

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NARCISISMO E CULTURA:
a relação entre psicologia individual e psicologia social na obra freudiana

Elisângela Barboza Fernandes

SÃO CARLOS
2008

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NARCISISMO E CULTURA:
a relação entre psicologia individual e psicologia social na obra freudiana

Elisângela Barboza Fernandes

Dissertação apresentada ao Departamento Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Richard Theisen Simanke.

São Carlos
2008

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

F363nc

Fernandes, Elisângela Barboza.

Narcisismo e Cultura : a relação entre psicologia individual e psicologia social na obra freudiana / Elisângela Barboza Fernandes. -- São Carlos : UFSCar, 2008.
139 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2007.

1. Filosofia. 2. Psicanálise. 3. Metapsicologia. 4. Narcisismo. 5. Identificação. 6. Cultura. I. Título.

CDD: 100 (20^a)



ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Mestrando: **ELISÂNGELA BARBOZA FERNANDES**

Área de Concentração: **Filosofia**

Aos nove dias do mês de agosto de 2007, às 14:00 horas, na Sala de Reuniões do DFMC, da Universidade Federal de São Carlos, reuniu-se a Comissão Examinadora nas formas e termos do Artigo 25 do Regimento do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos professores: Dr. Richard Theisen Simanke (Orientador – UFSCar), Dra. Inês Rosa Bianca Loureiro (Membro Titular – PUC/SP) e Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão – (Membro Titular USP/RP) para a Defesa de Dissertação de ELISÂNGELA BARBOZA FERNANDES, intitulada “**NARCISISMO E CULTURA: A RELAÇÃO ENTRE PSICOLOGIA INDIVIDUAL E PSICOLOGIA SOCIAL NA OBRA FREUDIANA**”. A sessão pública foi instalada pelo Presidente da Comissão Examinadora, o qual, após a explanação do candidato, passou a palavra aos demais membros da Comissão. Terminada a arguição, a Comissão Examinadora reuniu-se em sessão secreta, tendo atribuído ao candidato os conceitos abaixo indicados:

Dr. Richard Theisen Simanke

Conceito: A Distinção Distinção e Louvor com recomendação de publicação

Ass.: Richard Theisen Simanke

Dra. Inês Rosa Bianca Loureiro

Conceito: A Distinção Distinção e Louvor com recomendação de publicação

Ass.: Inês Rosa Bianca Loureiro

Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão

Conceito: A Distinção Distinção e Louvor com recomendação de publicação

Ass.: José Francisco Miguel Henriques Bairrão

De acordo com os Artigos 25 e 26 do Regimento Interno do PPG-FIL o candidato foi APROVADA com o conceito A, recebendo ainda a menção DISTINÇÃO. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e a ata será assinada pelo Coordenador do Programa.

OBS – O aluno só fará jus ao título de Mestre após a homologação pela Câmara de Pós-Graduação e Pesquisa do Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da UFScar.

São Carlos, SP, 09 de agosto de 2007.

Débora Cristina Morato Pinto
Prof. Dra. Débora Cristina Morato Pinto
Coordenadora do PPG-FIL

Agradecimentos

Quero registrar meus agradecimentos,

À professora Georgina Faneko Maniakas, que me orientou por dois anos nos primeiros passos pela psicanálise, quando eu ainda estava na Faculdade de Psicologia.

Aos professores Luiz Roberto Monzani, José Francisco Miguel Henriques Bairrão e Inês Rosa Bianca Loureiro pelas valiosas críticas e sugestões.

A anterior e ao atual secretários do Departamento de Filosofia da UFSCar, Soeli e Robson, pelo auxílio técnico e tecnológico.

À Capes pela valorização da minha dedicação ao presente estudo.

Aos amigos que colaboraram solidariamente.

Por último, ao meu orientador, o professor Richard Theisen Simanke, pela ajuda no esclarecimento dos pontos mais importantes deste trabalho e liberdade concedida para sua execução.

Resumo

Este trabalho tem como propósito mostrar como a relação entre psicologia social e psicologia individual é pensada na teoria freudiana. Insere-se na elaboração da problemática entre a natureza e a cultura, tratada no discurso freudiano como fundamental para a constituição do sujeito. Para tanto, destacamos dois conceitos psicanalíticos que circunscrevem o problema: narcisismo e identificação. A teoria do narcisismo em sua dimensão intersubjetiva fornece a base de questionamento de uma oposição entre essas psicologias e o fundamento metapsicológico do vínculo social e, portanto, da própria constituição da cultura, na perspectiva freudiana. Partindo da análise preliminar da entrada de Freud na discussão da filogênese, passamos por uma discussão da teoria do narcisismo pela qual entra em cena a pulsão de morte. Discutimos, então, esse conceito em sua dimensão essencial – a agressividade –, considerando o contexto de reformulações no aparelho psíquico. Por último, discutimos a concepção do sujeito psicanalítico como "inimigo em potencial da civilização", a cultura como produzida por conflitos inconscientes e inconciliáveis e as psicologias individual e social como sendo mutuamente constituídas.

Palavras-chave: psicanálise, metapsicologia, narcisismo, identificação, cultura.

Abstract

This work aims to show how the relationship between social psychology and individual psychology is thought about in Freudian theory. It broaches the issue separating nature and culture, which is dealt with in Freudian discourse as fundamental to the makeup of the subject. Along these lines, we highlight two psychoanalytic concepts that surround the problem: narcissism and identification. The theory of narcissism in its intersubjective dimension provides the basis of examining the opposition between these psychologies and a metaphysiological foundation of social bonding, and therefore, of the very makeup of culture in the Freudian perspective. Beginning with the preliminary analysis of Freud's entry into the discussion of phylogenesis, we go through a discussion of the theory of narcissism through which the death instinct takes the stage. We then discuss this concept in its essential dimension - aggressiveness – considering the context of reformulations in the psychic apparatus. Finally, we discuss the conception of the psychoanalytic subject as “a potential enemy of civilization”, of culture as produced by unconscious and irreconcilable conflicts; and the social and individual psychologies as mutually constituting each other.

Keywords: psychoanalysis, metapsychology, narcissism, identification, culture.

Sumário

<i>Introdução</i>	7
<i>I. Ontogênese e Filogênese</i>	12
A horda primal.....	12
Antes da horda.....	27
Da história em sua própria história.....	32
<i>II. Narcisismo e identificação</i>	43
Introdução ao narcisismo.....	43
Sonho no contexto do narcisismo.....	52
Luto e melancolia no contexto do narcisismo.....	54
A fábrica das forças da alma.....	58
<i>III. Psicologia individual e psicologia social</i>	63
A repetição e o prazer.....	64
O vínculo social.....	76
As instâncias.....	88
<i>IV. A civilização e seu inimigo</i>	101
Da ilusão religiosa para a racionalidade.....	101
O irremediável antagonismo.....	109
O homem para a guerra.....	120
A horda na história da espécie.....	123
<i>Conclusão</i>	131
<i>Referências</i>	134

Introdução

Para pensar nos contornos próprios da psicanálise, é importante lembrar-se da preocupação constante de Freud de não reduzi-la à dimensão clínica. Mesmo se consideramos como proposta originária da psicanálise sistematizar a constituição psíquica do sujeito, o que leva parte dos comentadores a considerar o tema cultural como um anexo da teoria, devemos evidenciar o papel que esse domínio ganha no desenvolvimento da psicanálise.

O presente trabalho insere-se na elaboração da problemática do sujeito e da cultura, com foco numa releitura da relação entre psicologia individual e psicologia social, a partir do recurso a conceitos psicanalíticos que consideramos centrais para pensar essa problemática. Para avaliar o tratamento que a psicanálise dispensa à cultura propomos trabalhar com os textos freudianos, colocando como pano de fundo a leitura de alguns comentadores. Consideramos autores como Costa (1989) e Wollheim (1971), para os quais o discurso psicanalítico sobre a cultura tem pertinência quando não se pretende uma teoria satisfatória sobre o sócio-cultural. Costa aponta a extensão de noções metapsicológicas para o estudo dos grupos como a maior incoerência da teoria psicanalítica; enquanto que Wollheim considera que o que Freud expõe sobre a cultura, a sociedade e suas instituições limita-se à exploração de seu próprio interesse. Apoiamo-nos nas leituras de autores como Kaufmann (1973) e Enriquez (1983) que concebem a extensão de conceitos metapsicológicos ao estudo da cultura, também como sendo influenciado pelo interesse de Freud mas, sobretudo, como uma exigência teórica.

Freud buscou encontrar o fundamento da civilização na história humana, mais especificamente no estudo das culturas chamadas por ele de primitivas em oposição às civilizadas. Ele opta por não diferenciar cultura e civilização, argumentando que embora essas noções sejam diferentes, estão intimamente relacionadas. Além disso, teria que caminhar por um debate travado desde meados do século XIX e que se renova entre 1920 e 1950. Kuper (2002) e Elias (1939) assinalam que, embora as palavras cultura e civilização estivessem sendo usadas desde meado do século XVIII, elas só se tornam tema de interesse geral em determinados momentos históricos, como no período das grandes guerras mundiais. Freud toma de forma menos rígida uma distinção entre as noções, justificando que ambas serviriam para seu propósito de analisar o desenvolvimento da vida humana em seu distanciamento progressivo da vida animal.

Colocamos em discussão a hipótese de que a apropriação de outros saberes pela psicanálise - com sua extensão às manifestações culturais - pode ser compreendida como uma necessidade legítima do projeto freudiano, considerando que para pensar o psiquismo individual tornara-se fundamental pensar como a dimensão cultural se insere na dinâmica psíquica. Rapaport (1960) considera que o programa principal da psicanálise era mostrar o funcionamento inconsciente, constituindo-se programa paralelo sua extensão para outras atividades humanas, o que teria como finalidade mostrar a importância da teoria em vários produtos humanos, oferecendo uma corroboração factual. Mas essa, como nota Mezan (1985), é apenas uma das direções que tomará a investigação freudiana da cultura.

Para o exame do tema cultura/civilização Freud busca referência na antropologia, com o uso do termo primitivo, que triunfou na antropologia do século XIX, e, sobretudo, a preocupação com as origens da cultura humana. O pensamento evolucionista do autor leva-o inicialmente a colocar o primitivo em correspondência com uma etapa inferior do desenvolvimento, em oposição ao civilizado - por isso se surpreende com o alto grau de proibição presente nos grupos de aborígenes de sua época. A concepção de “progresso da civilização” originou-se no Iluminismo e influenciou decisivamente o século XIX. No pensamento freudiano, o ideal iluminista intervém, a princípio, fortemente, fazendo vigorar a idéia de que a humanidade avançou de uma época selvagem até uma época civilizada e esclarecida, resultado de melhoramentos contínuos que permitiriam ao homem chegar à submissão racional de suas pulsões por exigência do processo civilizador.

Muito precocemente, Freud identifica a importância de sua experiência clínica para o estudo da cultura, porque permitiria uma compreensão mais profunda dos efeitos causados pela repressão da sexualidade. A civilização é reconhecida como dimensão que fornece as vias de satisfação e, ao mesmo tempo, os limites da mesma, opondo-se à livre expressão da sexualidade. A consideração inicial do complexo de Édipo é realizada em paralelo à discussão da proibição do incesto como base para a manutenção da vida civilizada. Nesse contexto é enfatizada a ação repressora da cultura sobre os componentes eróticos. Só mais tarde, com a discussão da destrutividade, os componentes hostis, presentes no complexo, são colocados em consideração. Nesse momento, Freud se detém mais extensamente a essa perspectiva, que intervém ativamente na sua construção teórica.

Com a concepção de que há no sujeito uma tendência destrutiva derivada da vigência da pulsão de morte, a ênfase recai sobre o componente hostil, restando, agora, avaliar os custos da renúncia do mesmo. Em função da dificuldade de apreender a pulsão de morte no campo do psiquismo individual, suas manifestações são buscadas no campo da civilização,

com a concentração de “textos culturais” no período seguinte a sua introdução. Freud precisa responder como a agressividade pode ser controlada, para cuja resposta é fundamentalmente importante a expressão “narcisismo das pequenas diferenças”, que encontrará um melhor delineamento em *Por que a guerra*.

Notamos uma tendência de relacionar a concentração dos trabalhos de Freud sobre a cultura a um pessimismo de seus últimos anos de vida, como uma reação subjetiva aos fatos da guerra e a sua doença. Nossa perspectiva recusa uma subjetivação das teses freudianas sobre a cultura, bem como sua relegação a um lugar marginal. Não desconsideramos a importância do fator subjetividade, mas propomos pensar a estrutura conceitual que legitima o caminho percorrido pelo autor. Propomos apresentar os elementos com os quais a concepção freudiana de cultura se articula e de que forma se constrói no interior da teoria. Para tanto, consideramos a dimensão cronológica em que a questão fora tratada por Freud e, acima dela, a dimensão lógica.

Por isso, para pensar a relação entre sujeito e cultura, destacamos dois conceitos psicanalíticos que circunscrevem o problema da cultura: narcisismo e identificação. Como nota Kaufmann (1973), com a introdução do conceito de narcisismo, a relação de alteridade passa a ocupar uma posição central na teoria psicanalítica. Essa concepção parte dos pressupostos de que os homens são interdependentes, de que o eu se constitui na intersubjetividade, e de que o narcisismo é resultado da “interiorização de uma relação” via identificação. Na estruturação psíquica da influência cultural, especificamente com a conformação do supereu, o mecanismo de identificação ganha posição central, sendo aplicado na análise da psicologia social. Para Rapaport (1960), o caminho para a investigação do supereu já se achava implícito no estudo da censura, mas foi o estudo do narcisismo que o colocou em foco, com a introdução do ideal de eu. Importante notar, como assinala Kaufmann (1973), que o desenvolvimento da concepção freudiana da cultura acompanha as mudanças processadas na estrutura do aparelho psíquico. Diversos autores, entre os quais Monzani, Birman e Ricoeur, apontam a importância que a noção de narcisismo exerceu para as mudanças processadas na segunda tópica, quando se concentram os textos culturais. Monzani (1989) assinala que, a partir dessa noção, Freud parece ter se visto obrigado a introduzir um novo dualismo pulsional, em função de uma mudança radical no estatuto de sua teoria.

Embora a dimensão individual e a dimensão sócio-cultural estejam originariamente articuladas - nas noções de moralidade, de repressão e de censura - a cultura não encontra originariamente uma expressão na dinâmica do psiquismo. Freud precisava encontrar a forma com que a cultura se estrutura no psiquismo, o que é desenvolvido em *O eu*

e o isso. Na segunda tópica, a atenção inicial e constante de Freud sobre a cultura ganha, depois de *Totem e tabu*, uma nova tentativa de sistematização. Nesse texto, é “[...] plenamente reconhecida a afinidade entre mutação individual e mutação social” (KAUFMANN, 1973, p. 23). Freud busca uma configuração do desenvolvimento da espécie humana a partir da neurose individual, com base na tese de Haeckel de que a ontogênese recapitula a filogênese e na concepção lamarckista de que o que é adquirido pela espécie é transmitido entre gerações. Essas idéias se manterão atuais até o final da obra freudiana, tendo espaço garantido em *Moisés e a religião monoteísta*. Analogamente, o homem em sua história individual passaria por processos pelos quais, em sua história, a espécie passou; e, uma vez que a cultura é compreendida como processo, as mudanças na constituição psíquica individual estariam ligadas às mudanças na estrutura sócio-cultural.

Os comentadores da psicanálise destacam entre os principais textos culturais: *Totem e tabu* (1913 [1912-13]), *Psicologia das massas* (1921), *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na civilização* (1930) e *Moisés e a religião monoteísta* (1939 [1934-38]). Os três últimos encontram-se concentrados na fase final do pensamento freudiano, quando o desenvolvimento do complexo de Édipo alcançou praticamente sua forma cabal e encontrava-se em vigência o novo modelo de estruturação psíquica. Consideramos fundamental uma leitura desses textos que considere a particularidade desse período.

Em nosso primeiro capítulo, procuramos apresentar como, na elaboração da problemática do sujeito e da cultura, advém o recurso à filogênese, adotado em *Totem e tabu*, procurando refletir sobre o paralelismo apresentado entre desenvolvimento individual e desenvolvimento da humanidade. Discutimos a suposta aplicação das “fantasias originárias”, da história da espécie, na determinação da neurose individual, discussão oferecida em *História de uma neurose infantil*, onde Freud examina a noção de realidade psíquica.

No segundo capítulo, analisamos a articulação entre os conceitos de narcisismo e identificação, avaliando o lugar ocupado por eles na teoria psicanalítica. Apresentamos uma discussão sobre o ideal do eu, que ganha uma posição importante para pensar o vínculo social. Procuramos analisar o recurso ao conceito de ideal de eu e à noção de consciência moral para a apresentação do papel da cultura na constituição do sujeito e, no capítulo seguinte, colocamos em consideração o recurso ao supereu. Então, no terceiro capítulo, discutimos, a partir das mudanças na teoria pulsional, a analogia concebida entre psicologia individual e psicologia social em sua relação com a teoria do narcisismo. A análise da articulação entre os conceitos de narcisismo e identificação será estendida a esse capítulo, com ênfase no texto *Psicologia das massas e análise do eu*, em que o mecanismo de identificação é tratado como

igualmente essencial para a compreensão da vida dos grupos e do funcionamento psíquico individual. Procuraremos apresentar o papel central que Freud atribui às primeiras identificações para a constituição do psiquismo individual, bem como para o vínculo social.

Em nosso quarto e último capítulo, abordamos a entrada de Freud nos chamados “textos culturais”, dando ênfase à discussão do significado da introdução do conceito de pulsão de morte em sua teoria, elaborado como alternativa teórico-explicativa às contradições enunciadas pela teoria de narcisismo. Por último, discutimos a concepção psicanalítica de sujeito como "inimigo em potencial da civilização”.

I. *Ontogênese e Filogênese*

A horda primal

Ao pensarmos na proposta originária da psicanálise, e mais especificamente da metapsicologia, de sistematizar a constituição psíquica do sujeito, abrimos caminho para compreender por que se torna fundamental no movimento psicanalítico pensar o processo através do qual o homem passa a sujeito social. Somando-se a isso as críticas, de efeito catalisador, recebidas pela psicanálise em decorrência da pouca importância atribuída aos fatores culturais na formação do sujeito, bem como na gênese das neuroses, torna-se evidente a entrada precoce de Freud no tema cultural, que recebe em *Totem e tabu* uma tentativa de sistematização que ocupou os anos de 1911 a 1913 e cuja elaboração tem como contexto a dissidência de Jung da psicanálise. Três anos antes, em 1908, Freud havia escrito o texto *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno*, no qual parte da distinção estabelecida entre moral sexual natural e moral sexual civilizada para explicar como se daria a influência da cultura para a constituição psíquica, destacando o papel coercitivo e repressor da civilização moderna.

Ainda no contexto de polêmica com seus adversários, Freud escreve o caso *Homem dos lobos* - escrito entre 1910 e 1914 e publicado em 1918 -, que oferece apoio às críticas a Adler e, principalmente, a Jung. Esse texto contribui para avaliar o movimento investigativo em direção a elementos originários já tratados em *Totem e tabu*. No ano seguinte ao término do caso, Freud escreve *Neuroses de transferência: uma síntese*, onde retoma hipóteses desenvolvidas em *Totem e tabu*, buscando ampliar o paralelismo, então exposto, entre o desenvolvimento da espécie humana e o desenvolvimento psíquico individual, para articular influência filogenética e ontogenética no desenvolvimento do psiquismo. Esse texto, recentemente encontrado entre papéis remetidos a Balint por Ferenczi e pertencente à correspondência deste último com Freud, corresponde ao décimo segundo de uma série de doze artigos metapsicológicos escritos por Freud.

Uma discussão sobre a influência de fatores constitucionais e fatores externos, resultantes de vivências, esteve presente desde o início da obra freudiana. Monzani (1991) nota que o primeiro passo desta discussão compreendeu uma maximização dos fatores externos em detrimento dos fatores hereditários, acentuados pela psiquiatria, e identifica uma

constante complementação entre ambos os fatores, embora o peso dado a eles sofra variação no decorrer da obra freudiana. Sem dúvida, o primeiro passo de Freud, com a elaboração da teoria da sedução, consistiu na prevalência do fator externo, com a suposição de uma investida sexual objetiva da criança por um adulto. Com o abandono dessa teoria, a etiologia dos fatores externos perde muito de seu significado e a fantasia assume papel principal. Monzani (1989) nota que, no momento em que se minimiza a importância dos fatores externos, fica difícil entender e conceber o papel do drama edípico na teoria.

Temos como objetivo, inicialmente, apresentar como se insere na análise da contribuição do social para a dinâmica psíquica do sujeito o recurso à filogênese adotado em *Totem e tabu*, recorrendo ainda ao texto *Neuroses de transferência: uma síntese*; e, em seguida, apresentar a discussão oferecida em *Homem dos lobos* sobre realidade psíquica, uma vez que esta noção é introduzida no contexto em que é enunciada a irreducibilidade da determinação do funcionamento psíquico às explicações ontogenéticas. Esse último texto compreende uma espécie de retrospectiva do caminho adotado para chegar à hipótese filogenética e, ao mesmo tempo, o desenvolvimento dos argumentos freudianos relacionados a essa opção, por meio da análise da aplicação das “fantasias originárias” da história da espécie na determinação da neurose individual.

A proposta de *Totem e tabu* é apresentar, de forma análoga, a psicologia dos povos primitivos e a dos neuróticos. Assim, baseia-se, de um lado, na centralização das investigações de psicopatologias tratadas nas análises de casos entre 1909 e 1911 (*Pequeno Hans*, *Homem dos ratos* e *Caso Schreber*, onde são abordadas respectivamente fobia, neurose obsessiva e paranóia) e, de outro, nos estudos da antropologia sobre os chamados povos primitivos (aborígenes da Austrália, América e África), os quais aparecem como a população mais próxima de uma atitude humana primitiva e selvagem. São utilizados, principalmente, os estudos de J. G. Frazer, que, segundo Freud, fornece em sua obra *Totemismo e exogamia* (1910) o exame mais exaustivo do sistema totêmico, além de Herbert Spencer, Andrew Lang, E. B. Tylor e W. Wundt. Este foi quem introduziu uma avaliação psicológica dos fenômenos primitivos. Freud desenvolve um conjunto de hipóteses antropológicas-culturais, entre elas, a hipótese sobre a origem do sentimento de culpa, a partir da teoria de horda primal de Darwin. Ritvo (1990) nota que a abordagem histórica do desenvolvimento e da evolução é uma das marcas predominantes da influência de Darwin sobre o pensamento freudiano. A dualidade na teoria de Darwin se reflete na teoria da dualidade das pulsões e o ponto de vista genético é encontrado por toda extensão da obra freudiana.

No primeiro capítulo de *Totem e tabu*, dedicado à avaliação da interdição do incesto, Freud examina a relação entre totemismo e exogamia, voltando-se mais especificamente para a lei de proibição do incesto, à qual se atribui caráter de lei fundamental. A lei contra as relações sexuais entre pessoas do mesmo totem e, conseqüentemente, contra seu casamento é a que mais chama a atenção de Freud, uma vez que contrasta fundamentalmente com a atitude sexual primitiva por ele esperada. Fica claro no texto de 1908, *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno*, que Freud concebe a moral sexual como elemento que varia no tempo e espaço, e que este elemento teria variado no sentido de seu recrudescimento da sociedade primitiva para a moderna. Contudo, ele surpreende-se frente ao contraste encontrado na análise dos estudos sobre os aborígenes, com o alto grau de restrição e rigidez de regras descoberto entre os primitivos, mais especificamente nas regras relacionadas à interdição do incesto. Em diferentes momentos, o autor afirma que mesmo o aborígine do século XX estaria longe da atitude primitiva, que deve sempre ser imaginada, pois dela não teremos notícia direta, o que justifica o recurso à hipótese darwiniana da horda primal.

O totemismo corresponde à organização social em que as obrigações sociais do indivíduo relacionam-se diretamente com o totem a que ele pertence, o qual funciona como grau máximo de parentesco e predomina sobre os laços consangüíneos. No grupo dos aborígenes australianos o totem era passado de mãe para filho. Assim, o indivíduo pertencia ao mesmo totem que sua mãe. Na análise freudiana, a forma de passagem do totem se mostra totalmente condicionada pela lei da exogamia, na medida em que teria como função evitar especificamente o incesto mãe-filho, existindo, assim, em função de uma necessidade de interdição específica. Tal especificidade se relacionaria ao fato da relação mãe-filho envolver um montante de desejo de intensidade ímpar. Freud assinala que só se proíbe o que se deseja e se proíbe com maior veemência o que se deseja com maior intensidade, ou seja, o grau de proibição é proporcional à intensidade do desejo proibido, de forma que as proibições morais estarão sempre fundamentadas por desejos¹. Enriquez (1983, p.35) assinala: “Freud revela que o desejo do incesto está presente em todas as sociedades, e se manifestando de tal forma nas sociedades primitivas, que estas são verdadeiramente possuídas pelo medo do incesto. Daí, a lei da exogamia”.

Os desejos incestuosos do primitivo, apresentados como protótipos daqueles vividos pelo neurótico - hipótese que será posteriormente trabalhada em *Homem dos lobos* -,

¹ Essa afirmação serve de precedente para a relação que será estabelecida entre supereu e o isso.

eram tomados como perigos imediatos em função de sua intensidade. Freud supunha que os desejos dominados pela repressão apresentavam-se em estado original, não-domesticado. Uma maior preocupação do primitivo com a prevenção do incesto devia-se ao fato deste estar mais sujeito à tentação de cometê-lo e, por essa razão, necessitavam de uma proibição mais rigorosa. Nos primitivos os impulsos incestuosos estariam mais próximos da consciência e exigiriam, por sua vez, regras mais rigorosas, enquanto que na sociedade civilizada esses impulsos estariam mais contidos, em função do sucesso da repressão que os manteria afastados da consciência (MEZAN, 1985, p. 324). Mezan (1985) aponta o que ele considera como uma das mais antigas teses da concepção freudiana da cultura: “o progresso secular da repressão”. Segundo esta tese, haveria ao longo da civilização uma interiorização da proibição pela ação da repressão², o que permite que a proibição se apresente hoje como algo natural que serve à manutenção da ordem coletiva. O conteúdo do conflito psíquico vivido no passado primitivo se manteria em cada um, seja na pessoa normal ou na neurótica, mas a força do conflito se atenuaria no caso do primeiro, em função do crescente sucesso da proibição, e no caso do neurótico esta força se manteria com intensidade mais próxima à encontrada na situação primal.

Em *Neuroses de transferência: uma síntese*, Freud encontra, na disposição à neurose, regressões a fases pelas quais toda a espécie humana teve que passar e que, ainda hoje e por tempos, terá que passar “[...] em virtude da predisposição herdada acionada por novas experiências” (FREUD, 1985a [1915], p. 74). Com a investigação empreendida, acaba-se por falar em termos de estruturação pré-subjetiva do sujeito. Em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (1915b), Freud assinala que os seres humanos trazem consigo, como qualidade herdada, uma inclinação a transmutar pulsões egoístas em pulsões sociais.

Colocada a lei de proibição do incesto como lei fundamental para a vida coletiva, na medida em que é a partir dela que se institui a instância interditora, posteriormente inserida na teoria, tem-se que o complexo de Édipo, conceito cuja evolução ocorre paralelamente à da noção de identificação, ganha destaque no contexto explicativo. Uma teoria solipsista do psiquismo pode ser negada quando caracterizado que a tendência ao social se manifesta apenas se completada pela ação do processo repressivo social ontogenético.

Dos argumentos freudianos podemos deduzir que o indivíduo, em sua infância, funciona de modo mais próximo ao herdado da espécie em termos de estruturas congênitas. A

² Trataremos dessa questão na discussão da formação do supereu.

partir da aproximação entre as condutas da criança e do primitivo, o horror ao incesto é caracterizado como aspecto infantil e disso resulta uma comparação entre o funcionamento psíquico do neurótico e da criança com o recurso a influências de fixações incestuosas da libido a fases infantis na determinação do modo de funcionamento psíquico neurótico. Esta idéia é desenvolvida em *Homem dos lobos*, quando o fator “predisposição à fixação a fases” do desenvolvimento da libido é concebido como formado a partir de disposições arcaicas herdadas e também pelas marcas de vivências infantis.

O capítulo *Tabu e ambivalência dos sentimentos* inicia-se com uma caracterização de tabu que admite uma posição anímica característica do sujeito frente ao mesmo: a ambivalência emocional marcada por veneração e horror. Neste capítulo, Freud propõe a comparação entre tabus dos povos primitivos e rituais presentes na neurose obsessiva, que funcionariam como tabus individuais. A aproximação entre a atitude do primitivo e do neurótico obsessivo é realizada com base na afirmação de que falta motivação racional para as proibições. Contudo, num texto anterior a *Totem e tabu, Ações obsessivas e práticas religiosas* (1907b), orientado ao exame das semelhanças entre os rituais obsessivos e os rituais da prática religiosa, Freud destaca que a ação obsessiva serve à expressão de motivos e representações inconscientes. Neste sentido, a falta de motivação racional é considerada segundo uma perspectiva do consciente, pois uma significação inconsciente é sem dúvida afirmada, sendo a busca desta uma função da análise. Freud assinala (1907b, p. 103): “Verifica-se que as ações obsessivas, por completo e em todos os seus detalhes, possuem sentido, estão a serviço de interesses fundamentais da personalidade e expressam suas vivências resistentes e seus pensamentos investidos de afeto”.

Aspectos da neurose obsessiva destacados nesse texto reaparecem em *Totem e tabu*: compulsão a realizar ou proibição de realizar, o ritual como medida de proteção, angústia na ação de violação do ato e medo da punição. Além disso, em *Totem e tabu*, Freud aproxima as proibições obsessivas e os tabus ao notar que ambos envolvem renúncias e restrições que podem ser suspensas, no caso da neurose obsessiva, se certas ações forem realizadas, e, no caso dos tabus, em alguns rituais.

A violação do tabu, que tem como base uma forte inclinação inconsciente e pulsional para uma ação proibida, aparece relacionada à possibilidade do sujeito retornar a uma condição primordial associal, uma vez que o respeito ao tabu implica que a força do medo se impôs à força das pulsões. Assim, em benefício da civilização, o desejo, contrário à ordem social, deve ser vencido pelo medo. Quanto ao violador, deve ser evitado por possuir a qualidade de excitar a ambivalência dos homens e de tentá-los a violar a proibição. Por

consequente, o tabu de tocar inclui também o tabu de ter contato com aquele que tocou, uma vez que esse provoca no outro um contato via pensamento com aquilo que é proibido, o que é compartilhado por todo o grupo em função do caráter manifesto do ato transgressor, que não pode, portanto, ser negado ou escondido. O caráter contagioso se relaciona ao fato do desejo, manifesto pelo ato transgressor, ser desejo em estado latente dos outros membros do grupo. Freud identifica o aspecto contagioso do tabu também nos rituais obsessivos e na vida anímica normal no caso da criança com o desejo de tocar, de finalidade sexual, num contexto que envolve proibição externa de tocar seus próprios órgãos. A criança aceita a proibição baseada no apoio de poderosas fontes internas, que consistem, na linguagem freudiana, em vestígios atávicos herdados de uma constituição arcaica. Em *Homem dos lobos* essa acepção é retomada na consideração sobre a prevalência do pai como agente castrador, apesar do histórico de ameaça de castração por figuras femininas.

A origem da temática da castração é situada antes da história do sujeito e, analogamente, os tabus dos povos primitivos aparecem fornecendo as bases para os tabus morais. Ramos (2003, p. 155) nota que: “[...] o tabu, como formação ‘embriológica’ primitiva, mostraria mais claramente a natureza da moral, sobretudo os seus motivos, e, na origem, o que está é a angústia”. Esta aparece como resultado de renúncias libidinais pelo respeito ao tabu e, ao mesmo tempo, como condição para o mesmo, uma vez que a angústia ocorre também frente ao medo da punição. Aplicada ao transgressor como forma de coibir a manifestação do desejo por quaisquer desejantes, a punição contribui para a formação de uma escrupulosa consciência no primitivo seja ele o transgressor ou o “tentado a transgredir”. Essa escrupulosa consciência que sobrevém também no neurótico é “[...] um sintoma reativo frente à tentação de espreitar no inconsciente”. (FREUD, 1912-13, p. 74). Neurótico obsessivo e primitivo apresentariam um sentimento de culpa devido à angústia – “pavor da consciência” - o que os levaria às renúncias libidinais e à obediência aos tabus. Freud já se refere à noção consciência de culpa em *Ações obsessivas e práticas religiosas* nos mesmos termos em que é tratada em *Totem e tabu*, relacionando-a à ameaça contínua pela “pulsão que espreita no inconsciente”, utilizando num momento do texto a expressão “consciência inconsciente de culpa”, antecipando o que se seguirá chamando “sentimento inconsciente de culpa”.

Com relação ao sentimento de culpa do neurótico obsessivo, Laplanche e Pontalis (1982, p. 473) assinalam: “Já se pode notar que o sentimento de culpa é particularmente inconsciente, na medida em que a natureza real dos desejos em jogo (agressivos particularmente) não é conhecida pelo sujeito”. No caso do primitivo os impulsos incestuosos e agressivos estariam mais próximos da consciência e, podemos dizer, o

sentimento de culpa também estaria numa condição diferenciada em comparação com o vivido pelo homem civilizado.

Freud analisa o fenômeno da projeção, cujos exemplos são buscados na relação do sujeito com o pai, em três situações específicas: vislumbre frente ao líder, inimigos assassinados e hostilidade contra os mortos. O fenômeno é explicado a partir da retomada de questões, desenvolvidas no *Caso Schreber*, sobre a paranóia. Schreber reage frente a seus desejos de natureza agressiva e de conteúdo edípico projetando-os na figura divina; o primitivo reage do mesmo modo aos projetá-los nos mortos, como alternativa para o manejo do conflito emocional caracterizado pela ambivalência.

A criança e o liderado vivenciarão frente ao pai e ao líder, respectivamente, a ambivalência vivida pelo selvagem frente o pai primal: tanto o pai quanto o líder são, por um lado, amados pela força e proteção que emanam, e, por outro, odiados, por essa mesma força e poder. Segundo Freud, o psiquismo dos povos primitivos era caracterizado por uma quantidade maior de ambivalência do que a que se pode encontrar no homem civilizado. Essa constituição arcaica seria herdada pelo neurótico, o que explicaria sua busca por compensação fora da civilização, bem como o caráter patológico de sua defesa. Ramos (2003, p. 153) considera que “[...] o relevo dado ao exagero da angústia e da proibição tem evidentemente o sentido de equipará-lo com a defesa neurótica”.

Freud entende que a projeção dos conteúdos inconscientes corresponde à tentativa do sujeito de liberar-se da culpa. Porém, esta liberação será sempre parcial, pois o inconsciente guarda referência quanto ao verdadeiro autor da hostilidade³. Para Freud, essa culpa marca os primórdios da consciência moral e se atualiza ao longo das gerações em nível individual, como é mostrado no trecho a seguir:

Consciência moral é a percepção interior de que desestimamos determinadas moções de desejo existentes em nós; o foco recai sobre o fato de que esta desestimação não precisa evocar nenhuma outra coisa, pois está certa {gewiss} de si mesma. Isso se mostra mais claro no caso da consciência de culpa, a percepção de juízo adverso {Verurteilung} interior sobre aqueles atos mediante os quais consumamos moções de desejo. Parece supérfluo apresentar um fundamento, pois quem quer que tenha consciência moral deve sentir dentro de si a justificação pela condenação, sentir a autocensura pelo ato realizado. Essa mesma característica pode ser observada na conduta dos selvagens frente ao tabu; esta é uma ordem emitida pela consciência

³ Diferentemente do texto *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno* (1908), aparece em *Totem e tabu* (1912-13) menção à restrição da agressividade dirigida aos outros, mas apenas mais tarde, na segunda tópica, esse ponto é retomado e desenvolvido, ganhando a agressividade espaço na dinâmica psíquica.

moral, cuja violação produz um temível sentimento de culpa, tão evidente em si mesmo como desconhecido em sua origem. (FREUD, 1912-13, p. 73).

