

5

“É preciso amar para não adoecer” (Freud)

5.1.

Psicanálise e processo de conhecimento: “adotando o conceito de inconsciente de maneira séria”

“A compreensão sobre as relações dos homens com o real, isto é, às relações de conhecimento, são inseparáveis da própria concepção sobre o homem.”

Carlos Alberto Plastino

Sabemos que ao conjunto de concepções ontológicas, epistemológicas e antropológicas – tornado hegemônico em um dado período histórico – denominamos paradigma. Na modernidade, os saberes que se recusaram a reduzir a complexidade do real às matematizadas formas requeridas pelo conhecimento explicativo e eficiente foram desconsiderados. Dotado de validade operatória, o conhecimento produzido pela ciência moderna foi reconhecido como modelo único de racionalidade.

Partindo do pressuposto de que conhecer equivale a quantificar, o paradigma moderno pretendeu, dessa forma, ignorar as qualidades pertinentes aos objetos. Tornado homogêneo o real, foi possível, portanto, apreender – isto é, espelhar a sua suposta “essência” –, exclusivamente, pela razão.

Desde Kant, a tese da inacessibilidade da “coisa em si” livrou-nos da crença de que a ciência deve ser considerada como um espelho do real. Ao interior dessa importante crítica ao essencialismo racionalista, toda teoria é uma construção. Como conjugar, contudo, o pressuposto da inacessibilidade a uma “realidade em si”, com a necessidade de manipular o real?

Como vimos, a resposta vem sendo dada segundo a pretensão de se poder ordenar, sem limites, o real. A crítica ao essencialismo racionalista, não acompanhada da devida crítica epistemológica, nos conduz, portanto, a um grave problema ético. Ao se compreender o homem – bem como a sua atividade criativa e criadora do mundo – como produto exclusivo da cultura, qualquer relação entre natureza e cultura que não seja de dominação da primeira pela segunda escapa à reflexão. Quando nos é crível que a natureza não nos opõe limites, quando não

podemos acolher a complexidade das formas de apreensão do existente, torna-se aceitável a construção de qualquer ordem sobre o real.

Côncio de que a contribuição kantiana se referira aos fenômenos relativos à percepção consciente, Sigmund Freud, ancorado na percepção inconsciente, vai se situar – nos lembrará Plastino (2001) – para além de Kant. Conforme nos esclarece este autor (op. cit.):

“A afirmação da participação do inconsciente nos processos de apreensão postula uma relação pré-reflexiva com o real, sustentada em experiências emocionais e corporais, geradora de uma compreensão que não é da ordem do entendimento, bem como de um sentido que não deve ser confundido com a significação intelectual. Ao contrário dos processos de apreensão consciente, ela não é mediada pelo ego, nem ordena a realidade através da linguagem. A apreensão inconsciente é, assim, direta, supondo não uma atividade que ordena a realidade constituindo objetos, mas uma atitude de recepção e acolhimento do impacto do real sob a sua forma magmática.” (2001, p. 98)

Foi assumindo, gradativamente, a heterogeneidade, e, por conseguinte, a complexidade do real, que Freud pôde reconhecer e incorporar processos de conhecimento com potência para apreender algo do real, ou seja, os extratos não constituídos segundo a lógica racional.

Em “Um estudo autobiográfico”, Freud (1925) refaz o caminho de seus achados iniciais, declarando que “as teorias da resistência e da repressão, do inconsciente, da significância etiológica da vida sexual e da importância das experiências infantis – tudo isso forma os principais constituintes da estrutura teórica da psicanálise” (p. 45).

Não cabe aqui detalhar as transformações sofridas pelos conceitos com os quais se articula o conceito de inconsciente freudiano. Remetemos o leitor interessado ao trabalho de Plastino (1993) em torno do inconsciente na obra de Freud. Da mesma forma, os “impasses” que testemunham o aprisionamento da metapsicologia freudiana aos pressupostos essencialistas e deterministas do paradigma moderno não serão esmiuçados aqui.

Ao invés disso, foram escolhidas algumas obras que, explicitamente, testemunham o esforço (bem como a relutância) de Freud em direção à afirmação da existência de processos mentais inconscientes. Obviamente, elas não serão abordadas em sua inteireza, mas nos aspectos que, para nós, melhor traduzem (e exemplificam) esse percurso.

Apenas recolhemos do arcabouço freudiano algumas indicações – a título de ilustração – que nos permitem postular que, além de erguer um novo saber, o

discurso psicanalítico vai, simultaneamente, configurar uma “nova forma de saber”. Nas palavras de Plastino (2001, p. 26):

“Nessa nova forma de saber, o conhecimento não é gerado por um sujeito que se debruça com neutralidade sobre seu objeto, registrando causas materiais e quantificáveis, mas é produzido no interior de um campo empírico singular constituído por uma relação intersubjetiva caracterizada por relações de afeto, isto é, por resistências, transferências e contratransferências, a psicanálise vai se constituir não apenas como um novo saber, mas também como uma nova forma de saber. Nesta singularidade de sua base empírica, e no saber que ela permite produzir, origina-se a tensa e conflitiva relação estabelecida entre a psicanálise e as categorias centrais do paradigma moderno.” (p. 22)

De acordo com James Strachey (1915), editor inglês das Obras Completas de Sigmund Freud, o termo “o inconsciente” aparecerá publicado pela primeira vez em uma nota de rodapé de seu artigo “Afasia”¹, e, “embora a teoria ostensiva subjacente à participação de Freud nos Estudos sobre a Histeria (1895d) pudesse ser neurológica, a psicologia – e com ela a necessidade de processos mentais inconscientes – já se insinuava firmemente” (p. 168). O conceito será, definitivamente, formulado – embora não sem ambiguidades – em “A interpretação dos sonhos” (1900) e, em 1915, ganhará um artigo em seu nome, ou seja, “O inconsciente”. Segundo Strachey (op. cit.):

“Deve-se, porém, repetir que Freud não estabeleceu uma mera entidade metafísica. O que ele fez no Capítulo VII de “A interpretação de sonhos” foi, por assim dizer, revestir a entidade metafísica de carne e sangue. Pela primeira vez, revelou o inconsciente, tal como era, como funcionava, como diferia de outras partes da mente, e quais suas relações recíprocas com elas. São essas as descobertas que ele retoma, ampliando-as e aprofundando-as, no artigo que se segue.” (ibidem)

É evidente que, embora tendo se afastado, paulatinamente, dos pressupostos centrais do paradigma que a viu nascer, seria ingenuidade supor que a teorização freudiana se manteve isenta de impasses. Ao contrário, é precisamente a constatação de ambiguidades no processo histórico de produção da metapsicologia freudiana que permite traduzir a riqueza do legado psicanalítico dos primórdios. Ao interjogo impasse/superação, não é cabível atribuir fracasso, mas limite da razão conceitual. Muito se fala, por exemplo, sobre “o fracasso” do “Projeto para uma psicologia científica”. Até mesmo Freud se refere assim à sua empreitada. Todavia, como veremos, o impasse do Projeto de 1895 reflete muito

¹ Na “Edição Standard Brasileira”, publicada pela editora Imago, a referida nota pode ser encontrada na página 120 do volume 2.

menos um erro de intelecção do que um movimento crescente de aceitação das formulações que viriam a desaguar, posteriormente, na afirmação da realidade psíquica e na compreensão de suas modalidades de apreensão inconsciente.

Se devemos creditar as descobertas do pai da psicanálise a um lento esforço de reflexão consciente sobre as experiências acumuladas no processo de conhecimento, não menos importância deve ser conferida ao trabalho de apreensão realizado pelo próprio inconsciente de Freud. Assim, dentro dessa “superestrutura especulativa”, à medida que a experiência clínica foi impelindo Freud a superar suas próprias resistências quanto à existência do inconsciente, a psicanálise foi sendo compelida “a adotar o conceito de inconsciente de maneira séria” (op. cit., p. 37 e 38).

Testemunhando os conflitos de seu gênio criador entre as suas desconcertantes descobertas e o cientificismo positivista que se impunha aos conhecimentos de sua época, o saber psicanalítico foi se constituindo, portanto, como uma tecitura em aberto. Dessa trama de constructos provisórios – posto que legitima um conhecimento sempre parcial –, o sujeito do conhecimento herda a compreensão de que algumas tentativas de sistematização podem conduzir a uma síntese precipitada e reveladora de uma tentativa de fechamento da teoria. O próprio Freud admite ter caído nesta armadilha, em última análise, inseparável de sua dificuldade em romper com os pressupostos fundamentais do paradigma moderno. Reconhece o autor (op. cit.):

“Posteriormente [em 1915] fiz uma tentativa para produzir uma ‘Metapsicologia’ (...) e isso me pareceu representar a maior meta que a psicologia poderia alcançar. A tentativa não passou de uma obra incompleta; após escrever dois ou três artigos – ‘Os instintos e suas vicissitudes [1915c], ‘Repressão’ [1915d], ‘O inconsciente’ [1915e], ‘Luto e melancolia’ [1917e] etc. – fiz uma interrupção, talvez acertadamente, visto que o tempo para afirmações dessa espécie ainda não havia chegado.” (p. 62)

Observemos que, nesse complexo quadro de referências, os conceitos formam, uns com os outros, um todo articulado, de maneira a conformar um arcabouço teórico que exige ser compreendido em seu conjunto. Nesse sentido, um estudo pormenorizado acerca do percurso de aparecimento e desenvolvimento do conceito de inconsciente em Freud nos permite imergir no discurso fundante de um novo saber². A tarefa de apresentar o conceito de inconsciente como objeto

² A esse respeito, ver Plastino (1993), “A aventura freudiana: elaboração e desenvolvimento do conceito de inconsciente em Freud”.

teórico da psicanálise desdobra-se, assim, em uma “aventura” que descortina: a) a inserção do conceito no interior de um discurso que sustenta uma epistemologia que lhe é própria; b) a compreensão freudiana de que esse objeto intervém na produção do saber emergente; c) que a experiência de conhecimento que se origina na e da prática psicanalítica, ao mesmo tempo em que promove uma ruptura com os saberes afinados com o racionalismo, oferece perspectivas ontológicas e antropológicas que se distanciam dos demais pressupostos erguidos na modernidade (Plastino, 1993, 2001).

Com efeito, as ambiguidades que atravessam o processo histórico de construção do conceito de inconsciente em Freud não descaracterizam a crítica operada pela psicanálise em seu movimento de superação do paradigma moderno. Esse percurso pode ser descrito como indo de uma peculiar relação com a ideia de inconsciente até o reconhecimento da atividade do inconsciente no processo de apreensão do real – o que tornou exigível a formulação de uma concepção de psiquismo em que os afetos exercem primazia³.

Desta feita, nos “Estudos sobre a histeria” (1895), o papel que Freud atribui aos sentimentos e às reações defensivas que estes despertam nos pacientes prenuncia o que será posteriormente denominado, em sua última elaboração teórica, de “primado da afetividade”. Nessa obra, os conceitos fundamentais que irão compor o edifício da psicanálise começam a ser articulados, sem, obviamente, o significado que lhes emprestará uma posterior elaboração. A título de exemplo, aos conceitos de defesa e resistência, dedicaremos algumas das considerações a seguir.

Em seus primeiros ensaios sobre suas experiências clínicas, Freud ainda não dispunha de uma formulação sistemática acerca conceito de inconsciente. As lembranças verificadas na clínica “que não se acham à disposição do paciente” seriam um subproduto do processo por ele denominado “divisão da consciência” (1895, p. 46 e 47).

Em linhas gerais, essa divisão de determinadas representações “não-conscientes” na esfera da consciência seria provocada porque o conteúdo dessas representações – em geral atreladas à vida sexual e afetiva – “eram todas de natureza aflitiva, capazes de despertar afetos de vergonha, de autocensura e de dor

3 Para um aprofundamento dessa questão, ver Plastino (2001), “O primado da afetividade: a crítica freudiana ao paradigma moderno”.

psíquica, além do sentimento de estar sendo prejudicado; eram todas de uma espécie que a pessoa preferiria não ter experimentado, que preferiria esquecer” (op. cit., p. 283). “Disso podemos inferir”, continua Freud, “em que consistiu o processo de defesa: consistiu em transformar uma representação forte numa representação fraca, em roubá-la de seu afeto” (op. cit., p. 293, grifo nosso).

Dessa forma, em função de uma atitude defensiva do ego, essas representações inaceitáveis eram separadas dos afetos dolorosos que lhes eram próprios, tornando-se, nesse processo, “isoladas da comunicação associativa com o restante do conteúdo da consciência” (op. cit., p. 47-48). “Essa defesa seria de fato bem-sucedida. A representação em questão fora forçada para fora da consciência e da memória. Seu traço psíquico foi aparentemente perdido de vista. Não obstante, esse traço deveria estar ali” (op. cit., p. 284). As representações separadas da ligação associativa com outras representações podiam, portanto, “associar-se entre si, formando assim o rudimento mais ou menos altamente organizado de uma segunda consciência” (op. cit., p. 50-51) que conservava eficiência psíquica e se tornava patógeno (grifo nosso).

