupos: “o ser humano, toda vez que não estiver satisfeito consigo próprio pode encontrar sua satisfação no ideal do eu que se diferenciou do eu” (Freud [1921] 2006: 103).

Ele irá dizer, então, que as características misteriosas e coercivas das formações grupais podem, em parte, ser explicadas pelo ideal do eu, na medida em que o líder do grupo passa a ocupar o lugar de ideal do eu para cada um de seus componentes. O indivíduo abandona seu ideal do eu em prol do ideal do grupo, representado pelo líder.

Por outro lado, segundo Freud, o ideal do eu “abrange a soma de todas as limitações que o eu deve obedecer e, por essa razão, a suspensão do ideal consistiria em um magnífico festival para o eu que mais uma vez poderia então sentir-se satisfeito consigo próprio” (Freud [1921] 2006: 124). Em função disso, a separação do ideal do eu do próprio eu não pode ser mantida indefinidamente, tendo que ser desfeita de tempos em tempos. Para isso as festas populares, com seus excessos e transgressões, são previstas e programadas ao longo do ano.

Aqui se encontram os alicerces sobre os quais erguer-se-á a segunda tópica freudiana, no tocante à postulação do conceito de supereu na dinâmica do funcionamento psíquico. Marta Ambertín (2003) sinaliza esta dupla perspectiva que estaria contida na noção de ideal do eu. Segundo ela, o ideal do eu apresenta duas vertentes relacionadas com a dupla face do pai. Assim, o ideal do eu oscilaria entre a exaltação, representada pelo pai maravilhoso, e a opressão do pai maligno e diabólico. Ou seja, por um lado, o ideal do eu exhibe uma face amorosa que cuida e preserva o eu, por outro, uma face aniquiladora que o hostiliza.⁹ Estas duas perspectivas serão resgatadas no artigo “O eu e o isso” a propósito da noção de supereu, cunhada por Freud.

⁹ Essa visão de Ambertín é muito particular porque ela coloca no ideal do eu as duas vertentes, diferente de Lacan, que entende o ideal do eu como exaltador e o supereu como acachapante, opressor.

2.3

O mal-estar na cultura e o supereu coletivo

Sabe-se que Freud sempre se interessou pelas questões ditas “sociológicas” e, em função disto, elas circularam por sua obra em diferentes momentos e de diversas formas, desde as cartas a Fliess. O texto “O mal-estar na cultura” (1930) é escrito no momento final de sua trajetória teórica, o que lhe confere, por um lado, a condição de oferecer de forma mais completa as relações que nosso mestre construiu entre o individual e o coletivo. Por outro lado, ele carrega um tom muito mais pessimista na medida em que Freud declara a impossibilidade de conciliação definitiva entre o indivíduo e a cultura.

Ao mesmo tempo em que os homens desejam que a vida lhes proporcione felicidade, eles são confrontados com o fato de que sua própria constituição restringe suas possibilidades de obtê-la. Entretanto, por mais que se tenha consciência de que o projeto ‘tornar-se feliz’ não pode ser realizado, não se pode abandonar a tentativa de aproximar-se dele. Sendo assim, ele irá dedicar-se a entender por que a felicidade é tão difícil para o homem.

Freud adverte que o sofrimento é proveniente de três fontes: a fragilidade dos corpos, o poder superior da natureza e o relacionamento com os homens, especialmente “a inadequação das normas que regulam os relacionamentos mútuos dos homens na família, no Estado e na sociedade” (Freud [1930] 2006: 85). Em relação aos dois primeiros, ele diz que não se tem muito que fazer e, por isso, irá concentrar-se nessa última esfera.

Surge um paradoxo: ao mesmo tempo em que a civilização é aquilo através de onde se busca defender destas fontes de sofrimento, ela também é responsável por ele. Freud retoma a definição de civilização - apresentada em “O futuro de uma ilusão” (1927) -, nos seguintes termos: “Nos contentaremos em dizer que a palavra civilização descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos” (Freud, 1939: 109). Vale lembrar que a definição de 1927 traz um aviso: “Desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização” (Freud, 1927: 16).

Maria Cristina Poli (2004), no artigo “Perversão da cultura, neurose do laço social” tira conseqüências interessantes da decisão freudiana. Ela chama atenção para o fato de, apesar do termo *Kultur* “ser empregado para designar tanto o fundamento da civilização humana, nos seus primórdios, quanto a sua atualização nos diferentes momentos e formas de organização ao longo da história da humanidade”, pode-se encontrar no texto freudiano uma diferença sutil entre cultura e relações sociais. Segundo ela, Freud não valorizou esta diferença porque estava preocupado em estabelecer os invariantes que compõem a forma humana de organização. Poli faz esta diferença trabalhar sem distanciar-se da preocupação de Freud:

Talvez possamos começar confiando que o elemento cultural é a primeira tentativa de regular esses laços sociais. Se essa tentativa não fosse feita, estes laços ficariam sujeitos à vontade arbitrária do indivíduo, o que equivale a dizer que o homem fisicamente mais forte decidiria a respeito deles no sentido de seus próprio interesses e moções pulsionais (Freud [1930] 2006: 93).