Como no caso do neurótico, a consciência de culpa do primitivo não corresponde necessariamente a uma situação real de violação, nem se torna amena quando se dá inadvertidamente, pois os escrúpulos da consciência moral relacionam-se à intensidade dos desejos inconscientes, a partir da qual fundamenta-se, como dito anteriormente, o grau das proibições.

A relação entre tabu e ambivalência dos sentimentos tem um caráter constitucional, uma vez que se constitui objeto-tabu aquilo que mais se deseja, o que é venerado enquanto objeto de desejo e amedrontador por servir à tentação de cair frente à inclinação inconsciente, o desejado-proibido, a desejada transgressão que se coloca contra a civilização. As proibições do tabu devem ser compreendidas como conseqüências de uma ambivalência emocional.

Com a análise pulsional das neuroses averiguamos que nelas as forças pulsionais de origem sexual exercem uma influência determinante, enquanto que as formações culturais correspondentes baseiam-se em impulsos sociais, originados da combinação de elementos egoístas e eróticos. As necessidades sexuais não são capazes de unir os homens da mesma maneira que as exigências da autoconservação. A satisfação sexual é essencialmente, assunto de cada indivíduo. (FREUD, 1912-13, p. 78).

Considerando-se o contexto em que a psicanálise se encontrava no momento que *Totem e tabu* foi escrito, mais especificamente com relação à teoria do conflito pulsional, torna-se inteligível a alternativa freudiana de colocar, de um lado, as pulsões de origem sexual, em ação nas neuroses, e de outro, as exigências da autoconservação ligadas às formações culturais.

No capítulo *Animismo, magia e a onipotência dos pensamentos*, o animismo primitivo é compreendido como uma busca do homem pela satisfação de seus desejos, de modo que a magia e as crenças são compreendidas como possibilidades de oferecer satisfações substitutivas para desejos irrealizáveis. A onipotência dos pensamentos, manifesta na execução de atos mágicos, é considerada a expressão principal do sistema animista. Por isso, a magia pôde ser apresentada como a técnica do animismo. Em *Neuroses de transferência: uma síntese*, a magia ganha o título de linguagem da fase animista da humanidade. Considerando a perspectiva de traçar correspondências entre fases da humanidade e fases do desenvolvimento psíquico individual, Freud coloca a fase animista da

sociedade como correspondente ao narcisismo, caracterizado pela crença infantil na onipotência do pensamento.

A definição freudiana do animismo aproxima-o, por um lado, de uma espécie de religião, em função da crença na existência de espíritos e demônios e, de outro, de uma “filosofia da natureza” por atribuir a animais, plantas e até mesmo a seres inanimados a propriedade de serem animados por espíritos que seriam, portanto, causadores de fenômenos naturais. Esta conformação se daria a partir de experiências oníricas e de especulações sobre a morte, temas que, segundo Freud, inspiram todos os homens na busca por explicação. O animismo compreenderia um sistema de pensamento no qual o sujeito concebe todos os fenômenos do universo segundo seu ponto de vista particular. Isso se dava, segundo Freud, por que a função de atenção do homem primitivo, como no caso da criança antes do desenvolvimento da linguagem abstrata, estaria dirigida ao exterior, de forma que o homem primitivo acabava por projetar seus processos internos no mundo exterior. Do mesmo modo como cada indivíduo se insere no mundo da linguagem, a humanidade desenvolve-se com o abandono da fase animista e a introdução da linguagem abstrata “[...] pelo enlace dos restos sensoriais das representações de palavra com processos internos, que pouco a pouco se tornaram suscetíveis à percepção”. (FREUD, 1912-13, p. 70).

O animismo seria o primeiro de três sistemas de pensamento, que compreendem fases da história da humanidade, seguido pela fase religiosa e pela fase científica. Como fase primeira, conteria as condições para a edificação da religião, entre as quais se têm, por parte do primitivo, a atribuição aos espíritos da mesma onipotência que atribui aos pensamentos e a realização de atos mágicos. Esses atos constituem a manifestação da onipotência do pensamento e da crença nos próprios desejos que levam o primitivo à substituição de leis naturais por leis psicológicas. Surge a magia, para cuja explicação Freud procura um fator dinâmico, comparando a satisfação do desejo através da magia àquela procurada pela criança através de jogos. Freud (1912-13, p. 95) diz: “A técnica animista, a magia, nos mostra da maneira mais nítida e menos contaminada o propósito de impor às coisas reais as leis da vida anímica”.

A onipotência dos pensamentos, característica infantil, e a complementar superestimação de todos os processos mentais, é o princípio que rege o pensamento animista. Essa superestimação do pensar que marca a vida anímica do primitivo, da criança e do neurótico, implica na atribuição de um aspecto meramente acessório à concordância com a realidade exterior e na crença no poder de alterá-la via pensamento, o que explicaria a intensidade do sentimento de culpa do neurótico em função do desejo e pensamento

inconscientes e não de um ato realizado. Freud (1912-13, p. 90, grifo do autor) assinala que: “Um neurótico obsessivo pode estar oprimido por um *sentimento de culpa* que conviria a um assassino, não obstante seja, já desde sua infância, o mais considerado e escrupuloso dos homens no tratamento com os mais próximos”.

Freud retoma a apresentação do funcionamento do mecanismo de projeção na paranóia referindo-se ao *Caso Schreber*. A projeção dos processos anímicos como espíritos e demônios, assim como os “raios de Deus” de Schreber, serviriam para um alívio psíquico, mais especificamente da culpa, relacionado ao conflito psíquico de caráter ambivalente. Posteriormente, em *Homem dos lobos*, o alívio do sentimento de culpa decorrente da intensa hostilidade que caracteriza o desejo de morte do pai, devido à identificação e à rivalidade, bem como o curso do desejo homossexual são possibilitados pelos próprios sintomas obsessivos.

Na apresentação da correspondência entre as fases da história da humanidade ou estágios de desenvolvimento da humanidade e etapas do desenvolvimento libidinoso individual⁴, as fases animista, religiosa e científica são colocadas, respectivamente, em correspondência ao narcisismo, à escolha de objeto e à busca de objeto no mundo exterior. Contudo, Freud assinala que a organização narcisista nunca é totalmente abandonada. Assim, se uma “dose de narcisismo” está sempre presente no sujeito, o mesmo deve ocorrer para a humanidade, ou seja, o narcisismo da fase animista deve se manter na sociedade atual. Freud concebe a arte como uma possibilidade de conservação da onipotência dos pensamentos na sociedade atual.

Para a comparação realizada entre funcionamento mental primitivo, infantil e neurótico, o capítulo *O retorno do totemismo na infância* tem importância central, uma vez que discute a atribuição de significado paterno ao totem, o que permitirá o desenvolvimento pretendido da tese de universalidade do complexo de Édipo. São retomadas as questões até então abordadas (o tabu do incesto, o caráter ambivalente do banquete totêmico), agora no contexto em que o totem é concebido como substituto do pai. Algumas relações propostas neste momento, como entre incorporação, identificação e sentimento de culpa, serão apresentadas no caso do *Homem dos lobos*.

A partir das considerações sobre o que considera como dificuldades das diferentes teorias (sociológicas, biológicas e psicológicas) para apresentar uma solução

⁴ Influência de Comte que enunciou a chamada *Lei dos três estados* (teológico, metafísico e positivo), dizendo que seria verdadeira tanto para o desenvolvimento intelectual da humanidade, quanto para o desenvolvimento individual.

satisfatória na explicação do tabu do incesto, Freud propõe o que ele chama de uma “dedução histórico-conjectural”, a partir da hipótese de Darwin sobre o estado social primordial do ser humano e das implicações apontadas por Atkinson como decorrentes de preceitos vigentes nesse estado, bem como das colocações de Frazer sobre o tabu de incesto. Nesse estado social primordial, o homem teria vivido em pequenos grupos, chamados de hordas por Freud, nos quais haveria um macho mais forte e mais velho que deteria o monopólio das fêmeas e o controle do grupo. Os jovens machos, impedidos de unirem-se sexualmente com fêmeas do mesmo grupo, seriam expulsos e se veriam obrigados a buscar a união sexual com fêmeas de outros grupos, o que segundo Atkinson⁵ (1903 apud FREUD, 1912-13, p. 128) estabeleceria, na prática, a exogamia.

No início do capítulo, Freud retoma a descrição do sistema totêmico, colocando em destaque o que chama de totem de linhagem: totem compartilhado por um grupo de indivíduos que estariam ligados entre si como irmãos e, assim, teriam como lei máxima a exogamia. O autor retoma a busca da relação entre totemismo e exogamia, apresentando dois grupos de teóricos sobre o assunto: um que considera que a exogamia e o totemismo teriam origem e natureza distintas e outro que entende a relação entre ambos como originária. Como representante do primeiro grupo, Frazer considera uma relação entre ambos como meramente casual; e, como representantes do segundo, Durkheim e Lang, concebem a exogamia como consequência necessária do totemismo, porque o tabu ligado ao totem não poderia levar a outra solução.

Freud apresenta as concepções de autores que pretendem explicar a exogamia independentemente do totemismo. Entre esses autores é citado Westermarck⁶ (1906-08 apud FREUD, 1912-13, p.125), que, segundo Freud, supõe uma repugnância inata ao intercâmbio sexual entre si das pessoas criadas juntas desde a infância, que em geral tem laços consangüíneos, de modo que o caráter nocivo desta união seria instintivamente apreendido. Sobre o tabu do incesto, Freud apresenta a seguinte citação de Frazer⁷ (1910 apud FREUD, 1912-13, p. 126), com quem concorda em diversos aspectos:

Não se entende bem por que um instinto humano de profundas raízes necessitaria de reforço por meio de uma lei. Não existe lei alguma que dê ordem aos seres humanos para comer ou beber, ou lhes proíba de colocar suas mãos no fogo. Os seres humanos comem e bebem, e mantêm suas mãos afastadas do fogo, instintivamente,

⁵ ATHINSON, J. J. Primal law. In: Lang, A. **Social origins**. Londres, 1903.

⁶ WESTERMARCK, E. **The origin and development of the moral ideas**. (2 vols), Londres, 1906-08.

⁷ FRAZER, J. G. **Totemism and exogamy**. (4 vols.), Londres, 1910.

por angústia frente a danos naturais, e não legais, que ocorreriam se violassem essas pulsões. A lei só proíbe aos seres humanos aquilo que poderiam levar a cabo frente o esforço {*Drängen*} de suas pulsões. Não faz falta que seja proibido e castigado pela lei o que a própria natureza proíbe e castiga. Por isso, podemos supor tranquilamente que alguns delitos proibidos por uma lei são tais que muitos homens os cometeriam levados por suas inclinações naturais. Se não existisse uma inclinação natural dessa índole, tampouco se produziriam aqueles delitos; e se estes não foram cometidos, por que faria falta proibi-los? Portanto, em vez de inferir, da proibição legal do incesto, uma repugnância natural por ele, deveríamos extrair a conclusão de que um instinto natural impulsiona ao incesto que, se a lei sufoca a esta como outras pulsões naturais, isso se funda na inteligência dos homens civilizados de que satisfazer essas pulsões naturais prejudicaria a sociedade.

Em acordo com a exposição de Frazer, Freud argumenta que o horror ao incesto, presente na cultura desde seus primórdios, não se apresenta no início da vida individual, pois, do contrário, as primeiras moções sexuais são de natureza incestuosa, de forma que o tabu do incesto não pode ser derivado de um instinto inato.

Freud assinala que a tentativa psicanalítica assume no estudo do totemismo um ponto de partida deixado em segundo plano pela antropologia. Trata-se de partir de um ponto que considera central na dinâmica afetiva dos homens primitivos e das crianças: a relação com o pai. O objetivo de colocar em correspondência a atitude do primitivo e da criança se mantém e é no funcionamento das fobias infantis, designadamente de meninos com relação a animais de grande porte, que Freud encontra essa correspondência, mais especificamente para fundamentar uma ligação do totem com a figura do pai. As zoofobias da criança compreenderiam o retorno de traços do totemismo na vivência individual. O caminho de fundamentação da universalidade do complexo de Édipo inclui, portanto, uma retomada da análise das fobias a partir do material desenvolvido na análise do *Pequeno Hans* (1909b); dando seqüência segue a análise do *Homem dos lobos*.

Uma concordância proposta entre a atitude da criança e a do primitivo refere-se à identificação do pai com o totem e ao deslocamento dos sentimentos do primeiro para o segundo, de modo que a ambivalência vivenciada com relação ao pai é a mesma que passa a ser vivenciada com relação ao animal-totem. O deslocamento da ambivalência, expressa na rivalidade com o pai dominador e na identificação com o pai amado, para o animal funciona como alívio dos sentimentos hostis, que são acompanhados por interesse egóico também investido no animal. A angústia de castração vivenciada pelo menino em função da ameaça de seu genital pelo admirado e temido rival de seus interesses sexuais tem agora novo agente: o

animal fóbico. Assim, a fobia de cavalo do caso *Pequeno Hans* e a fobia de lobo do caso *Homem dos lobos* são decorrentes do terror relacionado à fantasia de castração pelo pai. Portanto, da semelhança entre a vida anímica da criança e do primitivo, Freud destaca dois traços principais: a plena identificação com o animal totêmico e a atitude ambivalente de sentimentos para com ele.

Se o animal totêmico é o pai, os dois principais mandamentos do totemismo, os perceptos-tabus que constituem seu núcleo, o de não matar o totem e não usar sexualmente nenhuma mulher que pertença a ele, coincidem por seu conteúdo com os crimes do Édipo, que matou seu pai e tomou sua mãe como mulher, e com os dois desejos primordiais do menino, cuja repressão insuficiente ou cujo novo despertar constitui possivelmente o núcleo de todas as psiconeuroses. (FREUD, 1912-13, p. 134).

Na busca pela origem e fundamento da civilização, Freud recorre, como assinalamos, à teoria de Darwin sobre a condição originária dos agrupamentos humanos; recorre também à teoria sobre o *banquete totêmico* de Robertson Smith, que constituiria para Freud o ponto inicial das psicologias social e individual. A tentativa freudiana - explicitamente colocada no texto - ao recorrer a essas teorias é a de uni-las à concepção de totemismo da psicanálise, de modo a estabelecer uma hipótese unitária sobre uma condição primordial da humanidade que constituiria o fundamento das organizações sociais, das limitações morais e da religião. Smith⁸ (1894 apud FREUD, 1912-13, p.149) concebe o sacrifício e devoração do totem como peça central nos rituais da religião totêmica, cujo objetivo seria a comunicação do fiel com seu Deus. Ele destaca duas classes de animais sacrificados: animais domésticos disponíveis para a alimentação diária e animais considerados impuros, cujos sacrifícios eram inabituais. Freud identifica esses últimos como animais sagrados, cuja matança e subsequente consumo eram ordinariamente proibidos. Trata-se, portanto, do animal totem cuja matança equivale à morte de um membro do grupo, uma vez que ele próprio é considerado um membro. O banquete de sacrifício teria o papel de reforçar de tempos em tempos o laço social, enquanto identidade de substância, entre os membros do clã e entre cada um deles e seu Deus.

O ritual de sacrifício compreende situação particular em que o animal sagrado pode ser comido com a participação e conseqüente responsabilidade e culpabilidade de todo o grupo. Esse é um dos pontos de aproximação entre a atitude do primitivo e do neurótico obsessivo identificado por Freud e já apontado por nós, pois muitos rituais obsessivos assim

⁸ SMITH, W. R. **Lectures on the religion of the semites**. Londres, 1894.

como o ritual de sacrifício primitivo servem como suspensão de um ato ordinariamente proibido. Ao mesmo tempo, a possibilidade de devoração num momento específico serve para reforçar a proibição que se mantêm a todo tempo e para cada um de matar o animal totem-pai.

Em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921c), Freud apresenta a hipótese de que as características da formação de grupo devem-se à sua origem na horda primal: decorre que a figura do pai primal seria retomada na figura do hipnotizador, do chefe religioso, do chefe militar e que no fenômeno de adesão ao grupo participaria o enaltecimento do chefe como ideal do eu, do qual falaremos mais adiante. Outra característica do grupo, apresentada nesse último texto, pode ser considerada nesse momento, quando tratamos do sacrifício em conjunto do animal sagrado e da divisão da culpa entre os membros de um clã. Trata-se da inclinação do sujeito de realizar em grupo o que não realizaria em isolamento, na horda renascida na formação das massas.

A busca por satisfação do ódio leva ao crime, mas da admiração e desejo de identificar-se com o pai e das moções ternas surge o arrependimento na forma de consciência de culpa, que culmina na renúncia à liberdade alcançada e na instauração de uma nova ordem em que a moralidade surge para fins de conservação do grupo, sob a forma de um pacto entre os irmãos, fundamentado na proibição do assassinato e na instituição da exogamia. Freud (1912-13, p. 145) assinala: “[...] da consciência de culpa do filho, foram criados os dois tabus fundamentais do totemismo, que por isso mesmo necessariamente coincidiriam com os desejos reprimidos do complexo de Édipo”.

O tabu do assassinato seria motivado pela dor vivenciada pela morte do pai, enquanto que o tabu de incesto teria um fundamento prático: a manutenção da nova ordem, uma vez que o privilégio de um único irmão implicaria no retorno da submissão e da revolta e culminaria em um novo assassinato. Essa circularidade que se repetiria com mais e mais assassinatos é impedida pelo arrependimento e pelo sentimento de culpa, os quais exigem dos filhos a expiação do ato praticado e disso resulta o tabu que protege o animal totêmico, substituto do pai morto, e demanda rituais compensatórios na busca por reconciliação com o pai e liberação do sentimento de culpa. A culpabilidade ocorre pela recordação do prazer que acompanhou a morte do pai e se manifesta na forma de auto-recriminações obsessivas. Esta concepção havia sido apresentada em *Homem dos ratos* (1909d), em que a repressão do ódio e reforço do amor pelo pai são colocados como estando na base das auto-recriminações obsessivas como forma do sujeito libertar-se do sentimento de culpa. Portanto, o sentimento de culpa e a divinização do pai são conseqüências do crime.

O fundamento da cultura acaba por estar vinculado ao amor pelo pai, que torna possível o arrependimento e o sentimento de culpa os quais permitem a renúncia às tendências que impulsionaram na direção do parricídio e a solidariedade entre os irmãos. Ou seja, “[...] a sociedade descansa na culpa compartilhada pelo crime cometido em comum”. (FREUD, 1912-13, p. 148).

O reconhecimento recíproco dos irmãos como iguais, ou seja, o reconhecimento do outro como semelhante e, somado a isso, o reconhecimento da dependência recíproca, possibilitam a civilização. Trata-se do pacto entre os irmãos quando cada um renuncia a seus instintos agressivos - não matam uns aos outros - e libidinais - abdicam das mulheres de seu grupo - a favor da vida em conjunto. Em *Neuroses de transferência: uma síntese*, Freud assinala que a fraternidade marcaria um novo rumo no desenvolvimento da humanidade e seria edificada na base de satisfações homossexuais, a partir do que, segundo Freud, pode-se explicar a disposição hereditária à homossexualidade. Os sentimentos sociais produzidos pela sublimação da homossexualidade tornam-se, então, a base de toda a sociedade.

Em *Totem e tabu*, o fundamento da religião aparece explicitamente relacionado à culpa e ao arrependimento possibilitados pelas moções ternas, a moralidade teria o fundamento prático de autoconservação, além de ser reforçado pela culpa. Freud questiona o motivo do sacrifício e encontra a explicação no desejo do filho de tornar-se igual ao pai (forte e poderoso) e ocupar seu lugar, o que explica também o motivo da incorporação como alternativa na busca de identificação com o mesmo. O pai morto, ideal de perfeição ao qual cada filho busca identificar-se, é elevado, pelo enaltecimento de seu poder, a uma condição cada vez mais ideal, sendo concebido como totem e, posteriormente, como Deus. O “homem dos lobos” é um exemplo desta forma de proceder; primeiro ele toma o lobo como substituto totêmico do pai; depois, com o ensinamento religioso e o erigir dos sintomas obsessivos, Deus é tomado como substituto do pai. Toda ambivalência dirigida ao pai passa a existir frente a seus substitutos e os sintomas obsessivos são expressão do desejo e da culpa.

Apesar de uma suposta prevalência de moções amorosas, a ambivalência se mantém com a morte do pai, de modo que a recordação do crime traz consigo dois tipos de vivências: uma de arrependimento e dor, e outra de triunfo sobre o tirano. Freud compreende o sacrifício do animal sagrado e o sacrifício humano, realizado em algumas sociedades para representar a morte de um deus, como expressão da agressividade e ódio sentido com relação ao pai. Os rituais de sacrifício das sociedades primitivas compreendem uma repetição do crime originário e a família a uma restauração da horda primal. As conquistas pela comunhão

dos irmãos não são abandonadas e uma restauração da figura do pai da horda acaba por assegurar a manutenção da religião como forma de satisfação dessa condição ideal do pai. Se pensarmos que a culpa pela morte e medo do pai poderoso colabora para a manutenção da nova ordem, podemos dizer que Freud acaba por atribuir um papel extremamente importante para a religião, no que concerne à manutenção da sociedade recém implantada.

Importante assinalar que Freud revela, ao tomar como sua a opinião de Lang⁹ (1905 apud FREUD, 1912-13, p. 111-2) e contrapor-se às de Goldenweiser¹⁰ (1910 apud FREUD, 1912-13, p. 112), que apesar do sistema totêmico se encontrar além de nossa capacidade de análise histórica e, por isso, seu exame exigir conjecturas, é possível caminhar para o estabelecimento de uma solução mais geral para os problemas do totemismo. Essa solução não deixaria de levar em conta relações lógicas a partir do que se tem de mais próximo da conduta primitiva, por isso o “mito científico”. Se a investigação do passado primitivo dar-se-ia recorrendo-se ao poder da especulação, nada o impediria de ir mais longe quando fosse necessário.

Antes da horda

Fizemos referência em alguns momentos ao texto *Neuroses de transferência: uma síntese*, mas, agora, propomo-nos discutir especialmente sua segunda parte, quando Freud discute a hipótese filogenética, dada sua maior importância para nossa análise. Quanto à discussão exposta na primeira parte, na qual Freud procura reunir o conjunto de elementos que parecem dar conta da estrutura das neuroses - repressão, contra-investimento, formação substitutiva e formação de sintoma, função sexual, regressão e disposição à neurose - limitaremos a apresentar uma breve consideração sobre os elementos repressão e disposição, que nos interessam particularmente, porque são eles que se relacionam especialmente com a hipótese filogenética.

Apesar de, num primeiro momento, o arranjo do texto dar a impressão de que ambos os elementos serão colocados em pé de igualdade, a regressão é compreendida como um elemento que engloba a disposição. Inclui também o fator fixação como pressuposto na regressão, colocando que abaixo da regressão estão encobertos os problemas da fixação e da disposição.

⁹ LANG, A. **The secret of the totem**. Londres, 1905.

¹⁰ GOLDENWEISER, A. **Totemism, na analytical study**. *J. Am. Folk-Lore*, 1910, 23, pág 179.

A regressão consiste na retomada de um ponto de fixação, assim nomeado por ser um ponto do desenvolvimento do sujeito demasiadamente marcado e pela força de atração que exerce sobre todo seu desenvolvimento. A disposição representa a tendência do sujeito de retomar através da regressão o ponto de fixação. Destacado como o mais influente na escolha da neurose, o fator disposição permite pensar a relação entre influências constitucionais e adquiridas na constituição do psiquismo. Justamente, a questão colocada por Freud é saber se o ponto de fixação tem origem constitucional, se é produzido por impressões precoces ou se resulta da conjunção de ambos os fatores.

Freud apresenta, primeiro, a correspondência entre tipos de neuroses e pontos de fixação na história do sujeito e, depois, torna mais complexa a estrutura descritiva do mito da horda primitiva, tentando articular hipótese filogenética e disposição à neurose. A partir do paralelo traçado em *Totem e tabu* entre animismo dos povos primitivos e o modo de funcionamento da criança e do neurótico obsessivo, o autor tenta estabelecer paralelismos entre etapas do desenvolvimento da espécie humana e o desenvolvimento do conjunto das neuroses.

A tentativa de entender como os fatores externos e internos contribuem na etiologia das neuroses não constitui em si novidade. O novo é a forma como as coisas passam a ser ditas: o que nos é disposto por herança constitucional foi adquirido por nossos antepassados desde fases mais antigas, desde os primórdios da humanidade. Assim, diz Freud (1985a [1915], p. 71, grifo nosso):

Onde se leva em consideração o elemento constitucional de *fixação* não se afasta o adquirido: retroage para um passado ainda mais remoto, já que se pode justamente afirmar que disposições herdadas são restos de aquisições dos antepassados. Com isso, chega-se ao problema da *disposição filogenética atrás da individual, ou ontogenética*, e não há contradição quando o sujeito *adiciona* às suas disposições herdadas, baseadas em vivência anterior, as disposições recentes derivadas de vivências próprias.

As impressões adquiridas na ontogênese somam-se às herdadas fornecendo os contornos das neuroses. E no caso em que prevalece o fator hereditário, não se conta como ausente o fator adquirido, pois a experiência da espécie parece denotar sua presença. Vejamos a segunda parte do texto de Freud, introduzida pelo que segue:

Espero que o leitor, tendo notado pela forma maçante de muitos parágrafos como as observações foram montadas de maneira penosa e feitas com muito cuidado, seja tolerante, permitindo que a crítica ceda lugar à fantasia na apresentação de coisas

incertas, embora estimulantes, o que justifico, na medida em que se pode, assim, abrir novas perspectivas. (FREUD, 1985a [1915], p. 72).

O desenvolvimento da hipótese filogenética é marcado por caráter especulativo e ficcional reconhecido pelo próprio Freud, que a nomeou “fantasia filogenética”. Contudo, indagamos sobre seu sentido teórico, seu significado no interior do discurso freudiano. Birman (1988, p. 233) assinala que Freud se transforma, na passagem da primeira para a segunda parte do texto, de um “[...] cientista cioso do rigor de sua leitura teórico-clínica... num narrador brilhante de histórias fantásticas, articulando com riqueza imaginativa uma epopéia mítica sobre as origens do mundo humano”.

A tentativa de reconstruir a história da humanidade, segundo o modelo das neuroses, é a tarefa da segunda parte do texto, que procuraremos expor. A ordem cronológica proposta para o surgimento das neuroses (histeria de angústia, histeria de conversão, neurose obsessiva, demência precoce, paranóia e melancolia-mania), do mesmo modo que se relaciona com as fixações a fases do desenvolvimento infantil, passa a servir para a reconstrução de fases pelas quais a espécie humana teria passado.

Nessa tentativa de reconstrução Freud discorre sobre um tempo mais antigo que aquele da horda e acrescenta, nitidamente com a contribuição de Ferenczi, citado em muitos momentos no texto, a influência que a “era glacial” teria exercido sobre o desenvolvimento humano. A tese freudiana é a de que, com a era glacial, o homem saiu de um ambiente que satisfazia suas necessidades para um cheio de privações, e em decorrência disto sua libido objetual é convertida em angústia real. A constante ameaça ao eu levaria à retirada em parte da libido de objetos e a manutenção da libido do eu (histeria de angústia). O termo “angústia real” é apresentado em oposição ao termo “angústia nostálgica”. Se nos tempos difíceis – era glacial – a angústia ocorria diante de uma privação ou um perigo externo e real, ao que corresponderia uma angústia real, hoje poderia ocorrer a angústia nostálgica, pois a criança poderia tomar qualquer coisa nova como representação de perigo, ceder a uma angústia de natureza mais geral e através desta aprender a temer sua libido insatisfeita. Dito de outro modo, a criança poderia sentir sua libido como demasiadamente grande e, a partir disso, convertê-la em angústia real. A questão é saber se a criança teme sua libido originariamente ou se aprende a temê-la.

Freud assinala que o recurso à idéia de herança filogenética permite que as duas noções – angústia real e angústia nostálgica – possam ser postas em acordo. Por meio da herança, uma parcela das crianças traria consigo privações da era glacial, de maneira que sua

libido insatisfeita poderia ser tratada como perigo externo e o acúmulo de libido possibilitaria novas aquisições de angústia. Observamos a priorização teórica da angústia real, que, como resultante da “privação originária” fundaria as angústias vivenciadas pelo sujeito em suas experiências.

As dificuldades teriam se intensificado frente a exigências da autoconservação: insuficiência de alimento diante do crescimento da população e inabilidade humana para suprir essa falta, pois além da ausência do domínio da natureza não havia um pai forte e capaz de conduzir a todos para a supressão da demanda. O homem “glacial” teria adotado a matança de recém-nascidos como medida que, depois, em função da resistência amorosa e narcisista das mães, teria sido substituída pela limitação da procriação. Como consequência, o homem regressaria ao modo de satisfação sádica, anterior ao primado dos genitais. Os indivíduos que tivessem essa disposição, sob a influência das proibições, regressariam para a histeria de conversão.

Em seguida, a necessidade não mais conduziria o homem, pois a inteligência teria se desenvolvido, caracterizada por um primeiro domínio sobre o mundo, e a linguagem, ainda que mágica, se originado. Neste momento, a humanidade achava-se dividida em hordas, cada qual sob o domínio do macho mais forte, que, por emanar proteção, cobrava o monopólio sobre as fêmeas. Trata-se aqui do paralelo apresentado em *Totem e tabu* entre animismo e neurose obsessiva: a onipotência do pensar, que caracteriza essa inteligência primeira, e a tendência a leis invioláveis estariam presentes também na neurose obsessiva.

Apresentada a correspondência entre história da espécie e neurose de transferência, Freud nota que irá percorrer um caminho que exige recurso especulativo mais ousado, de buscar as fases da humanidade em que se encontra a disposição às neuroses narcísicas. A disposição é encontrada numa segunda geração da horda, que começa com os filhos, despojados de sua virilidade pelo pai. Freud nota que a castração e a extinção da libido (podemos dizer, da libido de objeto) constituem o estado de coisas comum à demência precoce que, na forma hebefrênica, “[...] leva à desistência de qualquer objeto de amor, retrocesso de todas as sublimações e volta ao auto-erotismo”. (FREUD, 1985a [1915], p. 78). Percebemos uma mudança com relação ao exposto em *Totem e tabu* no que concerne ao tratamento despendido aos filhos pelo pai primal: lá os filhos eram expulsos, aqui castrados.

O passo seguinte seria o abandono da horda pelos filhos ameaçados de castração e sua união em uma sociedade edificada na base de satisfações homossexuais. A paranóia corresponderia à retomada dessa fase e, ao mesmo tempo, à luta contra ela. A melancolia-mania corresponderia ao final da horda primal, à fraternidade que surge junto ao

triunfo e luto pela morte do pai, que surge da identificação dos filhos com o pai, a qual seria a condição do mecanismo da melancolia.

Resumindo, podemos dizer o seguinte: se as disposições para as três neuroses de transferência foram adquiridas na luta contra as necessidades dos tempos glaciais, então as fixações, nas quais se baseiam as neuroses narcisistas, originaram-se da opressão do pai, o qual, após o término da era glacial assume, continua, por assim dizer, tal papel com a segunda geração. Da mesma forma como *a primeira luta leva para a fase cultural patriarcal, a segunda leva à social*. Ambas, contudo, produzem as fixações, as quais, em seu retorno, após milênios, transformam-se nas disposições dos dois grupos de neurose. Portanto, neste sentido, a neurose é também uma aquisição cultural. (FREUD, 1985a [1915], p. 80).

Quando Freud abandona a teoria da sedução, surge a seguinte dificuldade: ou assume uma teoria da fantasia ou busca o apoio da realidade para além da história individual. É a essa segunda alternativa que ele recorre com a formulação da hipótese filogenética. Segundo Birman (1988), a hipótese filogenética indica a tenacidade de Freud em busca de um fundamento real para as formações fantasísticas, por trás da qual se anuncia uma outra problemática: a de estruturação pré-subjetiva do sujeito. Freud tenta fundamentar a existência de fantasias universais, as quais teriam como protótipo eventos ocorridos na história da espécie, de modo que realmente as coisas parecem ser ditas em termos de pré-subjetivação.

Por outro lado, a tese de fantasias originárias vai ao encontro da idéia de que o sujeito constitui-se na intersubjetividade e, paralelamente, o recuo dos eventos até a história da espécie tem a função de torná-lo universal, por isso o recurso à hipótese filogenética. A busca por um ponto de origem comum para tudo o que é eminentemente humano - cultura, ética, moral - ocorre como forma de garantir uniformidade ao funcionamento psíquico humano.

A atribuição de um papel universal ao complexo de Édipo no processo de humanização e a tese de permanência do sentimento de culpa na história da humanidade, amplamente discutidas em *Totem e tabu*, retomam a analogia entre psicologia social e psicologia individual. A concepção “histórico-evolutiva” adotada culmina em desdobramentos teóricos que aparecem mais tarde em *Psicologia das massas se análise do eu*. A esse respeito, Freud (1912-13, p. 159) assinala:

Sem a suposição de uma psique das massas, de uma continuidade na vida de sentimentos dos seres humanos que permita superar as interrupções dos atos anímicos produzidos pela morte dos indivíduos, a psicologia dos povos não poderia existir. Se os processos psíquicos não continuassem de uma geração à seguinte, se

cada um tivesse que adquirir novamente toda sua postura frente à vida, não existiria nesse âmbito nenhum progresso nem desenvolvimento algum.

Assim, da mesma forma que, quanto à constituição fisiológica, o sujeito é resultado do desenvolvimento pelo qual a espécie humana passou, sua constituição psíquica analogamente seria resultado do desenvolvimento do psiquismo da espécie. O neurótico, por sua vez, recebe em sua constituição particularidades do funcionamento psíquico do primitivo, como uma extraordinária superestimação de seus atos psíquicos, o que explica por que impulsos hostis e fantasias de desejo de morte dirigidas ao pai são capazes de criar uma atitude moral como aquela que fez surgir o totemismo. Mas, se neurótico e primitivo reagem a seus pensamentos como se enfrentassem a realidade, resta que a sociedade pode não ter surgido de um crime, mas sim da realidade atribuída ao meramente desejado e pensado. Neste caso, a solidez de um fundamento para a história do sujeito é problematizada mesmo com o recurso à filogênese. Esta questão tem como correspondente na ontogênese a discussão sobre “realidade psíquica”, apresentada em *Homem dos lobos*, que será tratada a seguir recorrendo-se a esse texto.

Da história em sua própria história

Num período em que o diálogo com Adler e Jung se encontra intensificado, Freud passa a analisar um caso que pode favorecer o debate, durante cuja produção ocorre a separação de ambos estudiosos do grupo psicanalítico. Trata-se do caso *Homem dos lobos*, cuja produção acompanha a de *Totem e tabu* e termina um ano depois de sua conclusão. Esse caso liga-se diretamente à tentativa de dar corpo à tese de origem filogenética do complexo de Édipo exposta em *Totem e tabu*. O problema do possível caráter hereditário de conteúdos psíquicos marca a discussão central do texto, expressa na busca de estabelecer a relação entre fantasias primordiais e as chamadas cenas primárias. Investigado a partir dessa relação, o conceito de realidade psíquica se encontra no centro da elaboração freudiana e adquire uma nova caracterização.

No primeiro momento do texto, conhecemos a situação particular em que Freud formula suas explicações, bem como vantagens e desvantagens dessa situação, segundo sua perspectiva. A particularidade referida consiste no fato de sua análise, que recai sobre uma neurose infantil, ser realizada a partir do relato de uma pessoa adulta. Segundo Freud, o adulto, por ter um consciente dotado de caracteres e com a capacidade de transpor-se em

representações lingüísticas, está livre de limitações de palavras e pensamentos como no caso da criança muito pequena. Não obstante, o relato adulto estaria vinculado à deformação do passado visto retrospectivamente a partir de um tempo posterior. Antecipando a resposta que dará no texto a seus oponentes, previne o leitor de que exortou seu paciente a exercer crítica severa sobre suas recordações e de que só informará o que foi apresentado como vivência independente de sua própria expectativa.