Do método catártico baseado na hipnose, esperava-se o cancelamento da ação (intencional) do ego – “força de repulsão” – contra a representação que lhe provocara sofrimento. Sua eficiência terapêutica residia na possibilidade de

“(...) pôr termo à força atuante da representação que não fora ab-reagida no primeiro momento, ao permitir que seu fato estrangulado encontre uma saída através da fala; e submete essa representação à correção associativa ao introduzi-la na consciência normal (sob hipnose leve), ou eliminá-la por sugestão do médico, como se faz no sonambulismo acompanhado de amnésia.” (op. cit., p.271)

A tarefa do terapeuta consistia, então, em primeiro lugar, em “dirigir a atenção dos pacientes para os traços representativos que está buscando” (op. cit., p. 284). Aqui, os conceitos centrais de defesa e resistência aparecem associados. Em seu trabalho psíquico, Freud apercebia-se, “sob a forma de resistência, da mesma força que se mostrara sob a forma de repulsão quando o sintoma fora gerado” (op. cit., p. 284).

Vale dizer que se, numa primeira aproximação teórica, Freud insistirá na característica volitiva da reação defensiva do paciente contra a representação incompatível, posteriormente, ele vai começar a fazer alusão a um mecanismo de defesa inconsciente. A constatação clínica da “existência de motivos inconscientes

ocultos” não seria, contudo, indicativa de que Freud já havia formulado o conceito de inconsciente (op. cit., p. 305). Na verdade, seus textos iniciais, principalmente os “Estudos sobre a histeria”, ao mesmo tempo em que se referem a representações “não-conscientes”, curiosamente, antecipam a progressiva apreensão da complexidade do inconsciente. A esse respeito, destaquemos as observações do próprio psicanalista:

“(…) tentadora suposição de haver uma inteligência inconsciente” (op. cit., p. 289)

“(…) segunda inteligência inconsciente” op. cit., p. 289.

“(…) impressão de haver uma inteligência superior fora da consciência do paciente, que mantém um grande volume de material psíquico organizado para fins específicos (op. cit., p. 286)

“O material psíquico patogênico parece constituir o patrimônio de uma inteligência não necessariamente inferior à de um ego normal.” (op. cit., p. 300)

“Dissemos que esse material se comporta como um corpo estranho, e que também o tratamento atua como a remoção de um corpo estranho de tecido vivo. Estamos agora em condições de ver onde essa comparação fracassa. Um corpo estranho não entra em qualquer relação com as camadas de tecido que o circundam, embora as modifique e exija delas uma inflamação reativa. Nosso grupo psíquico patogênico, por outro lado, não admite ser extirpado do ego. Suas camadas externas passam em todas as direções para partes do ego normal; e, na realidade, pertencem tanto a este quanto a organização patogênica.” (op. cit., p. 303)

Paralelamente à crescente necessidade de adequação da teoria às evidências que brotavam da clínica, alterações na técnica do método analítico foram igualmente se impondo. Nesse processo, Freud – que desde o princípio fazia uso da hipnose, sem as exigências da sugestão hipnótica – vai abandonar o hipnotismo e o método catártico pela regra da associação livre. De acordo com ela, o paciente era convidado a dar livre curso aos seus pensamentos e transmiti-los ao “médico”, eximindo-se de orientá-los conscientemente. O relato é do próprio Freud (1926):

“Com a ajuda do método da associação livre e da arte correlata da interpretação, a psicanálise conseguiu alcançar uma coisa que parecia não ser de importância prática alguma, mas que de fato conduziu necessariamente a uma atitude totalmente nova e a uma nova escala de valores no pensamento científico. Tornou-se possível provar que os sonhos têm um significado, e descobri-lo.” (p. 48)

Ao buscar um novo significado à sua experiência clínica com as neuroses, Freud fora conduzido pela “justificável expectativa de que os sonhos se

comportariam como sintomas neuróticos”, sendo ambas manifestações da atividade inconsciente (p. 553). Em “A interpretação dos sonhos” (1900), é que o psicanalista vai, definitivamente, formular o conceito de inconsciente.

Nessa obra fundacional, Freud tanto refina as hipóteses teóricas reconhecíveis em seus (primeiros) “ensaios explicativos”, como avança na explicitação de questões que só puderam ser compreendidas e, por conseguinte, incorporadas em seu trabalho teórico, paulatinamente.

Vale lembrar que, em sua primeira tópica, o “aparelho psíquico” fora teorizado como possuindo duas instâncias, apartadas uma da outra por uma censura. Na instância consciente/pré-consciente, as representações pré-conscientes podem tornar-se conscientes a qualquer tempo. Para isso, é suficiente o investimento da atenção. Já as representações inconscientes não podem chegar à consciência em função da resistência colocada em ação pela censura. A teoria do recalque também **informou à** constituição dos processos oníricos.

Em contrapartida, já nesse texto o autor afirmará, explicitamente, que “a realidade psíquica é uma forma especial de existência que não deve ser confundida com a realidade material” (op. cit., p. 644). Na sequência lógica dessa afirmação, Freud sustentará o caráter genuinamente inconsciente dessa realidade psíquica. Para ele, como afirmará mais tarde, é como se o inconsciente fosse o oceano e a consciência, a ilha. É o oceano que sustenta a ilha e não o contrário. Assim:

“É essencial abandonar a supervalorização da propriedade do estar consciente para que se torne possível formar uma opinião correta da origem do psíquico. (...) deve-se pressupor que o inconsciente é a base geral da vida psíquica. O inconsciente é a esfera mais ampla, que inclui a esfera menor do consciente.” (Freud, 1900, p. 637)

Freud ainda dirá, por exemplo, que “o sonho é [em si] uma estrutura provida de sentido”, donde se poderá sustentar, posteriormente, que a atividade psíquica inconsciente é capaz de gerar um sentido que não se restringe à significação produzida pela linguagem (op. cit., p. 556). Essa potencialidade deriva de um modo de funcionamento típico da atividade psíquica inconsciente, apresentando seus mecanismos próprios e se diferenciando, portanto, da modalidade específica do sistema pré-consciente-consciente. O psicanalista está a distinguir o que designa por “processo primário” (característico do primeiro sistema) do “processo secundário” (característico do segundo).

Ainda que enfatize a existência de uma modalidade própria do sistema inconsciente, Freud não deixará de, simultaneamente, submetê-lo ao processo secundário, isto é, como uma espécie de deformação deste. Senão vejamos:

“(...) os processos primários acham-se presentes no aparelho anímico desde o princípio, ao passo que somente no decorrer da vida é que os processos secundários se desdobram e vêm inibir e sobrepor-se aos primários; é possível até que sua completa supremacia só seja atingida no apogeu da vida.” (op. cit., p. 629)

Em suma, podemos afirmar, com Plastino (2001), não só que a formulação do conceito de inconsciente em “A interpretação dos sonhos” se desdobra em vários aspectos fundamentais, cuja compreensão será alcançada progressivamente, como constitui um processo caracterizado pela também progressiva compreensão da complexidade do psiquismo.

Em “O inconsciente” (1915), Freud, mais uma vez, vai reafirmar a relevância do conceito de inconsciente, realçando que a hipótese do inconsciente é tanto legítima quanto necessária. “Legítima”, porque a existência do inconsciente pode ser suposta pelo mesmo procedimento habitual a que se alude a fim de supor a existência da consciência, ou seja, pela inferência. “Necessária”, porque a explicação quanto à existência de diversos atos psíquicos – lapsos, atos falhos e sonhos – demanda a suposição de outros atos psíquicos “para os quais, não obstante, a consciência não oferece qualquer prova” (op. cit., p. 172).

Desta feita, os atos inconscientes podem ser inferidos, permitindo um ganho de coerência e sentido que, de outra forma, ou seja, através da experiência imediata da consciência, não seria possível. “O fato de exigir que tudo quanto acontece na mente deve também ser conhecido pela consciência, significa fazer uma reivindicação insustentável”, afirmará Freud (ibidem). “Podemos ir além e afirmar, em apoio da existência de um estado psíquico inconsciente”, continuará ou autor, “que, em um dado momento qualquer, o conteúdo da consciência é muito pequeno” (ibidem).

Freud nos alerta para o equívoco de se “superestimar o papel desempenhado pela consciência” (op. cit., p. 173). No referido artigo, ele vai, inclusive, detalhar as peculiaridades dos processos inconscientes. O autor examinará as características do processo primário, que, no entanto, para os efeitos desse trabalho, não merece maiores considerações. À guisa de exemplo, apenas lembremos os processos de deslocamento e condensação que permeiam os estudos

freudianos acerca das psiconeuroses e dos sonhos.

Outros aspectos característicos do inconsciente, que são igualmente corriqueiros e, portanto, de fácil compreensão, são a atemporalidade e a falta de consideração pela realidade. Diz-se que o inconsciente é atemporal porque ele não cultiva nenhuma relação com o tempo, não sofrendo, dessa forma, qualquer alteração com o decurso dele. A característica da falta de consideração pela realidade verifica-se na facilidade com que a realidade psíquica é assumida em detrimento da exterior. “Seu destino depende apenas do grau de sua força e do atendimento às exigências da regulação prazer-desprazer”, acrescentará Freud (op. cit., p. 192). Podemos afirmar que essas e outras peculiaridades indicam que o processo primário, tal como fora descrito no artigo de 1915, ao não respeitar as regras da língua identitária, não é assimilável ao código linguageiro. Apesar disso, possui sentido. Conforme esclarece Plastino (2001):

“(...) o modo de ser do real caracterizado pelo processo primário não possui nenhuma ordem lógica, o que no entanto não impede que possua sentido. Assim, se o significado é tributário da linguagem, o sentido não o é necessariamente, permitindo que a complexidade do real seja pensada para além da dicotomia que só admite duas possibilidades: ordem lógica ou caos.” (p. 73)

Além da singularidade dos processos inconscientes, Freud também veiculará, nesse texto, a ideia de inconsciente como sistema. Dessa forma,

“Seria errôneo imaginar que o Ics. permanece em repouso enquanto todo o trabalho da mente é realizado pelo Pcs. – que o Ics. é algo liquidado, um órgão vestigial um resíduo do processo de desenvolvimento. Também é errôneo supor que a comunicação entre os dois sistemas se acha confinada ao ato da repressão, com o Pcs. lançando tudo que lhe parece perturbador no abismo do ICs.” (op. cit., p. 195)

Essa abordagem lhe permitirá destacar não só as relações entre as instâncias psíquicas, como, por conseguinte, penetrar nas formações designadas por “derivados” do inconsciente. Nos termos de Freud,

“Pelo contrário, o Ics. permanece vivo e capaz de desenvolvimento, mantendo grande número de relações com o Pcs., entre as quais a da cooperação. Em suma, deve-se dizer que o Ics. continua naquilo que conhecemos como derivados, que é acessível às impressões da vida, que influencia constantemente o Pcs., e que, por sua vez, está inclusive sujeito à influência do Pcs.” (ibidem)

Tomando parte das etapas preliminares da formação tanto dos sonhos como dos sintomas, os derivados do inconsciente possuem um “alto grau de organização”, embora permaneçam reprimidos e, por conseguinte, impossibilitados de tornar-se conscientes (ibidem). O exame dos derivados do Ics.

possibilitará, portanto – reconhecerá Freud – uma ruptura com suas expectativas quanto a uma delimitação nítida entre os dois sistemas psíquicos. “Assim, tendo usado todas as aquisições do sistema Cs., dificilmente distinguindo-se, a nosso ver, das formações daquele sistema (...) qualitativamente pertencem ao sistema Pcs., mas factualmente, ao Ics.” (ibidem, grifo nosso).

A expressão destacada acima indica a existência de conteúdos inconscientes organizados conforme o processo secundário, de modo que se torna razoável afirmar “que não é apenas o psiquicamente reprimido que permanece alheio à consciência, mas também alguns dos impulsos que dominam nosso ego” (op. cit., p. 197). Como nos explica Plastino (2001),

“Com efeito, a organização das representações constitui um traço distintivo do ego, de modo que os derivados devem ser pensados como inseridos nele. Porém, uma vez que esses derivados são inconscientes, era preciso concluir pela existência de uma instância psíquica – o ego – caracterizada por ser, em parte, inconsciente.” (p. 70)

Embora defenda a legitimidade da teoria que postula a existência do psiquismo inconsciente – ressaltando a singularidade de seus processos –, Freud reedita, como veremos, a concepção do psiquismo produzida pela primeira tópica. Essa abordagem, como vimos, já estava presente em suas primeiras elaborações.

Já descrevemos, pormenorizadamente, quando do exame dos “Estudos sobre a histeria” (1895), o processo pelo qual, em função de seu conteúdo inaceitável para o ego, uma representação é separada de seu afeto. Como vimos, embora não possa estabelecer vínculos associativos com outras associações, essa representação continua a produzir efeitos psíquicos, sendo responsável pela produção de sintomas. Já os afetos que delas se divorciaram ficam disponíveis para ‘investir’ outra representação ou se atualizarem sob a forma de angústia.