Em função disso, faz-se necessário substituir o poder do indivíduo pelo de uma comunidade. A instituição da justiça, que restringe a liberdade individual a partir do estabelecimento de um princípio de equidade entre os homens, figura como este elemento cultural de regulação. A inscrição deste elemento pressupõe uma organização em dois tempos: o tempo da instalação da justiça como princípio de equivalência e o tempo de seu efeito de coerção. Segundo Poli, a distinção entre o princípio da civilização – o “elemento de civilização” - e os laços sociais – as relações humanas historicamente circunscritas - só se faz presente após esse segundo tempo. “A emergência da civilização se refere ao tempo mítico do assassinato e incorporação do pai da horda; ele funda o princípio de equidade como regulador da relação entre os irmãos; já o laço social refere-se às diferentes formas que as fratrias têm de lidar, ao longo da história, com as conseqüências e os retornos dos atos primitivos” (internet: www.scielo.br).

Compartilho com Poli a sua idéia de que o “elemento de civilização” funda a humanidade, ele é atemporal. Já os laços sociais constroem a história, inscrevendo ao longo do tempo as formas de enlace que os humanos constituem entre si. Sendo assim, reconhecendo que os laços sociais de hoje são distintos

daqueles da época de Freud, na ocasião do texto de 1930, será destacado aquilo que ele apresenta como invariante.

O grande impasse que a civilização coloca gira em torno da necessidade que os indivíduos têm de se associar a outros - aos seus semelhantes -, na tentativa de lidar com a desproporção entre a sua capacidade física e a violência da natureza. Contudo, essa associação impõe determinados limites à satisfação da pulsão. A consequência disto é que, se por um lado, a vida em comum é fonte de satisfações, por outro, ela também é fonte de frustrações. “Essa ‘denegação cultural’ governa o vasto campo dos laços sociais entre os homens; já sabemos que esta é a causa da hostilidade contra a qual todas as culturas têm que lutar” (Freud [1930] 2006: 96).

A questão da agressividade enquanto inclinação toma a cena da análise freudiana. Através do mandamento cristão “Amarás ao próximo como a ti mesmo”, enquanto uma das exigências ideais da sociedade civilizada, Freud fala do potencial para a agressão que todo ser humano porta. Ele examina este mandamento questionando o seu sentido, na medida em que ele não parece ser razoável. Em função da hostilidade mútua dos seres humanos, a sociedade civilizada está constantemente ameaçada de desintegração. Por causa disso, “a cultura tem que mobilizar esforços para colocar limites às pulsões agressivas. Daí o recurso a métodos destinados a incitar identificações e laços amorosos inibidos em sua finalidade” (Freud [1930] 2006: 109).

Conforme avança na questão da inclinação à agressão, Freud a retira do âmbito circunstancial ou histórico e a coloca na perspectiva da constituição subjetiva, como uma disposição pulsional original: “A agressão não foi criada pela instituição da propriedade [como queriam os comunistas]; reinou quase sem limites nos tempos primitivos, e já se apresenta na criação das crianças; constitui a base de todo laço de afeto e amor entre os seres humanos” (Freud [1930] 2006: 110).

De acordo com Mezan (2002), apesar da agressividade na cultura aparecer como agressividade dirigida ao outro – heteroagressividade -, não se deve esquecer que o inédito da teoria psicanalítica é a idéia de que a agressão é basicamente auto-agressão, ou seja, a auto-agressão seria primária, enquanto a heteroagressividade seria secundária. Isso é o que é introduzido pela virada na teoria pulsional, fruto da introdução do conceito de pulsão de morte,

representando as conseqüências da nova concepção de pulsão para a teoria da cultura.

Segundo Freud, o ser humano não possui uma capacidade original de distinguir o bom do mau. Ele nasce amoral. Esta distinção é introduzida pela influência de uma ação externa que decide o que deve ser considerado bom ou mau. E, então, ele se pergunta sobre os motivos que levariam os indivíduos a se submeterem a esta influência. Como resposta, ele encontra o desamparo e a conseqüente dependência em relação a outras pessoas, mais precisamente, o medo da perda do amor. Isso nos leva à culpa e à formulação do conceito de supereu:

Primeiro a renúncia ao pulsional como resultado da angústia frente a agressão da autoridade externa; depois a instauração da autoridade interna e a renúncia ao pulsional devido à angústia da consciência moral. No segundo caso, a má ação é igual à má intenção, daí a consciência de culpa, a necessidade de punição (Freud [1930] 2006: 124).