É importante notar que à mercê da perspectiva do paciente - criança ou adulto - Freud oferece como justificativa de sua empreitada a importância do estudo das neuroses infantis, porque no infante estariam ausentes “numerosas estratificações” que se assentam para a formação do psiquismo. Identificamos no pensamento de Freud uma tentativa de colocar a neurose infantil no centro da maioria dos problemas psicológicos, tanto é que se mostra disposto a conceber que toda neurose de um adulto se edifica sobre uma neurose infantil, que por ocasião não era intensa o bastante para manifestar-se. No caso do *Homem dos lobos*, essa intensidade mostra ter sido alcançada ainda na infância, antes de completar quatro anos. Freud divide a vida infantil de seu paciente em quatro períodos, segundo a sintomatologia específica de cada fase e impressões relacionadas a mudanças de atitude do menino. Os eventos mais importantes que caracterizam esses períodos são, respectivamente: a cena primária, a sedução pela irmã, o sonho, a zoofobia e a neurose obsessiva. Interessa-nos especialmente os dois últimos períodos, uma vez que o paralelo com o texto *Totem e tabu* pode ser retomado a partir do quadro patológico neles apresentados. Propomos retomar brevemente o caminho que vai da cena primária à neurose obsessiva, detendo-nos mais a esta última.

Da cena primária à neurose obsessiva

Freud assinala que o estudo das neuroses infantis fornece um campo mais adequado para a investigação da natureza das cenas primárias e vivências infantis precoces, em função do intervalo abreviado entre o início da neurose e a época das cenas. A controvérsia sobre a natureza real ou fantástica da cena primária - cena de sexo entre os pais que teria sido observada pelo menino de um ano e meio - constitui-se no eixo central da discussão, como forma de solucionar o problema de conferir caráter hereditário a conteúdos psíquicos. Para explicar uma espécie de potencial para reanimação da cena primária, Freud trabalha num primeiro momento com a realidade plena da mesma. Contudo, a crítica de seus adversários leva-o a assumir a realidade da cena como parcial - questão que discutiremos adiante.

Segundo Freud, a cena primária garante à primeira fase do desenvolvimento sexual do menino sua sintomatologia específica e influencia suas posteriores impressões, mas seu caráter só é apreendido quando reanimada em um sonho. Neste caso, o efeito retardado, cujo prelúdio foi descrito no *Projeto de uma psicologia científica* (1950a [1895]), não se mostra na puberdade, mas já aos quatro anos, o que resulta dos desenvolvimentos sobre a sexualidade, especificamente a concepção de uma sexualidade infantil e o abandono da teoria da sedução, ao menos em sua forma inicial. Agora, muda-se da concepção de que a criança era seduzida por um adulto perverso, para a concepção de que uma criança pequena é seduzida por uma maior; no caso estudado, o menino teria sido seduzido pela irmã. O aspecto mais importante levantado sobre a sedução é uma conseqüência imediata fornecida: a meta sexual passiva de ser tocado nos genitais. A organização genital fora alcançada em uma vivência anterior com uma empregada, via identificação narcísica com o pai, mas abandonada em uma vivência posterior de ameaça de castração por uma babá. Nesse texto, a identificação narcísica com o pai permite a entrada no estágio de organização genital. Mezan (1982) considera esse ponto fundamental para o desenvolvimento da teoria do complexo de Édipo, porque o narcisismo inicial conduz o menino à identificação com o pai, e não mais a uma escolha homossexual, a partir da identificação com a mãe.

Um sonho de angústia protagonizado por lobos dá início a uma fase de fobia. Esse sonho é compreendido como uma reativação da cena primária, que, agora, ao ser apreendida em sua significação sexual, permite a retomada da organização genital, mas agora o menino identifica-se com a mãe. Elementos que antecedem o sonho - como a observação da irmã urinando e episódios compreendidos como ameaça de castração - fornecem a base para o alcance que se tem neste momento: a descoberta da castração. Ou seja, embora a castração não se constitua em tema novo, o complexo propriamente dito é alcançado com o sonho. Laplanche (1988) encontra um modo bem sucedido de referir-se a imagética tratada, com o termo “A castração, seus precursores e seus destinos”, pois engloba precisamente a perspectiva freudiana de situar a castração, principalmente do ponto de vista genético, numa posição central “[...] resultado de outras experiências antes do complexo e a necessidade de vários ingredientes no próprio complexo para que ele ‘pegue’”. (LAPLANCHE, 1988, p. 14).

O sonho forneceria a certeza da realidade da castração, até então rejeitada como condição de ser satisfeito sexualmente pelo pai, e, por conseguinte, a mudança de afeto em angústia seria produzida pelo medo dessa castração. Mahony (1984) aponta uma confusão neste ponto, pois Freud estaria explicando a ansiedade como resultado da ansiedade, ao dizer que o eu repudia a libido homossexual com ansiedade e produz medo de castração, ou seja,

angústia de castração. Freud tenta apresentar uma solução para esse problema ao retirar da libido genital narcisista o papel principal na produção de sintomas e garantir à intensidade da libido homossexual esse papel. Deduzimos de sua colocação a seguinte possibilidade: se não fosse essa condição de ter o pênis cortado, ou seja, se não fosse a ameaça ao narcisismo, o menino manteria o reconhecimento de que passividade equivale à feminilidade. O problema não está especificamente em ser satisfeito sexualmente pelo pai, mas na ameaça ao membro que esse modo de satisfação envolveria. Mezan (1982) assinala que a libido narcísica pode fornecer a energia para a ação repressiva. Contudo, Freud defendeu-se de uma possível crítica do leitor, dizendo que o fato de o papel de força motora da repressão ser da libido narcisista genital resultaria no triunfo da masculinidade, enquanto que o que se tem após o sonho é a retomada da meta masoquista. Freud acaba por atribuir à intensidade da libido homossexual papel de motivadora da repressão, atribuindo caráter auxiliar à libido genital narcisista. Com a entrada na organização genital, o menino teria notícia da intensidade de sua libido homossexual que, ao não ser aceita pelo eu, seria reprimida e conservada para o inconsciente como uma estratificação mais profunda, bloqueada e convertida em angústia frente ao pai, que no consciente manifesta-se frente ao lobo. A saída desse estado de angústia extrema ocorre por influência do ensinamento religioso oferecido pela mãe.

A princípio, o menino teria apresentado uma atitude crítica frente à religião que ainda assim passa a influenciar-lhe. Freud distingue três fatores que promoveram essa atitude inicial: primeiro, uma forte aptidão do menino para fixação que consistiria na dificuldade em abandonar uma posição libidinal em função de sua rigidez psíquica particular, para o que não podemos deixar de considerar a importância dada ao fator disposição constitucional. O segundo residiria na contradição encontrada na própria relação da doutrina religiosa com Deus, cuja percepção por parte do menino pode ser facilitada em função de sua própria ambivalência, traço também de sua constituição arcaica. O terceiro fator, mais substancial por estar ligado aos resultados patológicos, é a repressão da aspiração homossexual, de cuja força resultaria como formação reativa o exagero obsessivo da devoção do menino. A acentuação desses fatores na sintomatologia de Serge relaciona-se à aproximação pretendida com a atitude dos povos primitivos de *Totem e tabu*. Lembremos que os fatores disposição, fixação e repressão foram destacados em nossa análise de *Neuroses de transferência: uma síntese* porque permitem pensar a relação entre externo e interno, entre fatores constitucionais e adquiridos.

A ambivalência característica da vida psíquica do menino mantém-se também na fase religiosa, manifestando-se com relação aos pais substitutos. A tese apresentada em

Totem e tabu sobre a relação entre animal totêmico e divindade é retomada para colocar como esperada a seqüência de substitutos do pai. O menino toma o lobo e depois Deus como substitutos do pai, em correspondência ao que se tem em *Totem e tabu*, onde o totem e Deus, nesta ordem, passam a ocupar o lugar do pai.

Entre os sintomas da neurose obsessiva, Freud depara-se com um preceito de respirar em certas circunstâncias de maneira solene. Compreendia o ato de “inspirar” o Espírito Santo e “expirar” os maus espíritos, numa atitude que encontra paralelo com aquela atribuída aos povos primitivos em *Totem e tabu*, que buscavam no sacrifício e devoração do totem, representante do seu Deus, identificar-se à figura divina e incorporar suas qualidades. Como o primitivo, o menino projeta seus processos internos no mundo exterior ao atribuir a ocorrência dos pensamentos blasfêmicos à influência dos maus espíritos.

A religião permite ao menino “amar ao pai” sem culpa, através do erigir da sintomatologia obsessiva que corresponde a uma sufocação da pulsão sexual superior àquela fornecida pela fobia; o amor pelo pai encontra uma “sublimação ideal”. Por volta dos dez anos, Serge identifica-se com seu professor, cuja influência faz cessar sua devoção religiosa, gerando uma sublimação militar que serviu ao mesmo fim da sublimação religiosa: proteção contra angústia frente à atitude feminina. Em *Psicologia das massas e análise do eu*, esses dois modos de sublimação são analisados quando Freud explica a adesão aos grupos Igreja e Exército, respectivamente.

A crítica e a saída filogenética

A principal divergência de Freud com relação a Adler e Jung relaciona-se à teoria da libido, atacada por ambos. Para seus oponentes, as cenas primárias compreendiam construções a posteriori, pois, para eles, na criança muito pequena o fator sexual não se achava presente. Tratar-se-iam, portanto, de fantasias do analisando, para o qual a sexualidade passa a ser um fator importante, podendo-se tratar de fantasias não apenas do neurótico, mas do próprio analista, fruto de seu próprio complexo, que se imporia ao do analisando. Boa parte do oitavo capítulo é utilizada para responder a esta crítica, questão que será discutida um pouco mais à frente. Como argumento contra seus oponentes, Freud assinala que estariam negando o que há de novo e peculiar à psicanálise: a influência que as vivências da mais tenra infância têm no desenvolvimento da neurose. Se assumisse um fantasiar a partir da vida adulta, teria que abandonar uma etiologia da neurose na infância. No entanto, assumindo a legitimidade da crítica, Freud opta por discutir a realidade da cena primária como provisória, pois se os efeitos dela se apresentam na vida posterior, poder-se-ia supor que se trata de

fantasia, mediante a projeção de conteúdos atuais sobre a infância e os pais; ou seja, é admitida a possibilidade de que a cena primária seja resultado de uma reconstrução.

Submetamos ao exame a concepção de que essas cenas da primeira infância, como nos mostra uma análise exaustiva das neuroses (em nosso caso, por exemplo), não seriam reproduções de episódios reais aos que era correto atribuir uma influência na configuração da vida posterior e na formação do sintoma, senão algumas formações da fantasia cuja incitação resultou da maturidade, que estiveram destinadas a procurar certa substituição simbólica a desejos e interesses reais e devem sua gênese a uma tendência regressiva, a um estranhamento da atividade do presente. (FREUD, 1918b [1914], p. 48).

Freud frisa o fato dele próprio ter apresentado o papel das fantasias na formação de sintomas e assinala, contudo, que o caso estudado aponta em outra direção e exige a elaboração da concepção mais difícil. Há tempos afirma que a falta de realidade objetiva em nada interfere para a prática clínica, uma vez que o interessante seria levar à consciência do neurótico as produções de seu inconsciente, não sendo imprescindível pensar se as cenas trazidas à análise constituem recordação real ou fantasia, porque, para o psiquismo, consistem em fato. Trata-se da problematização do conceito de “realidade psíquica” através do qual a realidade do mundo interior e a do mundo exterior acham-se igualadas em termos de eficácia na estruturação dos fenômenos neuróticos.

A idéia de realidade psíquica consiste numa forma de validação própria da psicanálise, pois justifica os afetos e tem eficácia na sintomatologia do sujeito, não exigindo mudança na trajetória da análise, que “[...] deveria ser exatamente igual à da análise ingênua que toma por verdadeiras estas fantasias”. (FREUD, 1918b [1914], p. 48). Em *Totem e tabu*, a questão da realidade psíquica aparece quando Freud fala que a consciência de culpa do primitivo relaciona-se ao fato de que o inconsciente guarda referência quanto ao verdadeiro autor da hostilidade dirigida ao pai. A intensidade do sentimento de culpa do neurótico não corresponde a um ato realizado e, portanto, objetivo, mas justifica-se pela realidade do desejo e pensamento inconscientes. Quanto a um longo intervalo entre impressões e a neurose, que aparece só na idade adulta, supõe-se que o sujeito:

[...] pode ter adquirido nos mais diversos momentos temporais do longo intervalo as impressões, representações e conhecimentos que logo transformou em uma imagem da fantasia, projetando-a retrospectivamente sobre sua infância e aderindo-a a seus pais. Mas quando os efeitos de tal cena se apresentam no quarto e quinto ano de vida, é necessário que o menino tenha sido expectador da cena em uma idade todavia mais prematura. (Freud 1918b [1914], p. 53-4).

As coisas passam a ser ditas de outro modo. Freud admite que a cena pode não ter ocorrido com o encadeamento em que foi “recordada”, mas pelo menos uma parte teria encontrado seu alicerce na experiência a partir da qual, aliada à formação fantasística, resultou a cena primária. A hipótese freudiana muda: a cena passa a ser compreendida como conseqüência da fusão de um conjunto de impressões de acontecimentos reais independentes, entre os quais uma cena de coito entre animais, provavelmente entre cães. O menino teria observado também os pais numa cena sem caráter sexual, mas a curiosidade de espiar e desejo de saber sobre o ato amoroso entre os pais, sobre a base da experiência de ver o ato sexual entre os cães, teriam servido de ingredientes para fantasiar a cena primária de coito entre os pais com qualidade de cena objetivamente vista. Freud (1927c, p. 55) afirma: “Talvez não foi um coito entre os pais, mas sim um coito entre animais, o observado pelo menino e transladado logo aos pais, como se tivesse descoberto que os pais não fariam de outro modo”. O menino relacionou a cena com animais a uma cena entre os pais, a qual atribuiu conteúdo sexual efetivamente não presente “[...] e todos os detalhes da cena afirmado na análise do sonho puderam ser uma reprodução exata”. (Ibid., p. 56).

A realidade das vivências infantis, principal questão tratada com relação a seus opositores, é identificada por Freud como o problema mais complicado da doutrina analítica. Por isso, sua tentativa passa a ser explicar como a cena, seja ela resultado da observação do ato sexual entre os pais, seja resultado da atribuição de caráter sexual a uma cena dos pais juntos, provoca efeito com posterioridade. Num contexto em que a sexualidade na infância é reconhecida, e a teoria da sedução há muito abandonada, ao menos na forma em que era apresentada, encontramos uma característica específica desta última: a relação entre dois eventos cronologicamente separados, em que o primeiro é evocado na ocorrência do segundo, agora submetido à elaboração subjetiva ausente no primeiro momento em função da imaturidade em termos de significação sexual. Mas, ao dedicar-se a essa questão do efeito retardado das cenas, Freud não se vê livre da questão da realidade, pois o caráter central do problema é exatamente o que o mantém no centro da atenção dos críticos. Identificamos dois pontos: a) uma coisa é atribuir *a posteriori* significado sexual a uma vivência sexual, uma vez que tal significação era impossível de ser percebida em função do repertório limitado do sujeito; e b) outra coisa é atribuir significado sexual a uma vivência sem significado sexual por meio de um “fantasiar retrospectivo”.

Como explicar uma espécie de potencial para reanimação dessa cena? A cena primária formaria já em sua ocorrência o registro de uma visão diferenciada, ainda que não fosse apreendida uma significação sexual propriamente dita, o que levaria à procura de

solução num terreno para alguém da vida individual. A visão pelo menino dos pais juntos constitui-se em uma visão diferenciada, porque fornece elementos para a posterior significação sexual. Freud vai cada vez mais longe no caminho adotado: primeiro, esses elementos são fornecidos pelo caráter sexual da cena entre os pais, depois, por uma apreensão sexual dos pais juntos pela influência da observação de uma cena de coito entre cães e, finalmente, pela “verdade pré-histórica”.

O reconhecimento de fantasias comuns aos seres humanos sem que se possa relacioná-las a cenas realmente vistas fornece uma nova caracterização à realidade psíquica. Contudo, isso não afasta a busca por fontes empíricas que forneçam ingredientes para o processo de reconstrução. Em várias ocasiões, a objetividade das impressões é reafirmada, embora sem que novos elementos sejam introduzidos. Freud supõe, por exemplo, ter encontrado no relato de um primo de Serge a prova objetiva da sedução pela irmã, afirmando que “[...] com efeito, o menino - como o adulto - só pode produzir fantasias com um material adquirido de alguma parte.” (FREUD, 1918b [1914], p. 53). A busca de fontes empíricas é acompanhada por um esforço, ao longo de todo o texto, de determinar a seqüência dos acontecimentos da vida do menino e sua idade em cada um deles, esforço empreendido junto a um conjunto de revisões que alteram a ordem dos acontecimentos e até mesmo o seu conteúdo.

Como dito há pouco, Freud dedica boa parte do capítulo para responder a crítica de seus oponentes de que as impressões poderiam corresponder não às fantasias do neurótico, mas à fantasia do próprio analista. Ele procura descrever o caminho percorrido em análise até chegar a uma determinada interpretação, a favor de sua atitude crítica.

A falta de realidade ontogenética era uma grande fonte de inquietação de Freud. Apesar da tentativa de identificar uma realidade ontogenética nas cenas, ele acaba por tomar a filogênese como orientadora e determinante no acontecer neurótico; o adquirido na pré-história seria herdado como predisposição a ser novamente adquirido. Freud (1918b [1914], p. 89) diz que o menino “[...] lança mão da vivência filogenética toda vez que seu próprio vivenciar não basta. Completa as lacunas da verdade individual com uma verdade pré-histórica, põe as experiências dos ancestrais no lugar da sua”. Notamos a tentativa de Freud de reconstruir a teoria da horda primal a partir da reconstrução da cena primária do “homem dos lobos”. Mahony (1984) também evidencia no texto freudiano essa tentativa e mostra sua incredulidade quanto à “perfeição obsessiva” de Freud em determinar datas, acontecimentos e detalhes da cena primária.

A concepção de fantasias originárias inclui a “verdade pré-histórica” como parte da realidade psíquica, acrescenta ao universo da representação uma caracterização que não o reduz ao universo da experiência individual ontogenética. Birman (1988) assinala que Freud não fala em termos de conteúdos herdados, pois perderia ou isentaria qualquer possibilidade de diferenciar pulsão e instinto, ordem da representação e ordem do corpo, pois é justamente o conceito de pulsão que oferece a possibilidade de articular o universo do somático com o universo da representação. Segundo Monzani (1991), o problema está no fato de que assumir a teoria da fantasia implica em assumir que a pulsão sexual produz seus objetos, o que significa destruir toda a teoria da sexualidade, que tem por um de seus pilares a idéia de uma separação entre pulsão e objeto de pulsão.

A “verdade pré-histórica” constitui-se de experiências de nossos ancestrais, herdadas não como conteúdos, mas como “esquemas congênitos”, e recomposta a partir das determinações objetivas e pelo processo de fantasiar que preenche essas determinações em essência lacunares. As chamadas fantasias originárias (de castração, de sedução, da cena primária) incluem-se, então, entre os esquemas. Na medida em que a experiência objetiva do sujeito mostra-se lacunar em relação ao vivenciado pela espécie, produz-se uma recapitulação do material filogenético por meio do fantasiar - evocado pela curiosidade e desejo – e como resultado desse processo surge a realidade psíquica. Por ser o real em essência lacunar, a realidade psíquica, derivada da reedição que combina coisas antigas dos tempos primitivos e a exigência do culturalmente novo, fornece a verdade individual. Sobre a teoria de que a ontogênese recapitula a filogênese, Ritvo (1990, p.104) assinala: “Em *Totem e tabu*, Freud desenvolveu sua mais famosa e controversa aplicação dessa teoria ao complexo de Édipo, como a recapitulação ontogenética de uma ocorrência real no desenvolvimento da civilização, no período da horda primal de Darwin”.

De qualquer modo, no texto *Homem dos lobos*, Freud tenta apresentar o menor recurso possível com relação ao preenchimento de lacunas por parte de seu paciente a ponto de supor sucesso quase extraordinário do processo da ontogênese em recapitular a filogênese. Podemos dizer um sucesso quase extraordinário, porque há lugar para o processo de preenchimento de lacunas, abonado na eleição do objeto castrador segundo disposição filogenética. A angústia de castração do menino relacionava-se às mulheres que haviam, na ontogênese, formulado as ameaças de castração e secundariamente era transferida a outra pessoa em quem acharia aderência seguindo o modelo filogenético, ou seja, o pai.

A fixação ao pai guardava a forma íntima e suprema da sexualidade de Serge, de modo que nas fantasias do menino prevaleceriam os desejos dirigidos ao pai. Freud

encontra atrás da queixa de seu paciente de que o mundo se escondia atrás de um véu, pela assimilação deste com a placenta fetal, a fantasia de retorno ao seio materno de Jung. Enquanto Jung interpreta esta fantasia como símbolo da segurança e do renascimento, Freud atribui sentido sexual-edípico. Ainda que conceba as fantasias do paciente como expressão de desejos incestuosos também dirigidos à mãe, privilegia o aspecto homossexual das mesmas, cujo sentido íntegro seria: ser satisfeito sexualmente pelo pai, ter um filho dele e fazê-lo renunciar à sua masculinidade, de acordo com a disposição anal predominante.

A hipótese freudiana é a de que o sujeito retoma uma série de experiências e interesses em uma síntese associativa, segundo um esquema que lhe é anterior e nele se atualiza. Não é como o fantasiar retroativo de Jung a partir da puberdade, pois os elementos vão sendo dados, elaborados e a fantasia surge como resultado de um processo contínuo, que se realiza plenamente nela, desde o momento em que os objetos da pulsão vão se constituindo pela influência da experiência ontogenética como, por exemplo, do trato dado ao genital da criança pela mãe.

O desenvolvimento de Serge serve como exemplo do triunfo do “esquema” sobre o vivenciar individual. A regressão sexual do menino e sua sintomatologia obsessiva, seu erotismo anal e fixação ao pai, “eleito” agente castrador, denotam a fase da história da humanidade que se apresenta como ponto de fixação para o desenvolvimento da libido e do eu. Em *Algumas perspectivas sobre o desenvolvimento e a regressão* (1916-17), Freud afirma que para o desenvolvimento do eu, juntamente com o da libido, o fator hereditário mostra sua importância. Tem-se que a recapitulação da filogênese pela ontogênese obtém eficácia quase plena no caso do “homem dos lobos”, que retoma a fase animista do desenvolvimento da humanidade, e revive, em nível individual, o que foi experiência dos nossos antepassados da horda primal.

Frente à dificuldade em encontrar na história do indivíduo uma base para a cena primária, o discurso psicanalítico recorre a essa busca que transcende a ontogênese: a história da espécie humana, cuja justificação primeira é vinculada à existência de fantasias típicas, comuns entre as pessoas. A presença dessas fantasias na vida anímica de diferentes sujeitos faz supor um elemento de caráter organizador que a história desses sujeitos é incapaz de fornecer. Então, Freud recorre à filogênese com o postulado das “fantasias originárias”, concebidas como “esquemas congênitos” aos quais as vivências individuais devem se acomodar. Em *Totem e tabu*, a eficácia desse suposto elemento organizador do funcionamento psíquico humano é procurada na pré-história da humanidade com recurso ao que o próprio Freud chama de “mito científico”. Laplanche e Pontalis (1988) notam que a partir do mito as

fantasias se apresentam como expressão secundária da realidade biológica, expressão de uma sexualidade endógena interdita pela realidade social, onde está implícita a idéia de inconsciente originário como o substrato comum das influências da história da espécie na história do sujeito.

Os esquemas congênitos trazem uma espécie de programa em potencial que se atualiza nas e através das experiências vividas pelo sujeito. São acionados pela experiência e reeditados a partir dela, que é, ao mesmo tempo, completada pelo programa quando a ele não se adequa. Do arranjo das impressões derivadas das experiências vividas pelo sujeito, reativadas na produção de fantasias, se produz a realidade psíquica de determinadas cenas. São, por conseguinte, fruto de uma retomada que inclui impressões e que se apóia no desejo e no programa que se concretiza no processo de reconstrução. Ou seja, a cena resulta da ação combinada de experiências objetivas e condições inconscientes anteriores.

O recurso à filogênese oferece a ordem do mito como campo de acontecimentos primordiais de caráter coletivo, comum a todos e a tudo o que diz respeito a um mundo cultural; ou seja, fornece o protótipo comum para se poder falar de um funcionamento psíquico da espécie humana, protótipo ao qual normalidade e patologia se encontrariam submetidas. A fuga de um reducionismo psicobiológico pode ser possibilitada por uma teoria da origem identificatória do eu e do supereu, através da qual o narcisismo aparece como o fator de equilíbrio entre os determinantes pulsionais e intersubjetivos dos processos psíquicos - questão que abordaremos nos próximos capítulos. Quando escreve *Homem dos lobos*, Freud está em vias de estabelecer o papel do narcisismo para sua teoria da libido, do que segue a inserção da noção de ideal de eu em *Introdução ao narcisismo*. Com o objetivo de transpor a separação entre as psicologias individual e social, Freud desenvolve em *Psicologia das massas e análise do eu* a concepção de evolução exposta em *Totem e tabu*, o que será assunto de nosso terceiro capítulo.

II. *Narcisismo e identificação*

Introdução ao narcisismo

Como assinalamos anteriormente, trabalhamos com a hipótese de que as noções de narcisismo e identificação articuladas fornecem a possibilidade de afastamento de uma teoria solipsista de constituição do sujeito, com a introdução do conceito de ideal de eu formado a partir de influências sociais por via identificatória. A busca de articulação dessas duas noções constitui o centro da discussão do presente capítulo, estando ainda dentre os objetivos aqui propostos uma breve descrição da evolução do conceito de narcisismo em sua relação com o conjunto de transformações que serão apresentadas em *O eu e o isso* (1923b). Contudo, não objetivamos esgotar, neste momento, a articulação proposta, que será estendida ao próximo capítulo, onde será abordada considerando-se as reformulações na teoria pulsional.

No texto *Introdução ao narcisismo* (1914), Freud examina o lugar ocupado pelo narcisismo em sua teoria, desprendendo-o de sua vinculação exclusiva com a patologia; e em *Luto e melancolia* (1917e [1915]) são traçadas novas perspectivas para o conceito de identificação, colocado no primeiro plano de análise. Nos textos *Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos* (1917d [1915]) e *A teoria da libido e o narcisismo* (1916-17b), escritos no mesmo período dos anteriores, encontramos o desenvolvimento da noção de narcisismo. No primeiro texto, Freud examina o sonho enquanto correlato normal do narcisismo, e, no segundo, encontramos uma exposição do narcisismo que se aproxima da que será desenvolvida na segunda tópica.

Em *Introdução ao narcisismo*, as referências até então esparsas ao conceito de narcisismo ganham espaço definido para discussão quando são sintetizadas as colocações enunciadas no estudo *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci* (1910c) e no *Caso Schreber* (1911c). A hipótese do narcisismo foi adotada a partir da observação do que Freud chama de escolha narcísica de objeto sexual, o que é explicitamente colocado em *Introdução ao narcisismo*. Por isso, a princípio, o conceito de narcisismo foi explicado basicamente a partir do estudo de casos de homossexualidade, mais especificamente a masculina, como é o caso dos dois textos citados acima. Notemos a importância do *Caso Schreber*, pois é no campo da patologia, particularmente na aplicação das categorias psicanalíticas às psicoses, que Freud pôde inferir sobre o funcionamento do narcisismo no sujeito normal.

A definição de narcisismo fornecida no texto de 1914 como “complemento libidinoso do egoísmo” visa responder à crítica de Jung às negativas de Freud em conceber a libido como energia psíquica geral. No contexto em que o conflito psíquico compreende a oposição fundamental entre pulsões de autoconservação ou egóicas e pulsões sexuais, o egoísmo é definido como investimento do indivíduo pelas primeiras, e o narcisismo como investimento do eu pelas pulsões sexuais. As noções de libido do eu e libido de objeto, introduzidas nesse momento, referem-se aos lugares de investimento da energia sexual, que se encontram na economia libidinal numa relação de oposição. A relação descrita entre ambas mostra como o abandono de um ou outro, eu e objeto, relaciona-se à assunção pelo sujeito de modos de funcionamento específicos, que inclui o narcísico, por isso a importância capital do narcisismo para a teoria da libido. Para Mezan (1985), a denominada organização narcisista, com a suposição de uma libido do eu, suscita problemas teóricos de grande gravidade, uma vez que põe à prova a noção de conflito psíquico, tão fundamental para a teoria psicanalítica. Monzani (1989) assinala que, a partir do texto sobre o narcisismo, uma nova série de características do eu vai sendo delineada, junto da qual ganha destaque o mecanismo de identificação em sua formação e remodelação.

A suposição, exposta nesse texto, de um narcisismo primário e normal surgiu, segundo Freud, da tentativa de incluir sob a premissa da teoria da libido o quadro da paranóia e da esquizofrenia, as psicoses, então chamadas parafrenias. Segundo ele, os parafrênicos resignam a tal ponto o vínculo com a realidade e, por conseguinte, o vínculo erótico com os objetos, que a libido encontra um fim diferente daquele encontrado nas neuroses de transferência. Enquanto nestas o vínculo objetal é mantido, via introversão da libido com substituição dos objetos na fantasia, nas parafrenias a libido encontra o eu e desta disposição surge a atitude narcísica.

O delírio de grandeza das neuroses narcísicas não seria uma nova criação, porque a atitude narcísica havia existido na forma de onipotência dos pensamentos da criança, questão bastante abordada em *Totem e tabu* quando discutida a aproximação entre a atitude da criança e a do primitivo. A atitude da criança não é resultado de uma colocação patológica da libido, mas de seu estado originário e, podemos dizer, permanente, uma vez que uma dose de narcisismo se mantém presente. Freud (1914c, p. 73) assinala que “Formamos-nos a imagem de um originário investimento libidinal do eu, cedido depois aos objetos; embora considerado a fundo, ele persista, e esteja para os investimentos de objeto como o corpo de uma ameba para os pseudópodes que emite”. Assim sendo, as patologias narcísicas correspondem a um retorno de investimento libidinal ao eu, por transmutação da libido de objeto em libido do eu.

A esse retorno patológico de libido ao eu é dado o nome de narcisismo secundário, uma vez que haveria um momento anterior de investimento do eu pela libido, momento que compreende o tipo originário de investimento da libido, enquanto libido egóica. Esse momento consiste no narcisismo primário e normal, ao qual o sujeito retornaria na patologia.

Admitido um investimento originário do eu pela libido, a questão é saber por que manter distintas uma energia sexual e uma energia das pulsões egóicas. Mesmo notando a dificuldade, Freud adota como posicionamento manter distintas as energias psíquicas. Outra questão que se localiza no centro das dificuldades é a relação entre narcisismo e auto-erotismo, porque a concepção de um narcisismo tão primitivo poderia levar à indistinção entre ambos. Freud toma como uma suposição necessária que não esteja presente desde o início o eu, que este deva ser desenvolvido. Deste suposto depende a diferenciação entre auto-erotismo e narcisismo, formado a partir de uma “nova ação psíquica”, que compreende especificamente a formação do eu.

Essa alternativa permite considerar que o narcisismo primário compreende o momento em que a libido investe o eu como objeto total que se forma na relação com o outro. Portanto, o narcisismo passa a existir como absolutamente correlativo ao surgimento do eu, enquanto que o auto-erotismo é caracterizado como estágio anobjetal, pois não existia ainda uma imagem unificada de corpo. Antes da formação do eu, libido e interesse estão presentes, pois não dependem da constituição do eu, pois, do contrário, poder-se-ia supor uma energia indiferente que apenas no investimento de objeto converte-se em libido.

Em definitivo concluímos, a respeito da diferenciação das energias psíquicas, que no começo estão juntas no estágio do *narcisismo* e são indiscerníveis para nossa análise grosseira, e só com o investimento de objeto torna-se possível diferenciar uma energia sexual, a libido, de uma energia das pulsões egóicas. (FREUD, 1914c, p. 74, grifo nosso).

Ambos os grupos de pulsões emergiam, a princípio, como interesses narcisistas, atuando em união inseparável, e suas energias, ainda que essencialmente distintas, estavam juntas e indiscerníveis para nossa observação. Freud refere ter encontrado na biologia, especificamente na teoria do plasma germinal de Weismann¹¹, apoio para o dualismo pulsional. As considerações biológicas indicariam a existência dupla do indivíduo, enquanto fim para si mesmo e, ao mesmo tempo, apêndice de uma estrutura que o ultrapassa.

Segundo Laplanche (1987), para pensarmos na distinção entre auto-erotismo, narcisismo e escolha objetal como fases distintas, deve estar claro que o auto-erotismo e o narcisismo não definem modos fundamentais de relação com o mundo, mas modos de

funcionamento sexual. Esta colocação nos parece de importância fundamental, pois a falta de esclarecimento nesse sentido culmina em embaraços teóricos, como a perda da distinção entre auto-erotismo e narcisismo, e falta de clareza quanto à definição de determinados conceitos, como é o caso do egoísmo. Para evitar confusões, Freud procura distinguir esse último do conceito de narcisismo. A confusão ocorre pela dificuldade encontrada para estabelecer distintamente a noção, então introduzida, de libido do eu frente à noção de interesse egóico.

No texto da *A teoria da libido e o narcisismo*, o egoísmo aparece relacionado à utilidade para o sujeito, enquanto o narcisismo levaria em conta também sua satisfação libidinal. Ou seja, podemos dizer que o narcisismo inclui a presença do egoísmo e a ultrapassa, uma vez que não deixa de levar em conta a utilidade para o sujeito. Freud assinala que o egoísmo entra como elemento constante e o narcisismo como variável, pois poderia haver egoísmo sem narcisismo, mas, contrariamente, o narcisismo implicaria na presença do egoísmo. Como elemento constante, o egoísmo poderia estar presente mesmo quando a libido se encontrasse investida em objetos, de modo que seu oposto, o altruísmo, não coincidiria com o investimento libidinoso de objeto, porque não aspiraria à satisfação sexual. Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud atribuirá um papel essencial à libido, desviada dos fins sexuais, para a união social - o que discutiremos em nosso próximo capítulo.

No texto dedicado ao estudo do narcisismo, Freud recorre à doença orgânica, à hipocondria, que ganha nesse momento o estatuto de categoria nosológica como neurose atual, e à vida amorosa, uma vez que essas três situações exercem influência sobre a distribuição da libido. A análise freudiana aproxima doença orgânica e hipocondria no que se refere à influência sobre a economia libidinal. Contudo, não apenas a distribuição da libido, mas também o interesse egóico encontra-se em estado diferenciado nessas situações, de modo que a esses dois estados são atribuídos notório egoísmo e narcisismo, pelos quais interesse egóico e libido acham-se diferencialmente investidos. O interesse se encontraria voltado para a doença ou órgão sobre os quais recaem os pensamentos hipocondríacos, e a libido, sobre o eu, a partir do afastamento dos objetos externos e estase de libido egóica. Freud (1914c, p. 72) assinala que “[...] a libido retirada do mundo exterior foi conduzida ao eu, e assim surgiu a conduta que podemos chamar de narcisismo”. Inversamente, a estase de libido objetal relaciona-se à formação de sintoma nas neuroses de transferência (histeria e neurose obsessiva).