Notemos que o motor desse processo é o conteúdo da representação. Em verdade, a instância inconsciente é teorizada como se tivesse sido gerada a partir da consciência, como ‘efeito’ de processos defensivos. Assim, ao se perguntar sobre a existência de sentimentos inconscientes, o autor responderá:

“Um instinto nunca pode tornar-se objeto da consciência – só a ideia que o representa pode. Mesmo no inconsciente, um instinto não pode ser representado de outra forma a não ser por uma ideia. Se o instinto não se prendeu a uma ideia ou não se manifestou como um estado afetivo, nada poderemos conhecer sobre ele.” (1915, p. 182)

E continuará Freud: “Faz parte da natureza de uma emoção que estejamos

côncios dela, isto é, que ela se torne conhecida pela consciência” (ibidem). De acordo com Plastino (2001), percebemos que Freud, admitindo o pressuposto que reduz o psiquismo à consciência, está a imputar somente a esta a capacidade de registrar/perceber sentimentos. Segundo este autor, Freud aqui se encontrará diante de um impasse⁴, qual seja, o “impasse na teoria dos afetos”. Ele se vê confrontado com a atitude de ou a despeito da clínica, recepcionar esse pressuposto em sua metapsicologia ou, também a partir da experiência com seus pacientes, confirmar a complexidade do psiquismo inconsciente.

A experiência singular da clínica já havia testemunhado que os afetos são dotados de qualidades: “A possibilidade do atributo da inconsciência seria completamente excluída no tocante às emoções, sentimentos e afetos. Na prática clínica, porém, estamos habituados a falar de amor, ódio, ira etc.” (ibidem). Mas o pai da psicanálise optará pela distinção entre representações e afetos, e estes, por sua vez, são tomados na metapsicologia freudiana por seus aspectos quantitativos. Nos termos de Freud: “As ideias são catexias – basicamente traços de memória – enquanto que os afetos e as emoções correspondem a processos de descarga, cujas emoções finais são percebidas como sentimentos” (op. cit., p. 183).

Como veremos, estabelecer uma equivalência entre afetos e processos de descarga é utilizar, na compreensão do humano, a metáfora que orienta a concepção do real na modernidade, ou seja, a metáfora da máquina. Freud, no entanto, já estava a antever que, a partir de suas constatações na clínica, a crise de sua primeira elaboração da metapsicologia se insinuava.

“(…) não temos outra finalidade senão a de traduzir em teoria os resultados da observação. (...) Defenderemos as complicações de nossa teoria enquanto verificarmos que atendem aos resultados da observação, e não abandonaremos nossas expectativas quanto a chegarmos, no final, por meio dessas próprias complicações, à descoberta de um estado de coisas que, embora simples em si, possa explicar todas as complicações da realidade.” (op. cit., p. 195)

5.2

O primado dos afetos no texto de 1930⁵

Freud abre sua obra “O mal-estar na civilização” [1930(1929)] retomando

⁴ Plastino (2001) constatará outros “impasses” nos trabalhos ditos metapsicológicos, quais sejam, o “impasse na teoria da angústia” e o “impasse na teoria do recalque”. Para o que pretendemos neste trabalho, não será necessário detalhá-los.

⁵ Em “Inibição, sintoma e angústia” [1926 (1925)], Freud reafirma o primado da afetividade. Aqui, veremos como essa perspectiva reaparece, ainda que timidamente, em seu texto de 1930.

algumas das apreciações de seu amigo Romain Rolland ao seu texto “O futuro de uma ilusão” (1927). Sabemos que, neste livro, o psicanalista havia se referido à religião como uma “ilusão”. É o próprio Freud que elucida seus intuitos neste texto: “Em meu trabalho O futuro de uma ilusão [1927], estava muito menos interessado nas fontes mais profundas do sentimento religioso do que naquilo que o nome comum entende como sua religião” (p. 82).

Embora houvesse concordado com o crítico juízo freudiano a respeito da “ilusão” patrocinada por instituições e sistemas religiosos, Rolland, simultaneamente, teria lamentado o “desconhecimento” (falta de experiência) por parte do psicanalista do que julgava ser “a verdadeira fonte da religiosidade” (1930, p. 73).

Para o poeta, “uma pessoa, embora rejeite toda crença e toda ilusão, pode corretamente chamar-se a si mesma de religiosa com fundamento apenas nesse sentimento oceânico”, isto é, tomando por base essa sensação de eternidade, essa vivência de algo sem fronteiras, ilimitado (p. 74). Freud, por seu turno, ao mesmo tempo em que esclarece que o “sentimento oceânico” diz respeito a um “vínculo indissolúvel” – ou seja, a uma condição de sentir-se (e de “ser”) “uno com o mundo externo como um todo” –, declara, em seguida, sua desconfiança quanto à natureza primária desse sentimento (ibidem, p. 74). Segundo ele, parece estranho o fato de os homens se vincularem com o mundo externo através de um sentimento imediato, isto é, não mediado antes por “algo da natureza de uma percepção intelectual” (p. 74). Senão vejamos:

“Posso observar que, para mim, isto parece, antes, algo da natureza de uma percepção intelectual, que, na verdade, pode vir acompanhada de um tom de sentimento, embora apenas da forma como este se acharia presente em qualquer outro pensamento de igual alcance.” (ibidem, grifo nosso)

Alegando não ter conseguido encontrar em si esse sentimento, Freud admite sua dificuldade em lidar cientificamente com sentimentos. O autor, no entanto, não rejeita o fato de que outras pessoas possam senti-lo. Essa concepção, no entanto,

“(...) soa de modo estranho e se ajusta tão mal ao contexto de nossa psicologia, que se torna justificável a tentativa de descobrir uma explicação psicanalítica – isto é genética – para esse sentimento. (...) A única questão consiste em verificar se está sendo corretamente interpretado e se deve ser encarado como a fons et origo de toda a necessidade de religião.” (ibidem)

Para Freud, somente podemos estar certos quanto ao sentimento de nosso próprio eu, de nosso ego. O ego, diz ele, “nos aparece como algo autônomo e unitário, distintamente demarcado de tudo o mais” (p. 75). Observe-se, entretanto, que o ego se reveste, assim, de uma aparência enganadora, posto que suas fronteiras não sejam inabaláveis.

O psicanalista nos esclarece que, para dentro, o ego se volta, sem contornos nítidos, “por uma entidade mental inconsciente que designamos como id, à qual o ego serve como uma espécie de fachada” (op. cit., p. 75). E intui o autor, mais uma vez: “a experiência psicanalítica ainda deve ter muito mais a nos dizer sobre o relacionamento do ego com o id” (ibidem). Também no sentido do exterior, o ego parece demarcar-se claramente. Entretanto, quando sujeito a perturbações causadas por processos patológicos ou no ápice do sentimento de amor, as fronteiras entre o ego e o objeto podem esvaecer.

Ora, em resumo, Freud está a apontar o que podemos denominar, com ele, de “processo de desenvolvimento do ego”, que, “se não pode ser demonstrado, pode ser construído com um razoável grau de probabilidade” (ibidem). Desta feita, é possível concluir que “o sentimento do ego do adulto não pode ter sido o mesmo desde o início” (ibidem), “o ego originalmente inclui tudo; posteriormente, separa de si mesmo, um mundo externo”, afirmará o autor (op. cit., p.77).

A esse respeito, tornou-se recorrente, tanto na leitura freudiana como na posterior literatura pós-freudiana – em especial, como veremos, em Winnicott –, a exemplificativa afirmação quanto à incapacidade do recém-nascido de distinguir o seu ego do mundo externo. Envolto em sua onipotência, inicialmente, o bebê parece ‘crer’ que o manancial de sensações que o acometem é por ele mesmo produzido, não podendo, nesse momento, distinguir o eu do não-eu. Somente de maneira gradual – e a partir do contraste entre as vivências de fusão/separação propiciado pela unidade mãe-bebê – é que “sua majestade, o bebê”, para usar a expressão de Freud, se tornará apto a aprender⁶ e a lidar com essa separação. Ela, a criança, dirá Freud,

“(...) deve ficar fortemente impressionada pelo fato de certas fontes de excitação,

⁶ Observe-se que, aqui, o verbo ‘aprender’ ganha a conotação de ‘apreender’, no sentido de que a aquisição paulatina dessa capacidade no bebê é posta em movimento, sobretudo, em função dos sentimentos mobilizados no interior da relação mãe-bebê, e não a partir de uma aprendizagem de natureza intelectual.

que posteriormente identificará, como sendo os seus próprios órgãos corporais, poderem provê-la de sensações a qualquer momento, ao passo que, de tempos em tempos, outras fontes lhe fogem – entre as quais se destaca a mais desejada de todas, o seio da mãe – só reaparecendo como resultado de seus gritos de socorro. Desse modo, pela primeira vez o ego é contrastado por um ‘objeto’, sob a forma de algo que existe ‘exteriormente’ e que só é forçado a surgir através de uma ação especial.” (op. cit., p. 76, grifo nosso)

Por outro lado, o ego também é auxiliado no sentido do reconhecimento de um mundo externo quando confrontado com as ininterruptas e inevitáveis sensações de sofrimento e desprazer provenientes de sua relação com o exterior. De acordo com Freud, movida pelo que denominará “princípio do prazer”, “surge, então, uma tendência a isolar do ego tudo que pode tornar-se fonte de tal desprazer, a lançá-lo para fora e criar um puro ego em busca de prazer, que sofre o confronto de um ‘exterior’ estranho e ameaçador” (ibidem, grifo nosso).

Entretanto, “algumas das coisas difíceis de serem abandonadas, por proporcionarem prazer, são, não ego, mas objeto”. É a diferenciação entre o que é interno (e pertencente ao ego) e o que brota do mundo externo que se constitui como “o primeiro passo no sentido da introdução do princípio da realidade”⁷ (ibidem).

Se, como já assinalamos, considerando o curso de seu desenvolvimento, o ego torna-se capaz de diferenciar o externo a partir de si mesmo, é possível, na esteira de Freud, postular, ‘desde o início’, um vínculo mais estreito e originário entre o ego e o seu entorno. Nos termos do psicanalista, “nosso presente sentimento do ego não passa, portanto, de apenas um mirrado resíduo de um sentimento muito mais inclusivo – na verdade totalmente abrangente” (op. cit., p. 77).

Observemos que o autor começa, aqui, a retornar às suas hipóteses iniciais, quais sejam, destacadamente: a) o sentimento “oceânico” existe em muitas pessoas; b) é, ou não, aceitável convencer-me [Freud] da natureza primária do sentimento oceânico?; c) “que direito tem esse sentimento [sentimento oceânico] de ser considerado como a fonte das necessidades religiosas”, ou, de maneira mais abrangente, qual é a origem da atitude religiosa?

Em síntese, Freud procurará equacionar as questões suscitadas, a partir do

⁷ Sabemos que, em um texto de 1911, Freud procurou esmiuçar esses “dois princípios do funcionamento mental”. Para os propósitos desse trabalho, a distinção feita até aqui nos parece suficiente.

reconhecimento de que o sentimento “oceânico” existe, sim, em muitas pessoas. Considerando, outrossim, que, “na vida mental, nada do que uma vez se formou pode perecer”⁸, o pai da psicanálise vai situar a origem dessa “sensação de eternidade” no que pode ser denominado “fase primitiva do sentimento do ego” (op. cit., p. 78). Nos termos do autor, em

“(...) muitas pessoas em cuja vida mental esse sentimento primário do ego persistiu em maior ou menor grau, ele existiria nelas ao lado do sentimento do ego mais estrito e mais nitidamente demarcado da maturidade, como uma espécie de correspondente seu. Nesse caso, o conteúdo ideacional a ele apropriado seria exatamente o de ilimitabilidade e o de um vínculo com o universo – as mesmas ideias com que meu amigo elucidou o sentimento ‘oceânico’.” (p. 77)

Reparemos que o pai da psicanálise reconhece esse sentimento de ser uno com o universo, remontando a origem da atitude religiosa ao sentimento de desamparo infantil. Todavia, em uma perspectiva evolucionista e impregnado do que podemos chamar de incompatibilidade – ou “conflito irremediável” – entre indivíduo e sociedade, Freud vai localizar essa “sensação de eternidade” em uma fase do ego que qualificará de “primitiva”. O autor é, portanto, contraditório a esse respeito.

Segundo o próprio Freud (op. cit.), ele não consegue “pensar em nenhuma necessidade da infância tão intensa quanto à da proteção de um pai” (p. 79). Como reconhecer o primado dos afetos nesse texto de 1930 sem teorizar a experiência dual mãe-bebê?

5.2

A liberdade (negativa)⁹ em Freud

Referindo-se à relação entre a religião e as “duas mais altas realizações do

⁸ Em outros termos, “*o passado se acha preservado na vida mental*” (op. cit., p. 80). Ou: “- *só na mente é possível a preservação de todas as etapas anteriores*” (ibidem).

⁹ Frente aos desastres sociais provocados pela onda neoliberal, e não podendo mais ignorar a crescente restrição das liberdades clássicas da tradição liberal, boa parte dos autores liberais contemporâneos, na tentativa de oferecer uma “nova” compreensão de liberdade, se atêm à distinção **entre liberdade positiva e liberdade negativa**, tal como fora pensada por Isaiah Berlin. Em linhas gerais, de acordo com o conceito negativo, alguém é livre quando ninguém – um homem ou um grupo – interfere em sua faculdade de agir. Podemos afirmar que o conceito se refere ao fato de que “ninguém é obrigado a fazer, ou deixar de fazer alguma coisa, senão em virtude de lei”. Nesse sentido, o direito se constituiu como “restrição da liberdade”, consistindo, prioritariamente, em leis compulsórias e conforme a razão. Como veremos, o conceito freudiano de liberdade também é restritivo.

homem”, quais sejam, a ciência e a arte, Freud se debruça sobre a importância dessas “construções auxiliares” na vida humana. Citando Goethe, sublinhará o psicanalista: “Aquele que tem ciência e arte tem também religião: o que não tem nenhuma delas, que tenha religião!” (Goethe apud Freud, 1930, p. 82).