No que diz respeito ao sentimento de culpa, Freud afirma que ele não é nada mais do que uma variação topográfica da ‘ansiedade social’ encontrada nas crianças e acrescenta que, em suas fases posteriores, ele coincide com o medo do supereu. A próxima seção será dedicada a examinar de forma mais cuidadosa este conceito e a ampliação que Freud propõe, nesse mesmo texto, através da idéia de supereu coletivo.

2.3.1

O conceito de supereu

Apesar do conceito de supereu só aparecer formalmente na obra freudiana em 1923, no artigo “O eu e o isso” – momento em que Freud apresenta uma nova descrição da topografia psíquica que inclui as instâncias eu, isso e supereu -, sua origem pode ser remontada há tempos anteriores, a partir das idéias de auto-recriminação, consciência moral, e sentimento de culpa inconsciente.

Em 1914, surge a noção de ideal do eu. O sujeito, na tentativa de recuperar a perfeição narcísica outrora obtida na infância, elege diante de si um ideal ao qual tenta vigorosamente corresponder. A origem deste ideal é localizada na influência crítica dos pais (que seria transmitida ao indivíduo por intermédio da voz). Com o passar do tempo, figuras substitutivas que irão formar a rede social do indivíduo

também terão um papel na composição desse ideal. Freud sugere a existência de uma “instância psíquica particular” que teria a função de “assegurar a satisfação narcisista proveniente do ideal do eu, e com este propósito, observar constantemente o eu atual, medindo-o com o ideal” (Freud [1914] 2006: 92).

Três anos depois, em “Luto e melancolia”, esse agente crítico é novamente invocado como especialmente notável e cruel na melancolia. Comparando este quadro clínico com o processo de luto, Freud observou que ambos apresentavam os mesmos traços, com exceção de uma característica – ausente no luto e muito acentuada na melancolia – diminuição da auto-estima e empobrecimento significativo do eu. Tendo em vista a satisfação que o melancólico encontra em se auto-recriminar, Freud reconheceu uma cisão no eu onde uma parte se coloca contra a outra, julgando-a criticamente e tomando-a como objeto. De acordo com Kauffman (1996), “o supereu se constitui no pensamento freudiano na confluência de dois temas que surgem explicitamente no meio dos anos 1919-1920, sob a pressão da clínica: o ideal do eu e uma faculdade de observação, de comparação e de crítica” (Kauffman, 1996: 511).

Em “Psicologia das massas e análise do eu” (1921), Freud retoma a questão da melancolia e novamente aponta a cisão do eu através da qual uma parte deste isolar-se-ia do restante e entraria em conflito com ele. Neste artigo, ele afirma claramente que o agente especial destacado do eu na melancolia é o ideal do eu¹⁰ e lhe atribui as funções de auto-observação, consciência moral e censura dos sonhos.

Apenas em “O eu e o isso” (1923), a sujeição à instância crítica que, até então, apresentara-se como patológica na melancolia, será reconsiderada e tomada como um processo normal, sempre implacável e injusta (Ambertin, 2003: 101). É nesse texto também que o termo supereu fará a sua primeira aparição na obra freudiana, como equivalente do ideal do eu e resultante de uma diferenciação no eu. O ideal do eu ou supereu origina-se das primeiras identificações efetuadas na mais tenra infância do indivíduo. Na verdade, na origem do supereu está “a primeira e mais importante identificação de um indivíduo: a identificação com o pai da pré-história pessoal” (Freud [1923] 2006: 33). Esta identificação com o pai,

¹⁰Essa posição é diferente daquela encontrada em 1914, quando Freud parece marcar uma distinção do eu e a instância crítica interessada na sua realização. Neste momento, o ideal do eu aparece mais em sua face amorosa, de preservação do eu.

ou com os pais, como ele acrescenta em nota de rodapé, é uma identificação direta e imediata que se realiza antes de qualquer investimento de objeto. A ela vão se somar as outras identificações realizadas na vida do sujeito.