A teoria da libido supõe um investimento constante de libido no eu que se mantém a partir do narcisismo primário por toda a vida do sujeito. Por isso, podemos conceber que a retirada da libido do eu aos objetos seria sempre parcial, embora uma e outra

disposição da libido - eu e objeto - prevaleça no narcisismo e na escolha objetal, respectivamente. Dizemos que essa relação está suposta por Freud, pois ele considera que, como quantidade de energia, a libido desloca-se de um lugar a outro, mas que uma certa quota deve estar sempre presente no eu. Dada essa concepção, consideramos que o termo “restrição do narcisismo”, com referência ao investimento objetal, nomeia bem o processo, pois não se poderia falar de um cessamento de libido do eu.

Narcisismo e economia libidinal

Freud apresenta uma questão essencial para a teoria da libido: por que a vida anímica se vê compelida a ultrapassar o narcisismo e investir a libido nos objetos? A perspectiva econômica da psicanálise sobre o aparelho psíquico assume a impossibilidade do aparelho funcionar segundo o princípio de inércia no que diz respeito às fontes internas de excitação, uma vez que a fuga, como alternativa que se apresenta aos estímulos externos, não se oferece quando a fonte de excitação é interna¹², por isso a adoção do princípio de constância.

A tendência do aparelho neuronal seria livrar-se dos estímulos que nele chegam e conservar-se isento de estímulos, ou seja, tenderia a funcionar segundo o princípio de inércia. Contudo, a impossibilidade de assim proceder levaria à adoção da constância como alternativa - rebaixamento dos estímulos ao nível mais baixo possível e constante. O aparelho psíquico passa a ter como função dominar excitações que provocariam sensações desprazerosas, por meio da elaboração psíquica. Essa consiste no modo de funcionamento do aparelho frente a um aumento de tensão, de maneira que o trabalho de elaboração será realizado frente à estase de libido do eu. Segundo Freud, o organismo sente como tensão um aumento de libido do eu que ultrapassa certa medida e o investimento objetal apresenta-se como condição necessária ao alívio de tensão. Mas não constitui o único meio, pois quando as excitações não são suscetíveis de descarga direta no mundo exterior, a elaboração psíquica procura dominar o volume da libido. Freud (1914c, p. 82) diz: “A elaboração psíquica presta um extraordinário serviço ao desvio interno das excitações não suscetíveis de descarga direta no exterior, ou cuja descarga direta seria indesejável naquele momento”. Freud vê o delírio de grandeza como operação psíquica equivalente à introversão que busca dar vazão à estase da libido. Quando o delírio é frustrado torna a estase de libido patológica e exige, podemos dizer, uma “elaboração” via formação de sintomas.

¹² Freud discute esta questão no *Projeto de uma psicologia científica* (p. 341).

Como dito anteriormente, Freud procura estabelecer o narcisismo no campo da normalidade – por isso a busca em encontrar situações não patológicas, e comuns à vida das pessoas, que exercessem influência na distribuição da libido – e identifica na vida amorosa do ser humano a via normal para o seu estudo, o que será estendido ao sonho em *Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos*. Freud retoma o agregado em nota à segunda edição dos *Três ensaios para uma teoria sexual*, onde distingue dois tipos de escolha de objeto: uma narcísica, segundo o modelo da própria pessoa e outra por apoio, que envolve a idéia, já apresentada na primeira edição, de que o primeiro objeto sexual é alcançado com base nas funções que servem à autoconservação a partir da vivência de satisfação. Isso implica que aqueles que nutrem e cuidam apresentam-se como primeiro objeto sexual para a criança e, por isso, sobretudo a mãe, ou seu substituto, é tomada como primeiro objeto.

Freud assinala que ambos os caminhos de eleição de objeto estão abertos para o sujeito, sendo que a escolha pelo modelo de si mesmo ocorre quando o narcisismo primário, pressuposto em cada um, se expressa de forma dominante. Em função dos objetivos próprios do contexto, Freud comenta mais especificamente o modelo de escolha narcísica, ao qual irá atribuir um aspecto explicitamente patológico. De qualquer forma, a diferença estabelecida entre os dois tipos de escolha tende a atenuar-se, pois ambos visariam, essencialmente, reencontrar a completude narcísica. A preferência pelo comentário desse modelo de escolha pode ser explicada primeiro pelo objetivo do texto, dedicado ao estudo do narcisismo, e, secundariamente, pela tendência própria da psicanálise de proceder ao estudo da psicologia individual tendo como referencial a patologia, com a qual a escolha narcísica parece identificar-se.

Haveria conseqüências diferenciadas de uma ou outra escolha para a vida de homens e mulheres. No caso do homem, a superestimação sexual própria do narcisismo primário permitiria, através do empobrecimento libidinal do eu em benefício do objeto, a superestimação sexual do objeto amado pela transferência do narcisismo ao mesmo, enquanto que, na mulher, o advento da puberdade, com o desenvolvimento dos órgãos sexuais, até então latentes, implicaria em um acréscimo do narcisismo originário, desfavorável à superestimação sexual do objeto. O aspecto patológico do narcisismo se daria apenas eventualmente, quando se tornasse dominante num momento posterior, no momento em que a atitude narcísica infantil de superestimação de si mesmo impede o investimento das coisas externas, pois desfavorece a superestimação sexual do objeto. Freud concebe o pleno amor de objeto segundo escolha por apoio como característico do homem, assim como a superestimação sexual do objeto amado, ao assinalar que existem mulheres que assumem

igual superestimação adotada pelo homem e amam segundo o modelo masculino, o qual ocupa lugar de normalidade, inversamente àquele ocupado pela escolha narcísica.

O narcisismo próprio de cada um, tentado a se desfazer pela realidade, ganha outra forma: o narcisismo “[...] em sua transposição em amor de objeto revela inequívoca sua antiga natureza” (Freud, 1914c, p. 88). Dessa forma, o narcisismo, como condição inicial em que a libido encontra-se disposta, ofereceria a possibilidade de investimento do outro e, assim, estaria na base de toda relação social, apresentando-se na esfera da normalidade. A natureza social do narcisismo, da qual fala Freud, alcançaria plena realização no filho que permitiria a homens e mulheres ultrapassar a mortalidade de seu próprio eu.

A questão do ideal do eu

Apresentamos “a questão do ideal do eu” em função de sua importância para a relação entre narcisismo e identificação, noções que se encontram, nesse momento do desenvolvimento da psicanálise, no centro do debate e que se relacionam à perspectiva pela qual abordamos o tema cultura em Freud. A preocupação em apresentar o papel da cultura na constituição do sujeito faz Freud recorrer à noção de consciência moral e ao conceito de ideal de eu, que ganha lugar de instância psíquica como esboço do supereu de *O eu e o isso*. Esse ponto é especialmente importante para nossa discussão sobre a relação entre psicologia individual e psicologia social.

Freud inicia o terceiro e último capítulo do texto fazendo uma crítica à explicação que Adler propõe para a formação de caráter normal e neurótica. Trata-se da concepção de que é a luta pelo poder que determina as ações humanas, ao que Adler nomeia “protesto masculino”, uma vez que a sociedade considera o homem como símbolo de poder. Ao invés da pulsão sexual, a vontade de poder; em lugar da aspiração narcísica, a valorização social. O papel dos fatores sociais e culturais, amplamente privilegiado na teoria adleriana, é, contudo, reconhecido por Freud, que tenta, neste momento, abarcar esses fatores, mas de modo que possam ser submetidos à teoria da libido e não apenas na medida em que servem aos interesses do eu. Assim, a entrada na questão do ideal do eu faz-se a partir de uma “psicologia da repressão” com considerações a respeito da influência das representações culturais e éticas do sujeito sobre sua dinâmica pulsional. Freud procura apresentar o papel das pulsões de autoconservação e do interesse egóico, relacionando-os com a aspiração narcísica - segundo seu ponto de vista, um aspecto fundamental que é desprezado por Adler.

Para a descrição do funcionamento do ideal do eu, Freud apresenta uma divisão dos homens em dois tipos: aqueles que têm “[...] instituídos em seu interior um *ideal* pelo qual

mede seu eu atual”, e aqueles nos quais essa formação ideal está ausente (FREUD, 1914c, p. 90). Frente às mesmas impressões e representações, eles agiriam de modos distintos: aquele que não tem a formação ideal tolera seus desejos ou, ao menos, processa-os na consciência, enquanto que as moções libidinosas do outro não se apresentam à consciência, por terem tomado as representações sociais como normativas. Por isso, diz Freud (Ibid, p. 90), “[...] a formação do ideal seria, da parte do eu, a condição para a repressão”. Para Simanke (1994), o ideal do eu surge da convergência da teoria do narcisismo e da repressão. A atribuição à formação ideal de um papel determinante na dinâmica repressiva fá-la coincidir com a instituição da consciência moral. Posteriormente, quando o supereu é introduzido na teoria como instância psíquica, ideal do eu e consciência moral passam a corresponder a funções distintas do mesmo. Assim, para Laplanche e Pontalis (1982), a crítica interiorizada como instância psíquica de censura e auto-observação aparece, no conjunto do texto, distinta do ideal. Segundo Freud (1914c, p. 92, grifo nosso): “Não nos assombraria que nos estivesse reservado encontrar uma instância psíquica particular cujo encargo fosse velar pela garantia da satisfação narcisista proveniente do *ideal do eu*, com esse propósito observar de maneira contínua o *eu atual* comparando-o com o *ideal*”.

A instância a qual Freud se refere é a consciência moral que, para cumprir a função de resguardar a satisfação narcisista, teria a propriedade comparar o ideal do eu ao eu atual, sendo concebida como instância de censura. Essa instância bem como a inclinação à repressão seriam instituídas a partir de influências externas: primeiro aquelas exercidas pela crítica dos pais e depois a crítica oriunda da sociedade. Freud recorre ao delírio de observação do paranóico para avaliar o funcionamento da consciência moral enquanto instância psíquica particular, pois, no paranóico, essa função normal encontra-se em estado exacerbado, de forma que os próprios pensamentos são percebidos como alheios. A consciência moral do sujeito se apresentaria a ele em uma configuração regressiva como uma intromissão hostil de procedência exterior.

Portanto, a influência e a crítica social são interiorizadas na forma de uma instância de observação que exerce a função de auto-crítica, de maneira que podemos dizer: os pensamentos do paranóico percebidos como alheios parecem, em certa medida, realmente sê-lo, se considerarmos seu caráter regressivo, pois, na infância, foi realmente o outro quem exerceu a função de crítica. Birman (1997, p. 32, grifo do autor) apresenta uma análise próxima a essa que apresentamos ao colocar que a identificação “[...] indica não apenas a presença, mas também a efetividade do outro no sujeito e no corpo, de maneira que podemos dizer que *‘eu sou o outro’*”.

Freud encontra a possibilidade de explicar a saída do narcisismo no estabelecimento de um ideal de eu que, em termos freudianos, compreende uma importante via para a compreensão da psicologia das massas, pois sua formação compreende uma espécie de interiorização do laço afetivo e de alteridade, à qual se dirige o movimento libidinal (RAMOS, 2003). Essa noção permite explicar o desinvestimento parcial do eu pela libido em benefício do investimento de objetos externos, sendo apresentado como ponto articulador entre narcisismo e investimento objetal. A concepção do ideal do eu como substituto do narcisismo resulta da evidente preocupação de Freud em apresentar o papel da influência cultural na constituição do sujeito humano, o que foi discutido em nosso primeiro capítulo, ao falarmos sobre a divergência com Jung.

A partir da teoria do narcisismo, Freud começa a elaborar o conceito de idealização, que ganha uma posição importante para pensar o vínculo social. A idealização teria importância tanto para o investimento objetal, quanto para o investimento do eu pela libido, que pode ser tomado como eu ideal. Neste caso, ainda na infância do sujeito, através da idealização, o eu internalizaria o ideal a ser investido pela libido narcísica. O eu ideal parece compreender a forma fantasística pela qual o sujeito concebe a si próprio, vigente no narcisismo primário e retomada na patologia narcísica. Assim, no delírio paranóico a projeção dos próprios pensamentos no outro, pela cisão do eu, pode ter a função de garantir a possibilidade de coincidir o eu atual com o eu ideal. Com relação ao investimento objetal, sua idealização estaria relacionada a um rebaixamento do sentimento de si, que manteria, em todos os vínculos objetais, relação com o componente narcisista da vida amorosa, o qual satisfazer-se-ia em ser amado.

Freud sustenta que o narcisismo é abandonado e deslocado para o ideal, “[...] substituto do narcisismo de sua infância, na qual ele foi seu próprio ideal” (FREUD, 1914c, p. 91). O ideal do eu parece constituir uma diferenciação do narcisismo, sendo concebido como a esperança do sujeito em retomar o “paraíso perdido”, quando ele era seu próprio ideal. Por esse caminho, o desenvolvimento humano pode ser compreendido como nostálgico e eternamente conflituoso como é exposto em *O mal-estar na civilização* (1930a) - objeto de nosso último capítulo. O processo de idealização do outro remete à identificação com ele, fornecendo a base para o vínculo social. O caminho que Freud encontra aberto é o de conceber a formação do narcisismo como sendo mediatizada pela autoridade, “[...] para que possa ser ao mesmo tempo deslocado e mantido sob a forma de ideal”. (RICOEUR, 1977, p. 176). A idealização do outro vem possibilitar um funcionamento do psiquismo que considere a realidade, que adie satisfações, sem, contudo, abandonar a promessa de satisfação narcísica.

Exploraremos esse ponto na discussão apresentada em *Psicologia das massas e análise do eu* sobre vínculo social e na discussão de *O eu e o isso* sobre o supereu.

Sonho no contexto do narcisismo

No texto *Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos* (1917d [1915]), escrito ao mesmo tempo em que *Luto e melancolia* (1917e [1915]), Freud aponta a importância de investigar, com fins comparativos, certos estados concebidos como modelos normais de afecções patológicas. Ele estuda diversas afecções psíquicas com base em considerações a respeito de seus paradigmas normais e vice-versa. Dentre as comparações realizadas, tem-se: luto e melancolia, paixão amorosa e neuroses de transferência, o estado de dormir e a psicose alucinatória ou *amentia*. No caso específico desse texto, a discussão metapsicológica sobre o dormir permite o estudo metapsicológico das afecções narcísicas e, paralelamente, a aproximação entre sonho e alucinação. Freud identifica regressões comuns a ambos os estados, bem como manifestações e mecanismos que lhes são próprios, entre os quais, o mecanismo de projeção, que operaria para manter o dormir através da exteriorização de estímulos internos que ameaçassem perturbá-lo.

Busquemos explicar o dormir. Segundo Freud, o dormir caracteriza-se por um apaziguamento de estímulos possibilitado pela retirada quase total do interesse pelo mundo. Essa retirada envolveria também um complemento libidinoso; por isso, a dupla regressão temporal atribuída ao dormir consistiria em uma regressão no desenvolvimento do eu, mas também no desenvolvimento da libido. Como resultados dessas regressões, seriam produzidos, respectivamente, o retorno à satisfação alucinatória do desejo e a reprodução do narcisismo, aspectos que qualificam a etiologia das psicoses. A alucinação ganha outros ares, pois, contrariamente ao papel atribuído a ela - e, correlativamente, ao sonho - de esforçar-se para manter o estado narcisista alcançado, é compreendida também como tentativa de restituição do vínculo objetal. Sobre esse ponto, Simanke (1994, p. 136-7) considera que:

Duas explicações são possíveis. Primeira: talvez Freud não esteja distinguindo bem, aqui, entre a alucinação e o delírio concomitante, este último, sim, constituindo um esforço para retornar à relação de objeto, mas pela via das representações de palavra. Uma outra seria que, como vimos antes, o narcisismo não precisa ser, necessariamente, pensado como um estado absolutamente anobjetal.

Para a compreensão do estado de dormir, Freud parte do estudo do sonho, caracterizado como profundamente egoísta. Esse egoísmo poderia ser percebido pelo papel de protagonista desempenhado pelo sonhante nas diversas cenas oníricas. A diferenciação apresentada entre egoísmo e narcisismo como “complemento libidinoso do egoísmo” repete-se em *A teoria da libido e o narcisismo*, onde Freud (1916-17b, p. 379) coloca que na pessoa que dorme está estabelecido o estado originário de distribuição libidinal, o narcisismo pleno, no qual libido e interesse egóico moram unidos e inseparáveis no interior do eu que se contenta consigo mesmo”.

Além do narcisismo e do egoísmo, Freud atribui aos sonhos uma capacidade diagnóstica especial, por meio da qual uma disfunção ou sofrimento corporal se apresentaria ao sonhante. Essa capacidade de natureza hipocondríaca, visto que envolve o agravo dessas sensações dolorosas, seria possibilitada pela retirada do investimento psíquico do mundo sobre o próprio eu. De outro lado, o sonho seria também uma projeção, pois, como na paranóia, um processo interior é tomado como alheio a si próprio, por meio de sua exteriorização no sonho como forma de manter o estado narcísico.

O autor nota que a compreensão da formação dos sonhos é acompanhada por diversas dificuldades, visto que o narcisismo do dormir deve admitir a entrada dos restos diurnos, os quais se encontram investidos libidinalmente, como incitadores dos sonhos. Esses restos diurnos seriam representações pré-conscientes, cujo conteúdo a pessoa parece predisposta a sonhar, uma vez definidos como “pensamentos oníricos latentes”. Contudo, a dificuldade apresenta-se quanto à conciliação desse enunciado com o seguinte, sobre o narcisismo do estado de dormir: “O narcisismo do estado de dormir implica o impedimento do investimento de todas as representações de objeto, tanto a sua parte consciente quanto a sua parte pré-consciente”. (FREUD, 1917d [1915], p. 223). Pois, se o narcisismo compreende um desinvestimento das representações de objeto, torna-se necessário considerar por qual meio representações pré-conscientes poderiam desempenhar o papel de formadoras do sonho. Em resposta a essa questão, Freud nota que os restos diurnos têm que receber um reforço desde as fontes de moções pulsionais inconscientes. Mas o narcisismo do dormir oferece outra dificuldade: saber como é possível que os restos diurnos pré-conscientes recebam um esforço de moções pulsionais inconscientes, se o narcisismo implica no recolhimento de todos os investimentos dos sistemas inconsciente e pré-consciente. Frente à necessidade de manter a fonte de investimento para os restos diurnos, Freud modifica esse suposto sobre o narcisismo do dormir, assumindo que uma parte dos investimentos do sistema inconsciente não deve obedecer ao desejo de dormir e, portanto, não se integra ao eu. Essa parte compreende o

reprimido que reteria parte de seu investimento, a qual poderia então servir como reforço aos restos diurnos na formação dos sonhos, uma vez que durante o dormir ocorre um enfraquecimento da censura entre pré-consciente e inconsciente. Esse amortecimento da censura e a atribuição de uma resistência particular às moções reprimidas permitem, portanto, explicar o modo como se manifesta a ação especial dos restos diurnos na formação do sonho. Freud (1917d [1915], p. 224) diz: “O desejo de dormir procura recolher todos os investimentos emitidos pelo eu e estabelecer o narcisismo absoluto. O obtém só em parte, pois o reprimido do sistema Icc não obedece ao desejo de dormir”.

As moções reprimidas podem ser resistentes à adesão ao desejo de dormir; da mesma forma, alguns pensamentos pré-conscientes, por sua conexão com as moções reprimidas podem mostrar-se resistentes a essa adesão. Quanto mais forte as moções, maior a dificuldade do eu em inibi-las e, em caso extremo, o eu renuncia ao dormir, o que corresponde ao rompimento do narcisismo do dormir. Em *A teoria da libido e o narcisismo*, quando Freud retoma essa questão, embora conceba que pelo enlace entre restos diurnos e moções inconscientes possa ocorrer uma ruptura do narcisismo do dormir, concebe que por esse mesmo enlace, ou seja, pela apropriação dos restos diurnos pelo inconsciente, é que este pode aproveitar o rebaixamento da censura.

Luto e melancolia no contexto do narcisismo

Utilizando-se da mesma estratégia adotada em *Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos* na comparação entre o dormir e a psicose alucinatória, no artigo *Luto e melancolia* Freud busca compreender o funcionamento da melancolia a partir de um correlato normal. O luto é tomado como tal em função de possuírem quadros clínicos parecidos e, ao mesmo tempo, por serem influenciados ou determinados pelas mesmas situações. No caso da melancolia, sua determinação não seria unívoca, pois sua manifestação, segundo suspeitava Freud, envolveria uma pré-disposição a adoecer. A maior contribuição metapsicológica desse texto é a retomada do narcisismo em termos de identificação narcísica com o objeto. Para Ricoeur (1977), esse texto lança uma ponte entre o narcisismo e a introjeção dos modelos ideais, mais amplamente discutida em *Psicologia das massas e análise do eu*.

A identidade de manifestação psíquica entre os estados de luto e melancolia seria quase completa, excetuando-se a perturbação do sentimento de si presente na última. Em ambos ocorre um desânimo profundamente penoso, o cancelamento do interesse pelo mundo

exterior, a perda da capacidade de escolher outro objeto de amor e a inibição de toda atividade produtiva. Contudo, a peça-chave da melancolia, como dito, consiste na perturbação da auto-estima, que é acompanhada de auto-recriminações decorrentes de um empobrecimento do eu.

Freud apresenta, a seguir, o modo de funcionamento do trabalho do luto e da melancolia, respectivamente. No caso do luto, o teste da realidade mostra que o objeto amado já não existe mais, de forma que se torna necessário retirar dele a libido para investi-la em outro objeto. Contudo, assinala Freud (1917e [1915], p. 242), “[...] o homem não abandona de bom grado uma posição libidinal [...]”, por isso o investimento da libido em um novo objeto leva tempo e despende energia. A melancolia, diferentemente do luto, poderia envolver uma perda imaginária, de modo que o sujeito poderia não ter consciência do que foi por ele perdido, ou, nas palavras de Freud, “[...] quando sabe quem perdeu, mas não sabe o que perdeu nesse alguém”. (FREUD, 1917e [1915], p. 243). Dessa forma, Freud supõe que a perda de objeto da melancolia subtrai-se à consciência, enquanto que no luto ela não tem nada de inconsciente.

Como dito acima, o empobrecimento do eu fornece à melancolia uma sintomatologia distinta, manifesta no delírio de inferioridade, predominantemente de natureza moral. Freud assinala que as auto-recriminações do melancólico, sua concepção do eu próprio como indigno e moralmente depreciável, não correspondem à realidade, embora o essencial não esteja em saber se essa correspondência é ou não justificada. A questão é saber em que consiste a perda do sujeito melancólico, pois, diz Freud (1917e [1915], p. 245, grifo nosso): “Seguindo a analogia com o luto, deveríamos inferir que ele sofrera uma *perda no objeto*; mas suas declarações apontam uma *perda do eu*”. Para o entendimento dessa aparente incoerência, Freud opta primeiro por retomar o desenvolvimento das noções de instância crítica e consciência moral, das quais falara em *Introdução ao narcisismo* e propõe avaliar no que o estudo da melancolia tem contribuído para o conhecimento a respeito da constituição do eu. A tentativa é apresentar fundamentos para mostrar a consciência moral - tomada entre as principais instituições do eu, juntamente com a censura e o teste da realidade, conforme havia sido apresentado em *Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos* - como estando separada do resto do eu e com caráter de instância crítica. No melancólico, bem como no delírio paranóico a ação dessa instância seria particularmente manifesta.

As auto-recriminações do melancólico devem ser entendidas como reprovações contra o objeto de amor, que foram reconduzidas ao eu, como resultado de um abalo do vínculo com o objeto. Portanto, na melancolia, o cancelamento do vínculo objetal não tem como resultado o investimento de um novo objeto do mundo externo, mas sim que o próprio

eu seja tomado como objeto pela libido. O retraimento da libido ao eu serviria para estabelecer a identificação do eu com o objeto abandonado, e isso permitiria que a instância crítica direcionasse ao eu o tratamento que dispensaria ao objeto.

Lembremos que, no início do texto, Freud fala de uma disposição a adoecer como um ponto essencial no que concerne ao desenvolvimento de uma melancolia frente a uma mesma situação que, na ausência do fator disposicional, resultaria em luto. Podemos dizer que essa disposição estaria relacionada ao tipo de eleição de objeto do melancólico, que teria ocorrido, segundo Freud, sobre uma base narcisista, de modo a permitir o retrocesso ao narcisismo. Ou seja, trata-se de conceber a melancolia dentro da categoria “neuroses narcísicas”, com a concepção do narcisismo em termos de identificação narcísica com o objeto. Freud (1917e [1915], p. 247, grifo nosso) assinala:

A identificação narcisista com o objeto se converte, então, no substituto do investimento amoroso, o qual traz como resultado que o vínculo amoroso não seja abandonado, apesar do conflito com a pessoa amada. Um substituto assim do amor de objeto por identificação é um mecanismo importante para as neuroses narcísicas.

Portanto, a melancolia, como as demais neuroses narcísicas, envolveria um retrocesso do sujeito ao narcisismo originário, correspondente à fase oral do desenvolvimento da libido. A regressão característica da melancolia seria do investimento objetual até a fase oral, momento anterior à escolha de objeto, quando o sujeito buscava incorporar o objeto por meio de sua devoração. Assim, a identificação narcísica aparece como a mais originária e tendo a incorporação como base.

Freud nota ainda outro tipo de regressão presente na melancolia que possibilita explicar o fenômeno de autopunição e o menosprezo melancólico. Essa regressão estaria relacionada à ambivalência vivenciada com relação ao objeto, mais especificamente à sua parte hostil, o ódio, que seria revertido na direção do eu - objeto substituto - e envolveria uma satisfação das tendências sádicas e hostis. Trata-se, portanto, de uma regressão à fase sádica de desenvolvimento libidinal. O investimento amoroso do melancólico experimentaria um duplo destino: “[...] em uma parte regressa à identificação, mas, em outra parte, sob a influência do conflito de ambivalência, foi deslocada até atrás, até a *etapa do sadismo*, mais próxima a esse conflito”. (FREUD, 1917e [1915], p. 249, grifo nosso).

Vemos que Freud recorre a um segundo tipo de regressão, porque a primeira se mostra insuficiente como explicação à dificuldade em conceber a autodestruição do eu. Essa seria resultado do retorno ao eu do investimento libidinal dirigido anteriormente a objetos

externos, que permite que a hostilidade que recaiu sobre os mesmos seja dirigida ao eu, como objeto substituto. A noção de masoquismo implícita nesse texto mostra o mesmo como redutível a um retorno do sadismo até si próprio.¹³ Freud pergunta-se quanto dos processos melancólicos está ligado aos investimentos de objeto abandonados e quanto está dentro do eu. Ele assinala que, no trabalho do luto e na melancolia, o processo de mudança de investimento do objeto para investimento do eu é longo e gradual, dependendo da importância do objeto para o eu. A tentativa decorrente é explicar a dinâmica desse processo a fim de justificar a demora no abandono do objeto e a particular dificuldade do melancólico para realizar esse abandono. Freud assinala que o que é abandonado é a representação de coisa inconsciente, composta por inúmeras representações singulares (ou traços mnêmicos); disso resulta que o desligamento da libido se dê passo a passo.

A dificuldade encontrada pelo melancólico é relacionada à ambivalência constitucional que lhe seria particular. No luto, a ambivalência estaria ligada às experiências que envolvem ameaça de perda objetal, enquanto que, na melancolia, os dois tipos de ambivalência exerceriam influência. Freud nota que, em razão da ambivalência constitucional, a amplitude de vivências que levam à melancolia pode ser alargada e dar origem a um tipo particular de relação com o objeto. Uma vez que, diz Freud (1917e [1915], p. 254), “[...] a ambivalência constitucional pertence em si e por si ao reprimido [...]”, o conflito ambivalente da melancolia permaneceria inconsciente, pois, ao contrário do que ocorre no luto, o caminho que passa pelo pré-consciente e atinge a consciência estaria bloqueado, em função de sua multi-causalidade: constituição e experiência, o fator hereditário e o adquirido.

Podemos presumir que a forte fixação no objeto e, ao mesmo tempo, a baixa resistência do investimento objetal atribuídas à melancolia combinam-se e dão como resultado o que Freud apresenta como regressão da libido. A partir dessa regressão, apresentam-se como participantes do conflito: uma parte do eu e a instância crítica, convertido na oposição entre eu e supereu na segunda tópica.

Para concluir, podemos dizer que, nesse texto, uma teoria sobre a origem identificatória do narcisismo começa a ser fornecida no momento em que Freud afirma que a identificação ocorre em etapa anterior à escolha objetal. A formação do eu enquanto “nova ação psíquica” que permite a ultrapassagem do autoerotismo ao narcisismo apresenta-se como resultado de um processo identificatório, que permite que eu e objeto se constituam simultaneamente. O autoerotismo pode ser dito estágio anobjetal não porque os objetos

¹³ Discutiremos a relação entre sadismo e masoquismo em nosso próximo capítulo.

externos não exerçam qualquer influência no sujeito. Eles exercem, contudo trata-se de um objeto parcial, pois o objeto, propriamente dito, só se deixa mostrar ao sujeito no mesmo momento em que ele se distingue enquanto sujeito particular.

A fábrica das forças da alma

O texto *A teoria da libido e o narcisismo* (1916-17b) apresenta algumas novidades com relação aos textos anteriores, de forma que as idéias nele expostas tendem a aproximar-se mais do que será desenvolvido mais tarde em *Além do princípio de prazer* (1920g), bem como do que é encontrado sobre o narcisismo na segunda tópica.

Freud admite a existência de um narcisismo primário desde a vida intra-uterina, ou seja, como estado originário do ser humano, o que enfraquece a diferenciação entre narcisismo e auto-erotismo, sendo este último definido como prática sexual do estágio narcisista de colocação da libido. Nesse momento, Freud está mais próximo de admitir o risco que corria seu primeiro dualismo pulsional. Ainda no início, encontramos a discussão sobre a possibilidade de concepção de um monismo energético em funcionamento no sujeito, quando o autor apresenta seu objetivo de averiguar em que medida as pulsões sexuais, em suas exteriorizações somáticas e anímicas, comportam-se de modo diverso das pulsões de autoconservação, assim como a importância dos efeitos decorrentes dessas diferenças.

O enunciado do que Freud (1916-17b, p. 377) chama “a fábrica das forças da alma” abrange os processos de investimento da libido - dentre os quais, o narcisismo, enquanto tipo de investimento libidinal particular, tem estatuto polêmico para a teoria, visto que torna menos clara a distinção entre interesse e libido, logo, torna mais confuso o dualismo pulsional.

Na fundamentação de sua teoria pulsional, Freud recorre à biologia, que, segundo ele, permitiria justificar o dualismo pulsional não como apenas uma necessidade teórica, mas como evidência biológica, o que seria difícil de se conseguir utilizando recursos puramente psicanalíticos. Dessa forma, nesse momento a sexualidade é explicada em termos de função sexual, tendo um papel de conservar parte da vida individual como disposição para a descendência. Freud (1916-17b, p. 376) diz: “A sexualidade é, sem dúvida, a única função do organismo vivo que ultrapassa o indivíduo e procura seu enlace com a espécie”. De uma perspectiva filogenética, o indivíduo é definido como um “[...] efêmero apêndice de um plasma germinal dotado de virtual imortalidade” (Ibid., p. 376), embora o próprio Freud note

que para o esclarecimento das neuroses não seria necessário ir tão longe. Em *Além do princípio de prazer*, o recurso à biologia expande-se sensivelmente. Por exemplo, quando Eros é enunciado como responsável por conjugar o orgânico em unidades cada vez maiores, é retomada a tese da noção de plasma germinal de Weismann.

Na análise da relação entre os dois grupos de pulsões - sexuais e de autoconservação -, o conflito entre pulsões é deslocado para o interior do eu: uma parte do eu contrapõe-se à outra; a primeira referente aos interesses do indivíduo enquanto autônomo, e a segunda, enquanto membro da espécie. Para Freud o conflito entre pulsões permite explicar o arranjo da oposição entre satisfação individual e necessidades da espécie, de maneira que o progresso da vida humana, identificado com o afastamento de um viver animal, é compreendido como agindo em contraposição ao hiperdesenvolvimento da libido do homem. Esse ponto de vista é desenvolvido no contexto da segunda tópica com a introdução da pulsão de morte, nos chamados “textos culturais”, onde Freud discute um outro elemento a ser trabalhado pela civilização: o limite à agressividade humana.

O investimento de libido no eu, após seu investimento em objetos, é na maioria das vezes associado à patologia. Contudo, Freud coloca a atitude daquele que sofre de uma doença orgânica como sendo equivalente à atitude normal da pessoa adormecida, de maneira que o narcisismo da doença orgânica aparece, podemos dizer, como atitude normal de uma condição anormal. De um lado, como atitude normal, o narcisismo parece dispor o sujeito a um cuidado consigo mesmo necessário a seu restabelecimento, e, de outro, a doença em si representa um estado narcísico anormal, ou seja, que excede a “dose sempre presente” no sujeito. Isso fica claro quando Freud apresenta os sintomas das neuroses narcísicas como resultado da estase de libido narcísica e, ao mesmo tempo, como uma tentativa de restituição. Assim, analogamente a essa tentativa de cura, aparece o cuidado consigo mesmo nas doenças orgânicas. Contudo, Freud não atribui ao mesmo um caráter sintomático. O investimento patológico do eu, como exemplo do que ocorre na esquizofrenia, é relacionado a uma dosagem anormal de libido no eu e explicado pela atribuição de um caráter violento a esse processo, que serviria como obstáculo ou cessaria o investimento libidinoso de objeto.

Freud está às voltas com as dificuldades e contradições que a noção de narcisismo traz à sua teoria pulsional. A distinção entre libido e interesse, tão difícil de ser teoricamente definida, está na base da explicação das neuroses de transferência, enquanto que a diferenciação da libido do eu e libido do objeto, serve à explicação do funcionamento das neuroses narcísicas, permitindo a diferenciação dinâmica entre os grupos de patologias. Sobre essa separação, entre libido e interesse egóico, Freud (1916-17b, p. 382) assinala: “Mas esta

tese tem o mesmo calor que a separação entre pulsões sexuais e pulsões egóicas, sobre a qual já apresentamos uma apreciação crítica e que sustentaremos por razões heurísticas até seu possível fracasso”.

O autor assume a dificuldade em conceber o conflito psíquico como resultado da luta entre pulsões egóicas e sexuais, mas ainda as diferencia, embora não tente mais demonstrar um paralelismo entre ambas. Assumir o monismo pulsional implicaria perder a especificidade da libido e, por consequência, a especificidade do fator sexual. Monzani (1989) nota que a pulsão sexual existe dentro do campo de uma oposição primordial entre pulsões, por isso a dificuldade em abandonar esta última.

A apresentação e discussão da formação dos sintomas nas afecções narcísicas mostram-se necessárias junto à retomada de argumentos apresentados em textos anteriores. O delírio de grandeza da paranóia seria expressão da estase de libido, e o delírio de perseguição, como já apresentado no *Caso Schreber*, é apresentado como resultado de uma moção homossexual hiperintensa reprimida e convertida em angústia. Freud retoma os dois tipos de escolha de objeto - o tipo narcisista e o tipo por apoio – colocando que ambos os tipos podem ocorrer no estágio narcisista, mas que o tipo narcisista relaciona-se a uma disposição do sujeito para a homossexualidade manifesta. Assim, a eleição homossexual de objeto estaria mais próxima do narcisismo que a heterossexual. As auto-reprovações do melancólico, bastante discutidas em *Luto e melancolia*, servem também ao fim de avaliar a atitude do sujeito, cujo eu encontra-se intensamente investido pela libido. Na melancolia, a hostilidade, resultado da ambivalência de sentimentos presente na relação com o objeto amado e perdido, é dirigida para o próprio eu, o que é possibilitado pela identificação narcísica com o objeto. Através dela, o objeto é erigido dentro do eu como sua parte integrante, de modo que o eu passa a ser tratado com a mesma hostilidade que seria dispensada ao objeto, se uma vingança fosse possível.