Partindo do pressuposto de que o curso da vida nos impõe imensos sofrimentos e frustrações, o autor se perguntará sobre o propósito dos homens em relação às suas vidas? “O que desejam nela realizar?” (op. cit., p. 84).

Segundo o psicanalista, a finalidade da vida é alcançar a felicidade. O autor vai definir ‘felicidade’ conferindo-lhe um sentido mais restrito, qual seja, o da “satisfação [repentina] de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como manifestação episódica” (ibidem).

Ora, Freud está a lançar a felicidade no terreno da própria constituição do indivíduo. De acordo com ele, “somos feitos de modo a só podermos derivar prazer intenso de um contraste, e muito pouco de um determinado estado de coisas” (ibidem).

Nesses termos, ou seja, identificando felicidade e “contentamento tênue”, Freud destacará que esta busca apresenta dois aspectos, um positivo e um negativo. A meta positiva se confunde, justamente, com a experiência de intensos sentimentos de prazer. Já a negativa desenvolve-se na direção da ausência de sofrimento e desprazer. Considerando que a felicidade ‘plena’ é impossível de ser alcançada – pois todas “as normas do universo lhe são contrárias” –, o autor vai admitir que a infelicidade, ao contrário, é muito menos custosa e, portanto, mais fácil de ser experimentada (ibidem).

Observemos o que Freud denomina felicidade: “o que chamamos de felicidade provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica” (ibidem).

“No reduzido sentido em que a reconhecemos como possível, [a felicidade] constitui um problema da economia da libido do indivíduo”, reconhecerá o psicanalista (op. cit., p. 91 (grifo nosso)). Diante de todas as possibilidades de sofrimento com as quais se depara, o indivíduo se vê obrigado a moderar as suas expectativas de felicidade, ‘transformando’ as exigências do princípio do prazer, e este mesmo, “no mais modesto princípio da realidade”. Em síntese, o que decide o propósito da vida é, simplesmente, o programa do

princípio do prazer (op. cit., p. 84).

Nesse processo em que “aprendemos” a equacionar felicidade e sofrimento, a tarefa de evitar o sofrimento coloca, portanto, a busca pelo prazer em segundo plano. Nos termos do autor, o indivíduo deixa de “colocar o gozo antes da cautela”, posto que fazê-lo acarretaria “castigo” (op. cit., p. 85). A utilização do termo em destaque não nos parece ocasional, revelando, no clássico dualismo liberdade versus segurança, a aproximação entre Freud e Hobbes que enfatizaremos mais adiante.

Atentemos para o fato de que Freud já começa, assim, a introduzir com mais clareza – e a retomar nesse texto de 1930 – os pressupostos individualistas que, por vezes, orientam a sua construção teórica:

“Todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele poderá ser salvo. (...) É uma questão de quanta satisfação real ele pode esperar obter do mundo externo, de até onde é levado para tornar-se independente dele, e finalmente de quanta força sente à sua disposição para alterar o mundo, a fim de adaptá-lo a seus desejos. Nisso sua constituição psíquica desempenhará papel decisivo, independentemente das circunstâncias externas. (op. cit., p. 91, grifo nosso)

Concentrando-se na meta negativa da felicidade, Freud passa a enumerar as fontes de sofrimento que nos causam infelicidade. Seriam elas: a) o próprio corpo “condenado à decadência e à dissolução”; b) o mundo externo; e c) os relacionamentos com os outros indivíduos. Evidentemente, adequando a argumentação aos seus objetivos neste texto, Freud enfatizará, como veremos, a fonte de sofrimento proveniente do relacionamento entre os indivíduos. É ela que também nos interessará, na medida em que a reflexão jurídica se ocupa justamente da regulação/emancipação da vida em sociedade. Mais adiante, trataremos a questão com maior profundidade.

Por hora, cabe lembrar que Freud fará, em seguida, uma enumeração exaustiva das técnicas que tornam possível ao indivíduo abrandar seus sofrimentos. Neste estudo, não cabe detalhá-las, destacando-se apenas as mais relevantes para um desenvolvimento posterior. Dentre elas, temos: a) a que reside no emprego dos deslocamentos de libido – isto é, a que envolve a sublimação dos instintos; e b) a técnica da arte de viver, isto é, “a modalidade de vida que tem o amor como o centro de tudo” (1930, p. 89).

A primeira, isto é, a sublimação, é o processo postulado por Freud para explicar as atividades humanas que, embora não tenham qualquer relação com a

sexualidade, encontram o seu elemento propulsor na força da pulsão sexual. Diz-se que a pulsão é sublimada na medida em que, derivada para um novo objetivo, que não o sexual, visa objetos socialmente valorizados, tais como as atividades artística e intelectual. Senão vejamos:

“Outra técnica para afastar o sofrimento reside no emprego dos deslocamentos de libido que nosso aparelho mental possibilita e através dos quais sua função ganha tanta flexibilidade. A tarefa aqui consiste em reorientar os objetivos instintivos de maneira que eludam a frustração do mundo externo. Obtém-se o máximo quando se consegue intensificar suficientemente a produção de prazer a partir das fontes do trabalho psíquico e intelectual.” (op. cit., p. 87)

Freud, portanto, ressalta a sublimação dos instintos por sua implicação na realização de atividades psíquica superiores, constituindo-se, dessa forma, como um mecanismo de defesa de evidente relevância no desenvolvimento cultural. Todavia, ainda que a sublimação desempenhe um papel fundamental na vida civilizada, essa prática “pressupõe a posse de dotes e disposições especiais que, para qualquer fim prático estão longe de serem comuns” (ibidem). Desta feita, a sublimação em Freud se conforma como método apenas “para os poucos que o possuem”. Uma satisfação desse tipo é quase um privilégio denunciado pela “alegria do artista em criar, em dar corpo às suas fantasias, ou a do cientista em solucionar problemas ou descobrir verdades” (ibidem). Outrossim, de acordo com Freud, mesmo para aqueles que a dominam, esta técnica não possibilita uma irrefragável proteção. “Sua intensidade se revela muito tênue quando comparada com a que se origina da satisfação de impulsos instintivos grosseiros e primários; ela não convulsiona o nosso ser físico” (ibidem, grifo nosso).

Também relacionada ao deslocamento de libido mencionado anteriormente, encontramos a denominada “técnica da arte de viver”. Mas notemos as advertências feitas por Freud:

“Naturalmente [a técnica da arte de viver], visa também a tornar o indivíduo independente do Destino (como é melhor chamá-lo) e, para esse fim, localiza a satisfação em processos mentais internos, utilizando, ao proceder assim, a deslocabilidade da libido que já mencionamos. Mas ela não volta as costas ao mundo externo; pelo contrário, prende-se aos objetos pertencentes a esse mundo e obtém felicidade de um relacionamento emocional com eles.” (op. cit., p. 89, grifo nosso)

E mais:

“Tampouco se contenta em visar a uma fuga do desprazer, uma meta, poderíamos dizer, de cansada resignação; passa por ela sem lhes dar atenção e se aferra ao esforço original e apaixonado em vista de uma consecução completa de

felicidade. Na realidade, talvez se aproxime mais dessa meta do que qualquer outro método.” (ibidem, grifo nosso)

“Evidentemente, estou falando da modalidade de vida que faz do amor o centro de tudo, que busca toda satisfação em amar e ser amado. Uma atitude psíquica desse tipo chega de modo bastante natural a todos nós.” (ibidem, grifo nosso)

Três considerações importantes devem ser feitas a partir desses enunciados freudianos.

Sabemos que determinadas concepções hegemônicas do imaginário moderno estreitam as alternativas para se conceberem as relações existentes entre o indivíduo e a sociedade. Nesse sentido, “desejo individual” (considerado libertador) e “sociedade” (apreciada em suas funções repressivas) formam um dos pares de opostos que sustentaram o empreendimento da modernidade iluminista. Tanto Freud quanto Hobbes pagam tributos a essa perspectiva. Está claro que toda perspectiva essencialista pode ser também determinista, pois aquilo que é determinado esvazia a ideia de história em seu sentido amplo, fugindo à possibilidade de ser por ela modificado.

Entretanto, nesse momento, referindo-se à técnica da arte de viver, Freud parece se afastar do pressuposto individualista segundo o qual o alcance da ‘felicidade’ depende, exclusivamente, de sua administração pelo indivíduo. Conforme salienta o autor, a técnica da arte de viver “visa também a tornar o indivíduo independente do Destino” (ibidem). Em outros termos, o reconhecimento da autoprodução histórica do homem e da vida social não implica, necessariamente, na emergência de uma subjetividade identificada com uma mônada isolada. Pelo contrário, “prende-se aos objetos pertencentes a esse mundo e obtém felicidade de um relacionamento emocional com eles”, dirá Freud (ibidem).

Freud parece trabalhar, aqui, no sentido da não separação entre processo de subjetivação e processo de socialização. No entanto, sobretudo a partir das contribuições de Winnicott, poderemos refletir sobre a subjetividade e suas características não a partir do conceito de narcisismo primário, mas pensando a constituição da subjetividade a partir da intersubjetividade.

Como corolário, notemos ainda que o autor caminha no sentido da não separação entre ‘realização de desejos’ e ‘emergência da civilização’. Não agrada ao indivíduo que faz uso desta técnica resignar-se com o simples evitar do

desprazer. Ele parece, ao contrário, querer viver a plenitude de seus desejos. Freud reconhece na “técnica da arte de viver” a possibilidade de “consecução completa de felicidade”.

Como terceiro ponto de reflexão, percebamos que Freud vai reconhecer que essa modalidade de vida que faz do amor o fundamento da civilização “chega de modo bastante natural a todos nós” (ibidem). Ainda que de maneira embrionária, a afirmação freudiana se aproxima da noção winnicottiana de sentimento ético (ou “senso moral”) espontâneo. Os dois autores se distanciam, contudo, na medida em que Freud, principalmente ao longo do texto de 1930, retoma a abordagem segundo a qual a aceitação da alteridade resulta, necessariamente, da repressão. Longe de se afastar do essencialismo, Freud passará a reforçá-lo.

Já para Winnicott, como veremos, a alteridade pode despontar como resultado de um desenvolvimento emocional que se torna adequado em função das experiências suscitadas em um “ambiente favorável”. Aquilo que, com este autor, podemos denominar de tendência erótica faz parte, sim, da natureza humana, embora, como virtualidade, ela só se realize dinamizada por este ambiente. Como vimos, no mesmo sentido, Rousseau nos fala de um “sentimento interior”, ao qual denomina compaixão.

Voltemo-nos, agora, à fonte de sofrimento proveniente do relacionamento entre os indivíduos. Os sofrimentos oriundos das duas primeiras fontes mencionadas anteriormente – “o poder superior da natureza e a fragilidade de nossos próprios corpos” – se não podem ser totalmente evitados, ao menos podem ser atenuados.

Com relação à fonte social do sofrimento, nossa atitude é de descrença. Como admitir que “os regulamentos estabelecidos por nós mesmos não representam, ao contrário, proteção e benefício para cada um de nós?” (op. cit., p. 93). Do mesmo modo, é o próprio Freud que irá se surpreender com o fato de sermos “tão mal-sucedidos exatamente nesse campo de prevenção do sofrimento” (op. cit., p. 93).

Reproduzindo a matriz dualista que opõe natureza e cultura, Freud admitirá como culturais “todas as atividades e recursos úteis aos homens, por protegerem-nos contra a violência das forças da natureza” (op. cit., p. 96, grifo nosso). E, em outra passagem: “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” (ibidem).

Evidentemente, como vimos, ao dualismo básico que, na modernidade, opõe natureza e cultura, corresponderão outros, em particular aquele que, desde Descartes, separa corpo e psiquismo. Freud também está se referindo à natureza humana. Buscando suas respostas, o autor vai supor que “a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade” deve-se a “uma parcela de nossa própria constituição psíquica”, isto é, ao que designa como “parcela de natureza invencível”¹⁰ (op. cit., p. 93).

Para Freud, de maneira contraditória, enquanto buscamos na civilização tudo aquilo que julgamos capazes de nos proteger contra as ameaças decorrentes das fontes de sofrimento, mantemos, simultaneamente, uma “estranha atitude de hostilidade para com a civilização. O que chamamos de nossa civilização é em grande parte responsável por nossa desgraça”, concluirá o psicanalista (ibidem).