O supereu, por outro lado, tem estreita relação com o complexo de Édipo – é seu herdeiro -, na medida em que a dissolução deste complexo teria como resultado uma identificação paterna e uma identificação materna que, unidas, formariam um precipitado no eu modelando o supereu. Este, todavia, não poderia ser pensado somente como um resíduo das escolhas objetais do isso, ele também representa uma reação contra essas escolhas. Aí se encontra um aspecto paradoxal no supereu representado pela dupla mensagem: “Deve-se ser assim (como o seu pai), e a proibição: Não se deve ser assim (como o seu pai), ou seja, você não pode fazer tudo o que ele faz, muitas coisas lhe são reservadas” (Freud [1923] 2006: 36).

O aspecto coercitivo do supereu diz respeito ao fato de ele ter como função o recalque do complexo de Édipo. O supereu, dada a dissolução do complexo, passa a representar internamente a autoridade parental – outrora sentida como ameaça externa -, funcionando como uma instância que está constantemente vigiando e punindo o eu. Entretanto, não existe uma proporcionalidade entre a agressividade paterna e a crueldade do supereu, já que a agressividade do próprio sujeito irá reforçar esta crueldade.

Quanto às suas origens, a conclusão de Freud, no terceiro capítulo de “O eu e o isso”, parece bastante clara: “O supereu nasce do isso.” Isso hereditário (filio e ontogeneticamente) onde “acham-se abrigados resíduos das existências de incontáveis eus” (Freud [1923] 2006: 39). Neste sentido, pode-se dizer que a grande herança que o supereu recebe do complexo de Édipo é a herança biológica e histórica que se apresenta na nostalgia do pai. Esta herança será bem formulada na Conferência XXXI: “O supereu da criança não se edifica segundo o modelo dos seus pais, mas segundo o supereu destes” (Freud, 1933).

De acordo com Roudinesco, é apenas nesta Conferência que a questão da formação do supereu será, de fato, trabalhada exaustivamente. A autora ressalta a condição de dependência do supereu em relação às pulsões agressivas, questão trabalhada por Freud em 1930, momento em que ele fala a respeito de uma relação privilegiada entre o supereu e a pulsão de morte: “O supereu é uma instância descoberta por nós. [Ele] é o retorno direto do conflito entre a necessidade do

amor da autoridade e o esforço no sentido da satisfação pulsional, cuja inibição produz a inclinação para a agressão (Freud [1930] 2006: 132). Isso significa que a pulsão agressiva é o maior entrave à civilização, ela é a principal representante da pulsão de morte.

Freud concebe um supereu coletivo (*Kulturuberich*) ao lado do supereu individual. Segundo ele, assim como o indivíduo, a comunidade também desenvolve um supereu através do qual a evolução cultural se dá. De acordo com Enriquez:

O supereu coletivo se alicerça nas impressões deixadas no psiquismo pelas ações de grandes homens ultrajados ou assassinados enquanto vivos e, em seguida, endeusados, da mesma forma que o supereu individual é a consequência da tragédia que se encenou no círculo familiar (Enriquez, 1990: 116).

No verbete sobre o supereu, no “Dicionário enciclopédico de Psicanálise” (1996) editado por Pierre Kaufmann, encontra-se mais uma semelhança entre o supereu coletivo e o individual. Ambos impõem exigências ideais rigorosas que, quando desconsideradas, rendem para o sujeito uma punição em forma de angústia social. Por outro lado, no caso do supereu individual, estas exigências ideais são muito menos explícitas do que quando se trata do supereu coletivo que contém injunções que regulam as relações dos homens entre si.

O conceito de supereu coletivo é importante porque ensina que o potencial destrutivo da humanidade, assim como o imperativo em relação ao cumprimento das exigências ideais, não são circunscritos a um determinado momento histórico, por mais que os requintes de crueldade possam se aperfeiçoar com o avanço dos recursos tecnológicos que, por sua vez, também impõem novas exigências ideais.

Uma vez colocados os conceitos freudianos que permitem estabelecer uma relação entre o social e o individual, tenho condições de enveredar pela teoria de Piera Aulagnier, naquilo que ela pode contribuir para ampliar a reflexão acerca desta relação. A autora elege o conceito de identificação como fio condutor de suas construções teóricas: “os fenômenos psicopatológicos que encontramos sob diferentes formas na prática clínica são a consequência e a manifestação de um conflito que opera ao nível dos investimentos do Eu e, portanto, em sua economia

identificatória” (Aulagnier: 1979: 20). Apesar de seguir as pegadas de Freud, Aulagnier circula pelos conceitos psicanalíticos de uma forma bastante original ¹¹, conforme será visto a seguir.

¹¹Piera Aulagnier não fala de supereu, ela prefere usar a denominação “ideal do eu” porque considera que a ação do supereu está nos ideais que “o eu se propõe como todos as suas exigências e excessos possíveis” (Aulagnier, *Apud* Hornstein, 1994: 369).