O delírio de perseguição paranóico e as auto-reprovações melancólicas parecem opor-se em determinado aspecto, pois, embora ambos tenham a projeção como mecanismo, na melancolia, o eu é tratado como objeto via introjeção deste no eu, enquanto na paranóia, a moção homossexual - parte de si - é projetada no objeto. Similarmente, no delírio de observação paranóico, o sujeito atribui a outro a crítica, cuja autoria pertence à consciência moral. Neste momento, Freud retoma, sem maiores contribuições, o que havia desenvolvido em *Introdução ao narcisismo* e em *Luto e melancolia* sobre a instância de observação de si, que, erigida no interior do eu, observaria sua adequação à formação ideal, contrapondo-se a outra parte do eu numa atitude crítica.

Como colocamos, a introdução do conceito de narcisismo torna confusa a distinção entre pulsões sexuais e pulsões egóicas, pois o eu também é investido pela libido. As sucessivas reformulações na teoria das pulsões obrigam Freud a situar as pulsões de autoconservação de maneira diferente. Atribui-se ao eu - e, portanto, às pulsões egóicas - a função da repressão, mas, como assinalam Laplanche e Pontalis (1982), a pulsão de autoconservação raramente é invocada como energia repressiva. De outro lado, o eu dividido em uma parte pré-consciente/consciente e outra inconsciente, sofre reformulações importantes. Como assinala James Strachey, em sua nota introdutória a *O eu e o isso*, a qualidade de consciente atribuída ao eu não é suficiente para estabelecer o modelo estrutural da psique. Assim, em *Além do princípio de prazer* aparecem indícios do novo quadro de estruturação psíquica. As idéias nele expostas levam Freud a trabalhar mais a fundo, posteriormente, a noção de identificação, no texto *Psicologia das massas e análise do eu*, dado que estaria relacionada ao momento de formação do eu e da instância de observação de si. Assim, no texto *Psicologia das massas e análise do eu* são retomadas idéias desenvolvidas nos chamados *Artigos metapsicológicos*, mais especificamente sobre a instância crítica e sua origem identificatória, no contexto de construção do novo dualismo pulsional.

Desde o momento em que o conceito de ideal de eu surge, Freud o assume como via importante para o estudo da psicologia de massas, atribuindo-lhe um componente individual e um componente social, pois sua formação se daria na esfera da intersubjetividade. Nesse momento, a função do ideal do eu é colocada em primeiro plano - no que concerne à dinâmica psíquica individual e, correlativamente, tem-se explicitado seu papel para o estabelecimento do funcionamento social - e a oposição entre psicologia individual e psicologia social pode começar a ser questionada. Lembremos que com a introdução do conceito de narcisismo a relação de alteridade ocupa na teoria psicanalítica uma posição central. Kaufmann (1973) concorda com essa proposição, assinalando que a noção de alteridade é desenvolvida na segunda tópica com a oposição de Eros e pulsão de morte, a qual, segundo ele, se torna indissociável da concepção freudiana da cultura.

Nesse capítulo não pretendemos esgotar a discussão a respeito da relação entre narcisismo e identificação, mas consideramos suficiente para começar a estabelecer o tratamento diferenciado que passa a ser dado a este último conceito. Assim, no próximo capítulo, procuraremos apresentar o papel central que, a partir do desenvolvimento a respeito do complexo de Édipo, será atribuído às primeiras identificações para a constituição do psiquismo individual, bem como para a socialização humana. Procuraremos avaliar, a partir das mudanças que começam a ser introduzidas em *Além do princípio de prazer*, no que

concerne à teoria pulsional, a aproximação que se estabelece entre psicologia individual e psicologia social em sua relação com uma teoria do narcisismo.

III. *Psicologia individual e psicologia social*

No presente capítulo propomos pensar o questionamento apresentado em *Psicologia das massas e análise do eu* acerca de uma oposição entre psicologia individual e psicologia social. Nesse contexto, Freud coloca que a psicologia individual é, ao mesmo tempo, social, uma vez que o outro estaria presente desde o princípio como um modelo, um objeto, um oponente. Sua hipótese é a de que a psicologia social não é de natureza distinta da psicologia individual, e pode ser encontrada nela de alguma forma. Nossa tentativa de apreender essa relação levará em conta o contexto da concepção do novo dualismo pulsional entre pulsão de vida e pulsão de morte. Consideramos que a introdução dessa oposição, em *Além do princípio de prazer*, relaciona-se, em maior ou menor medida, a noções que se desenvolvem a partir da introdução do narcisismo.

[...] a necessidade de manter a dualidade como esquema mais geral do pensamento psicanalítico, somada à inclusão das pulsões do ego no domínio do sexual – a partir do narcisismo – força a busca de um “outro”, irredutível ao registro do sexual, apto a coexistir com este e a lhe fazer frente (MEZAN, 1985, p. 448).

Descreveremos parte do caminho percorrido entre a introdução da compulsão à repetição em *Além do princípio de prazer* e a nova estruturação psíquica de *O eu e o isso* – intermediados por *Psicologia das massas e análise do eu* –, textos que serão retomados dando ênfase ao mecanismo de identificação. Consideramos que essa noção ganha destaque para a relação entre psicologia social e psicologia individual, porque define a esfera intersubjetiva como via originária para a constituição psíquica, além de ser posta como elemento chave para a constituição da comunidade. Essa noção constitui tema central de *Psicologia das massas e análise do eu* e é aprofundada com textos escritos entre 1923 e 1925, quando é ampliado o desenvolvimento das idéias sobre o complexo de Édipo.

Enriquez (1983) nota que a abordagem de um mecanismo essencial para apreender o funcionamento do psiquismo, num texto que trata de formações coletivas, consiste numa estranheza apenas aparente, pois a concepção da psicologia individual como um ramo da psicologia social e do complexo de Édipo como estruturador também da humanidade exige a associação do mecanismo de identificação à compreensão das formações coletivas. O que, em nossa opinião, não pode ser realizado sem referência à questão do ideal do eu, uma vez que este último é concebido como o substituto do narcisismo e derivado da

identificação com objetos externos e com ideais coletivos, que servirão como objeto à libido. Desde sua introdução, no texto dedicado ao narcisismo de 1914, o ideal do eu é apresentado como fundamentalmente importante para a compreensão da psicologia das massas, uma vez que em sua formação parece suposta a interiorização de um laço afetivo.

Posteriormente, em *O eu e o isso*, quando o ideal do eu é identificado com o supereu, sua relação com a noção de identificação é evidenciada. O alargamento das formulações sobre o complexo de Édipo, nos anos seguintes a esse texto, permitirá o estabelecimento da relação entre as primeiras identificações e os investimentos objetais - característicos do período edípico - com a estruturação do psiquismo, servindo para a reformulação do eu e a formulação do supereu. Monzani (1989) concebe a reformulação da noção do eu, que está estritamente relacionada à introdução do conceito de narcisismo, como uma das questões mais importantes para que a primeira tópica fosse repensada, juntamente com o problema da composição do inconsciente. Esses remanejamentos da metapsicologia são, aos olhos de Ricoeur (1977), exigidos pelas “aplicações” da psicanálise à cultura.

A repetição e o prazer

Discutiremos o texto *Além do princípio de prazer*, onde Freud analisa os fenômenos de repetição dos quais deriva a idéia de pulsão de morte, cujo desenvolvimento na obra do autor caminha até sua aplicação na interpretação de fenômenos sociais de destrutividade, como a guerra.

Começemos por situar o contexto em que foi escrito. Freud só assume o risco que seu dualismo corria no momento em que pode sustentar um outro, ainda que admita que o novo dualismo tenha por base um trabalho francamente especulativo. O texto surge do esforço em manter a noção de conflito psíquico - da qual teria que abdicar caso assumisse uma teoria monista da pulsão. É em um “além do princípio de prazer”, evidenciado nos fenômenos de repetição observados na clínica das neuroses, que Freud encontra o fundamento para a pulsão de morte e, na busca do que lhe oponha para fundamentar o conflito psíquico, descreve a pulsão de vida. Podemos dividir o texto em duas partes: na primeira, que compreende os quatro capítulos iniciais, Freud tenta fundamentar o mecanismo da compulsão à repetição; e na segunda, a partir do quinto capítulo, busca fundamentar a natureza conservadora e repetitiva do pulsional.

Os fenômenos de repetição

Entre os fenômenos de repetição, ganha destaque a tendência dos neuróticos de reviverem situações penosas ligadas às vivências infantis, que constituiriam tentativas do reprimido de mostrar-se ao eu. Freud nota que a experiência clínica forneceu indícios contrários à hipótese de que os processos psíquicos seriam regulados automaticamente pelo princípio de prazer. Até então, as únicas formas estabelecidas de regulação econômica do funcionamento psíquico eram a fuga do desprazer e a busca do prazer. Mas, através dos fenômenos de transferência, soava incorreto falar de um império do princípio de prazer. Diz Freud (1920g, p. 9): “[...] na alma existe uma forte tendência ao princípio de prazer, mas determinadas forças ou constelações a contrariam, de sorte que o resultado final nem sempre pode corresponder à tendência ao prazer”. Frente às percepções desprazerosas ou que excitam expectativas desprazerosas se exteriorizaria a genuína atividade do aparelho psíquico, que não seria contrária ao princípio de prazer, mas seria anterior e independente dele. O que está sendo enunciado é a tese guia do texto: há um “além do princípio de prazer”; por esse motivo, a discussão da compulsão à repetição, que ocupa grande parte de *Além do princípio de prazer*, é realizada em paralelo com uma sobre o princípio de prazer, o que exige ainda longas reformulações da relação entre os princípios de funcionamento psíquico - Nirvana e Constância - e as pulsões.

Primeiro, Freud observa que o reprimido inconsciente encontra na compulsão à repetição a possibilidade de emergir, o que seria sentido como desprazer pelo eu. Contudo, destaca que o que é desprazer para um sistema pode não ser para o outro, havendo uma compulsão à repetição em acordo com o princípio de prazer, para, em seguida, rerepresentar a tese - concebida pelo próprio autor como “fato novo e assombroso” - de que há uma compulsão à repetição “além do princípio de prazer”, pois essa traria também vivências passadas que não têm possibilidade alguma de prazer. Além do apoio dos fenômenos de transferência na clínica com neuróticos, a enunciação dessa tese é realizada com base em certas características dos jogos infantis e na neurose traumática, a qual acaba sendo concebida como o exemplo “menos indubitável” para justificar uma compulsão à repetição. Freud opta por estudar esses fenômenos, mas frisa o fato da compulsão à repetição estender-se à vida dos sujeitos normais como um “eterno retorno ao igual”.

Freud analisa o brincar de um menino de um ano e meio que jogava e recolhia seu carretel repetidas vezes; ações que representariam a saída e o retorno da mãe, respectivamente. O autor apresenta três hipóteses interpretativas para a brincadeira: a) o

menino representava a saída porque era a condição prévia de seu prazer final; b) a vivência da saída da mãe era representada para que o menino pudesse desempenhar um papel ativo, não desempenhado na vivência real; e c) o ato de jogar o objeto estaria ligado à satisfação da vontade de vingar-se da mãe. Contra a primeira hipótese, Freud apresenta o fato do menino muitas vezes representar apenas a primeira parte, a saída da mãe, e não a parte prazerosa – seu retorno. Quanto às outras duas, ainda que se considere a possibilidade de satisfação do menino relacionada à tomada de uma atitude ativa ou à expressão de moções hostis, não necessariamente ligadas ao prazer, é possível supor como guia um ganho final de prazer. Essa suposição implica em que os jogos infantis não possam ser concebidos como exemplo genuíno de um “além do princípio de prazer”.

Ao final do terceiro capítulo, Freud nota que os exemplos utilizados não se mostram suficientes para corroborar definitivamente sua hipótese, pois embora os fenômenos apresentados pareçam não envolver diretamente prazer, seria possível interpretá-los como envolvendo um prazer final. A neurose traumática é inserida como o fenômeno “menos indubitável” para reafirmar e justificar a hipótese da compulsão à repetição como “[...] mais originária, mais elementar, mais pulsional que o princípio de prazer que a destrona”. (FREUD, 1920g, p. 23). Uma pessoa que sofre de neurose traumática reencontraria nos sonhos a situação a que se encontra fixada. Esses sonhos são compreendidos como resultado das tendências mais originárias e independentes do princípio de prazer, por isso, a partir do quarto capítulo, formam a base para fundamentar como a compulsão à repetição ocorre e qual a função que lhe corresponde.

O quarto capítulo inicia-se com uma descrição sumária da concepção do aparelho psíquico e a discussão das noções de traumatismo e dor, que servirão como terreno para a discussão dos fenômenos de repetição relativos ao quadro da neurose traumática. Na discussão da concepção de aparelho psíquico, o foco é posto sobre a consciência, enquanto operação essencialmente ligada às percepções e excitações advindas do mundo externo e às sensações de prazer e desprazer, a partir do sistema percepção-consciência, em contato direto com o mundo externo. Esse contato seria mediado pela chamada “proteção antiestímulo”, que admitiria quantidades de estímulos externos até o nível em que pudessem ser processados no aparelho psíquico. Para os estímulos endógenos, a situação seria diferente, pois o mecanismo de proteção antiestímulo tem seu funcionamento limitado às excitações exógenas. Dentre estas, há aquelas que, por sua força, têm o potencial de perfurar a proteção e são chamadas, por Freud, de traumáticas. Ou seja, invadido por grandes quantidades de estímulo, o organismo sofreria uma perturbação de sua economia energética, colocando em ação todos os

meios defensivos. Portanto, o traumatismo é concebido como o estado decorrente de rupturas na proteção antiestímulo, entendido como resultado de uma excitação exógena. A dor é concebida similarmente, sendo diferenciada do traumatismo pelo limite da ruptura a apenas um ponto da proteção antiestímulo. Monzani (1989, p. 164) considera: “Assim, tanto no caso da dor quanto no caso do traumatismo, os mesmos dispositivos defensivos são colocados em ação”. Trata-se, aqui, dos mecanismos de mobilizar as energias psíquicas e de fazer com que elas funcionem como um contrainvestimento que bloqueie¹⁴ a energia invasora, o que produz o rebaixamento de qualquer outra operação psíquica. Nesse processo, o princípio de prazer sairia de cena, porque não se trata de descarregar energia - processo que qualifica esse princípio -, mas de vinculá-la, fazendo com que passe de energia livre para energia ligada.

A análise do traumatismo e da dor abre caminho para esclarecer o mecanismo da neurose traumática. Freud (1920g, p. 31) diz: “Acredito que podemos nos atrever a conceber a neurose traumática comum como conseqüência de uma grande ruptura da proteção antiestímulo”. O problema que poderia ser aberto com essa apresentação é enunciado em seguida pelo próprio autor, quando observa que ela parece compreender o restabelecimento da antiga teoria do choque, na qual a neurose traumática era concebida como conseqüência de uma lesão física. Contudo, Freud assinala que o que se busca é compreender o efeito da ruptura da proteção antiestímulo sobre a mente, ao invés de um dano físico como o fazia a antiga teoria de choque. Contra essa teoria, argumenta que um dano físico pesa negativamente para o desenvolvimento da neurose traumática, uma vez que, neste caso “[...] o dano físico simultâneo ligaria o excesso de excitação ao reivindicar um superinvestimento narcisista do órgão doente”. (ibid., p.32).

Freud destaca também na neurose traumática e, portanto, no caso do traumatismo psíquico o elemento “susto” e a ausência “preparação angustiada” como sendo fundamentais. Ele nota que é exatamente a falta de preparação que permite o desenvolvimento da neurose, pois o desenvolvimento da angústia teria permitido a mobilização dos mecanismos de defesa e o superinvestimento do sistema que recebe o estímulo excedente a ponto de impedir o adoecimento. Frente a um aumento de energia além dos limites do aparelho, seu esforço desvia-se de outras funções e concentra-se na tentativa de vincular e mobilizar esse excesso.

¹⁴ Freud concebe o fator “capacidade de bloquear a energia” em dependência de um segundo fator: a quantidade de energia presente no interior do organismo. Esses fatores mantêm entre si uma relação diretamente proporcional.

Assim sendo, o sonho entraria em ação como forma de alcançar o domínio sobre o estímulo invasor por meio do desenvolvimento da angústia. Isso permitiria vincular a energia livre que já se encontra no interior do aparelho para dar conta da impressão traumática. Antes da neurose, a angústia serviria para o não adoecimento da pessoa; e depois da neurose, para seu restabelecimento.

Os mencionados sonhos dos neuróticos traumáticos já não podem ser vistos como realização do desejo; bem como os sonhos que se apresentam nas análises, e que nos reapresentam a recordação dos traumas psíquicos da infância. Obedecem à *compulsão à repetição*; que na análise se apóia no desejo (promovido certamente pela “sugestão”) de convocar o esquecido e reprimido. (FREUD, 1920g, p. 32, grifo nosso).

Desse modo, no sonho, a situação traumática seria retomada e repetida, na tentativa de realizar o trabalho que não fora possível realizar naquela situação, a saber, dominar a excitação excedente. Essa seria a função original do sonho, anterior à função de realização de desejo que tem o princípio de prazer como base, e que seria retomada cada vez que a estabilidade do aparelho psíquico fosse violada.

Ainda que a ausência de traumatismo físico seja suposta como fator essencial para o desenvolvimento da neurose traumática, teria que haver um grande abalo físico para que a situação fosse percebida como ameaça de morte. No caso do abalo físico, como no caso do traumatismo, ocorreria uma liberação excessiva de libido sexual¹⁵. Contudo, Freud diz que, enquanto no traumatismo físico o órgão afetado é investido narcisicamente e o excesso de excitação é vinculado, na neurose traumática a tentativa de vinculação ocorre em momento posterior, no sonho.

Os fenômenos de repetição que ocorrem na transferência são analisados na discussão sobre a ausência da proteção antiestímulo para as fontes internas de excitação. Pela ausência de barreira de proteção com relação às excitações internas, ocorreriam perturbações econômicas equivalentes à neurose traumática. Trata-se da retomada, na transferência, de vivências infantis desagradáveis da época do Édipo, em oposição ao princípio de prazer. Essas vivências desagradáveis, como a perda de amor e o fracasso do complexo, deixariam como seqüela um “[...] dano permanente ao sentimento de si, na qualidade de ferida narcísica”. (FREUD, 1920g, p. 20). Elas teriam como fonte as pulsões e estariam submetidas às suas leis, ou seja, ao processo primário, caracterizado por investimentos que podem ser transferidos,

¹⁵ A concepção de que a violência mecânica constitui uma fonte de excitação sexual fora apresentada nos *Três ensaios para uma teoria sexual* (1905d, p. 183-4).

deslocados e condensados com livre mobilidade; formariam, portanto, o material reprimido de caráter pulsional e subsistente em estado não ligado. A tarefa das camadas superiores do aparelho psíquico seria vincular a energia livre, convertendo-a em ligada. Como dito em ocasião anterior, nesta situação não seria possível o estabelecimento do princípio de prazer; o aparelho psíquico teria como tarefa prévia dominar a carga pulsional.

O pulsional e a repetição

O caminho feito com a adoção de uma compulsão à repetição em completa oposição ao princípio de prazer desemboca na questão mais problemática e que caracteriza a segunda parte do texto: estabelecer e explicar de que modo se relacionam o pulsional e a compulsão à repetição. Freud apresenta como caráter universal das pulsões sua natureza conservadora, o que manifestaria a inércia da vida orgânica.

Esta maneira de conceber as pulsões nos soa estranha; sem dúvida, temos nos habituado a ver na pulsão o fator que impulsiona no sentido da mudança e de desenvolvimento, e agora nos vemos obrigados a reconhecer nela justamente o contrário, a expressão da natureza *conservadora* do ser vivo. (FREUD, 1920g, p. 36, grifo do autor).

É atribuído um caráter repetitivo à pulsão, caráter que vinha sendo delineado no texto desde o momento em que Freud apresentara a repetição como característica do reprimido inconsciente. A inércia da vida orgânica seria expressa na busca em restabelecer um estado anterior. Mas que estado seria esse? Diz Freud (1920g, p. 38, grifo do autor): “Se for correto admitirmos como experiência sem exceções que todo o vivo morre, regressa ao estado inorgânico, por razões *internas*, não podemos dizer senão isto: *a meta de toda vida é a morte*; e retrospectivamente: *O inanimado esteve aqui antes que o vivo*”.

Apontado pelo próprio autor, o caráter contraditório dessa suposição é claro: pensar a natureza conservadora das pulsões consiste em pensar que a substância viva busca conservar um estado em que a vida nunca esteve posta. A pulsão visaria dar lugar a um estado que historicamente a precedeu: o inanimado, a morte. Esse pressuposto põe-se em contradição com o estatuto das pulsões de autoconservação vislumbrado nos esforços do organismo para manter-se vivo. Por isso, considerando a natureza conservadora das pulsões, adquiridas historicamente e dirigidas à regressão - ou seja, considerando o esforço inerente à pulsão no sentido do retorno ao inorgânico - torna-se necessário explicar o que se esforça no sentido contrário. Freud busca as condições exteriores que perturbam e desviam o pulsional de seu caminho originário. Neste momento, Eros é introduzido como o pulsional que se esforça no

sentido da vida, o que, segundo Freud, não implica tendência contrária à repetição. Para manter o caráter repetitivo para as pulsões de modo geral, Freud dirá que Eros também repete, mas de modo diferente da pulsão de morte, pois, uma vez surgida a vida, a repetição passa a equivaler à reprodução. Encontramos na “reprodução” um novo registro da repetição como fundamento da “ligação” e do “progresso” da vida, diferente daquele encontrado no caso da pulsão de morte como “desagregação”.

Assim, as pulsões sexuais, que cuidam para que as células germinais possam reproduzir-se, são concebidas de modo especial. Elas são apresentadas como conservadoras numa medida maior que as pulsões de autoconservação, pois preservam a estrutura originária da substância e permitem a conservação da vida por mais tempo. As pulsões sexuais são concebidas como as “genuínas pulsões de vida”, pois seriam carregadas com as disposições pulsionais herdadas e com as recém-adquiridas, o que indicaria uma espécie de potencial para imortalidade.

A tese de que o organismo busca a morte por razões internas não se explica com facilidade. Similarmente, comprovar a existência das pulsões de vida é impossível porque essa não é diretamente observável, ainda que uma orientação nesse sentido pareça inquestionável. Freud busca agora apoio na biologia e na filosofia para essa afirmação, especialmente nas concepções de Weismann e Schopenhauer. Para Schopenhauer¹⁶ (1851a apud FREUD, 1920g, p. 48-9), a morte é o genuíno resultado da vida, enquanto a pulsão sexual é a encarnação da vontade de viver. Para Weismann¹⁷ (1884 apud FREUD, 1920g, p. 44-5), a substância viva se divide em duas partes, uma mortal (o soma) e outra imortal (o plasma germinal), que, sob a forma de herança aos descendentes, serviria para a conservação da espécie. Contudo, para esse autor, a morte constitui uma aquisição tardia na evolução dos seres vivos, de modo que a pulsão de morte não pode ser concebida, a partir dessa teoria, como uma propriedade originária da substância viva.

Freud toma a parte principal da concepção de Weismann, especificamente a divisão que este autor faz entre soma e plasma germinal. E, baseado nas concepções de outros biólogos, deixa de lado a parte da teoria de Weismann que não se encontrava de acordo com a concepção de uma pulsão de morte como originária, pressupondo também nos organismos unicelulares processos internos que conduziriam à morte.

¹⁶ SCHOPENHAUER. *Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*. Leipzig, 1851a.

¹⁷ WEISMANN, A. *Über Leben und Tod*. Jena, 1884.

Portanto, com base nessas concepções, Freud afirma a presença de duas tendências no organismo: uma que aspira ao retorno ao inorgânico, e outra que visa, a partir da influência externa, a manutenção de etapas de desenvolvimento alcançadas. Com o paralelismo entre pulsões sexuais e pulsão de vida, conceber uma pulsão de vida como originária faz surgir a necessidade de encontrar o momento da gênese da sexualidade e, mais ainda, a necessidade de que este momento coincida com o início da vida.

O termo “união” entra como chave no enunciado de ambas as classes de pulsão, de vida e sexuais, embora ainda não esteja explícito no enunciado destas últimas. Elas são descritas como aquelas que cuidam das células germinais e que permitem a realização de sua aspiração, que é a renovação da vida. Eros é descrito como a pulsão que busca conjugar o orgânico em unidades cada vez maiores. Se o fator união é central no enunciado da pulsão de vida, o fator desagregação é, por conseguinte, posto no centro do enunciado da pulsão de morte. Para justificar essa oposição, Freud começa por situar a dualidade pulsional no campo da ambivalência emocional, colocando o amor e o ódio como correspondentes à ternura e à agressão - em correspondência, respectivamente, com a pulsão de vida e a pulsão de morte.

O sadismo manifesto com a relação a objetos externos, e o masoquismo, definido como reversão do sadismo até o eu, seriam manifestações da força desagregadora da pulsão de morte¹⁸. Quando se considera o comportamento sádico na relação sexual, a questão passa a ser a ligação entre as chamadas “genuínas pulsões de vida”, e a pulsão de morte. Em *O eu e o isso*, na análise do sadismo sexual, Freud identifica elementos sádicos em Eros, o que evidencia a complicada distinção entre as duas classes de pulsões. O sadismo acaba por ser concebido como uma mescla de libido e um componente hostil, visível quando dirigido ao exterior. Referindo-se à satisfação ligada a danos ao objeto sexual, Freud (1920g, p. 52) diz: “Cabe supor que esse sadismo é na verdade uma pulsão de morte separada do eu pelo esforço e a influência da libido narcisista, de modo que se torna apreensível apenas no objeto”. Tal hipótese leva à suposição de um masoquismo primário, identificado como a manifestação da pulsão de morte antes de ser separada do eu, o que torna a distinção dos dois grupos de pulsões ainda mais difícil e leva a conceber as pulsões de morte como mudas. Elas só deixariam o silêncio no momento em que pudessem ser apreendidas, isto é, quando manifestas na forma de agressividade, por força da neutralização de sua direção anterior - si próprio - ao serem postas a “serviço de Eros”. O sadismo é compreendido como um efeito da capacidade

¹⁸ Esse ponto é amplamente considerado no sexto capítulo de *O mal-estar na civilização* (1930a) quando a pulsão de morte é analisada em sua manifestação contra a civilização como pulsão de destrutividade.

da pulsão de morte de submeter-se a Eros. É, portanto, no fenômeno do sadismo que Freud procura ultrapassar a dificuldade encontrada na clínica quanto à concepção da pulsão de morte.

Em suma, vemos que no caminho realizado na procura de um representante psíquico para a pulsão de morte, o masoquismo originário é concebido como tal. Contudo, as coisas não parecem definitivamente resolvidas, pois o masoquismo pode ser concebido de modo similar ao sadismo, como resultante de uma fusão entre a libido e o componente hostil. Em *O problema econômico do masoquismo* (1924c), é dito que uma parte da pulsão de morte posta a serviço da pulsão sexual se manifesta no sadismo, enquanto que outra parte permanece libidinalmente fixada na forma de “masoquismo primário erógeno”. A complicada relação entre masoquismo e os dois grupos de pulsões exige uma apreciação mais detalhada. Por esse motivo, além do masoquismo erógeno, são introduzidas mais duas formas de masoquismo: o feminino e o moral. Freud assinala que esta última forma talvez seja a mais importante, ao associá-la ao sentimento de culpa inconsciente.

A união como condição para manter a substância viva através do aumento da tensão fornece a justificativa para pensar as pulsões de vida. Enquanto que, para pensar as pulsões de morte, o princípio de Nirvana entra em cena.

É fato que temos discernido como a tendência dominante da vida anímica, e talvez da vida nervosa em geral, a de rebaixar, manter constante, suprimir a tensão interna do estímulo (o princípio de Nirvana, segundo a terminologia de Bárbara Low [1920, p.73]) do qual é expressão o princípio de prazer, esse constitui um dos nossos mais fortes motivos para acreditar na existência de pulsões de morte. (FREUD, 1920g, p 54).

O princípio de Nirvana é associado com o princípio de prazer e com pulsões de morte; por conseqüência, tem-se a associação do princípio de prazer com a pulsão de morte. Essa última associação constitui novidade, pois o princípio de prazer era apresentado como estando relacionado ao princípio de constância e, assim, à busca do aparelho psíquico de retornar ao estado ideal para seu funcionamento. Freud havia colocado, em momento anterior do texto, a constância como alternativa assumida pelo organismo no lugar da eliminação absoluta. Neste sentido, argumentam Laplanche e Pontalis (1982, p 360), “[...] a tendência a zero, sob o nome de princípio de Nirvana, é considerada fundamental, e os outros princípios não passam de modificações dela”.

Se o princípio de Nirvana puder ser reduzido a uma tendência originária a zero, tem-se estabelecida uma relação definitiva com a pulsão de morte, enunciada como tendência à eliminação completa das tensões. Disso resulta conceber a pulsão de morte como originária

e, portanto, anterior à pulsão de vida. Do mesmo modo que os outros princípios parecem compreender uma modificação do princípio de Nirvana, as outras pulsões agregadas sob o desígnio pulsões de vida podem ser concebidas como, inicialmente, servidoras das pulsões de morte. Observemos essa possibilidade considerando uma das passagens de *Além do princípio de prazer*: “Eis aqui o que resta: o organismo só quer morrer à sua maneira, também esses guardiões da vida [as pulsões de autoconservação] foram originariamente lacaios da morte”. (FREUD, 1920g, p. 39).

O que é colocado é uma tendência, que antecede a qualquer outra, de livrar-se de estímulos. Retomemos a análise da relação enunciada entre princípio de Nirvana e princípio de prazer. Se se acentua essa relação, o princípio de prazer passa a estar a serviço da pulsão de morte. Desde o *Projeto de uma psicologia científica*, Freud concebe como tendência primária do aparelho evitar o desprazer, identificando-a com a tendência à inércia, ou seja, a eliminação completa de quantidade. Assim sendo, o prazer corresponderia à sensação de descarga, estando desde o início relacionado à morte. Destacamos, a respeito da relação entre prazer e morte, o texto de Monzani (1989, p 205, grifo do autor): “Vê-se bem que essa aliança entre o prazer e a morte é bem velha no pensamento freudiano e a afirmação final de *Além do princípio de prazer* só pode espantar aqueles que, contra toda evidência, tendem a ler no texto de Freud uma concepção positiva do prazer”.

No texto *O problema econômico do masoquismo*, o princípio de prazer é concebido como uma modificação do princípio de Nirvana, que resulta da pulsão de morte. Essa modificação da inércia para um estoque mínimo de energia seria operada pela força da pulsão de vida. Lembremos que, em *Além do princípio de prazer*, a definição do princípio de Nirvana abarca confusamente as idéias de constância e de evacuação total de energia. A idéia de constância, ainda que nomeada de modo diverso, está presente desde o *Projeto de uma psicologia científica*, onde Freud coloca que as exigências da vida levam ao abandono da tendência inicial à inércia e à tolerância quanto a um acúmulo de energia. Diz Freud (1950a [1895], p. 397-8) que o aparelho psíquico trabalha para manter a energia “[...] no nível mais baixo possível e [...] contra qualquer aumento de quantidade [...]”. Freud utiliza a expressão “tolere” demonstrando um grau de insatisfação do aparelho psíquico frente à condição a que deve sujeitar-se. Uma concepção negativa de prazer é apreendida do texto, pois um funcionamento inverso do aparelho psíquico, ou seja, a satisfação de sua tendência primária de evacuação total, o retorno ao inanimado, teria como consequência prazer.

No último capítulo de *Além do princípio de prazer*, a tentativa de explicar a relação do princípio de prazer com a compulsão à repetição é retomada. Freud assinala que a

passagem do processo primário para o processo secundário com a modificação da energia livre em energia ligada acontece a serviço do princípio de prazer. A ligação é compreendida como um “ato preparatório” que introduz e assegura o império do princípio de prazer. O que se tem a seguir no texto freudiano é uma separação entre função e tendência. De acordo com as conclusões de Freud (1920g, p. 60, grifo nosso): “O princípio de prazer é então uma *tendência* que está a serviço de uma *função*: a de fazer com que o aparelho anímico se encontre isento de excitação, ou de a manter constante, ou no nível mínimo possível, o montante de excitação”.

A diferenciação entre tendência e função tem por trás a ambigüidade encontrada nas próprias formulações apresentadas sobre o princípio de prazer: ora parece estar a serviço das pulsões de vida, quando é atribuída a ele a tarefa de conservar a quantidade de excitação constante, ou seja, como derivado do princípio de constância; ora parece ser expressão do princípio de Nirvana, que expressa a tendência da vida anímica de rebaixar, suprimir a tensão interna, ou seja, remover toda quantidade de excitação do aparelho. O princípio de prazer é definido como a tendência que está a serviço de uma função contraditória, pois tenta levar ao zero ou manter um mínimo constante. A ambigüidade sai do nível da tendência e é levada para o nível da função. A obediência ao princípio de constância se daria porque as exigências da vida tomam a constância como solução intermediária. Desse modo, a constância não corresponde à negação da inércia, mas a uma solução remediadora que obriga o aparelho psíquico a manter um nível mínimo de energia necessário à vida.

O princípio de prazer supõe também sempre essa dupla referência, o mais indicado é manter essa dualidade através da distinção entre tendência e função, colocando que o princípio de prazer é justamente uma tendência que opera a serviço da função de evacuação completa ou parcial da excitação. (MONZANI, 1989, p. 212).

Como saída mais satisfatória, Freud assume o princípio de prazer como tendência do aparelho psíquico para fazer escoar a energia excedente, operando a serviço da função seja de mantê-la constante, seja de levá-la a zero. Esta função participaria da aspiração mais universal de todo ser vivo que é voltar atrás, até o inorgânico. Como colocamos há pouco, a evacuação total (a morte) é sem dúvida concebida como uma espécie de prazer soberano, pois é aquele que o organismo assumiu como ponto final. Identificamos, assim, prazer soberano com tensão zero, definido negativamente na inexistência, na morte.

Ao final de *Além o princípio de prazer*, Freud (1920g, p. 68) coloca: “O princípio de prazer parece estar diretamente a serviço das pulsões de morte”. Como vimos, o

princípio é desmembrado entre duas tendências contraditórias, uma que se dirige a zero, seguindo o princípio de Nirvana, e outra que visa manter constante uma quantidade mínima de energia, seguindo o princípio de constância. Quando segue a primeira tendência, diz-se que o princípio de prazer está a serviço da pulsão de morte; quando segue a segunda, diz-se que representa exigências das pulsões de vida.

A confusão em torno da noção de princípio de prazer não é nada simples de resolver. Em última instância, o princípio de prazer é definido como o princípio dominante da vida mental que busca a evacuação total da energia, ou seja, serve à pulsão de morte, mas segue a constância como solução mais adequada para as exigências da vida. O princípio de prazer deveria realizar as exigências da pulsão de vida, na satisfação advinda da esfera sexual e na conservação de si do narcisismo, mas chega a ser considerado como “lacaio da morte”. A ligação entre prazer e morte é evidenciada na relação de obtenção de prazer com o ato de causar sofrimento ao objeto sexual; em correspondência, ser submetido ao sofrimento pode envolver satisfação masoquista.

A concepção desse texto sobre as pulsões de vida como aquelas que buscam unidades cada vez maiores, que abarcam as pulsões sexuais, abre caminho para a hipótese desenvolvida em *Psicologia das massas e análise do eu*, de que qualquer união entre duas pessoas, mesmo os vínculos ternos, tem como pré-condição um investimento de libido. Em *Além do princípio de prazer* encontramos uma aproximação entre amor e ternura, indicando o caminho que seria realizado: “Temos partido da grande oposição entre pulsões de vida e pulsões de morte. O próprio amor de objeto nos ensina uma segunda polaridade desta classe, a que existe entre amor (ternura) e ódio (agressão)” (FREUD, 1920g, p. 52). Encontramos uma rearticulação conceitual baseada na associação entre, de um lado, fenômenos clínicos de natureza repetitiva e a pulsão de morte e, de outro lado, a libido e a pulsão de vida.