A suposta contradição é resolvida no pensamento do autor tendo como solo um pressuposto antropológico claramente definido, qual seja, a agressividade natural e insuperável do homem. É à necessária restrição das possibilidades de satisfação (pela opressão, repressão) de “instintos (humanos) poderosos” (op. cit., p. 104, grifo nosso), que Freud atribuirá o aparecimento da neurose. Em decorrência da necessidade humana de amor e proteção, “uma pessoa se torna neurótica porque não pode tolerar a frustração que a sociedade lhe impõe” (op. cit., p. 94). Observemos, dessa forma, que, de acordo com o autor, a neurose se

¹⁰ A influência dos pressupostos da modernidade na metapsicologia freudiana também pode ser observada, embora com menos vigor, nos chamados “textos da virada” dos anos 20. Na primeira teoria pulsional, o conceito de pulsão, em particular, é tributário da perspectiva de que a natureza apenas pode ser considerada em seus aspectos quantitativos. Considerada como pura força, e, portanto, carente de qualidade em si mesma, a pulsão em Freud nada mais era do que o ‘representante’, no psiquismo, dos poderes orgânicos. Na fronteira entre a natureza e a cultura, a pulsão é colocada como um conceito entre o anímico e o somático, isto é, entre o corpo e o psiquismo. De acordo com a metáfora maquinica, os estímulos têm sua fonte numa excitação corporal (estado de tensão) e, como objetivo, suprimir (descarregar) esse estado de tensão (satisfação). Assim, **semelhante** a uma máquina, o corpo, em resumo, é como um manancial de forças (pulsionais) sem sentido, a fonte de intensidades difusas que atingem o psiquismo. O “aparato psíquico” torna-se o lugar da ordem (das representações, do significado), da consciência racional e, por conseguinte, da inibição da descarga. A dinâmica pulsional, por seu turno, é responsável pela “eficiência” da representação, ou seja, pela capacidade desta de produzir efeitos psíquicos. Já na segunda teoria pulsional, o pressuposto determinista é mantido no conceito de pulsão de morte. Mas, agora, na oposição “vida” e “morte”, as pulsões ganham qualidade.

origina na relação intersubjetiva como “defesa”¹¹.

Se, ao mencionar a “técnica da arte de viver”, Freud parecia enveredar por uma abordagem diferente, daqui em diante o autor, definitivamente, vai solapar qualquer pretensão de se compreender a relação indivíduo-sociedade fora dos limites estreitos do que chamará de “conflito irreconciliável”. Assim, “grande parte das lutas da humanidade centralizaram-se em torno da tarefa única de encontrar uma acomodação conveniente – isto é, uma acomodação que traga felicidade – entre essa reivindicação do indivíduo e as reivindicações culturais do grupo” (op. cit., p. 102, grifo nosso).

Mais uma vez, Freud revela que sua noção de liberdade possui um sentido muito reduzido. “A liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização. Ela foi maior antes da existência de qualquer civilização” (op. cit., p. 102). Segundo ele, ao contrário dos membros de uma comunidade, o indivíduo isolado ignora que a “essência” da civilização exige a renúncia às suas satisfações pulsionais. A tese já desenvolvida em “Totem e tabu” (1913), como veremos, é aqui lembrada pelo autor. Ademais, observemos o que Freud define como direito:

“A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização. A vida humana em comum só se torna possível quando se reúne uma maioria mais forte do que qualquer indivíduo isolado e que permanece unida contra todos os indivíduos isolados. O poder dessa comunidade é então estabelecido como ‘direito’ em oposição ao poder do indivíduo, condenado como ‘força bruta’.” (p. 101)

Em síntese, o que Freud está fazendo é desenvolver – embora ao seu modo, conforme indicaremos mais adiante – a hipótese da passagem do estado de natureza à sociedade civil sustentada, em outra perspectiva, pelos contratualistas. Salientemos que, em Freud, essa passagem é comandada pelos afetos (ódio-assassinato, culpa, arrependimento, lei) e, nestes, por uma decisão racional. Repetindo fielmente os termos da equação felicidade-segurança, o autor afirmará que o homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança.

5.4

¹¹ Esse conceito foi mencionado acima.

Freud e a incompatibilidade necessária entre amor e civilização

O autor vai assinalar “Eros” (amor) e “Ananke” (necessidade) como os pais da civilização. Segundo ele, o homem primevo percebeu que, diante de si, estava a possibilidade de, por meio do trabalho, melhorar a sua existência na terra. Para tanto, os outros homens eram para ele convenientes como companheiros de trabalho. Desta feita, “não lhe pode ter sido indiferente que um outro homem trabalhasse com ele ou contra ele” (op. cit., p. 105).

Já o amor, inicialmente ligado à satisfação genital e à formação das famílias, tornou-se possível num tempo ainda anterior aos laços que se constituíram através do trabalho. Em um dado momento, tornou-se mais viável ao “macho” manter seu objeto sexual junto de si. Já para a “fêmea”, de acordo com Freud, estar ao lado do macho mais forte trazia segurança e proteção à sua prole¹².

A vida comunitária teria como fundamentos, portanto, o poder do amor e a necessidade externa, da qual se originaria a “compulsão para o trabalho”.

Ressaltemos que, nesse contexto, o autor reconhecerá o “amor como um dos fundamentos da civilização” (op. cit., p. 107). Como vimos, “levando a sério a hipótese do inconsciente”, Freud pôde afirmar o movimento de Eros como uma necessidade da natureza do homem. “Um dos principais esforços da civilização é reunir as pessoas em grandes unidades”, afirmará Freud (op. cit., p. 108).

O psicanalista discriminará, entretanto, duas formas de expressão do amor, a saber, o amor plenamente sensual (ou genital) e o amor inibido em sua finalidade (ou afeição). Ligado às mais extremas vivências de satisfação, o erotismo genital, na mesma proporção em que foi se constituindo para o homem como o arquétipo da felicidade plena, torna-o vulnerável às mais intensas experiências de sofrimento. Nada pode nos parecer mais doloroso do que a perda do objeto amoroso escolhido, mas o amor sexual continua mantendo seu encanto para um sem número de pessoas.

Se o amor genital deixa o homem exposto ao sofrimento, a segunda forma de amor, contudo, torna possível o acesso à felicidade. Freud esclarecerá que o chamado “amor inibido em sua finalidade” nada mais é, entretanto, que o amor

¹² Notemos aqui, no pensamento de Freud, a perspectiva patriarcal que ignora o desejo sexual da mulher.

que instituiu a família e que ainda está presente na civilização O “amor inibido em sua finalidade foi, originalmente, amor plenamente sensual, e ainda o é no inconsciente do homem” (op. cit., p. 108). Evitando-se os dissabores do amor genital, o impulso com finalidade inibida volta-se para todos os homens e não para objetos isolados. Para tanto, o indivíduo desloca seu investimento do ser amado (objeto sexual) para “o amar”. Freud, mais uma vez, recorre à sublimação como via essencial para o ‘processo’ civilizatório. É pela sublimação – e somente por ela, portanto – que “ocorrem alterações mentais de grande alcance na função do amor” (p. 107). O instinto é transformado num impulso com uma finalidade inibida, desviando-se de seus objetivos sexuais.

Novamente, essa habilidade se restringirá a um reduzido número de pessoas, ou seja, “uma pequena minoria de pessoas acha-se capacitada, por sua constituição, a encontrar felicidade no caminho do amor” (ibidem). Verifiquemos, no entanto, pela citação a seguir, que Freud rejeita a ideia de que essa seria a forma de amor mais sublime que os seres humanos estariam aptos a desfrutar. Nas palavras do autor:

“De acordo com determinado ponto de vista ético, cuja motivação mais profunda se nos tornará clara dentro em pouco, essa disposição para o amor universal pela humanidade e pelo mundo representa o ponto mais alto que o homem pode alcançar. Mesmo nessa etapa preliminar de discussão, gostaria de apresentar minhas duas principais objeções a essa opinião. Um amor que não discrimina me parece privado de uma parte de seu próprio valor, por fazer uma injustiça a seu objeto, e em segundo lugar, nem todos os homens são dignos de amor.” (ibidem, p. 107-108, grifo nosso)

Notemos que o psicanalista, reiteradamente, deixa transparecer sua perspectiva antropológica. Mas dela nos apropriaremos no capítulo seguinte. Importa-nos, ainda, rastrear um pouco mais os argumentos do autor no sentido de entender aqueles que o permitem sustentar a inevitável incompatibilidade entre amor e civilização.

Até aqui, Freud vinha ressaltando a importância dessas duas formas de amor para o estabelecimento de vínculos sociais, seja para a formação de novas famílias, seja no estabelecimento de laços de amizade e, por conseguinte, de cooperação. De acordo com ele, “ambos – tanto o amor plenamente sensual quanto amor inibido em sua finalidade – estendem-se exteriormente à família e criam novos vínculos com pessoas anteriormente estranhas” (op. cit., p. 108).

Claramente influenciado por sua concepção pessimista acerca dos

fenômenos humanos, o autor desvia-se desse caminho: “O amor se coloca em oposição aos interesses da civilização; enquanto esta o ameaça com restrições substanciais (ibidem). Freud justifica, assim, sua mudança de perspectiva: “No decurso do desenvolvimento, porém, a relação do amor com a civilização perde sua falta de ambiguidade. Por um lado, o amor se coloca contra os interesses da civilização; por outro, esta o ameaça com restrições substanciais” (ibidem).

Inicialmente, o fundador da psicanálise vai situar essa incompatibilidade entre amor e civilização em um conflito entre a família – representante da vida sexual e dos vínculos experimentados na infância – e a comunidade maior de que o indivíduo faz parte. O autor está a indicar as limitações impostas pelo amor sexual à tentativa civilizatória de formar unidades cada vez maiores. Destacando um fenômeno semelhante ao que denomina “inércia da libido”, Freud acentuará que Eros, quando atinge seu intento – qual seja, o de reunir dois indivíduos libidinalmente satisfeitos –, “recusa-se a ir além” (op. cit., p. 113).

Para Freud, as restrições da civilização à sexualidade ganham relevância, portanto, pela necessidade de uma redistribuição da libido com o fito de empregá-la em finalidades culturais. O autor, reiteradamente, retoma o tema da sublimação: “Aqui, como já sabemos, a civilização está obedecendo às leis da necessidade econômica, visto que uma grande quantidade da energia psíquica que ela utiliza para seus próprios fins tem de ser retirada da sexualidade” (op. cit., p. 109).

Em síntese, equacionando o fato de que, em se tratando de Eros, é o amor sexual o que se opõe ao processo civilizatório, mas é, justamente, da sexualidade que se extrai a energia (libido) capaz de reforçar os vínculos entre os membros da comunidade, Freud vai justificar tanto a necessidade da restrição à vida sexual quanto o incentivo ao amor inibido em sua finalidade.

Ainda que reconheça o papel da afeição no estabelecimento de laços comunitários, o autor vai, contudo, além: “deve haver algum fator de perturbação que ainda não descobrimos”, enunciará (op. cit., p. 114). Esse fator é Tanatos. Segundo o autor, “a agressividade constitui a base¹³ de toda a relação de afeto e amor entre as pessoas”; “essa característica indestrutível da natureza humana seguirá a civilização” (op. cit., p. 118, grifo nosso).

Assim, como veremos, para Freud, Eros em expansão permanente traz

¹³ Em outras traduções encontraremos a expressão “pano de fundo”.

consigo Tanatos. O ódio é recalçado no inconsciente, dando origem ao sentimento de culpa. Numa perspectiva monocausalista, adequada à lógica de um modelo que postula, de um lado, o logos, a ordem, e, de outro, a natureza a ser dominada, Freud supôs que a consciência nasce do recalque das pulsões. O amor participa, assim, na gênese do sentimento de culpa, tornando inevitável o mal-estar.

É certo que, para Freud, o movimento erótico de ultrapassagem do narcisismo coloca-se como uma exigência do nosso ser. Mas sua pesada herança do patriarcado, o contexto de sua época e sua filiação teórica a Hobbes conduziram-no a ver o homem como portador de uma maldade intrínseca insuperável. Ao postular nossa cultura de morte, tanto acreditou em um conflito irremediável entre o indivíduo e a sociedade, quanto, por conseguinte, postulou um movimento pulsional também de morte. No item a seguir, trabalharemos essas duas questões.

5.5

Sobre o homem freudiano: a incompatibilidade entre indivíduo e sociedade e a inclinação para a agressão

Como dissemos, embora balize a potência de Eros no programa da civilização, Freud vai discernir a manifestação de outro fator operante na “luta da espécie humana pela vida” (op. cit., p. 126). É observando a suposta impossibilidade de cumprimento de um dos preceitos e exigências da sociedade civilizada – qual seja, o mandamento “amarás a teu próximo como a ti mesmo” – que o autor vai postular a existência da inclinação [humana] para a agressão (op. cit., p. 117-118). Segundo ele, “o comportamento dos seres humanos apresenta diferenças que a ética, desprezando o fato de que tais diferenças são determinadas, classifica como ‘boas’ ou ‘más’” (op. cit., p. 116).