Como dissemos, a pulsão de morte não é derivada da agressividade, mas da compulsão de repetição, embora do texto Freud chegue à agressividade, o que o faz desembocar no sadismo. A agressividade surge como “irreduzível” à libido, que torna visível a pulsão de morte, difícil de apreender no campo do psiquismo individual. É por esse motivo que Freud será levado, progressivamente, a buscar no campo da civilização as manifestações da pulsão de morte, com a concentração de textos sobre o tema que se observa no período seguinte.

O vínculo social

Se, no nível biológico, as pulsões de morte são mais difíceis de conceber do que as pulsões de vida, no nível social a situação se inverte. Se, neste nível, a agressividade é o fator de “desagregação” apreensível, torna-se necessário buscar qual é o fator que possibilita a união dos indivíduos. Discutiremos neste momento o texto *Psicologia das massas e análise do eu*, onde é introduzida a tese de que a libido é esse fator de união, por isso uma das principais propostas do texto é esclarecer a psicologia das massas a partir da teoria da libido. Podemos destacar uma outra proposta igualmente fundamental: a de aprofundar a discussão do mecanismo de identificação. Wollheim (1971) nota que esse texto requer um exame dos fenômenos identificação e amor, mas, agora, em contexto social. O artigo tem estreitas relações com *Totem e tabu*, *Introdução ao narcisismo* e *Luto e melancolia*. São retomadas destes textos, respectivamente, as discussões sobre o papel da figura do líder/pai, sobre o ideal do eu e sobre a identificação com o objeto.

A concepção segundo a qual o investimento de objetos externos corresponde a uma restrição do narcisismo serviria, segundo Freud, como indício de que a essência da formação de um grupo são as ligações libidinosas entre seus membros. Por isso, a libido, em *Psicologia das massas e análise do eu*, é concebida como presente em toda e qualquer forma de amor, mesmo no amor a ideais, ou seja, passa a ser concebida como o fator mais profundo de toda união social, a partir do desvio de sua meta sexual. A libido é definida como “[...] a energia, considerada como magnitude quantitativa - embora ainda não mensurável - daquelas pulsões que têm a ver com tudo o que pode sintetizar-se como amor”. (FREUD, 1921c, p. 86). Com a tese de que o amor encontra-se presente na relação com quaisquer objetos, Eros é transposta para a esfera da civilização. Freud diz que o amor, por impor resistências ao narcisismo, passou a ser um “fator de cultura”, ao passo em que a libido não desviada de sua finalidade, é concebida como desfavorável à manutenção das massas, tal como era preponderantemente apresentada - no contexto de oposição entre sexualidade e autoconservação, quando a necessidade sexual era posta como um obstáculo à união dos homens. Por isso, a paixão é também objeto das considerações presentes em *Psicologia das massas e análise do eu*.

A análise do mecanismo de identificação constitui um ponto central para o desenvolvimento do presente capítulo, uma vez que fornece a base para pensar a constituição

das instâncias psíquicas e repensar a relação entre psicologia individual e psicologia social. A problematização dessa relação é apresentada no início de *Psicologia das massas e análise do eu*, fornecendo a idéia que serve de base para o desenvolvimento das concepções apresentadas no texto.

A oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas, que à primeira vista talvez nos pareça substancial, perde boa parte de sua nitidez se for considerada mais a fundo. É verdade que a psicologia individual se liga ao ser humano singular e estuda os caminhos pelos quais busca alcançar satisfação de suas moções pulsionais. Mas só raramente, sob determinadas condições de exceção, pode prescindir dos vínculos deste sujeito com os outros. Na vida anímica do sujeito, o outro conta, com total regularidade, como modelo, como objeto, como auxiliar ou como inimigo, e por isso desde o começo a psicologia individual é simultaneamente psicologia social neste sentido mais amplo, mas inteiramente legítimo. (FREUD, 1921c, p. 67).

A psicologia individual seria ao mesmo tempo social, uma vez que os objetos estariam, invariavelmente, envolvidos na vida psíquica do sujeito, seja como modelo, objeto, auxiliar ou inimigo. Segundo Enriquez (1983), com a isenção da oposição entre essas duas psicologias, Freud introduz a noção de alteridade, ainda que não a utilize propriamente, concebendo-a como nodal para as ciências sociais. Penna (1994) considera que Freud concebe um isomorfismo entre psicologia individual e social, entre o desenvolvimento cultural e os conflitos dinâmicos individuais.

Para oferecer a sua descrição das massas, Freud utiliza-se daquelas oferecidas principalmente por Le Bon, McDougall e Trotter, pondo no centro de sua descrição a análise do papel do líder dentro da massa, ponto fundamental que teria sido deixado de lado por esses autores. Com base nas citações de Freud das obras dos autores mencionados, buscaremos entender essas concepções, detendo-nos mais extensamente às teses de Le Bon que influenciaram decisivamente a análise freudiana sobre o funcionamento da massa.

Freud inicia analisando as concepções de Le Bon¹⁹ (1895 apud FREUD, 1921c, p. 73). Entre essas concepções, tem-se a atribuição à massa de uma espécie de alma coletiva, em virtude da qual o sujeito pensaria e agiria de forma distinta da que lhe seria própria se vivesse isoladamente. Isso se daria porque, em grupo, aflorariam as influências ancestrais que constituiriam a alma da espécie e, ainda, o sujeito deixaria de lado o sentimento de responsabilidade protegido pelo anonimato da situação grupal.

¹⁹ LE BON, G. *Psychologie des foules*. Paris, 1895.

A partir desse enunciado, Freud assinala que, na massa, o sujeito deixa de lado as repressões de suas moções pulsionais e, assim, suas ações seriam expressão de seu inconsciente, em detrimento da consciência moral ou do sentimento de responsabilidade. Consideramos que essa questão comporta uma aparente contradição, pois é atribuído à massa um caráter irracional e imediatista e, portanto, um funcionamento guiado pelo inconsciente. A contradição reside no fato de que desde o início da teoria mantém-se em vigor a concepção da cultura como sendo possibilitada pela coerção das pulsões. Em 1908, no texto *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno*, Freud apresentara as restrições impostas pela cultura, mais especificamente com a repressão da sexualidade, como responsáveis pelo adoecimento psíquico. Os atos sociais eram colocados em oposição aos narcisistas, ou seja, envolviam a recusa ou desistência do narcisismo. (MEZAN, 1985). Contudo, agora, os atos narcisistas aparecem ligados ao funcionamento das massas. Dizemos contradição aparente porque esses pontos são conciliados a partir da teoria da libido, como procuraremos esclarecer mais adiante.

Para Le Bon, o sujeito sofreria uma inibição de seu rendimento intelectual, porque, na massa, manifestar-se-ia um fenômeno de contágio, efeito da sugestibilidade, por meio da qual sacrificaria seus interesses pelos interesses coletivos. Esse fenômeno se exprimiria em um estado muito próximo da fascinação do hipnotizado diante do hipnotizador. Considerando a analogia apresentada por Le Bon entre o hipnotizado e o membro do grupo, Freud aponta a importância de buscar quem no grupo teria o papel de hipnotizador e chega assim ao papel desempenhado pelo líder. O poder de sugestão do líder seria exteriorização do que Le Bon chama de “prestígio do líder”. Para Le Bon, a massa, profundamente conservadora, necessitaria desse líder, que deveria ter algumas características: estar fascinado por uma idéia e possuir uma vontade poderosa que fascine e contagie ao conjunto dos membros da massa. Essa descrição do líder concilia-se com aquela apresentada sobre o pai em *Totem e tabu*. Freud diz ter escolhido Le Bon para iniciar sua apresentação justamente porque esse autor compara a vida psíquica da massa com a do primitivo, além de abordar o psiquismo inconsciente.

A inibição coletiva do pensamento e o aumento da afetividade são destacadas como as características mais importantes da massa, pois, juntas, convergiriam para um nivelamento do funcionamento dos indivíduos em grupo. Com relação ao aumento da afetividade, Freud destaca o grau de eticidade que os membros da massa podem alcançar. Com relação ao rendimento intelectual, assinala que entra em contradição com a concepção de Le Bon o fato de a massa ser responsável por um conjunto de criações importantes (como a

linguagem, o folclore etc.). Essas contradições seriam decorrentes do fato do autor reunir sob o nome de *massa* formações muito diversas, que deveriam ser separadas. Um grupo de autores, entre os quais se inclui Le Bon, chamaria de *massas* conjuntos de pessoas reunidas por um interesse comum temporário (*massas efêmeras*), enquanto outros estariam referindo-se às associações estáveis de pessoas com um interesse comum (*instituições sociais*). Para Freud, McDougall²⁰ (1920a apud FREUD, 1921c, p. 79) partiu da mesma contradição e buscou uma resposta no fator organização, dividindo os grupos em “não organizados” e “organizados”. Contudo, não teria feito mais que atribuir características do indivíduo à massa para chamá-la organizada.

Para Enriquez (1983), Freud fez um uso indiscriminado da noção de massa, por não ter suposto nenhum motivo racional na sua constituição e no seu funcionamento. A descrição, por ele chamada Freud-Le Bon, só é válida quando utiliza a palavra *massa* no sentido restrito do termo, ou seja, como grandes movimentos coletivos (um linchamento, uma grande marcha etc.). Para as duas formações mais analisadas por Freud - Igreja e Exército - ele prefere utilizar o termo *organização* de McDougall, distinguindo-as de massa. Freud acusara Le Bon de ter incorrido no mesmo desacerto do qual é acusado por Enriquez. Mas a principal crítica dirigida a Le Bon, e estendida a McDougall, é a de que não conseguiram explicar o fator que permite a união dos indivíduos em massa, ou seja, que possibilita o vínculo social.

Responder a esse ponto falho é o objetivo do quarto capítulo - denominado *Sugestão e libido*-, onde uma das principais teses do texto é apresentada, quando Freud tenta pensar a nova relação suposta entre as psicologias individual e social. Busca ultrapassar as explicações baseadas no fator sugestão, para esclarecer o funcionamento psíquico das massas com uma base especificamente psicanalítica. Sem desconsiderar esse fator, para ele insuficiente para explicar a união dos indivíduos, encontra o auxílio teórico na noção de libido.

Todas as formas de laço afetivo - como o amor por si mesmo, pelo filho, a amizade, o amor pela humanidade, a consagração a objetos ou a idéias - são incluídas sob a designação *amor*. Essas aspirações seriam “[...] expressão das mesmas moções pulsionais que entre os sexos esforçam no sentido da união sexual” (FREUD, 1921c, p. 86), contudo, desviadas da meta sexual. Apesar dessas formas de amor se manifestarem pela suspensão da meta sexual, conservariam bastante de sua natureza originária, de onde advém a tese de que os

²⁰ McDougall, W. *The Group Mind*. Cambridge, 1920a.

vínculos amorosos constituem também a essência da alma das massas. “Então, em psicanálise estas pulsões de amor são chamadas *a potiori*, e em virtude de sua origem, pulsões sexuais”. (ibid., p. 87, grifo do autor).

A ligação libidínica explicaria a coesão dos membros da massa, pois o sujeito deixaria de ser ele próprio para tornar-se “de acordo” com a massa. Freud desenvolve essa noção com a análise do funcionamento das chamadas massas artificiais - a Igreja e o Exército - caracterizadas mais amplamente como sendo de alto grau de organização, duradouras e artificiais, além de conduzidas por um líder. Essa última característica - segundo Freud, desprezada pelos outros autores - ganha importância fundamental em sua análise, por se relacionar o viver coletivo à limitação da liberdade individual.

Freud destacava como característica dessas massas a substituição do ideal do eu pelo ideal da massa, representado na figura do líder: Cristo na Igreja e o general no Exército. Ambos, enquanto substitutos do pai, deveriam amar igualmente aos adeptos, pois desse amor derivariam todas as exigências dirigidas aos membros e a própria possibilidade de ligação entre eles. Na ausência do líder, o grupo entraria no estado que McDougall chamou de “pânico”, que implica na decomposição do grupo. Ao desaparecer a ligação libidínica com o líder, desapareceria também sua derivada. Vemos que a presença de um líder e a ligação libidínica dos membros, baseada na ilusão de serem todos amados de forma igual pela figura paterna, são apresentadas como aspectos fundamentais para a constituição e a manutenção do grupo. Freud acaba por atribuir um papel extremamente importante à ilusão no que diz respeito à formação e à manutenção da vida coletiva.

Enquanto em *Psicologia das massas se análise do eu* a ilusão dos membros/filhos da massa de serem igualmente amados pelo líder/pai permite a coesão do grupo, em *Totem e tabu*, o mesmo efeito é possibilitado pelo assassinato do pai, que permite seu ressurgimento como ideal. Em ambos os textos, contudo, o grupo se forma com base na pretensa igualdade - ou seja, na ilusão de igualdade - o que possibilita a identificação narcísica entre os membros. O sujeito passaria a tratar os outros membros da massa como iguais, na medida em que o amor por si próprio fosse cedido aos objetos pela restrição do narcisismo. Ao colocar em questão um investimento narcísico dos objetos, Freud concebe o mecanismo de identificação em termos de identificação narcísica com o objeto, como apresentara em *Luto e melancolia*. Mezan (1985) assinala que a descrição de um mecanismo que ultrapasse o nível da libido objetal, operando no interior da própria esfera narcísica, é apresentada para dar conta do vínculo afetivo que une diversos indivíduos.

Como dito, a identificação é, desde o início, ambivalente. Por isso, o investimento do grupo sempre envolve uma mescla de amor e ódio. Amor e ódio, amor e assassinato, fundem-se um no outro. *Totem e tabu* relatava a união pelo crime; *Psicologia das massas e análise do eu* inclina-se particularmente à união pelo amor. Amor e ódio ilustram a obra comum de Eros e pulsão de morte: o grupo organizado. A formação do grupo envolve uma restrição do narcisismo e um investimento libidinal do outro; então, o ódio, expressão do amor por si mesmo do narcisismo, é dirigido a outros grupos. Por aspirar à autoconservação, o grupo reconhece a diferença como ameaça. Trata-se do componente da pulsão de morte que, a “serviço de Eros”, contribuiria também para a manutenção do grupo. Este fenômeno, nomeado por Freud como “narcisismo das pequenas diferenças”, será mais discutido na análise de *O mal-estar na civilização*, onde é retomado. A esse respeito, Enriquez (1983, p. 65, grifo do autor) coloca: “O amor não basta, é necessário que o ódio esteja presente, ódio componente da pulsão de morte em sua vertente de pulsão de destruição dirigida ao exterior. Uma nação pra durar precisa então construir inimigos”. Nesse processo, o mecanismo de identificação, intermediado por Eros e pulsão de morte, adquire função fundamental para a manutenção do grupo. Contudo, é importante salientar que Freud supõe que o deslocamento da agressividade em direção a outros grupos serve para limitar, mas não extinguir aquela exercida dentro do próprio grupo. Ou seja, uma parcela da agressividade permanece dirigida ao próprio grupo, similarmente ao que ocorre com o sujeito, quando desvia ao outro a agressividade que era antes exercida sobre si mesmo.

As ligações libidinosas permitiriam uma união duradoura entre os membros e, por isso, diz Freud (1921c, p. 98): “[...] o amor tem atuado como fator de cultura, no sentido de transpor egoísmo em altruísmo”. Se as ligações entre os membros fossem de outro tipo que não ligações libidinosas, permaneceriam apenas enquanto o outro garantisse uma vantagem imediata. O autor (ibid., p. 98) assinala: “Portanto, se na massa aparecem restrições do amor próprio narcisista que não tem efeito fora dela, tem-se aqui um indício conclusivo de que a essência da formação de massa consiste em ligações libidinosas recíprocas de novo tipo entre seus membros”.

Costa (1989) nota que o interesse de Freud em *Psicologia das massas e análise do eu* é encontrar aquilo que pode por limites à expansão narcísica. A solução, como apontamos em nosso segundo capítulo, é procurada na discussão sobre o ideal do eu, compreendido como nova possibilidade de satisfação e apresentado como sendo ao mesmo tempo ideal social. O líder seria tomado como eu ideal, da mesma forma como o eu próprio era tomado no narcisismo, passando a objeto da libido. O amor pelo líder e a ilusão de serem

igualmente amados por ele permitiriam o investimento dos membros como iguais, ou seja, possibilitaria o abandono da via narcísica para investir os objetos. Lembremos que Freud coloca a libido como equivalente a amor - assim, no vínculo social o sujeito mudaria do amor por si próprio ao amor objetal - e conclui que qualquer laço com outra pessoa segue os mesmos moldes encontrados na paixão amorosa. O autor busca, então, estabelecer o que permite que diferentes indivíduos amem um outro como líder e que esse amor permita aquele entre os iguais. É importante notar que, quando Freud fala de amor, não o relaciona apenas às tendências sexuais diretas, uma vez que seriam contrárias à formação coletiva, a exemplo do que ocorre na paixão amorosa e na neurose.

A busca de resposta à questão acima é realizada com uma elaboração mais precisa do mecanismo de identificação, que passa a ser pensado a partir do duplo vínculo do membro da massa: com o líder e com os membros. São apresentados alguns pontos importantes a respeito da identificação em sua relação com a teoria da psicologia das massas: é a primeira forma do laço afetivo; passa a substituir uma ligação libidínica com o objeto via introjeção do mesmo; pode surgir a partir de qualquer ponto em comum que o sujeito perceba entre si próprio e o objeto; desde o começo a identificação é ambivalente.

Baseado nessa correspondência posta entre a identificação e a primeira ligação afetiva entre sujeito e objeto, Freud procura distingui-la da escolha objetal. Neste caso, a relação com o outro envolve sua tomada como objeto de satisfação encontrando-se em jogo um *querer ter* o outro, enquanto que a identificação envolve a tomada do outro como modelo, estando em jogo um *querer ser* como ele. Essa segunda opção poderia ocorrer, podemos dizer, de forma pura no início da vida, antes da escolha de objeto, ao que Freud chama de “identificação primária”, anterior ao complexo de Édipo. Entretanto, a identificação mantém-se para o resto da vida e desempenha um papel extremamente importante no Édipo. Então, diz Ricoeur (1977, p. 177, grifo do autor): “[...] aprendemos que a identificação *precede* o complexo de Édipo tanto quanto lhe *sucedee*”. Esse autor nota que, em *Psicologia das massas e análise do eu*, pela primeira vez, a identificação é aproximada do complexo de Édipo. Uma fundamentação metapsicológica que separe identificação e investimento objetal não é simples de ser alcançada; o caminho será a concepção de um complexo de Édipo originário, baseado na tomada da mãe como objeto e na identificação com o pai.

Freud integra à sua análise da identificação as idéias apresentadas sobre ela em *Luto e melancolia* e *Introdução ao narcisismo*, mais especificamente a discussão sobre o ideal do eu e a consciência moral. Segundo Ricoeur (1977), somente a economia do declínio do Édipo permite aproximar temas ainda dissociados: identificação com um ideal exterior,

instalação de um objeto perdido no eu, diferenciação do narcisismo por formação de um ideal. Essa temática é desenvolvida principalmente entre 1923 e 1925, quando Freud escreve uma série de textos sobre o complexo de Édipo, momento em que tenta relacionar o drama edípico com o advento do supereu.

Para esclarecer a estrutura libidínica da massa, Freud analisa a diferenciação entre eu e ideal do eu, colocando em consideração a dupla ligação do sujeito na massa - *identificação*, que permitiria a retomada dos membros como iguais, e *introjeção do objeto* (o pai, o líder) no lugar do ideal do eu – sendo a segunda posta como determinante da primeira. Costa (1989, p. 70, grifo nosso) assinala que o narcisismo individual é “[...] convertido em narcisismo coletivo pela *identificação* com um ideal comum, que reverte em *identificação* recíproca dos membros da massa”. Esse duplo vínculo do sujeito em grupo é nomeado de forma distinta por Enriquez (1983): denomina-o *substituição*, quando o objeto (o líder) é colocado no lugar do ideal do eu, e *identificação*, quando a partir do vínculo com o líder os membros identificam-se entre si. Este vínculo seria baseado no processo de idealização, por meio do qual o líder é exaltado e, acriticamente, tomado como ideal. “Dessa forma, a idealização é uma maneira de *manter* a perfeição narcísica da infância, *deslocando-a* sobre uma nova figura”. (RICOEUR, 1977, p. 175, grifo do autor). Enquanto a influência dos membros do grupo (contágio) é resultado da identificação com os mesmos, concebidos como iguais; a influência do líder (sugestão) resulta do fato dele possuir qualidades que o sujeito almeja para si mesmo. Wollheim (1971, p. 248) assinala: “E no primeiro caso, argumentou Freud, o objeto é colocado no lugar do ego; no segundo, é posto no lugar daquilo que ainda chamava o ‘ego ideal’”.

Voltemos à questão do que permite que alguém seja investido como líder por vários indivíduos, tomando o lugar de ideal do eu. A opinião de Enriquez (1983, p. 70) é enunciada pelo seguinte: “A onipotência, a capacidade de hipnotizar e de subjugar (aliadas ao pronunciamento de um discurso de amor) do objeto perigoso, constituem sem dúvida os ornamentos e a astúcia que permitem tratá-lo como objeto de amor e encarnação do ideal”. Para esse autor, amor e investimento do líder seriam possibilitados por características e comportamentos próprios do líder capazes de atrair os indivíduos (por exemplo, o poder mágico de suas palavras), permitindo sua posição diferenciada. Lembremos dois pontos que reforçam a tese de Enriquez: a) Freud considera que a vaidade narcísica pode ser mais plena, uma vez que, para o sujeito, só lhe falta possuir a propriedade típica do líder, e, por isso, só investiria aquilo que não encontra em si mesmo: a força; b) o pai era livre, diferente dos filhos. Na ontogênese, a autoridade pode ser internalizada se houver um outro em condição

diferente que a de si mesmo, que tenha acesso exclusivo à mãe e que imponha restrições, como o pai da horda primal, pois é graças às restrições impostas pelo pai que os irmãos podem unir-se.

Importante assinalar que na caracterização do ideal do eu Freud abre um espaço para apresentar também a possibilidade da individualidade. A constituição do ideal do eu teria como base os mais variados modelos, pois o sujeito participa de muitas massas e tem múltiplas ligações de identificação. Ainda assim, haveria uma “partícula de autonomia e de originalidade” (FREUD, 1921c, p. 122), concebida aqui, assim como a concebe Enriquez (1983), como resultante da multiplicidade de grupos a que o sujeito pertence. Para Enriquez, a autonomia pode ser experienciada nas zonas de sobreposições e disjunções dos grupos de forma que o sujeito seja concebido como “elemento irredutível”. Consideramos que a individualidade se expressa na conformação particular do sujeito que um conjunto de identificações específico lhe oferece. Enriquez está falando também em termos de identificações do sujeito com os diversos grupos, exercendo diferentes papéis, sentindo diferentes afetos. Mesmo considerando-se as diferenças desses grupos a que um sujeito pertence, ainda há uniformidade (a interdição, a culpa) para a formação do ideal do eu.

Considerando ainda a tentativa de Freud de explicar a união dos indivíduos em grupo, analisemos a paixão amorosa e a hipnose, tendo como pano de fundo a noção de ideal do eu. A partir da retomada da analogia estabelecida por Le Bon entre sujeito e hipnotizado, Freud concebe analogamente hipnotizador e líder da massa, incluindo também o objeto de amor entre os objetos idealizados pelo sujeito. Seriam tomados como ideal do eu para satisfazer o narcisismo abandonado, pois o equilíbrio econômico só pode ser alcançado se o narcisismo puder ser compensado. A hipnose é concebida como um estado intermediário entre a paixão amorosa e a massa. Como na paixão amorosa, a hipnose está circunscrita a duas pessoas, mas se baseia inteiramente em aspirações sexuais de meta inibida, assemelhando-se, por essa condição e pela presença de um líder, à massa. A suposição exposta é a de que aspirações de meta inibida seriam responsáveis por ligações mais duradouras entre os indivíduos. Segundo Freud, o amor sexual, pela própria natureza da meta genital, exige para sua satisfação o limite de duas pessoas, por isso manifesta-se contra a civilização. Diz Freud (1921c, p. 132): “As aspirações sexuais diretas são desfavoráveis para a formação de massa”.²¹

²¹ É por esse motivo que, na Igreja e no Exército, não haveria lugar para a mulher enquanto objeto sexual. Nesse mesmo sentido, Freud considera que o amor homossexual, embora não inibido em sua finalidade, seria mais favorável à união do grupo do que o heterossexual.

Freud nota a dificuldade de ajustar aos requisitos da metapsicologia a concepção de que ligações libidinosas estão na base de qualquer relação entre duas pessoas e de que as ligações de ternura são sempre expressão de aspirações sexuais desviadas de sua meta. Em função de obstáculos internos ou externos, a meta sexual seria inibida, como ocorre na repressão do período de latência que faz com que a corrente sexual dirigida aos pais seja convertida em um laço afetivo puramente terno. As metas inibidas possibilitariam ligações duradouras entre os membros, por não serem passíveis de satisfação cabal como as metas não-inibidas. Disso Freud conclui que a satisfação sexual possível para o pai da horda mantinha-o em condição diversa da dos filhos, que, diferentes dele, estariam ligados de forma duradoura pela natureza inibida de sua meta. Mas, se as ligações da massa são de meta inibida, torna-se necessário explicar o vínculo das pulsões sexuais diretas com a formação das massas. Freud começa pela neurose e caminha para considerações sobre o “instinto gregário” de Trotter, como veremos a seguir.

Assim como em *Totem e tabu*, a neurose é compreendida como fenômeno anti-social, exercendo sobre a massa o mesmo efeito que a paixão amorosa, posto que tem em comum com esta última uma meta diretamente sexual. Então, em contrapartida à neurose individual, a massa é chamada de neurose coletiva. A neurose ocorreria onde não se desse com tranqüilidade a passagem das pulsões sexuais para as de meta inibida, na medida em que as pulsões sexuais reprimidas ainda mantivessem sua força ativa ou quando a inibição não fosse forte o suficiente para impedir a retomada da meta reprimida. O fantasiar neurótico constituiria uma tentativa de reconstituição da formação de massa, o que demonstraria, com nitidez, a hiperpotente contribuição das aspirações sexuais diretas.

Vemos, nesse ponto, acordo com *Além do princípio de prazer*, quando Freud liga pulsões de amor às pulsões sexuais e à busca de unidades cada vez maiores - papel das pulsões de vida. Sobre esse ponto são importantes as considerações sobre a concepção de “instinto gregário” de Trotter, de que falamos anteriormente, que, segundo Freud (1921c, p. 83), discerne “[...] na inclinação a formar massa uma continuação biológica do caráter pluricelular de todos dos organismos superiores”. Para Trotter²² (1916 apud FREUD, 1921c, p. 83), haveria no homem como nos outros animais uma tendência originária dos indivíduos da mesma espécie a se agruparem, sendo a angústia do bebê uma exteriorização desse instinto. Segundo Freud, não se poderia observar no início da vida nada que lembre um instinto desse tipo ou um sentimento de massa, pois, contrariamente, o bebê reage mal à

²² TROTTER, W. *Instincts of the herd in peace and war*. Londres, 1916.

presença de outros que não sejam a mãe, pois a presença de um estranho marca a ausência dela. Esse sentimento só se formaria a partir da relação com os pais, especificamente como reação à inveja sentida quando da chegada de uma nova criança. A criança perceberia que os pais amam o recém-chegado como a amam e que iria prejudicar-se com uma atitude hostil. É a ameaça de perda de amor que faz com que ela se contente com o trato igual dado, a partir do qual surge um sentimento de comunidade entre os irmãos.

Freud apresenta um outro exemplo, que resulta na união dos indivíduos. Um conjunto de moças apaixonadas por um pianista, ao avaliarem a impossibilidade de terem esse amor correspondido, rendem-lhe homenagens em conjunto ao final de sua apresentação. Freud (1921c, p. 114) diz: “[...] rivais ao começo, puderam se identificar entre si em função de amarem igualmente ao mesmo objeto”. Esses dois exemplos são contrários em um aspecto, ainda que em ambos predomine o amor. No primeiro, é o *serem igualmente amadas pelo objeto* e no segundo, é o *amarem igualmente um mesmo objeto* que garante a comunidade entre as pessoas. Independente dessa diferença apresenta-se um ponto que parece mais importante: o reconhecimento da igualdade entre os membros (o desejo de serem amados), sua identificação, é o que possibilita sua união. Isso deve estar baseado na renúncia à hostilidade e a qualquer privilégio com relação aos outros, agora, iguais. Nos dois exemplos tem-se o seguinte: “O sentimento social baseia-se, pois, na mudança de um primeiro sentimento hostil em uma ligação de cunho positivo, da natureza de uma identificação”. (ibid., p. 116). Considerando-se que identificação compreende um sentido de igualdade baseado em aspectos positivos, o que se tem é a concepção de sociabilidade como uma supressão da agressividade - como o que será exposto em *O mal-estar na civilização*.

Aclaremos melhor esse ponto, considerando o que é colocado a respeito da divergência com grupos diferentes - concebidos segundo aspectos negativos - para os quais o grupo dispensará sua agressividade como forma de compensar a docilidade com que devem ser tratados os iguais²³. A pretensão de igualdade só seria válida para os membros entre si, pois o grupo buscaria também uma figura de outro tipo que pudesse exercer a dominação pretendida, já que o vínculo social depende do vínculo com o líder. Os indivíduos encontrariam nele força e liberdade libidinal não encontradas em si mesmos.

Às expensas de Trotter, para quem o homem é um animal gregário, Freud (1921c, p. 115, grifo do autor) conclui que “[...] o homem é um *animal de horda*, o membro de uma horda dirigida por um líder”. A seguir, Freud passa a comparar massa e horda primal,

²³ Considerando a idéia de compensação, compreendemos qual o sentido atribuído à guerra - em *Porque a guerra* - como preço inevitável a ser pago pela civilização.

com foco na figura do líder. Com relação ao líder, o sujeito parece estabelecer a mesma relação encontrada no caso de paixão extrema, em que a impossibilidade de alcançar o objeto o leva a viver um amor do tipo platônico. A distância funcional, não propriamente física, entre o sujeito e o objeto idealizado, aparece como um fator que contribui para o processo de idealização. Podemos remeter a duas descrições apresentadas em *Totem e tabu*: do tabu de tocar e do endeusamento que ocorrerá no momento posterior à morte do pai, que se torna plenamente intocável.

Na massa, ocorreria uma regressão a uma atividade anímica correspondente a uma etapa primitiva como a descrita em *Totem e tabu*, de modo que a massa corresponderia a um “renascimento da horda primal”. As características da massa - rebaixamento da atividade intelectual, desinibição dos afetos etc. - apontariam para a regressão da atividade anímica a um estágio anterior. Freud (1921c, p. 117) assinala que: “A psicologia do indivíduo tem que ser pelo menos tão antiga quanto a psicologia de massa, pois desde o começo havia duas psicologias: a dos indivíduos e a do pai, líder. Os indivíduos estavam ligados do mesmo modo que estamos hoje, mas o pai da horda era livre”.

Essa suposição de um pai livre para agir segundo sua própria vontade leva a uma segunda: o eu do pai estava pouco ligado libidinalmente; então, absolutamente narcisista, amava aos outros apenas na medida em que satisfaziam suas necessidades. Nesse sentido, o que os indivíduos poderiam ter era apenas a ilusão de serem igualmente amados pelo pai. As ligações afetivas que partiam dos indivíduos para o pai e que se davam entre os indivíduos eram de meta sexual inibida graças às restrições impostas pelo pai. Com a morte do pai, assumiria seu lugar provavelmente um filho, entre os mais jovens. Esse filho, até então “indivíduo-massa” como os demais, sairia da categoria da psicologia de massa na medida em que fosse aberta para ele a possibilidade de satisfação sexual e seu narcisismo fosse incrementado.

Dissemos que o laço social é concebido em última instância como narcisista, mas que, por outro lado, Freud apresentara o narcisismo em oposição ao vínculo social. Considerando essa contradição à luz da teoria da libido, lembremos que o vínculo sexual entre dois indivíduos pode encontrar-se em oposição ao grupo mais amplo. O narcisismo é compreendido em *Psicologia das massas e análise do eu* como uma etapa necessária, uma forma de preparativo para o laço social, pois permitiria a sublimação²⁴ e dessexualização da

²⁴ Freud utiliza o termo sublimação para descrever o processo pelo qual a pulsão é reorientada para uma nova finalidade, não sexual e socialmente valorizada, com destaque para a atividade intelectual e a atividade artística. Em *A moral sexual e o nervosismo moderno* (1908), Freud assinala que a

libido necessárias ao vínculo social. Entretanto, é importante lembrar que em *O eu e o isso* Freud vai chamar o narcisismo do eu de narcisismo secundário, supondo os primeiros investimentos de objeto a partir do isso, o que destituirá a noção de sua conceituação particular, levando-o a falar de um narcisismo primário que só pode ser da época de um “isso-eu” indiferenciado. Porém, o narcisismo primitivo é uma noção embaraçosa e conduzirá o autor à análise da pré-história do complexo de Édipo.

Freud acaba mantendo a dessexualização relativa ao narcisismo do eu e passa a concebe-la como correlativa à gênese do supereu, que é possibilitada por ela. Ou seja, o narcisismo - como Freud o definira em *Introdução ao narcisismo*: “investimento do eu pela libido” - corresponde aos momentos da formação do supereu e, por isso, implica na presença da autoridade, na alteridade. Por esse caminho é possível justificar por que o narcisismo pode ser substituído pelo ideal do eu, com o investimento narcísico do próprio grupo em contraposição a outros.

As instâncias

Em *Além do princípio de prazer*, Freud havia colocado que o eu tem uma parte inconsciente, provavelmente seu núcleo. A ambigüidade da noção de eu coloca em questão a necessidade de pensar a qualidade dos pólos do conflito psíquico, constituindo uma entre as questões conceituais que levaram-no a repensar a primeira tópica. A qualidade de consciência não era suficiente para, opondo-se ao inconsciente, esboçar o modelo estrutural de psique. A consciência é entendida não mais como a essência do psíquico, mas como uma de suas qualidades. Em *O eu e o isso*, Freud introduz as novas instâncias psíquicas - o supereu e o isso - que abrangem elementos já presentes na teoria, mas ainda mal inseridos na estruturação do psiquismo. As instâncias definidas interagem como inconscientes; abre-se uma nova perspectiva de inconsciente, que abrange aspectos filogenéticos - sem referências aos quais a primeira tópica coincidiria com o reprimido. Junto à nova estruturação do psiquismo é retomada a discussão do dualismo entre pulsões de vida e pulsões de morte.

libido troca a meta sexual, ou seja, desloca sua finalidade, sem perder sua intensidade. Também nesse texto já aparecia a idéia de que as atividades intelectuais têm mais facilidade de submeterem-se à sublimação do que as atividades artísticas, por que provavelmente seriam estimuladas pelas experiências sexuais. Com a discussão do narcisismo no contexto da Segunda Tópica, vemos que algo novo é inserido: as atividades sublimadas não aparecem como efeito da repressão ou da inibição, passando a ocorrer após uma etapa intermediária, que compreende o investimento do eu pela libido, de modo que se torne possível a dessexualização.

A discussão dos limites entre consciente e inconsciente é apresentada como ponta-pé para a construção de *O eu e o isso*: há um outro inconsciente. Diz Freud (1923b, p. 19, grifo do autor): “Discernimos que o *Icc* não coincide com o reprimido; segue sendo correto que todo reprimido é *icc*, mas nem todo *Icc* é reprimido. Também uma parte do eu, Deus sabe quanto importante, pode ser *icc*, é seguramente *icc*”. Freud divide o inconsciente em latente (o pré-consciente, ainda suscetível de consciência) e o reprimido (insuscetível de consciência). O latente compreende processos de pensamento que, por sua conexão com representações de palavra, podem ser convertidos em percepções, tornando-se conscientes. Entretanto, as duas classes de inconscientes mostram-se insuficientes para dar conta de todo inconsciente. A noção de isso é introduzida para dar conta dessa dificuldade.