Ora, em Freud, o que, costumeiramente, chamamos de ‘amor incondicional’ ou ‘gratuidade no amor’ não encontra amparo. Para ele, o outro apenas merecerá ser amado se, de alguma forma, trazer consigo elementos com os quais o eu possa se identificar. Será digno de amor, portanto, aquele em que o eu puder se reconhecer ou aquele em que o eu possa encontrar seu ideal. Evidentemente, Freud está consolidando as bases para a sustentação de sua visão do homem. Assim vejamos:

“Qual é o sentido de um preceito enunciado com tanta solenidade, se seu cumprimento não pode ser recomendado como razoável? Através de um exame mais detalhado, descubro ainda outras dificuldades. Não meramente esse estranho é, em geral, indigno de meu amor; honestamente, tenho que confessar que ele possui mais direito a minha hostilidade e, até mesmo, ao meu ódio. Não parece apresentar o mais leve traço de amor por mim e não demonstra a mínima consideração para comigo. Se disso ele puder auferir uma vantagem qualquer, não hesitará em me prejudicar; tampouco pergunta a si mesmo se a vantagem assim obtida contém alguma proporção com a extensão do dano que causa em mim. Na verdade, não precisa nem mesmo auferir alguma vantagem; se puder satisfazer qualquer tipo de desejo com isso, não se importará em escarnecer de mim, em me insultar, me caluniar e me mostrar a superioridade de seu poder, e, quanto mais seguro se sentir e mais desamparado eu for, mais, com certeza, posso esperar que se comporte dessa maneira para comigo.” (p. 115)

E prossegue o autor em sua análise antropológica:

“Os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas, que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar e conta uma poderosa cota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lha sofrimento, torturá-lo e matá-lo. – Homo homini lupus.” (p. 116)

Em suma, para Freud, o empenho da civilização em estimular os relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade – seja a partir de seu antagonismo à sexualidade, seja através da proclamação de mandamentos de ordem moral – é imprescindível, mas não suficiente. Segundo o autor, embora nem [mesmo] com a lei a civilização seja “capaz de deitar a mão sobre as manifestações mais cautelosas e refinadas da agressividade humana”, seria injusto recriminá-la por seu intento (p. 117). É dessa forma que Freud deixa claro o determinismo característico de seu pensamento, isto é, invertendo os termos da questão: é a “(...) inata inclinação humana para a ‘ruindade’, a agressividade e a destrutividade, e também para a crueldade” (p. 124) que justificam os esforços da civilização. Com efeito, para o autor, “a inclinação para a agressão constitui, no homem, uma disposição instintiva original e auto-subsistente, e retomo à minha opinião, de que ela é o maior impedimento à civilização” (p. 125, grifo nosso).

Profundamente marcado pelo contexto de sua época, é o próprio Freud que nos revela suas implicações: “quem quer que lembre os horrores da recente guerra mundial, quem quer que lembre tais coisas terá que se curvar

humildemente ante a verdade dessa opinião” (p. 117, grifo nosso). Cabe destacar que, atravessada pela tensão entre o saber gerado pela clínica e o enquadramento desse saber em conceitos (metapsicológicos) cristalizados, a obra freudiana se relaciona ao paradigma moderno de maneira complexa, mantendo-se, em certa medida, atrelada a determinados pressupostos.

No interior dessa tensão, o autor vai constatando determinados impasses teóricos, ora ultrapassando-os à luz da experiência clínica, ora impondo à realidade certa fixidez conceitual. Assim é que o “reconhecimento de um instinto agressivo, especial e independente” implicou, para o próprio Freud, na necessidade de modificar a teoria psicanalítica dos instintos (op. cit., p. 121). Vale um parêntese para acompanhar o desenvolvimento teórico a que Freud denominou “progresso” (ibidem).

Sabemos que, na primeira teoria pulsional, Freud distinguiu as pulsões em pulsões sexuais e pulsões de autoconservação (ou egóicas). As primeiras dizem respeito a modalidades de satisfação variáveis e correspondentes ao funcionamento de zonas corporais¹⁴ determinadas. O termo libido foi cunhado a fim de designar a energia da pulsão sexual, e somente dela (op. cit., p. 121). Em outros termos, a libido é sempre libido objetal, isto é, dirigida a um objeto.

Já as pulsões de autoconservação ou egóicas referem-se ao conjunto de necessidades relacionadas às funções corporais essenciais à conservação da vida do indivíduo e à preservação da espécie.

Tomando por empréstimo os dizeres de Schiler, Freud afirmará: “São a fome e o amor que movem o mundo” (Schiler apud Freud, op. cit., p. 121). A “fome” representa as pulsões de autoconservação, isto é, aquelas que visam a preservar o indivíduo. O “amor”, por seu turno, alude às pulsões sexuais. “O amor se esforça na busca de objetos, e sua principal função é a preservação da espécie”, dirá Freud (op. cit., p. 121).

Nesse sentido, o dualismo pulsional da primeira teoria ergueu-se sob a antítese ‘pulsões do ego’ (ou de autoconservação) versus ‘pulsões sexuais’ “(em seu sentido amplo) que eram dirigidos a um objeto”, ressaltará o psicanalista (op. cit., p. 121). Ao mesmo tempo em que o indivíduo, impulsionado pelo princípio

¹⁴ Ao se referir a “zonas erógenas”, Freud está assinalando a ocorrência de uma pressão interna que atua num campo muito mais amplo do que o das atividades sexuais no sentido mais usual do termo.

do prazer (carga), procurava ‘descarregar’ suas pulsões sexuais (descarga), algo nele ativava a pulsão de autoconservação para barrá-lo. Vale lembrar que os conflitos psíquicos descritos nesse momento da teoria do pulsional obedeciam, no registro metapsicológico, a uma ‘dinâmica’ que, espelhando-se na moderna metáfora da máquina, reduzia-se a seus aspectos puramente quantitativos (carga, descarga e inibição de descarga).

Nesse contexto, em que a neurose é fruto da não aceitação pelo indivíduo das frustrações impostas pela cultura, o conflito perfaz uma dinâmica que contrapõe indivíduo e sociedade. Nas palavras do próprio Freud: “a neurose foi encarada como o resultado de uma luta entre o interesse de autopreservação e as exigências da libido, luta da qual o ego saiu vitorioso, ainda que ao preço de graves sofrimentos e renúncias” (op. cit., p. 122, grifo nosso).

Mas observemos a advertência de Freud:

“Todo analista admitirá que, ainda hoje, essa opinião não soa como um erro há muito tempo abandonado. Não obstante alterações nela se tornaram essenciais, à medida que nossas investigações progrediram das forças reprimidas para as repressoras, dos instintos objetivos para o ego. (...) Não foi necessário abandonar nossa interpretação das neuroses de transferência como se fossem tentativas feitas pelo ego para se defender contra a sexualidade, mas o conceito de libido ficou ameaçado.” (op. cit., p. 122, grifo nosso)

Em seu texto “Introdução ao narcisismo” (1914), Freud compartilha de que a libido investe o próprio ego, isto é, de que “os instintos do ego também são libidinais” (1930, p. 122). Em outros termos, o ingresso do conceito de narcisismo na teoria da libido coloca em xeque o antagonismo ‘pulsões do ego’ versus ‘pulsões sexuais’, produzindo-se, assim, a crise da primeira teoria pulsional. O conceito de libido, que fora introduzido para denotar, exclusivamente, a energia da pulsão sexual – isto é, daquela que se dirige a um objeto –, ficou ameaçado.

Diante da hipótese do monismo pulsional, aliás já defendido por Jung, Freud se vê diante de um impasse. Para sustentar seu segundo dualismo pulsional, o autor terá que ajustar a noção de conflito – costumeiramente presente em seu trabalho teórico – a uma nova perspectiva. Os processos de carga, descarga e inibição de descarga que regiam a dinâmica conflitiva vão cedendo à necessidade de ultrapassar a metáfora maquinica da modernidade.

Sem dúvida, a concepção de homem regida pelo dualismo cartesiano, ou seja, aquela que, de um lado, faz do corpo uma máquina e, de outro, restringe o

psiquismo à consciência, não podia mais informar o conceito de pulsão. A segunda teoria pulsional exige que a qualidade da pulsão seja considerada. Não é à toa que Freud também vai reconhecer que: “Não obstante, ainda permanecia em mim uma espécie de convicção, para a qual ainda não me considerava capaz de encontrar razões, de que os instintos não podiam ser todos da mesma espécie” (op. cit., p. 122).

Da hipótese da “compulsão para repetir”¹⁵ e do “caráter conservador da vida instintiva”, descrita em “Mais além do princípio do prazer” (1920), Freud, partindo de paralelos com a biologia, conclui que:

“(...) ao lado do instinto para preservar a substância viva e para reuni-la em unidades cada vez maiores, deveria haver outro instinto, contrário àquele, buscando dissolver essas unidades e conduzi-las de volta a seu estado primevo e inorgânico. Isso equivaleria dizer que, assim como Eros, existia também um instinto de morte. Os fenômenos da vida podiam ser explicados pela ação concorrente, ou mutuamente oposta, desses dois instintos.” (ibidem, grifo meu)

Agora, o dualismo pulsional da segunda teoria se edifica sob a antítese ‘pulsão de vida’ versus ‘pulsão de morte’. Para o novo conceito de ‘libido’ Freud reserva as “manifestações do poder de Eros”, incluindo, nestas, as vicissitudes da pulsão sexual e da de autoconservação (p. 125).

Nesse contexto, o conflito passa a ser compreendido, então, como interno ao próprio indivíduo. É a oposição entre a necessidade humana (‘originária’) de amor e proteção e os impulsos hostis para com o mesmo objeto amado que torna o conflito inarredável. É, portanto, essa ambivalência afetiva¹⁶ que preside a nova dinâmica, em uma eterna batalha entre Eros (amor) e Tanatos (ódio). É digno de nota que Freud, com a elaboração da segunda teoria pulsional, esteja a indicar que a dimensão do relacionamento com o outro (intersubjetividade) é constitutiva do ser humano. Nesse sentido, não há, para o autor, indivíduo prévio à sociedade.

Assim, de acordo com Plastino (2001), não é possível supor a adesão de

¹⁵ A “compulsão à repetição” é o processo psíquico fundamental que põe em evidência a insuficiência do “*princípio do prazer*” e, conseqüentemente, da **metáfora maquínica** para a compreensão da complexidade do psiquismo. O conceito foi elaborado em 1914, no artigo “Lembrar, repetir e re-elaborar”, texto que discute as alterações sofridas pela técnica psicanalítica e aponta, para a nova técnica, as relações existentes entre a compulsão à repetição, a transferência e a resistência. Conforme salienta Plastino (2001), “*a dinâmica reside, agora, num processo afetivo. Assim, a compulsão de repetição se revela, na experiência clínica de Freud, como inteiramente determinada pelos sentimentos e emoções dos pacientes, isto é, pelo afeto*” (p. 105).

¹⁶ Já em “Totem e tabu” (1913), Freud se refere à ambivalência como “dominância de tendências opostas”, “composta de impulsos conflitantes afetuosos e hostis” (p. 28 e ss. e p. 52).

Freud a uma visão solipsista do indivíduo, pela qual este pudesse ser pensado independentemente de sua sociabilidade. Ao contrário, ao afirmar que uma “nova ação psíquica” deve ser acrescentada às pulsões autoeróticas para que o narcisismo se constitua, Freud alude aos processos identificatórios que serão retomados na sequência da sua obra. Segundo Plastino, “a reflexão freudiana afirma não apenas o caráter constitutivo da sociabilidade como também a primazia da afetividade nos processos identificatórios primários” (p. 76). Se o narcisismo constitui uma fase regular da vida e do processo de constituição da subjetividade, sua ultrapassagem é, para Freud, uma exigência não eliminável. Se, inicialmente, a libido tem como objeto o “ego-ideal”, ou seja, o indivíduo constituindo o seu ideal, é preciso que parte dessa libido se oriente para um objeto externo, que Freud denominará “ideal-de ego”. Este último – conceito precursor do conceito de “superego” – evoca já os processos identificatórios e as experiências de castração pelas quais o indivíduo deverá passar no seu processo de identificação. Portanto, “é preciso amar para não adoecer”.

É importante ressaltar que hoje, para Plastino, “a nova ação psíquica”, as “identificações primárias e secundárias”, mostram a sensibilidade de Freud diante da alteridade. Todavia, ao continuar sustentando a hipótese do narcisismo primário e seu derivado – o conflito indivíduo/sociedade, sua teoria fica ameaçada de solipsismo.

Mesmo o movimento teórico produzido pela última síntese metapsicológica foi insuficiente e produziu novos impasses e contradições. O determinismo na definição das pulsões como forças imodificáveis da natureza desconsiderou o caráter histórico da dinâmica destrutiva. Freud ignorou a experiência clínica que indicava a participação das vicissitudes da dinâmica erótica no processo de limitação do narcisismo. O autor é, inequivocamente inclinado a dar razão à postulação hobbesiana da agressividade natural e insuperável do homem. É que observaremos no item a seguir.

5.6

A dinâmica da agressividade em Freud e a raiz do sentimento de culpa

Atualmente, quando ecoam as leituras dos jornais apontando o grau

crescente de violência em nossa sociedade, por vezes somos tomados de tal pessimismo, que pouco nos falta para nos inclinarmos à postulação hobbesiana que pensa o homem como dotado de uma maldade fundamental a ser reprimida para que se possa viver em sociedade. Em Freud essa perspectiva também é encontrada, ainda que o autor tenha, ao longo de sua obra, modificado, substancialmente, a “superestrutura especulativa da psicanálise”.

No novo dualismo pulsional, alterada a noção de conflito e a compreensão de sua dinâmica, indivíduo e sociedade permanecem como pólos opostos. Segundo o autor, impulsos hostis podem ser dirigidos para fora, como uma expressão da agressividade do indivíduo, preservando-o. Ao contrário, quando essa agressividade é impedida de se manifestar, a autodestruição pode ser inevitável.

Freud acrescentará que as pulsões de vida e de morte atuam conjuntamente, ainda que em “em proporções variadas”, e, raramente, se apresentam de maneira isolada. Para ele, o sadismo e o masoquismo são bons exemplos dessa interação entre a pulsão agressiva e o erotismo, embora confesse “ter desprezado a ubiquidade da agressividade e da destrutividade não eróticas e falhado em conceder-lhe o devido lugar em nossa interpretação da vida” (op. cit., p. 123).

Em torno do ‘conflito’ entre Eros e pulsão de morte, o processo civilizatório serve, dessa forma, aos desígnios de Eros, mas “o natural instinto agressivo do homem, a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um, se opõe a esse programa da civilização” (p. 126). (grifo nosso)

Ainda que pautado pela afetividade humana e pelos conflitos que dela derivam, Freud não deixa de repetir a conhecida formulação da “guerra de todos contra todos”, dando sua contribuição singular à hipótese contratualista da passagem do estado de natureza à sociedade civil. O autor vai redesenhar, assim, a necessidade de repressão da agressividade nos indivíduos, a fim de que o estabelecimento de laços sociais seja possível.

O que a cultura faz para administrar a pulsão agressiva? Freud nos propõe o exame da história do desenvolvimento do indivíduo, haja vista que os métodos já descritos anteriormente não demonstraram tanta eficácia. Se o conflito é interno ao próprio indivíduo, é preciso estudar o que nele ocorre para tornar inócuo seu

desejo de agressão.

Assim, a agressividade que o ego adoraria satisfazer sobre outros indivíduos é introjetada, recebida por uma parte diferenciada do ego – a que o autor denomina superego – e enviada de volta contra o ego. Eis a descrição da dinâmica da agressividade em Freud. Até aqui, o psicanalista vinha elencando os motivos pelos quais é supostamente difícil ser feliz na civilização. Mas será preciso acrescentar mais um componente, qual seja, o sentimento de culpa.

De acordo com o autor, em decorrência da tensão entre o ego e o superego, o sentimento de culpa se manifestará como uma necessidade de punição. Ainda que o indivíduo não tenha feito nada que possa ser avaliado como reprovável, mas tenha tido a intenção de fazê-lo, ele se reconhecerá como culpado. A culpa habita a intenção, sendo esta considerada análoga ao ato.

Mas como o indivíduo chega a esse juízo de valor? – perguntará Freud. Ele mesmo nos indica a resposta: “Podemos rejeitar a existência de uma capacidade original, por assim dizer, natural de distinguir o bom do mau” (op. cit., p. 128). O que entra em ação decidindo o que deve ser considerado bom ou mal é, por assim dizer, uma “influência estranha”.

Um indivíduo se submete a essa “influência estranha” pelo que o psicanalista designará como “medo da perda de amor” (ibidem). Esse medo encontra respaldo no desamparo e na dependência de um indivíduo em relação a outro. “Perder o amor significa perder, simultaneamente, a proteção de quem se é dependente”, dirá Freud (ibidem). O indivíduo teme, sobretudo, que a superioridade desse outro, invariavelmente mais forte, incida sobre ele sob a forma de punição. O “amor constitui”, dessa forma, “proteção contra essa agressão punitiva” (p. 131). Em síntese, de acordo com Freud, “mau é tudo aquilo que, com a perda do amor, nos faz sentir ameaçados” (op. cit., p. 128).

Vale dizer que, até esse momento, enquanto medo da perda de amor, a culpa coincide com uma espécie de ansiedade ‘social’. Nesse caso, o indivíduo apenas receia ser descoberto pela autoridade. Efetuada a renúncia à satisfação pulsional, o temor da autoridade externa desaparece. O desejo persiste no inconsciente, mas nenhum sentimento de culpa sobrevém.

Essa ansiedade se transforma, no entanto, quando o papel da figura paterna é internalizado e o superego se constitui. Como, de acordo com Freud, “nada pode ser escondido do superego, sequer os pensamentos”, a renúncia a agir segundo a

pulsão não é suficiente (op. cit., p. 129). Nesse ponto, o medo de ser descoberto torna-se irrelevante e já é possível se falar de consciência ou de sentimento de culpa. Nas palavras do autor: “uma ameaça de infelicidade externa – perda de amor e castigo por parte da autoridade externa – foi permutada por uma permanente infelicidade interna, pela tensão do sentimento de culpa” (op. cit., p. 131).

Verificamos, destarte, que Freud atribui duas origens ao sentimento de culpa, sublinhando a seguinte “sequência cronológica”: a) renúncia ao instinto, em função do medo da agressão – a que Freud, genericamente, denomina “medo da perda de amor” – por parte da autoridade externa; e b) constituição de uma autoridade interna – o superego – e renúncia ao instinto.

A partir dessa descrição, o autor vai se deparar com duas teses aparentemente contraditórias. Por um lado, afirmará que “a agressividade da consciência continua a agressividade da autoridade [externa]” (ibidem). Por outro, sustentará que a severidade do superego se deve menos à agressividade que se experimentou (ou se atribuiu) em relação ao objeto, do que à própria agressividade que o indivíduo gostaria de satisfazer contra ele. Nesse último caso, a repressão da pulsão agressiva (e “vingativa”) é auxiliada, como sabemos, pelo mecanismo da identificação, pelo qual a criança incorpora em si a autoridade que não deve ser atacada.

Freud vai encontrar uma “solução” de conciliação entre os dois estágios ora descritos, distinguindo, como “fator essencial e comum”, o fato de que, “em cada caso, se lida com uma agressividade deslocada para dentro” (op. cit., p. 140). Ora, isso não anula a “influência reforçadora da renúncia imposta de fora” (op. cit., p. 131, grifo nosso). Pelo contrário, segundo o autor, “podemos verdadeiramente afirmar que, de início, a consciência surge através da repressão de um impulso agressivo, sendo subsequentemente reforçada por novas repressões do mesmo tipo” (op. cit., p. 133).

Nesse sentido, “a civilização consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente¹⁷ para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada” (p. 127, grifo nosso).

¹⁷ O agente ao qual se refere Freud é, evidentemente, o superego.

O autor esclarece, portanto, de forma definitiva, que fatores constitucionais inatos e influências ambientais participam, conjuntamente, na constituição do superego. A experiência clínica tornou possível afirmar que a rigidez do superego, por exemplo, parece não ter necessariamente conexão com a severidade com que o indivíduo se deparou no relacionamento com o pai. Sob as mesmas bases, seria igualmente equivocado sustentar a tese que abusa de uma possível independência entre os dois termos. Nas palavras de Freud:

“A agressividade vingativa da criança será em parte determinada pela quantidade de agressão punitiva que espera do pai. A experiência mostra, contudo, que a severidade do primeiro [superego] parece ser independente da do último. Uma criança criada de forma muito suave pode adquirir uma consciência muito estrita. (...) não é difícil nos convenceremos de que a severidade da criação também exerce uma forte influência na formação do superego da criança.” (ibidem)

Para nós, interessa enfatizar, então, que a alteração da teoria pulsional – e, igualmente, a modificação da noção de conflito que atravessa a obra freudiana – não significou uma mudança na perspectiva antropológica do autor. A pergunta quanto à origem da coerção – isto é, se ela é, originalmente, imposta pela cultura e assumida pelo indivíduo, ou se é, preliminarmente, fruto de uma renúncia instintiva –, embora tenha sido respondida pelo psicanalista, é retórica. O próprio autor admitirá que, “independentemente dessa alteração na situação psicológica, o conflito que surge da ambivalência – o conflito entre os dois instintos primitivos – deixa atrás de si o mesmo resultado” (op. cit., p. 140).

Na realidade, afirmará Freud, ainda que o “campo da ética” seja “tão cheio de problemas”, “a frustração externa acentua grandemente o poder da consciência no superego” (op. cit., p. 130). Freud embasa e dá continuidade, assim, à perspectiva segundo a qual o homem é um ser inevitavelmente violento e agressivo, o que leva a justificativas quanto à necessidade de repressão como condição mesma da organização social.

O autor retomará, dessa forma, a antiga antítese felicidade pessoal (ou desejo individual libertador) versus sociedade repressora. Essas duas “premências” – para usar a expressão do autor –, isto é, a premência egoísta e a premência altruísta, lutam entre si no indivíduo. Freud continua a distinguir, portanto, dois processos de desenvolvimento – o individual e o cultural – que, embora se encontrem interligados, assim o são por meio de um combate interno à economia da libido. Nas palavras do psicanalista, esses dois processos, agora

representados pela luta entre as pulsões de vida e de morte, entre Eros e Tanatos, “têm de colocar-se numa oposição hostil um para com o outro e disputar-se mutuamente a posse do terreno” (op. cit., p. 143).

5.7

“O papel desempenhado pelo amor na origem da consciência” e a fatal inevitabilidade do sentimento de culpa

Apesar das aproximações que podemos fazer entre Freud e Hobbes, o pai da psicanálise não atribui a emergência do social a um mero acordo de vontades. Se a modernidade postulou que a sociedade resulta da vontade racional de indivíduos preexistentes – vontade esta materializada na fórmula do contrato social –, Freud atribui o nascimento da civilização à afetividade humana e aos conflitos dela decorrentes.

Em “Totem e tabu” (1913), o processo de socialização vincula-se à emergência da lei. Substituindo a vontade onipotente do chefe da horda e impondo a todos os limites fundados na vontade democrática, a lei tem, para Freud, a possibilidade de restringir a onipotência nos laços sociais.

Até que possa chegar a essas conclusões, Freud, nesse texto, vai percorrer um longo caminho, durante o qual alguns conceitos serão construídos ou revisitados. Partindo do pressuposto de que a vida mental dos povos primitivos nada mais é do que “um retrato bem conservado de um primitivo estágio de nosso próprio estágio de desenvolvimento”, a pretensão inicial do autor será estabelecer certas correspondências entre a psicologia dos povos primitivos e a psicologia dos neuróticos (op. cit., p. 21).

Freud procura traçar, para tanto, um paralelismo entre a antropologia e a verificação clínica, detendo-se naquelas “tribos que foram descritas pelos antropólogos como sendo dos selvagens mais atrasados e miseráveis”: os aborígenes australianos (ibidem). Com certa ironia, o psicanalista constatará que esses “canibais pobres e desnudos”, cuja vida sexual jamais se esperaria que pudesse ser considerada moral no sentido hodierno, conseguiram instituir uma organização social com o intento de evitar relações sexuais incestuosas (ibidem).

Além de antepassado comum, o totem – que, em geral, representa uma

espécie animal – é o espírito guardião de um clã¹⁸. Em contrapartida, em relação ao seu totem, os membros de um clã possuem certas obrigações sagradas, cujo descumprimento impõe ao transgressor determinadas sanções. Assim é que, para Freud, o sistema do totemismo é uma forma primitiva de religiosidade. Em verdade, “mais forte do que os laços de sangue ou de família no sentido moderno”, o laço totêmico constituiu-se como a primeira forma de religião, direito e sociedade (op. cit., p. 22). “A relação de um australiano com seu totem”, destacará o autor, “é a base de todas as suas relações sociais: sobrepõe-se à sua filiação tribal e às suas relações consanguíneas” (ibidem).

Já o tabu, de acordo com Freud – citando Wundt – possui uma dupla significação. Ao mesmo tempo, ‘sagrado’ e ‘perigoso’, o tabu “traz em si o sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em proibições e restrições” (op. cit., p. 37). Em síntese, assegurará o autor: “as mais antigas e importantes proibições ligadas aos tabus são as leis básicas do totemismo: não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do clã totêmico do sexo oposto” (p. 49).

Trata-se, esta última, da lei da exogamia, instituição que, relacionada com o totemismo, define a fronteira entre natureza e cultura. Podemos afirmar, nesse sentido, que além da interdição do incesto, a exogamia relacionada ao totem “visa a mais” (op. cit., p. 25), constituindo-se como elemento de sociabilidade entre os grupos. Todos os que descendem do mesmo totem são parentes totêmicos, de modo que os termos de parentesco, não sugerem, obrigatoriamente, qualquer consanguinidade, mas representam relacionamentos sociais. Assim, se os graus de parentesco vinculam menos dois indivíduos do que indicam uma relação entre um indivíduo e um grupo, o primeiro limite imposto pela sociedade tinha como finalidade prevenir o incesto grupal. Observemos que, se a lei da exogamia torna impossível a um homem manter relações sexuais com as mulheres de seu próprio clã, por outro lado, ela abre a possibilidade para outras escolhas amorosas entre indivíduos de clãs diferentes.