Quanto ao eu, abrange, mas deixa de coincidir com o pré-consciente-consciente. A relação do eu com a consciência, localizada na superfície do aparelho, liga-o ao sistema perceptivo, o que garante sua especificidade, sua origem adaptativa. Freud (1923b, p. 25, grifo do autor) chama de “[...] ‘eu’ à essência que parte do sistema *P* e que é primeiro *prcc*, e ‘isso’, em contrapartida, segundo o uso de Groddeck, ao outro psíquico em que aquele continua e comporta-se como *icc*”. Assim: “Um indivíduo {*Individuum*} é agora para nós um isso psíquico, não conhecido {não discernido} e inconsciente, sobre o qual, como uma superfície, se assenta o eu, desenvolvido a partir do sistema *P* como se fosse seu núcleo”. (ibid., p. 25-6, grifo do autor).

Para examinar o entrelaçamento do eu com o inconsciente, Freud examina suas relações com o isso e com o supereu. Abordemos primeiro sua relação com o isso. O eu não se encontraria completamente separado do isso. Na realidade, é concebido como “[...] parte do isso alterada pela influência direta do mundo externo, com mediação de *P-Cc*” (FREUD, 1923b, p. 26, grifo do autor). O reprimido é, agora, concebido como mais uma parte do isso, segregada do eu pela repressão. Sua outra parte seria correspondente ao que é originário no inconsciente, que serve de lugar para os “esquemas congênitos” e possibilita pensar a psicologia individual e a psicologia social como fazendo parte de um todo indissociável. Segundo Monzani, a introdução do isso decorre da orientação nitidamente biologizante de *Além do princípio de prazer*. Para esse autor, o isso vem dar conta do substrato biológico do inconsciente, a partir do qual “[...] certos elementos tentariam irromper e se dirigir no sentido da ação motora, sendo, secundariamente, recalcados”. (MONZANI, 1989, p. 267).

O eu corresponde também a uma “essência-corpo”, ou seja, à percepção do próprio corpo pelo sujeito. Lembremos da compreensão de Freud a respeito do investimento de libido do eu no narcisismo: na passagem do autoerotismo para o narcisismo, o sujeito passa

a perceber seu próprio corpo como uma imagem unificada. Mas, além da imagem “eu-corpo”, Freud abrange sob a noção de eu a imagem de “si-mesmo”, que inclui virtudes, como a moral. Neste caso, entram em questão a auto-crítica e a consciência moral, que passam a ser atribuídas ao supereu. Em suma, em sua relação com a consciência, o eu é tomado como imagem de “essência-corpo”, responsável pelo estabelecimento do teste da realidade e do acesso à motilidade; e, em sua relação com o inconsciente, é concebido como parte indiferenciada do isso e como agente inibidor. Nesta função inibidora, apresentada desde a concepção inicial do eu, Freud passa a incluir um outro elemento que, de coadjuvante, assume o papel principal: a consciência moral, enquanto função do supereu.

Uma vez colocado em questão o aspecto moral do sujeito, Freud reabre a discussão em torno da noção de ideal do eu. Desde seu ingresso na teoria, o ideal do eu apresenta um aspecto duplo: por um lado, constitui uma espécie de ponto de reencontro do sujeito com a imagem perfeita com que se concebia anteriormente, por outro, fornece critérios para avaliar o eu. Esses critérios parecem consistir em uma confluência da onipotência do narcisismo com as exigências da cultura. Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud retoma a descrição da violência com que o ideal do eu pode agir no caso da melancolia. Contudo, torna-se confuso conceber o ideal do eu, que presa pela retomada do contentamento consigo mesmo, com tamanha severidade encontrada nesse quadro clínico.

A dificuldade caminha para uma superação com a concepção do supereu, que surge como instância psíquica responsável pela interiorização da influência social proibidora e, por conseqüência, pela severidade com que o eu é tratado. Notemos, contudo, que quando o supereu é introduzido no terceiro capítulo de *O eu e o isso* é apresentado como sinônimo de ideal do eu. Em textos anteriores – *Introdução ao narcisismo*, *Luto e melancolia* e *Psicologia das massas e análise do eu* – o ideal do eu fora concebido, em parte, como uma diferenciação dentro do próprio eu.

Na formação do supereu ganha destaque o mecanismo de identificação, cuja importância já havia sido amplamente considerada para a conformação do eu. Ali, algo novo é enunciado: o eu receberia notícia do investimento objetal que partiria do isso, aceitando-o ou defendendo-se dele. Os primeiros investimentos objetais partiriam do isso, que assume o lugar anteriormente atribuído ao eu de “reservatório da libido”. Em caso de abandono do objeto, dar-se-ia a alteração do eu via identificação com o mesmo, por meio da qual o eu se ofereceria como objeto ao isso na tentativa de reparar sua perda, com a transposição da libido de objeto em libido narcisista. Como conseqüência direta dessa mudança, a denominação “narcisismo secundário”, que em *Introdução ao narcisismo* era utilizada para o narcisismo das patologias

narcísicas, passa a corresponder ao narcisismo do eu. Então, diz Freud (1923b, p. 32): “A libido que aflui ao eu através das identificações descritas produz seu ‘narcisismo secundário’”.

A tese de que os primeiros investimentos objetais partem do isso traz uma outra consequência: torna mais complicado apresentar a hipótese - discutida em *Psicologia das massas e análise do eu* e da qual falamos há algumas páginas - de uma anterioridade da identificação em relação à escolha de objeto. Embora Freud admita a ocorrência simultânea de identificação e escolha de objeto, identificamos um esforço de sua parte em estabelecer a antecedência da identificação. A solução é buscada no campo da filogênese, com a retomada da chamada “identificação primária”. Trata-se da identificação com o pai da pré-história, concebida como “[...] identificação direta e imediata {não mediada} e anterior a qualquer investimento objetal”. (FREUD, 1923b, p.33). Essa identificação seria reforçada pelas primeiras identificações com os pais²⁵, também nomeadas como “identificações primárias”.

Identificação e Complexo de Édipo

O complexo de Édipo é inserido na teoria em seu caráter pessoal e íntimo, no drama individual, como fonte da moralidade e, ao mesmo tempo, em sua generalidade, sua triangularidade. Como fonte da moralidade, que faz surgir como lei psicológica a lei cultural, o complexo de Édipo marca a origem da neurose e a edificação da cultura. A disposição triangular e a base bissexual originária do complexo de Édipo são pontos importantes na discussão do mecanismo de identificação, com o qual passou a ser fundamentalmente articulado. Apresentemos a seguir o que é desenvolvido com relação ao complexo de Édipo, para, a partir desse ponto, ampliar a análise da relação que se estabelece entre identificação e investimento de objeto.

Como dito, as primeiras identificações serviriam para reforçar a identificação com o pai primal, seja a identificação com a mãe ou com o pai, uma vez que a criança ainda não conhece a diferença entre os sexos. As primeiras identificações teriam como protótipo a incorporação oral, por isso a mãe seria tomada como objeto de amor pelo bebê com base na escolha de objeto por apoio, descrita em *Introdução ao narcisismo*. Mezan (1985) assinala que a concepção de *Além do princípio de prazer* de que a identificação antecede a escolha de objeto muda para aquela que concebe a incorporação como protótipo de ambos. Parece que,

²⁵ Freud fala, primeiro, de uma identificação com o pai e, depois, de identificação com os pais.

nesse momento, o sujeito se “identifica com” e “investe o” objeto, de modo que Freud dirá que nesta fase ainda não se pode distinguir identificação e investimento de objeto.

A relação com o objeto é um dado originário, a presença do outro está dada a princípio, por isso a dependência e o desamparo inicial do ser humano receberão um cuidado especial de Freud nos anos que se seguirão. A presença do objeto aparece originariamente incluída na economia narcísica, por isso um outro poderá ser tomado como ideal do eu. Em acordo com nosso ponto de vista, Birman (1991, p. 221) assinala que a “[...] questão do objeto está colocada no interior da economia narcísica, não existindo disjunção absoluta entre presença do objeto e narcisismo”.

O objeto como um “todo”, reconhecido como meta para a satisfação, vai se delineando na relação do sujeito com a mãe. Nesse processo a sedução da criança pela mãe desempenhará um papel primordial, pois nesse processo surge a sexualidade e a mãe como primeiro objeto de amor para menino e menina. Essa condição primordial idêntica para ambos é um dos pontos que leva Freud a assumir, em *O eu e o isso*, que não apresentará o complexo de Édipo feminino pela dificuldade inerente a essa tarefa. Em função de uma maior simplicidade, ele inicia descrevendo o complexo de Édipo masculino. Considerando-se a disposição triangular do Édipo, tem-se que ao tomar a mãe como objeto sexual o menino identifica-se com o pai. No momento em que ocorre um incremento do desejo pela mãe e a percepção do pai como obstáculo à satisfação junto a ela, a identificação com o pai ganha uma tonalidade hostil e a ambivalência emocional implicada na identificação desde o início é potencializada.

A bissexualidade constitucional insere outro ponto na dinâmica do Édipo: paralelamente à forma positiva, desenvolve-se a forma negativa do complexo de Édipo, que se configura na identificação do menino com a mãe e tomada do pai como objeto. No complexo estão implicadas as duas formas, contudo, é concebida, ao seu final, a prevalência de uma das identificações – identificação-pai ou identificação-mãe - que, em ambos os sexos, segundo Freud, deve depender da intensidade relativa das duas disposições sexuais. Ou seja, a identificação com o pai ou com a mãe e, paralelamente, a tomada de um ou outro como objeto são concebidas como dependentes de uma disposição que lhes antecede. Ao mesmo tempo, Freud estabelece também a relação contrária, ao colocar que a desigualdade de ambas disposições sexuais se espelhará na diferença de intensidade com que se imprimem as identificações com o pai e a mãe. Seja como for, ambas identificações estariam presentes no Édipo e trariam como resultado a formação do supereu.

Assim, como resultado mais universal da fase sexual governada pelo complexo de Édipo, pode-se supor uma sedimentação no eu, que consiste no estabelecimento destas duas identificações unificadas de alguma maneira entre si. Esta alteração do eu recebe sua posição especial: enfrenta ao outro conteúdo do eu como ideal do eu ou supereu. (FREUD, 1923b, p. 35-6, grifo do autor).

No entanto, o supereu não é apenas resíduo das primeiras eleições de objeto, é também, diz Freud, uma “enérgica formação reativa” contra elas. Por isso, duas cobranças opostas caem sobre a criança: cobra-se dela que seja como o pai e, ao mesmo tempo, que seja diferente dele, no que diz respeito ao acesso à mãe. A primeira cobrança parece mais ligada à função do supereu de ideal do eu, e a segunda, à sua função de censura. Para Church (1991), na formação do supereu, Freud enfatiza tanto seu papel agressivo, enquanto consciência moral, quanto seu papel “mais positivo”, especificamente sua função de ideal do eu. Os aspectos ideais e os agressivos são dois aspectos de um mesmo processo: a internalização das qualidades do outro que o sujeito deseja, uma vez que não pode ter o outro. O pai e a mãe são as pessoas que, típica e inicialmente, constituem esse outro que não pode servir como objeto de satisfação para a criança e que, por isso, serve tão prontamente para a constituição do supereu, embora outras pessoas exerçam influência no decorrer de sua vida.

Por meio da atribuição do “caráter do pai” ao supereu, Freud tenta explicar a severidade advinda do mesmo, pois é o pai que proíbe o acesso à mãe. A severidade do supereu estaria relacionada também à força das pulsões que partem do isso, à potência do desejo, e seria proporcional à limitação da agressividade dirigida aos objetos²⁶. Church (1991, p. 218) assinala que “[...] a concepção da criança do poder de seus pais é tipicamente um exagero, como também é a concepção da criança da virtude de seus pais”; por isso a força do supereu em qualquer um dos papéis (consciência moral ou ideal do eu) que desempenha.

Como dito há pouco, a gênese do supereu é relacionada às primeiras identificações, que tanto no menino quanto na menina correspondem às identificações com o pai. Sustentar essa tese no caso do menino é simples, mas no caso da menina faz-se necessário explicar como a identificação muda para a mãe e para que o pai possa ser tomado como objeto - em concordância com o predomínio da feminilidade. A necessidade de pensar a gênese do supereu na menina torna explícita a importância de esboçar o complexo de Édipo feminino. Decorre disso uma concentração de textos sobre o tema nos anos que sucederam esse período,

²⁶ Essa hipótese é retomada em *O problema econômico do masoquismo* (1924c) e no sétimo capítulo de *O mal-estar na civilização* (1930a). Neste último, Freud elabora a tese de que a contínua renúncia imposta à satisfação pulsional também favorece a severidade do supereu.

principalmente entre 1923 e 1925, quando são escritos *A organização genital infantil*, *A dissolução do complexo de Édipo* e *Algumas conseqüências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*, respectivamente. Outro texto importante sobre o tema, escrito alguns anos depois, é *Sobre a sexualidade feminina* (1931b). Retomemos brevemente esses textos escritos sobre o Édipo, principalmente para pensar a gênese do supereu na menina.

Com a introdução do supereu na teoria, o foco deixa de ser o início do complexo de Édipo, passando a compreender seu momento final, visto que a formação do supereu compreende o resultado do processo histórico da introjeção da autoridade dos pais. Ricoeur (1977, p. 174) assinala: “O fato da autoridade sempre apareceu como a pressuposição do Édipo individual ou coletivo. É preciso dar-se a autoridade, a interdição, para se passar da pré-história individual ou coletiva, à história do adulto e do civilizado”.

Em *A organização genital infantil*, Freud retoma dos *Três ensaios para uma teoria sexual* (1905d) a concepção de que, para ambos os sexos, existiria a princípio apenas o genital masculino. Portanto, não haveria “[...] um primado do genital, mas sim um primado do *falo*”. (FREUD, 1923e, p. 146, grifo do autor). Posteriormente, mas em momentos distintos, meninos e meninas descobrem que o pênis não é um patrimônio universal. No caso do menino, frente às primeiras impressões de falta de pênis na menina, ele nega, indo da suposição da existência de um pequeno pênis que ainda se desenvolverá, à concepção de que o membro fora removido, quando a falta de pênis é reconhecida como resultado do castigo exercido sobre as pessoas tão culpadas quanto ele. Em seguida, se colocaria ao menino “[...] a tarefa de reconhecê-la com a referência da castração em relação a si próprio” (FREUD, 1923e, p. 147). A mãe, respeitável, não estaria entre essas pessoas, manter-se-ia fálica, por isso, a oposição que se erige entre masculino e feminino resume-se à oposição entre genital masculino e castrado. No momento em que reconhecer que deve pagar pela satisfação amorosa com seu pênis, o menino passa a viver o dilema correspondente à renúncia de seu órgão ou de seu objeto sexual - a mãe. No final, diz Freud, o interesse narcisista por seu órgão costuma triunfar; o menino renuncia a seu objeto por força da repressão do desejo incestuoso e seu complexo de Édipo chega ao fim. Então, em *A dissolução do complexo de Édipo*, diz Freud (1924d, p. 184): “A autoridade do pai ou de ambos os pais é introjetada no eu e constitui o núcleo do supereu, que toma emprestada sua severidade, perpetua a proibição do incesto e, assim, assegura contra o investimento libidinoso de objeto”. O supereu sobrevive enquanto autoridade introjetada pelo reforço da identificação primária com o pai, e, dotado de agressividade, garantirá a calma do período de latência. O interesse narcisista tem um papel importante na dinâmica do Édipo masculino, pois é frente à angústia de castração, ligada à

possibilidade de perda do membro, que o menino opta pela perda dos objetos de amor, dando lugar à identificação com os mesmos.

O complexo de Édipo feminino vai começar a ser esboçado em *A dissolução do complexo de Édipo* (1924d). Nesta discussão, duas dificuldades se inserem: explicar como o complexo chega ao fim e como a menina abandona a mãe e toma o pai como objeto. Isso se daria, nota Freud em *Sobre a sexualidade feminina* (1931b), porque as condições primordiais de eleição de objeto são idênticas para ambos os sexos, por isso o autor propõe discutir a pré-história do complexo de Édipo, o que começa a se delinear em *Algumas conseqüências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925j).

Frente às primeiras impressões de falta de pênis em si mesma, com a visão do pênis, a menina toma seu clitóris como um pequeno pênis. Isso é sentido como inferioridade, mas durante um tempo a menina acredita que seu pequeno órgão crescerá, até o momento em que se edifica a tese de que um dia teve pênis e que o perdeu por intermédio da castração. Ou seja, a ela aceita a castração como fato consumado, enquanto que o menino teme a possibilidade de sua consumação. Então, ela vivencia a “inveja do pênis” e, com a admissão de sua ferida narcísica, se estabelece um sentimento de inferioridade. Freud assinala que a inveja do pênis leva a menina a reconhecer a mãe como descuidada e responsável por sua desgraça; com isso a atitude hostil contra a mãe torna-se mais potente e a menina passa a exigir uma compensação para aceitar a castração. Assim, a atitude hostil frente à mãe e o desejo de ter um filho, como forma de ressarcimento, leva a tomada do pai como objeto de amor. Agora, a menina entra no complexo de Édipo. Enquanto no menino o complexo de Édipo sucumbe frente ao complexo de castração, no caso da menina, ele constitui-se uma formação secundária derivada do complexo de castração.

Uma vez que a angústia de castração se acha ausente, torna-se evidente a necessidade de explicar como o complexo da menina chega ao fim. Se para o menino a ameaça de perda de seu amado genital desempenha um papel para o fim do complexo, deve haver para a menina alguma ameaça de perda. Freud nota que a menina tem que escolher entre o filho do pai e o amor da mãe.

Com o fim do complexo de Édipo também se instalaria na menina a vigência do supereu. Contudo, neste caso, a dissolução do complexo de Édipo dar-se-ia progressivamente - o que explicaria o caráter menos ameaçador de seu supereu. A ligação do supereu com o complexo de castração é evidente, por isso, posteriormente, Freud falará que a angústia de castração se converte em angústia moral ou angústia social, sendo esta concebida

como forma do eu reagir frente às exigências do supereu. Abordaremos esse ponto em nosso quarto capítulo na análise de *O mal-estar na civilização*.

Herança e vínculo social

Como herança do complexo de Édipo, o supereu é chamado agência representante do “vínculo parental”. Para sua gênese, Freud aponta alguns fatores biológicos como sendo de suma importância; são eles: o desamparo²⁷ e dependência inicial do ser humano, e a interrupção pré-determinada do complexo de Édipo enquanto fase de um programa herdado. Para a conformação final do supereu interviria o processo de dessexualização, que é concebido, no texto, como advindo do narcisismo do eu. A identificação do eu com o objeto possibilitaria uma saída menos dolorosa para a resignação do objeto eleito pelo isso. Lembremos que, simultaneamente à transposição da libido de objeto em libido do eu, ocorre o abandono de metas diretamente sexuais. Ou seja, o narcisismo aparece como fator contribuinte para o vínculo social, conforme apresentado em *Psicologia das massas e análise do eu*, pois implica num passo necessário para o que será dado a seguir: o investimento do grupo, com a conformação do supereu. Mezan (1985, p. 465) assinala que “[...] a narcisização seria assim uma etapa indispensável da sublimação, atraindo para o ego uma certa quantidade de libido para em seguida orientá-la para novas finalidades, marcadas pelo selo do narcisismo, e consentânea com as escalas de valores da cultura”.

O retorno da libido sobre o eu é acompanhada também do retorno de uma fração de agressividade, anteriormente orientada para o objeto. A consciência moral é compreendida como parte do supereu, fruto da introjeção da autoridade, que passa a ser exercida sobre o eu a partir do mundo interior. Como as moções hostis e eróticas do complexo de Édipo não podem ser satisfeitas, o sujeito estabelece uma relação de identificação com os seus pais, inicialmente rivais, vive o sentimento de culpa, resultado da tensão entre as exigências da consciência moral e o eu, o que possibilita o desenvolvimento de sentimentos sociais. Diz Freud (1923b, p. 38): “[...] os sentimentos sociais baseiam-se em identificações com outros sobre o fundamento de um idêntico ideal do eu”.

Para explicar que o supereu também é inconsciente e para garantir que esteja relacionado a um esquema pertencente à espécie, Freud o aproxima do isso. Por esse caminho, estabelece a ligação entre ideal do eu, enquanto supereu, e isso, assumindo o ideal do eu como herança filogenética. “O ideal do eu tem, em consequência de sua história de formação {de

²⁷ A discussão da condição humana inicial de desamparo é ampliada em *O futuro de uma ilusão* (1927c) e *O mal-estar na civilização* (1930a).

cultura}, a mais extensa ligação com a aquisição filogenética, essa herança arcaica, do indivíduo”. (FREUD, 1923b, p. 38). Freud põe em questão a dificuldade encontrada quando se menciona a filogênese para explicar como a moral, a religião e o sentimento social individual recebem influências da história da espécie. Quando discutimos a cena primária - em nosso primeiro capítulo -, falamos que Freud encontra nela a ação combinada da experiência objetiva e “condições inconscientes” anteriores. Contudo, torna-se necessário explicar como essas “condições inconscientes” chegam ao sujeito individualmente. Algo mais precisava ser inserido na teoria para conciliar com o pressuposto das fantasias originárias que se atualizam com a experiência. O isso é introduzido como instância sede dessa herança, pois da forma em que o conceito de eu fora elaborado, não se pode falar de uma herança direta no eu. Para Freud, esse ponto abre um abismo entre indivíduo e espécie, que ele tenta ultrapassar minimizando a distinção entre isso e eu. O eu é concebido como diferenciação do isso pela influência direta do mundo exterior.

Apresentar uma indistinção entre isso e eu ainda não resolve o abismo entre as vivências individuais e as vivências da espécie, pois não explica a conversão das vivências do eu em herança do isso. Então, diz Freud (1923b, p. 40, grifo nosso):

As vivências do eu parecem no começo perder-se para a herança, mas, se se repetem com suficiente frequência e intensidade em muitos indivíduos que se seguem uns aos outros através das gerações, se transpõem, por assim dizer, em vivências do isso, cujas impressões {inacabadas} são conservadas por heranças. Desse modo o *isso hereditário* aloja em seu interior os restos de inumeráveis existências-eu e quando o eu extrai do isso {a força para} ser supereu, talvez não faça se não trazer de novo à luz figuras, formações egóicas mais antigas, procurar uma ressurreição.

Na descendência dos primeiros investimentos objetivos do isso, Freud encontra a relação do supereu com aquisições filogenéticas e o assume como “reencarnação de anteriores formações egóicas” sedimentadas no isso. Como apontamos, ele procura explicar a dotação inconsciente do supereu a partir de sua aproximação com o isso. A seguir, discute a resistência à cura observada na clínica como manifestação do sentimento de culpa, sendo, portanto, de origem moral.

As primeiras identificações que servem para a formação do eu serviriam também para a formação do supereu, que se erige como instância contrapondo-se ao eu. Por ser herdeiro do complexo de Édipo, o supereu obtém do eu a mesma obediência que este prestava à autoridade dos pais. Assim, o sentimento de culpa é compreendido como resultado da tensão entre eu e supereu, que mostra nas patologias uma particular severidade. Em *O*

problema econômico do masoquismo, Freud parte também da resistência à cura para diferenciar consciência moral e masoquismo moral. A angústia sentida pelo eu frente às exigências do supereu seria resultado da expectativa de punição, pois ele age sobre o eu com a agressividade advinda da pulsão de morte. Freud enfatiza a formação do supereu via dessexualização para a seguir distinguir teoricamente masoquismo moral. A gênese do supereu é compreendida como correlativa do processo de dessexualização do vínculo objetal. O desvio das metas diretamente sexuais, com a paralela desmescla das pulsões, possibilitou o fim do Édipo e, com isso, o surgimento da consciência moral como função do supereu. O masoquismo moral é concebido de maneira oposta. O desejo de ser fisicamente punido pelo pai é concebido como uma desfiguração regressiva do desejo de uma vinculação sexual passiva com ele.

Essa “necessidade de castigo” não é mais que o “sentimento de culpa”. O conteúdo do masoquismo moral é esse sentimento, mas numa forma sexualizada, pois o “complexo de Édipo é reanimado” (FREUD, 1924c, p. 175). Segundo Freud, isso não significa que a moral se minimize, pois o masoquismo moral implica ainda na luta entre eu e supereu; o eu “necessita” da atitude sádica do supereu e o sujeito busca isso na prática de atitudes inapropriadas. O masoquismo moral é compreendido como evidência da mescla das pulsões, representante do retorno de uma parcela da agressividade até si próprio, mas, como tem o “[...] valor psíquico de um componente erótico, nem mesmo a autodestruição da pessoa pode produzir-se sem satisfação libidínica”. (ibid., p. 176). Freud observa que sua investigação ultrapassa a esfera individual e estende-se ao campo da cultura, pois é ela que exercerá papel fundamental na coerção das pulsões e criação da eticidade.

O sentimento de culpa resulta da conformação final do supereu, compreende a angústia do eu perseguido e odiado permanentemente. Trata-se da angústia da consciência moral, presente na melancolia como angústia de morte e concebida como um “processamento” da angústia de castração. A melancolia é retomada como mostra de que o supereu pode agir com máxima severidade, como se quisesse dar morte ao eu. O supereu age com o eu como se este fosse responsável pela ânsia destrutiva do mesmo: o resultado é o automartírio provocado pelas reprovações da consciência moral. Freud (1923b, p. 54-5) conclui: “O mesmo é totalmente amoral, o eu se empenha em ser moral, o supereu pode ser hipermoral e, então, tornar-se tão cruel como unicamente poder ser o mesmo”.

A rigidez do mesmo, que o eu tanto tenta dissimular, frente aos outros dois poderes - mundo externo e supereu - é plena para a instância que observa permanentemente, mantendo a severidade à altura dessa rigidez. Por isso, o supereu é concebido como “[...]”

expressão das mais potentes moções e dos mais importantes destinos libidinais do isso”. (FREUD, 1923b, p.37). Assim, sua severidade repressiva noticia a potência das moções do isso.

Se nas patologias o supereu oferece provas de sua independência do eu consciente e de seus íntimos vínculos com o isso inconsciente, ao mesmo tempo é concebido como parte do eu pelo enlace com as representações de palavra, o que faz com que o supereu seja acessível à consciência. O enlace do supereu com o isso permite explicar os aspectos destrutivos do psiquismo, que na melancolia promovem um grau absurdo de expiação do eu, e a vinculação conclusiva do supereu com a pulsão de morte, a ponto de ser apresentado como uma “cultura pura da pulsão de morte”.

Com base na biologia, as pulsões de morte, cuja primeira expressão noticiada por Freud foi o sadismo, foram consideradas as responsáveis por reconduzir o ser vivo ao estado inorgânico, à dissociação, enquanto que as pulsões de vida foram concebidas como as responsáveis pela reunião da substância viva para conservá-la, de modo que incluem as pulsões sexuais e suas derivadas moções pulsionais de meta inibida, além das pulsões de autoconservação. Ambas classes de pulsões estariam ativas de maneira regular e em proporções desiguais em cada fragmento da substância viva. Freud retoma um problema que surge junto com o conceito de pulsão de morte, que é o de explicar como a substância viva submete-se ao afã de Eros se a pulsão de morte implica em esforço contrário e talvez anterior a qualquer união. Em *Além do princípio de prazer*, é no caminho da biologia especulativa que ele incorre, dizendo que em consequência da união dos organismos elementares unicelulares em seres vivos pluricelulares, se havia conseguido neutralizar as pulsões de morte das células singulares e desviar até o mundo exterior. Duas coisas podem ser ditas a respeito da concepção de pulsão de morte apresentada nesse texto: é concebida como anterior à pulsão de vida e é localizada em um domínio negativo e inapreensível.

Como resultado da exigência de desenvolvimento no sentido de ultrapassar a esfera biológica-especulativa de *Além do princípio de prazer*, Freud concebe o isso. Agora, a pulsão de morte ganha um solo e sua ligação com a pulsão de vida mostra-se primária. No momento em que o isso é introduzido como cede das pulsões, uma relação temporal entre pulsão de vida e pulsão de morte é posta de lado.

A polaridade entre amor e ódio – mais fácil de observar – é novamente discutida como representante da oposição entre vida e morte²⁸. Freud assinala que a

²⁸ Sobre a relação amor e ódio remetemo-nos a *Pulsões e seus destinos* (1915c, p. 131-4) e aos capítulos V e VI de *O mal estar na civilização* (1930a).

experiência clínica demonstra que ambos estão presentes no sujeito – ambivalência emocional – e que em diversas circunstâncias um se transforma no outro, e a seguir apresenta dois exemplos que corroboram sua hipótese. Primeiro, coloca em questão a passagem do amor em ódio com a transformação da pessoa amada em perseguidora para defender-se de uma ligação homossexual hiperintensa - na paranóia. Em seguida, trata da passagem do ódio ao amor com a transformação do rival em irmão por meio da identificação. As transformações presentes em ambos os exemplos ocorrem por motivos econômicos, pois consistem em aberturas de melhores perspectivas de satisfação, ou seja, possibilidade de descarga. Isso não implica em uma mudança de ódio em amor ou vice-versa, o que, para Freud, equivale a desconsiderar a diversidade qualitativa das classes de pulsões. A diferença qualitativa entre moções eróticas e moções destrutivas seria expressa pela elevação energética possibilitada por uma energia mutável e indiferente que se agrega a essas moções. Diz Freud (1923b, p. 45): “Parece verossímil que esta energia indiferente e mutável, ativa tanto no eu quanto no isso, seja proveniente do monopólio libidinal narcisista e seja, por fim, Eros dessexualizada”.

A pulsão de morte achar-se-ia, a princípio, dirigida para o próprio sujeito, uma ‘autodestruição primária’, donde entra a concepção de masoquismo primário. A forma de obter prazer com a dor constitui uma mostra da fusão da pulsão de morte, manifesta no corpo a princípio de forma silenciosa em sua ligação à libido. Falamos que Freud parece tentar encontrar na noção de masoquismo primário um representante psíquico para a pulsão de morte, uma vez que não se mostrava adequado supor uma energia das pulsões de morte em contraposição à libido. Dito de outra forma, a busca por uma energia da pulsão de morte lhe parecia insólita. Ao mesmo tempo, o monismo em termos de energia não consegue ser completamente renegado pela teoria. O dualismo pulsional empreende uma via diferente nesse sentido, ele tem que se consolidar sobre a consideração de uma única energia, à qual parece agregar-se o interesse pela autoconservação e a agressividade.

Como dito, Freud apresenta sua pretensão de estender sua concepção para um campo mais vasto, já presente, mas a ser expandido. A dualidade pulsional vai ganhar o contorno da civilização, com o homem sendo concebido como o maior interessado e, ao mesmo tempo, o permanente inimigo da cultura. A nova estruturação psíquica apresentada permite articular o dualismo no nível da civilização, onde é concebido de modo análogo e integrante ao nível individual.

IV. A civilização e seu inimigo

Entre o final da década de vinte e metade da década de trinta, ocorre uma centralização dos trabalhos de Freud chamados de “culturais”. Nesse período são escritos sucessivamente: *O futuro de uma ilusão* (1927c), *O mal-estar na civilização* (1930a), *Por que a guerra* (1933b [1932]) e *Moisés e a religião monoteísta* (1939a [1934-38]) - textos centrais para a discussão do presente capítulo. Como dissemos, o autor preocupa-se em apresentar a dualidade pulsional no campo social e estabelecer o funcionamento da pulsão de morte - para isso a referência à civilização mostrava-se imprescindível. Nos dois primeiros textos, Freud discute o desenvolvimento da civilização e seu provável futuro, concebido em tom bem diferente em cada um desses textos; em *Moisés e a religião monoteísta*, analisa a importância da religião e da figura divina para o acesso à lei paterna, pela identificação com um ideal religioso que substitui o narcisismo individual. O sujeito buscaria reencontrar um ideal narcísico, o que é apresentado na discussão de sentimento oceânico no início de *O mal-estar na civilização*. A análise da temática religiosa, em *O futuro de uma ilusão*, também é realizada com referências diretas ao narcisismo. O narcisismo mantém-se em cena, porque, para Freud, a remediação do “mal-estar” torna-se possível apenas se a renúncia for paga com satisfações narcísicas. Para isso o mecanismo de identificação deve continuar no centro, tanto para pensar a idealização quanto o “narcisismo das pequenas diferenças”.

Da ilusão religiosa para a racionalidade

Em *O futuro de uma ilusão*, Freud retoma a análise da religião de forma mais extensa, ampliando o que fora apresentado em *Totem e tabu* e em *Ações obsessivas e práticas religiosas*. No estudo da religião, a noção de ilusão ganha uma nova face, servindo para interpretar o desenvolvimento individual e a formação social. Freud inicia o texto apontando uma mudança em sua incursão pelo social, que passa da exploração de suas origens e desenvolvimento para o questionamento sobre o futuro e destino da cultura. Em seguida, define cultura como “[...] tudo aquilo em que a vida humana eleva-se sobre suas condições animais e se distingue da vida animais” (FREUD, 1927c, p. 6). Ele se recusa a diferenciar cultura e civilização, argumentando que para seu propósito, o de diferenciar a condição humana da condição animal, os dois conceitos convinham. Mezan (1985) nota que, em

conjunto, as noções de cultura e civilização, constituem o índice que diferencia o homem dos animais. A nosso ver, a opção de Freud se deveu também ao fato dos conceitos de cultura e civilização, empregados de forma diferente por seus diversos leitores estrangeiros, serem protagonistas de um longo debate, que, naquele momento, ele não via como encaminhar. Norbert Elias, em um estudo publicado em 1939 sob o título *O processo civilizador*, comparou a evolução da palavra alemã *Kultur* e da idéia francesa de *civilisation*. Elias (1939) nota que era grande a diferença como ingleses e franceses empregavam a palavra civilização, por um lado, e os alemães, por outro. Para franceses e ingleses, a palavra civilização abrangia uma diversidade de fatos políticos, econômicos, religiosos morais e sociais, resumindo o orgulho pela importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da humanidade. Segundo Elias (1939, p. 23), o conceito “[...] resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas ‘mais primitivas’”. Enquanto que para alemães, constituía um conceito de segunda classe, compreendendo apenas a aparência, a superfície externa da existência humana, como a produção dos bens necessários à sobrevivência humana. A palavra que os alemães usam para expressar o orgulho pelo próprio ser e por suas realizações (intelectuais, artísticas e religiosas) era *Kultur*. Enquanto a civilização material ganhava terreno na cultura européia, a noção alemã de *Kultur* designa uma dimensão espiritual, nitidamente separada de fatos políticos, econômicos e sociais. Kuper (2002, p. 55) assinala: “*Kultur* e *Zivilisation* resumiam os valores rivais que, na visão de alguns alemães, dividiam Alemanha e França: virtude espiritual e materialismo, honestidade e artifício, moralidade genuína e mera cortesia exterior”. Contudo, esse autor nota que não adianta exagerar o caráter distinto desses conceitos, pois, de modo geral, cultura representava a esfera dos valores sobre os quais acreditava-se que se apoiava a ordem social, pois da cultura intelectual dependia também a ação política.

Para a apreciação da cultura no campo da psicanálise, seria importante considerar, de um lado, a presença em todos os seres humanos de tendências destrutivas e anti-sociais e, de outro lado, a renúncia pulsional exigida pela cultura, que tenta preservar-se do indivíduo através do controle de suas moções hostis, componente da pulsão de morte. No núcleo da hostilidade humana estariam as privações mais antigas, da época primordial, principalmente as relacionadas ao incesto e ao assassinato. Essas interdições, embora progressivamente interiorizadas com a formação do supereu, poderiam ainda hoje ser ultrapassadas pela força que emana das pulsões, a ponto de o homem ser concebido como um “inimigo em potencial” da civilização. Por esse perigo existir é que a cultura estende-se mais

além do saber que os homens possuem para dominar a natureza, alcançando as normas que regulam os vínculos entre eles para preservar a civilização contra o indivíduo. Entre essas normas, Freud inclui aquelas relativas à divisão de bens, por considerar que os vínculos entre os homens são influenciados pela medida de satisfação pulsional que os bens possibilitam e por que um sujeito pode ser tomado pelo outro como um bem.