Freud ainda vai enfatizar que o horror que esses povos australianos nutriam em relação ao incesto era tal, que fora necessário criar uma série de outras medidas protetoras contra ele. Essas chamadas “regras de evitação”

¹⁸ De acordo com Freud, o clã é a subdivisão menor da tribo. Cada clã recebe a denominação de seu totem.

correspondiam a “um certo número de costumes que regulam as relações dos indivíduos com seus parentes próximos; costumes que são literalmente forçados com severidade religiosa” (op. cit., p. 28). Tomando como exemplo a relação entre genro e sogra, por ser uma evitação severa e bastante disseminada, o psicanalista fará uma colocação bastante reveladora:

“Poderá ser encarado por alguns europeus como um ato de alta sabedoria por parte desses selvagens terem impedido inteiramente, através de suas regras de evitação, qualquer contato entre duas pessoas colocadas em relação tão chegada uma com a outra. Quase não comporta dúvida o fato de que alguma coisa na relação psicológica da sogra com o genro cria hostilidade entre eles e torna difícil a convivência. Mas o fato de que nas sociedades civilizadas as sogras sejam tema constante de piadas parece-me sugerir que a relação emocional em jogo inclui componentes nitidamente contrastantes, ou seja, acredito que esta relação seja na realidade uma relação ‘ambivalente’, composta de impulsos conflitantes afetuosos e hostis.” (op. cit., p. 33)

Além de retomar a noção de ambivalência afetiva – central para a afirmação do primado dos afetos na constituição do social –, Freud vai acrescentar que, quando se trata de examinar o tema, ao lado de alguns “impulsos bastante óbvios”, entram em cena “impulsos mentais ocultos” (op. cit., p. 33, grifo nosso). Evidentemente, o autor está se referindo ao inconsciente, e, para que não restem dúvidas, complementaré em outras passagens:

“O que nos interessa, portanto, é certo número de proibições às quais esses povos primitivos estão sujeitos. Tudo é proibido, e eles não têm nenhuma ideia por quê e não lhes ocorre levantar a questão.” (op. cit., p. 39, grifo nosso)

“As verdadeiras fontes do tabu são de natureza mais profunda (...): elas têm sua origem na fonte dos instintos humanos mais primitivos e mais duradouros – no temor dos poderes ‘demoníacos’.” (op. cit., p. 42, grifo nosso)

“(...) não faz nenhum sentido pedir a selvagens que nos digam o motivo real de suas proibições – a origem do tabu. (...) visto que seu verdadeiro motivo deve ser ‘inconsciente’.” (op. cit., p. 48, grifo nosso)

O autor vai tentar, assim, visando estabelecer, especificamente, a concordância psicológica entre o tabu e a neurose obsessiva, demonstrar que a ambivalência pode também ser encontrada observando-se o tabu. “A base do tabu é uma ação proibida para cuja realização existe forte inclinação do inconsciente”, escreverá Freud (op. cit., p. 49). Para o que pretendemos neste trabalho, não nos interessa ir além dessa constatação, reduzindo as mais variadas manifestações do

tabu àquele que, segundo Freud, deve ser o mais antigo e poderoso dos desejos humanos, isto é, o incesto. “A possibilidade do incesto”, enunciará o autor, “parece ser uma tentação na fantasia, mobilizada pela ação de laços vinculantes inconscientes” (op. cit., p. 34, grifo nosso).

É importante lembrar, portanto, que o complexo de Édipo é, para Freud (1914), o “complexo nuclear das neuroses” (p. 35 e p. 134). A partir da consideração de que o horror ao incesto observado nos “selvagens” é uma característica infantil igualmente perceptível nos neuróticos, e considerando o que já fora abordado em seus “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905), Freud atingirá seu propósito de estabelecer certas correspondências entre a vida mental dos povos primitivos e a dos neuróticos.

No terreno da ambivalência afetiva, a primeira escolha amorosa de objeto é incestuosa. De acordo com Freud, os neuróticos também apresentam algum nível de infantilismo psíquico, tendo fracassado em livrar-se das condições psicosssexuais que os dominavam na infância ou retornando a elas. Assim, “as fixações incestuosas da libido continuam a produzir efeitos em sua vida mental inconsciente” (op. cit., p. 35).

Em “Análise de uma fobia num menino de cinco anos” (1909), o autor estreitará ainda mais a correlação proposta, salientando, da análise do “pequeno Hans”, um fato de enorme correspondência com o totemismo. Já destacamos as exigências de não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do mesmo clã como sendo as mais remotas e relevantes proibições-tabus relacionadas ao totemismo. Ademais, é sabido que, na vigência do complexo de Édipo, o desejo que um menino sente pela mãe dá ensejo a uma grande rivalidade com o pai. O ódio resultante dessa rivalidade disputa o cenário com os sentimentos afetuosos que o menino também nutre pelo pai. Freud demonstrará que, não raro, em situações como essa (fobia), a criança lida com a ambivalência emocional que alimenta a sua neurose deslocando seus sentimentos hostis em relação ao pai para um substituto animal. Contudo, o deslocamento não pode resolver o conflito. Ao contrário, a ambivalência se estenderá para o novo objeto. Como expressão do conflito devido à ambivalência, a criança se sentirá culpada.

Em suma, ao revisitar alguns conceitos fundamentais aos nossos propósitos, podemos afirmar, com Freud (1930), que, “No decorrer de nosso trabalho analítico, descobrimos, para nossa surpresa, que talvez toda neurose

oculte uma quota de sentimento inconsciente de culpa, o qual, por sua vez, fortifica os sintomas, fazendo uso deles como punição” (op. cit., p. 141).

Neste item, além da tarefa de elucidar alguns conceitos, tivemos, outrossim, a oportunidade de descrever as origens do sentimento de culpa. Restamos acompanhar a ‘singular’ descrição freudiana desenvolvida em “Totem e tabu” (1913) relativa à passagem do estado de natureza para o estado de direito.

Podemos dizer que, neste “mito científico” – para usar a expressão do próprio autor –, Freud desenvolve uma narrativa de quatro tempos, quais sejam: a) o tempo primevo; b) o evento essencial; c) o parricídio (assassinato e culpa pelo assassinato); e d) o banquete.

O tempo primevo corresponde ao que, nos contratualistas, denomina-se estado de natureza. É o momento no qual predominam as relações de força, ancoradas no arbítrio do chefe da horda. Como pai possessivo e violento, ele deseja manter relações sexuais com todas as mulheres do clã, e, para tal, expulsa os filhos do convívio social à medida que crescem.

“Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos”, dirá Freud (1913, p. 145). O evento essencial nada mais é, portanto, do que a reunião dos filhos em torno de um projeto de conspiração contra o poder. Vale dizer que aqui, o arbítrio do chefe da hordamobiliza nos filhos um sentimento de ódio comum, capaz de fortalecê-los e de dar forma a esse projeto. “A tumultuosa malta de irmãos estava cheia dos mesmos sentimentos (...) odiavam o pai, que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais” (op. cit., p. 146).

Tendo se unido, os filhos tiveram coragem de assassinar o pai. O ódio, bem como o desejo de identificação dos primeiros em relação ao último (o pai), encontrara expressão. Freud observará, contudo, que o amor até então recalcado assume o primeiro plano. Travestida de remorso, essa afeição nada mais é do que fruto da ambivalência primordial para com o pai. Reeditando a citação acima: “A tumultuosa malta de irmãos estava cheia dos mesmos sentimentos contraditórios que podemos perceber em ação nos complexos-pai ambivalentes de nossos filhos e de nossos pacientes neuróticos” (ibidem, grifo nosso).

Em uma nota de rodapé, Freud fará, a esse respeito, uma ressalva bastante esclarecedora. Por que a afeição outrora recalcada pode ser experimentada nesse momento? Para o autor, a nova atitude emocional tornou-se possível porque

nenhum dos filhos conseguiu levar adiante seu desejo original, qual seja, o de ocupar o lugar do pai. Revelando, de maneira inequívoca, o pessimismo que reveste a sua teoria, Freud afirmará: “o fracasso é muito mais propício a uma reação moral que a satisfação” (op. cit., p. 146).

Canibais e “selvagens”, os filhos não somente mataram, como se alimentaram do pai, adquirindo cada um, por meio da identificação com ele, uma parcela de sua força. É a identificação com o pai que cria o superego, ou seja, a instância interditora que, de posse do poder paterno, evita a repetição do ato.

Amado e odiado, invejado e temido, o pai era um modelo para todo o grupo. É assim que, na refeição totêmica, os membros do grupo tornam-se iguais, posto que incorporem fragmentos do ideal, isto é, do verdadeiro e único Pai (mítico). Vale dizer que ele “morto tornou-se mais forte do que fora vivo”, já que a idealização tornou-se permanente (op. cit., p. 146).

O banquete coletivo é, portanto, o que alicerça o grupo, pois são os próprios filhos que passam a proibir o que até então fora tabu por sua existência real: a morte do totem – substituto do pai – e o incesto. “Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo” (op. cit., p. 147).

“Mas não devemos subestimar o fato de que, em geral, a vitória ficou com os impulsos que levaram ao parricídio” (1913, p. 149). Embora os filhos exilados tivessem se reunido para derrotar o pai, todos permaneciam como concorrentes entre si. Freud está, novamente, a opor a suposta essência agressiva do homem ao programa da civilização. De acordo com o autor, a competição pela posse das mulheres, invariavelmente, conduziria à guerra de todos contra todos, pois “os desejos sexuais não unem os homens, mas os dividem”¹⁹ (op. cit., p. 147).

Assim:

“(...) a inclinação da agressividade contra o pai se repetiu nas gerações seguintes, o sentimento de culpa também persistiu, cada vez mais fortalecido por cada parcela que era reprimida e transferida para o superego.” (1930, p. 135)

Nesse caso, o desejo de liberdade é identificado por Freud como tendo se originado nos remanescentes da personalidade original (dos indivíduos) que ainda

¹⁹ Atente-se para o fato de que aqui, mais uma vez, Freud retoma a tese da incompatibilidade necessária entre amor e civilização.

não se encontram domados pela civilização. Evidentemente, o autor está a retomar a sua premissa de que “a liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização”, consistindo, inversamente, no fundamento da hostilidade à civilização (1930, p. 102).

Foi somente muito tempo depois, que a proibição socialmente fundamentada contra o fratricídio somou-se à proibição religiosa contra a morte do totem. Esta última se mantém através do remorso; já a moralidade, “na penitência exigida pelo sentimento de culpa” (1913, p. 149).

Observemos que, assim como o chefe da horda no estágio anterior, a nova ordem estabelecida reproduz a imposição de um grupo sobre outro pelo uso da força. Portanto, podemos dizer que, para Freud, quando as relações sociais se estabelecem no sentido da ampliação da possibilidade de que os membros da coletividade possam, efetivamente, deliberar em comum, elas tendem a propiciar a expansão de relacionamentos eróticos. Ao contrário, a imposição da vontade de poucos ao coletivo, pode proporcionar, principalmente, a expansão de comportamentos agressivos.

A subversão do estágio em que o direito fora expressão somente de um grupo pode reivindicar a participação de uma ação que rompa com a ordem vigente nesse momento. A cultura, certamente, permanecerá como obra de Eros, mas a integração da pulsão agressiva nessa luta é indispensável. Nesse sentido, Freud vai admitir que “o que se faz sentir numa comunidade humana como desejo de liberdade pode ser sua revolta contra alguma injustiça existente, e, desse modo, esse desejo pode mostrar-se favorável a um maior desenvolvimento da civilização” (op. cit., p. 102).

Assim, para Freud, a humanidade nasce e se mantém pelo crime. De modo que o acesso à cultura possui uma essência conflituosa. A obra civilizadora tem uma “vocalização neurótica” – para usar os termos de Enriquez (1990).

Conforme salienta Plastino (2001), a vivência da castração por cada indivíduo não é imprescindível somente para o corpo social, mas também para o desenvolvimento do próprio sujeito. Nesse processo, a limitação de sua onipotência e de seu narcisismo torna-o capaz de atualizar suas potencialidades eróticas. Ao abdicar das possibilidades do amor alteritário, o sujeito cai na fixação narcísica. A integração à vida em sociedade depende do difícil e tortuoso reconhecimento do outro.

É com essa perspectiva que a psicanálise, desde Freud, vai postular que quem não ultrapassa o complexo de Édipo se vê enredado em uma neurose. Nesse momento, Eros trabalha em benefício da pulsão de morte. É preciso, pois, amar para não adoecer.

A civilização surge com e pela repressão, e a aceitação da neurose coletiva é a condição para que se possa abandonar o terreno da violência desenfreada. O estabelecimento da civilização é, portanto, para Freud, um esforço progressivo. Ela emerge com o propósito original de regular os vínculos sociais por meio do direito, substituindo-se, dessa forma, o arbítrio dos indivíduos.

O criador da psicanálise descreve, dessa maneira, a passagem do estado de natureza para o estado de direito. Na transformação do chefe da horda em Pai, a lei é encarnada por aquele que, em vida, representava o arbítrio. A partir desse momento, o poder da comunidade se opõe – como direito – ao poder do indivíduo, doravante condenado como “violência bruta”.

Na dinâmica freudiana, à crescente expansão de Eros – já estudada no item 5.3 – corresponderá, portanto, a de Tanatos. Considerando que, segundo o autor, a consciência nasce do recalque das pulsões, o ódio, recalcado no inconsciente, dará origem ao sentimento de culpa. O amor participa, assim, na gênese do sentimento de culpa, tornando inevitável o que, em geral, o paciente neurótico identificará como “mal-estar”. Nas palavras do autor:

“(…) visto que a civilização obedece a um impulso erótico interno que leva os seres humanos a se unirem num grupo estreitamente ligado, ela só pode alcançar seu objetivo através de um crescente fortalecimento do sentimento de culpa. O que começou em relação ao pai é completado em relação ao grupo.” (1930, p. 135)