A coerção das pulsões está na base do papel atribuído à cultura. Entretanto, Freud concebe que, se a renúncia imposta não for compensada, a agressividade pode ser mantida ou talvez até potencializada. Assim, da renúncia segue a exigência de compensação, um ressarcimento por parte da cultura. Resta saber, contudo, se é possível reconciliar homem e cultura e qual meio de compensação permitiria essa reconciliação.

Uma vez que a saída que possibilita a civilização é a renúncia pulsional, veremos que, no caminho percorrido em *O futuro de uma ilusão*, é a solução para esta renúncia que se modifica: de algo imposto ao sujeito e que traria como resultado uma vingança em potencial contra a cultura para uma espécie de devoção racional que o levaria a assumir a cultura como sua “posse mais genuína”. Nesse caminho, as representações religiosas são analisadas em sua função de compensação, enquanto busca de equilíbrio entre renúncia e satisfação. Freud nota que desequilíbrios dessa balança faziam-na, muitas vezes, pender para a satisfação pulsional. Isso ocorreria porque as pulsões manteriam sua força, mesmo que as interdições culturais fossem progressivamente interiorizadas com a formação do supereu.

A idéia de introjeção da autoridade externa já havia sido bastante desenvolvida com a descrição da noção de supereu em *O eu e o isso*, sendo concebida como um “patrimônio psicológico da cultura” de supremo valor. Entra também em questão a função do supereu enquanto ideal, pois, para sua sobrevivência, a cultura teria que ir além da interiorização de proibições; teria que oferecer ao homem satisfações narcísicas de forma a ressarcir-lo da renúncia pulsional. Seriam desse tipo as satisfações obtidas através de ideais e de criações artísticas quando estão de acordo com os ideais culturais. Contudo, a satisfação artística não seria do acesso de todos, restando a satisfação religiosa ou por meio do “narcisismo das pequenas diferenças” - expressão que será discutida em *O mal-estar na civilização*. Para Costa (1989), essa talvez seja uma das noções mais ricas do vocabulário social freudiano.

Segundo Freud, para serem mais completas, as satisfações engendradas exigem a comparação com os ideais de outras culturas e o menosprezo da cultura vizinha a partir das diferenças verificadas. Diz Freud (1927c, p. 13): “[...] os ideais culturais passam a ser ocasião

de discórdia e inimizade entre diversos círculos de cultura, como o que se tem claramente entre as nações”. Por esse caminho, será esclarecida a guerra em *Por que a guerra* e também o ódio contra os judeus discutido em *Moisés e a religião monoteísta*. Lembremos aqui de dois pontos importantes apresentados em *Psicologia das massas e análise do eu*: a) a formação de ideais permitiria a identificação recíproca dos membros da massa; e b) a hostilidade contra o estranho constituiria uma espécie de possibilidade necessária de satisfação do componente da pulsão de morte que contribuiria também para a manutenção dos diferentes grupos sociais. Assim, o que se tem é que a identificação de indivíduos em um grupo e a discriminação de diferenças comparando-se com outro grupo, aparecem como fatores que apóiam a união entre eles. Eros e pulsão de morte mostram sua força na união discriminatória dos homens. Dizemos união discriminatória porque “[...] a satisfação narcisista proveniente do ideal da cultura é, além do mais, um dos poderes que contra-atacam com êxito a hostilidade à cultura dentro de cada um de seus círculos”. (ibid., p. 13). Mesmo aqueles indivíduos que sofrem dentro de seu próprio círculo, a exemplo do que ocorre com as classes oprimidas, poderiam gozar do direito de depreciar os estrangeiros e satisfazerem-se, narcisicamente, dessa maneira. Freud assinala que os oprimidos identificam-se com seus opressores, e, não obstante a hostilidade, vêm neles também seu ideal. Portanto, é a satisfação narcísica com base na identificação que pode fazer face à hostilidade contra o próprio grupo, o que explicaria porque determinadas civilizações conservam-se apesar da hostilidade da maioria oprimida.

A cultura com suas peças – a exigência de renúncia pulsional e o oferecimento de satisfações narcísicas – teria como função essencial proteger o homem da natureza, enquanto parte dele próprio, especificamente da possibilidade de ser tomado como objeto da agressividade de outros pela fraqueza do corpo próprio; e enquanto algo estritamente exterior, expresso na força dos fenômenos naturais e da morte. A cultura tem que dar conta não apenas de impor limites ao narcisismo, mas também ao desamparo. Mesmo que ela obtivesse êxito na tarefa de proteger o homem de sua própria natureza, restaria a força dos fenômenos naturais e do destino fatal, o que reforça sua situação natural de desamparo, da qual busca ser protegido. Neste momento, Freud acrescenta uma terceira peça ao inventário psíquico cultural, de seu ponto de vista talvez o mais importante: a ilusão religiosa.

A ilusão religiosa

No início da vida, a mãe que cuida é tomada como primeira proteção contra a angústia; em seguida, o pai assume essa posição. Com a percepção pelo sujeito de que os pais não fornecem proteção adequada frente aos hiperpoderes da natureza, ou seja, com o

reconhecimento de seu desamparo, ele transfere a função de proteção a um pai ainda mais poderoso, a saber, os deuses. Desde *Totem e tabu* eles são concebidos como substitutos do pai primal e vistos como tendo uma tríplice missão perante os homens: defendê-los contra os perigos da natureza, reconciliá-los com a crueldade do destino e ressarcir-los das privações impostas pela cultura.

O desamparo humano e o anseio pelo pai são concebidos como fatores fundamentais para o desenvolvimento da idéia de Deus, enquanto que em *Totem e tabu* aparece relacionado ao sentimento de culpa relativo ao assassinato do pai e ao complexo de Édipo. Freud argumenta contra uma possível contradição em vincular complexo de Édipo e desamparo, dizendo que se trata de ligar, respectivamente, a motivação latente à motivação manifesta. Na situação de desamparo, ao mesmo tempo em que o sujeito pede proteção, espera castigo do pai, pois se não fosse a inibição e o temor advindos dele, seguiria realizando seus desejos anti-sociais, aqueles que levaram ao parricídio. Na realidade, o desamparo servirá à formação do sentimento religioso quando vier somar-se a ele o drama edipiano.

Freud nota que as doutrinas religiosas mantiveram ao longo tempo uma força interna que garantiu sua eficácia para a conservação da cultura. Essa força é encontrada no terreno da ilusão, cujo aspecto central e mais definidor consiste em sua derivação dos desejos humanos. Diferentemente da *idéia delirante*, a ilusão não estaria necessariamente em contradição com a realidade, nem consistiria necessariamente em erro. Para Ricoeur (1977, p. 196), a ilusão constitui-se da “[...] cumplicidade entre satisfação do desejo e inverificabilidade”. As doutrinas religiosas “[...] são *ilusões*, cumprimentos dos desejos mais antigos, mais intensos, mais urgentes da humanidade; o segredo de sua força é a força destes desejos”. (FREUD, 1927c, p. 30 - grifo nosso). O estatuto da ilusão religiosa é de outro tipo, pois Deus, diferente do pai e do líder, parece oferecer algo de outra ordem: a proteção diante da Natureza e ao corpo condenado à ruína. A religião oferece respostas a questões que o ser humano não consegue responder, tais como saber sobre a origem do mundo, assegurando, entre outras coisas, a prolongação da vida frente o medo de aniquilação com a morte, o cumprimento da demanda de justiça não alcançada na vida terrena. Enriquez (1983, p. 87, grifo nosso) assinala:

Retomemos a definição: a ilusão é *crença*, visto originar-se no amor e fazer desaparecer o prazer ligado ao trabalho do pensamento. Amor pelo onipotente, pelo pai, de quem cada sujeito sente nostalgia, amor por um *ideal criado para se defender de sua própria impotência ou para negá-la*, amor pronto para fixar-se em qualquer figura paterna substituta (mestre, educador, terapeuta).

Essa impotência humana permite um passo importante no que diz respeito à formação dos ideais. A percepção do desamparo pelo homem, de sua própria incompletude para uma auto-suficiência, obriga-o a tomar um outro como fonte de proteção. A explicação da saída do narcisismo como resultante de uma necessidade energética contra um transbordamento de libido precisava ser ampliada. Isso ocorre em *Psicologia das massas e análise do eu* com a concepção de que ideais culturais são investidos de forma narcísica, o que pôde agora receber uma solução mais convincente. A ameaça de perda de amor ganha um papel importante para pensar o vínculo social, pois ainda que sua agressividade pressione, o sujeito não pode fazer nada que o coloque em risco de perda de amor, o que equivale a perigo de morte. Este perigo explica o poder de coerção do supereu e a obediência aos ideais culturais.

Ciência e religião

Vemos que é atribuído à religião um importante papel no consolo e proteção do homem frente a seu desamparo. Retomemos a questão de Freud de saber qual é exatamente a importância da religião no que diz respeito à manutenção da ordem cultural. Uma resposta a essa questão se esboça, mais especificamente, a partir do sétimo capítulo de *Psicologia das massas e análise do eu*, onde o propósito da religião, apresentado desde o início do texto como sendo o de consolar e reconciliar o homem com a vida, convertendo-o em guardião da cultura, é posto em xeque. Um grande número de homens descontentes com a cultura não faria o que é essencial para sua manutenção, ou seja, não renunciariam a suas pulsões. Disso, Freud (1927c, p. 37) conclui: “É evidente que a religião tem prestado grandes serviços à cultura humana, e tem contribuído em muito para dominar as pulsões associadas, mas não o bastante. Durante milênios governou a sociedade humana; teve tempo para demonstrar do que era capaz de conseguir”. Um argumento contrário à tese de Freud é enunciado por ele próprio: com o progresso da ciência, a religião perdeu parte de sua influência sobre a massa, a que se deve o grande número de inimigos da civilização. O autor não nega esse argumento, pelo contrário, o assume dizendo que quanto mais se difunde o saber científico, mais se difunde a negação da fé religiosa. Contudo, a falta de submissão à renúncia pulsional não teria nisso sua fonte de motivação. Freud argumenta que a religião nunca teve um poder supremo em fornecer aos homens uma compensação poderosa para essa restrição, sendo duvidosa a aceitação de que foram mais felizes no passado, afinal sempre houve transgressões. Sendo assim, ele questiona-se sobre ter superestimado a necessidade da religião para a humanidade.

O caminho que se abre consiste num deslocamento da superestimação para outro ponto: a ciência.

A humanidade estaria hoje no tempo de questionamento da religião, podendo estar no momento de trocar os resultados da repressão pelo trabalho intelectual, da educação religiosa de base afetiva por uma racional. Diz Freud (1927c, p. 47): “[...] não temos outro meio para governar nossa pulsionalidade que nossa inteligência”. Como o sujeito que em seu desenvolvimento abandonou a fase de neurose infantil, a humanidade poderia abandonar sua neurose, a religião; teria chegado a hora de a humanidade alcançar a fase de progresso, da razão científica, de submissão do princípio de prazer ao princípio da realidade no caminho evolucionista descrito em *Totem e tabu*.

Freud assinala que pela aceitação da religião - neurose universal - o crente se veria protegido da neurose individual. A religião é comparada ao uso de um medicamento e ao estado de embriaguez, pois, como uma droga, ofereceria possibilidade para suportar a vida e a realidade cruel. E, como uma droga para o viciado, a religião não poderia ser, simplesmente, posta de lado de uma só vez pelo homem. Seria necessário um processo, baseado na educação racional do homem que, criado na sobriedade, poderia assumir desde cedo seu desamparo, saberia que tem que contar com suas próprias forças e aprenderia a suportar sem resignação as fatalidades sobre as quais, à mercê de todo desenvolvimento, não tem poder de ação.

Ainda que Freud admita que ele próprio poderia estar também perseguindo uma ilusão, ao colocar em consideração a possibilidade de se descobrir no homem um ser de inteligência débil e governado por seus desejos pulsionais, argumenta que seria válido vislumbrar os resultados de uma educação não religiosa. O tom assumido a partir do final do penúltimo capítulo é francamente otimista e racionalista: “Perdendo suas esperanças no além, e concentrando-se na vida terrena todas as forças [...] provavelmente, a vida se torne suportável para todos e a cultura não sufoque a nada mais”. (FREUD, 1927c, p. 49).

O futuro da ilusão religiosa seria sua substituição pela razão e pela experiência, que a contradizem piamente. Indemonstrável e, por conseqüência, irrefutável, a doutrina religiosa seria abandonada pelo desinteresse dos homens. O ponto central da argumentação freudiana: ainda que fossem ilusões, as colocações racionalistas seriam passíveis de serem refutadas ou abandonadas sem maior prejuízo para aqueles que as proferiram, uma vez que esses teriam um firme ponto de apoio que faltaria aos crentes: a disposição para renunciar aos desejos infantis.

A solução racional seria dada pela ciência, cujos desencontros - as mudanças nas opiniões científicas - são compreendidos como desenvolvimento, progresso, não ruína. Diz Freud (1927c, p. 55): “Não; nossa ciência não é uma ilusão”. Contudo, mesmo que se tenha a ciência como não ilusão, o empreendimento mais geral apresentado por Freud, a troca de uma educação religiosa por uma educação racional, não tem destituído seu aspecto ilusório. Costa (1989) nota que Freud apresenta uma versão ingênua do fenômeno religioso por conta do preconceito racionalista e cientificista comum a seu tempo. Costa (1989, p. 75) assinala: “Como tantos outros pensadores, Freud acredita que um dia o real seria transparente e sua facticidade fundamental à razão, cujo modelo era a ciência”.

Enriquez vê na discussão de ciência um ponto muito importante de discordância entre *O futuro de uma ilusão* e *Psicologia das massas e análise do eu*. Freud estima que o comportamento da massa pode pertencer à alçada da ciência, como o comportamento individual, mas nesse segundo texto constitui centro de suas considerações a concepção do funcionamento psíquico das massas como sendo guiado por suas pulsões, em oposição ao psiquismo individual. Embora no início de *O futuro de uma ilusão* Freud retome a descrição de massa de *Psicologia das massas e análise do eu*, dizendo que a massa é indolente e impossível de convencer mediante argumento racional, ele volta atrás em relação a esse último aspecto ao colocar a figura do líder como ponto central para o convencimento da massa através de argumentos. É novamente atribuído um papel fundamental ao líder que poderia mover as massas à abstinência necessária para a manutenção da cultura. Mas não se trata de qualquer líder. Freud assinala que o mesmo deve possuir os meios para manter-se independente da massa, possuir a serenidade e abnegação não encontradas nela para servir como educador das futuras gerações.

Novas gerações, educadas no amor e no respeito pelo pensamento, que experimentaram desde cedo os benefícios da cultura, manteriam também outra relação com ela, a sentiriam como sua posse mais genuína, estariam dispostos a ofertar-lhe o sacrifício do trabalho e de satisfação pulsional que requer para subsistir. Poderiam prescindir da compulsão e diferenciar-se apenas de seus líderes. (FREUD, 1927c, p. 8).

A crítica ao argumento de Freud pode ser realizada considerando que uma vez que a força para a possibilidade de uma educação racional colocada no líder não se deixa de assumir o início dessa nova educação com base na crença, pois o sujeito não pode desde o

início realizar o teste de realidade, devendo antes de qualquer verificação acreditar²⁹. Aos olhos de Freud, a saída é centralizar em um educador cético, racional e sereno, ciente da necessidade da ciência para reconciliar homem e cultura e capaz de levar a massa a convencer-se através de argumentos racionais. Ele acrescenta ainda um outro argumento em defesa da educação racional: a disposição para renunciar aos desejos infantis a serviço do pensamento - como se isso bastasse para garantir seu efeito.

Um outro ponto pesa contra o racionalismo freudiano. Freud nota que a religião não tem oferecido uma compensação suficientemente poderosa, mas não parece conceber a ciência como forma de compensação, ainda que aponte para uma satisfação provinda do trabalho intelectual. A ciência permitiria ao homem aprender a “suportar” a força da natureza, sobre a qual não tem poder de ação. Contudo, essa tarefa de suportar tem sido realizada também pela religião. Além disso, como nem todos seriam passíveis de serem educados, a questão seria converter a maioria inimiga da cultura em uma minoria. Com a entrada da ciência em cena, o sujeito parece ser envolvido em uma espécie de devoção racional à cultura, pois tudo é dito em termos de *aprender a suportar*, ao invés de *crer para suportar*.

A questão principal de *O futuro de uma ilusão* consiste em saber se uma reconciliação entre homem e cultura é possível, ao que Freud responde positivamente. Essa reconciliação seria possibilitada pelo consentimento racional do sujeito em suportar a renúncia pulsional. Pouco tempo depois, em *O mal-estar na civilização*, uma reconciliação não é mais concebida como possível, o aspecto destrutivo do próprio processo civilizador é vislumbrado e a suposta verdade científica perde a significação que lhe fora atribuída.

O irremediável antagonismo

É evidente a mudança de tom de *O mal-estar na civilização* com relação a *O futuro de uma ilusão*; mudança destacada por diversos comentadores da psicanálise, que tendem a atribuí-la em parte a um pessimismo decorrente das circunstâncias da vida de Freud, como o envelhecimento e as experiências da época de guerra. O antagonismo, agora irremediável, entre as exigências pulsionais e as renúncias impostas pela cultura constitui o tema principal do texto. Uma vez que as restrições culturais estariam relacionadas a inclinações do homem, a exigência cultural só poderia ser sentida como altamente custosa.

²⁹ Essa foi uma das críticas também do leitor imaginado por Freud.

Freud caminha mais diretamente ao objetivo apresentado ao final de *O eu e o isso*, que é o de investigar a pulsão de morte em um campo mais vasto, por isso a pulsão agressiva recebe agora um tratamento mais extenso. Birman (1997) nota que a desilusão de Freud com o ideal iluminista caminha de maneira paralela à importância crescente que a morte passa a ocupar na leitura freudiana da cultura. Uma parte do texto está destinada a elucidar o sentimento de culpa, ao qual Freud diz pretender situar como o problema mais importante do desenvolvimento cultural.

O texto é iniciado com a retomada da discussão sobre religião oferecida em *O futuro de uma ilusão*. Freud discute a noção de “sentimento oceânico” de Romain Rolland³⁰, identificando-o com o sentimento religioso de eternidade e de pertencimento ao mundo num todo inseparável, como quando não havia ainda uma discriminação entre eu e mundo externo. Diz Freud (1930a, p. 68): “[...] originariamente o eu contém tudo; mais tarde separa de si o mundo exterior”. Entretanto, os limites do eu não são fixos, podendo ocorrer perturbações na separação entre eu e mundo, como o que se tem nas patologias. Similarmente ao que ocorre no caso das patologias, no sentimento oceânico haveria uma espécie de retomada da situação inicial de vinculação do eu com o mundo formando um só todo.

Ao perguntar sobre o caráter desse sentimento para que seja considerado a fonte das necessidades religiosas, Freud assinala que não se poderia indicar na infância uma necessidade de força equivalente à de ser protegido pelo pai. Frente ao hiperpoder do destino, a necessidade de proteção se mantém, por isso o sujeito buscaria restabelecer o narcisismo irrestrito de quando ele e mundo eram um só: o sentimento oceânico ofereceria essa possibilidade de unificação. A projeção da onipotência sobre os pais esteve envolvida com a saída do narcisismo; e o sentimento oceânico parece resultar da passagem da onipotência a Deus, com o reconhecimento do desamparo adulto.

A partir dessa discussão, chega-se à questão que iniciou o segundo capítulo de *O mal-estar na civilização*: qual é o propósito da vida humana? Uma resposta simples e conhecida de todos pode, segundo ele, ser prontamente oferecida pelo sujeito: o homem busca a felicidade. Mas são muitas as fontes de sofrimento que contribuem para que a felicidade constitua apenas em fenômeno episódico, um “ligeiro sentimento de bem-estar”. As fontes de sofrimento para o homem apresentadas em *O futuro de uma ilusão* são retomadas: o próprio corpo destinado à ruína, o mundo externo com seu poder hiperpotente e as relações entre os homens, tidas como a fonte mais potente para a infelicidade. Por conseqüência, a tarefa de

³⁰ Aqui seu leitor, que vive o sentimento religioso oceânico, não experimentado por Freud, é nomeado.

evitar a dor adquire prioridade sobre a de obter prazer, principalmente quando se considera o contexto social.

O homem pode defender-se do sofrimento e buscar a felicidade por diferentes meios, como assumir metas mais moderadas através das pulsões inibidas, afrouxar a ligação com a realidade com a busca de satisfação na vida de fantasias e ilusões, refugiar-se na neurose ou até na psicose, através do rompimento com a realidade. A religião, como a arte, ofereceria satisfações substitutas na forma de ilusões, mas a ilusão religiosa é concebida de forma particular; ela seria de caráter delirante porque não permitiria correções. Segundo Freud, nem todo o progresso tecnológico, que possibilita a ampliação do controle do homem sobre a natureza, com a ampliação de seus sentidos e possibilidades, nem essa busca de endeusamento do homem com vistas a proteger-se de sua impotência tem feito com que seja mais feliz.

Se, em *O futuro de uma ilusão*, a ilusão religiosa fora posta de lado em nome da razão, agora é a mesma razão que não se oferece como opção. Dois pontos são acrescentados contra o otimismo com que a razão fora abordada naquele momento: primeiro, Freud não fala mais de uma educação racional que se possa apreender desde cedo a ponto de ser difundida para uma maioria dos homens; segundo, nem para a minoria para a qual fosse acessível consistiria em uma proteção perfeita contra o sofrimento. O racionalismo freudiano muda a ponto de em *Por que a guerra* o autor retomar o exame expresso neste momento dizendo que a razão “[...] com muitíssima probabilidade é uma esperança utópica”. (FREUD, 1933b [1932] p. 196).

Agora, a religião é admitida como talvez a única técnica capaz de fornecer ao homem uma resposta para sua questão de saber a que veio ao mundo e garantir-lhe meios de encontrar a felicidade. O sentimento oceânico de aspecto narcisista é um dos fins dessa busca religiosa, que não deixa de ser delirante, mas possível. Estaria aí o significado da religião para o sujeito, embora às custas de um infantilismo psíquico e de sua inserção em um delírio de massas.

Em todos esses caminhos - religião, ciência, arte -, ganha destaque a fuga do desprazer e a busca ativa ocupa lugar secundário. Há muito a felicidade é compreendida como ausência de dor; lembremos da discussão mais recente oferecida em *Além do princípio de prazer*. O programa do princípio de prazer se vê abalado, o empenho em evitar o desprazer deixa o ganho de prazer em segundo plano, e a precaução é posta antes do gozo. Entretanto, nenhum dos caminhos apresentados poderia levar ao alcance da meta pretendida. A saída seria a eleição por cada tipo de pessoa de técnicas associadas, levando em consideração o

ambiente. Aparece aqui a idéia de adaptação ao meio, a qual dependeria também da constituição do sujeito.

Ainda que abertas muitas fontes para a busca humana, nenhuma e nem mesmo uma associação delas garante com segurança a chegada até ela. A felicidade corresponderia à satisfação momentânea de necessidade, de moções pulsionais e de interesses do indivíduo, considerado “violência bruta”, quando momentaneamente as forças da natureza, os limites do próprio corpo e os limites culturais estão em suspenso. Resta um mal-estar insolúvel, uma vez que “[...] a inclinação agressiva é uma disposição pulsional autônoma, originária, no ser humano [...]” (ibid., p. 117), estando, tal qual a sexualidade, intimamente ligada à felicidade. Entretanto, sua satisfação irrestrita relaciona-se a infortúnios de mais alto grau quando o sujeito está na condição de submetido. A satisfação irrestrita de todas as necessidades deverá ser limitada a satisfações momentâneas e de menor intensidade, resultante do freio que se deve colocar na “pulsão selvagem”.

Eros e morte

Do capítulo terceiro ao quinto, Freud retoma a definição de cultura de *O futuro de uma ilusão*, procurando unificar o conceito junto à pulsão de morte. Das funções atribuídas à cultura, a regulação dos vínculos sociais parece ser a mais importante para sua manutenção, pois implica no domínio da inclinação agressiva pela sobreposição da força do sujeito isolado pela vontade de uma maioria aglutinada. Essa substituição do poder do indivíduo pelo do grupo ou comunidade é nomeado como passo cultural decisivo do qual adviria um precioso quesito: a justiça. O resultado visado pelo desenvolvimento cultural seria a contribuição de todos aqueles capazes de vida em comunidade com o sacrifício de suas pulsões para que pudessem se ver livres da violência bruta. Preso pela limitação pulsional, livre da violência bruta. Elias (1939, p. 184) assinala: “Não há, ao contrário do que sugerem antíteses como essas [liberdade e coerção], uma suposta liberdade ‘absoluta’ se por ela entendermos total independência e ausência de qualquer coação social”.

A conclusão a que Freud chega é a de que a liberdade individual não é um patrimônio da cultura. Freud assinala que na ação da justiça de encontrar o equilíbrio entre as demandas individuais e suas exigências não haveria espaço para a liberdade individual. Destaquemos dois pontos apresentados pelo autor quando discute o equilíbrio buscado via justiça: a) esse equilíbrio não parece estar ligado à justiça social, pois a justiça representa o poder de uma minoria que obtém dela proveito direto. Assim, até mesmo a revolta contra a injustiça pode ser julgada como improcedente; b) o equilíbrio baseia-se na captação ou

anestesia do sujeito pelos ideais dessa justiça, ainda que nele pulse a renúncia pulsional. A felicidade é permitida somente em pequenas doses a ponto de não interferir no edifício cultural, sempre limitada a momentos, sempre subordinada a renúncias. O equilíbrio pode ser concebido como um mínimo cedido ao sujeito para que ele não se rebele.

Freud conclui que a própria cultura apresenta-se ao homem como fonte de sofrimento, pois é pela dificuldade em suportar a frustração exigida pelos ideais culturais que o sujeito torna-se neurótico. Por isso, o homem torna-se hostil à cultura ainda que ela busque protegê-lo do sofrimento. Destacamos a discussão apresentada no terceiro capítulo de *O mal-estar na civilização*, pois a partir daí começa a se delinear o rumo desse texto de características tão particulares no conjunto da obra freudiana. Enriquez (1983) concebe-o como uma verdadeira ruptura do pensamento freudiano, pois a pulsão de morte triunfa apesar dos esforços de Eros.

No quarto capítulo, Freud faz considerações sobre a gênese da cultura partindo de uma retomada da descrição da horda primal de *Totem e tabu*. No totemismo, os filhos puderam ter a experiência de que a união pode ser mais forte do que o poder do indivíduo. Os irmãos se uniram, apoiados na compulsão pelo trabalho determinada pela necessidade e no poder do amor (Ananke e Eros), que constituem, portanto, o fundamento da cultura. Para Ricouer (1977), Freud fala mais do amor do que do trabalho, porque a necessidade de unir os homens no trabalho para explorar a natureza é pouca coisa se comparada à ligação libidinal que une os homens. A importância do amor como base para a vida social fora apresentada em *Psicologia das massas e análise do eu* e é agora retomada quase nos mesmos termos. Freud (1930a, p. 100) diz: “O amor genital leva à formação de novas famílias; o de meta inibida, à ‘fraternidade’, que alcança importância cultural porque escapa a muitas limitações do amor genital; por exemplo, de seu caráter de exclusividade”.

Por um lado, o amor aparece contrapondo-se aos interesses da cultura a favor da felicidade individual, a exemplo do que ocorre na paixão amorosa ou no grupo familiar, que resiste ao englobamento de seus membros à comunidade - por isso o incesto é compreendido como um ato anti-social; e, de outro, o sujeito vê-se ameaçado pela cultura, que o limita com suas exigências e interdições.

Para fortalecer os vínculos entre os homens, a cultura precisaria extrair energia da sexualidade, promovendo fortes identificações entre eles, através da máxima mobilização de libido de meta inibida. Mas por mais penosos que sejam os sacrifícios impostos, não se encontram em completo antagonismo com a sexualidade, pois a união sexual entre homem e mulher é condição para cumprir a tarefa principal da cultura de aglomerar os indivíduos em

grandes unidades. O que a sociedade teme é o transbordamento da sexualidade, por isso utiliza sua energia, ou seja, procura prevenir os excessos sexuais promovendo identificações. Um outro fator levaria a cultura a buscar o controle sobre a sexualidade: esta pode ser dotada de agressividade.

Nesse momento, no quinto capítulo de *O mal-estar na civilização*, Freud discute a pulsão de morte no contexto de análise do mandamento “*Amarás a seu próximo como a ti mesmo*”³¹. São levantados dois aspectos importantes sobre o amor enunciado pelo mandamento: poder-se-ia amar ao outro como se ama a si mesmo ou como ideal pessoal. Freud nota que esse mandamento não abriga nada de racional, pois em geral a pessoa estranha é concebida como indigna de amor e mais sujeita ao ódio. Diz Freud (1930a, p. 108): “[...] o próximo não é somente um possível auxiliar e objeto sexual, é também uma tentação para satisfazer nele a agressão, explorar sua força de trabalho sem ressarcir-lo, usá-lo sexualmente sem seu consentimento, retirar seu patrimônio, humilhá-lo, infligir-lhe dores, martirizá-lo e assassiná-lo”.

Como objeto a ser hostilizado, um homem torna-se sujeito à pulsão de destruição, correlato da pulsão de morte quando dirigida ao exterior. A necessidade da obrigação moral de amor enunciada no mandamento relaciona-se ao fato dela estar em contradição com a própria natureza do homem: sua inclinação agressiva que ameaça permanentemente a civilização. Uma das idéias apresentadas em *Totem e tabu* é justamente a de que haveria uma relação diretamente proporcional entre o grau de proibição e a intensidade do desejo, por isso as exigências do mandamento para que o sujeito aja de modo totalmente oposto ao que está inclinado a agir.

A cultura não consegue desfazer a dificuldade para renunciar à satisfação da inclinação agressiva; a pulsão de morte quer emergir como pulsão de destruição. A formação de diferentes círculos sociais teria, então, uma importante função na economia psíquica, pois a hostilidade a estranhos ofereceria um escape à pulsão agressiva. Freud considera que esse processo, ao qual chamou de “narcisismo das pequenas diferenças”, oferece uma satisfação mais cômoda da inclinação agressiva e favorece a coesão dos membros do grupo. Esse ponto de vista é expandido em *Porque da guerra*, onde Freud (1933b [1932], p. 193) diz: “Cada uma destas pulsões é tão indispensável como a outra; das ações conjugadas e contrárias de ambas surgem os fenômenos da vida”. Então, o vínculo social não é apenas extensão da libido individual, como em *Psicologia das massas e análise do eu*, ele é também expressão do

³¹ Freud diz que esse mandamento é mais velho que o cristianismo, mas não existiu desde sempre, pois se pode presumir épocas em que era desconhecido.

conflito entre pulsões. É no campo do vínculo que a pulsão de morte pode se apresentar, saindo da mudez biológica para um *grito* social. Decorre disso a condição do homem de inimigo da cultura.

Pois, se o combate entre pulsões de vida e pulsões de morte alcança na civilização sua máxima envergadura, também é verdade que, sob a força da coerção social, as inclinações pulsionais são refreadas e provocam graves conflitos na vida psíquica do animal civilizado. (MEZAN, 1985, p. 454).

Em meio à análise do papel do homem como inimigo da cultura, Freud retorna brevemente, no sexto capítulo, o caminho percorrido até o enunciado da pulsão de morte em *Além do princípio de prazer*. Nem tão simples de ser concebida no indivíduo, a pulsão de morte pôde ser teorizada em suas exteriorizações como pulsão a agredir e destruir. Essa sua forma achar-se-ia expressa no sadismo, que mostra bem sua orientação para o exterior, enquanto sua forma interna é deduzida do masoquismo.

Discutimos no capítulo anterior que algo mais é encontrado no par sadismo-masoquismo, colocando que a pulsão de morte é compelida a colocar-se a serviço de Eros, pois na medida em que o sujeito aniquila a um outro, não aniquila a si-mesmo. Por outro lado, a inibição da manifestação sádica da hostilidade pela sociedade leva ao aumento da autodestruição. Freud conclui que o sadismo é um exemplo da ação conjugada de Eros e morte, pois a agressão aos outros é concebida como participante de uma limitação da autodestruição, ou seja, a favor da autoconservação. A ação conjugada em proporções variadas dessas pulsões brindaria as diversas, se não todas, situações vividas pelo sujeito. Embora definindo-as em oposição uma a outra, Freud acaba por colocar a pulsão de morte a serviço da pulsão de vida para autoconservação do sujeito. A agressão é concebida, simultaneamente, como preservação de si e destruição do outro. Freud procura saber até que ponto a autoconservação permitida pelo redirecionamento da pulsão de morte ao exterior segue a pulsão de vida se, ao mesmo tempo, parece caminhar em sentido oposto à sua pretensa máxima, que é unir os homens em grandes unidades.³²

No sadismo, o enlace da pulsão de morte com a pulsão de vida seria mais facilmente concebido, em função do componente erótico presente. No caso de sua expressão separada de Eros, mais difícil de apreender, sua “[...] satisfação se liga com um gozo narcisista extraordinariamente elevado, na medida em que brinda ao eu com o cumprimento de seus antigos desejos de onipotência”. (FREUD, 1930a, p. 117). A pulsão de morte é

³² Preservação (de si que permite a comunidade, mas a impede em última instância) e destruição (da comunidade que permite o si, mas o impede em última instância).

apresentada em enlace com o narcisismo e com o desejo de onipotência, parte constituinte do ideário narcisista. Mas, dominada e inibida em sua meta pelo desenvolvimento cultural, a pulsão de destruição se veria forçada a considerar as necessidades sociais. Ainda assim, a cultura é explicitamente marcada pelo conflito entre pulsões. Então, como a agressividade humana ao próprio grupo é inibida? Para responder a essa questão, Freud analisa nos dois últimos capítulos de *O mal-estar na civilização* o sentimento de culpa e recoloca o supereu em consideração.

O sentimento de culpa

Como dito anteriormente, considerando o desamparo originário do ser humano e sua necessidade de ser protegido pelos pais, Freud nota que a perda de amor é o pior que se pode esperar, pois se torna equivalente a perigo de morte. O risco de perda teria seu fundamento nos sentimentos hostis dirigidos ao pai, ou melhor, na descoberta desses sentimentos pelos pais. A angústia frente à possibilidade de perda de amor é chamada de angústia social e apresentada como uma derivação do sentimento de culpa. Com a formação do supereu, a angústia de ser descoberto já não existe mais, pois a autoridade observa a partir do interior. Frente ao supereu, a renúncia pulsional não seria suficiente, pois uma vez que ele tem notícia do desejo, se esforça no sentido da punição e mantém o sentimento de culpa.

Embora a nova instância derive da autoridade dos pais, pode alcançar uma severidade que a ultrapassa. Isso ocorreria porque o impedimento das primeiras satisfações concorre para a primeira dotação agressiva do supereu. Essas satisfações seriam as mais substanciais, por isso, com sua proibição, erige-se no sujeito uma forte inclinação agressiva contra a autoridade. Na suposição de que a exigência da autoridade tem a função de guardar o grupo contra a agressividade do sujeito, está implícita a idéia de que há uma agressividade anterior a qualquer renúncia.

Relacionar agressividade a uma pulsão de morte parece indicar um caminho. Se assim for, por que Freud não limita a agressividade à renúncia pulsional de uma pulsão agressiva? Consideremos esse ponto a partir do que se segue. Para a formação do supereu e a gênese da consciência moral devem cooperar também fatores constitucionais. Freud nota ter chegado a essa concepção porque a experiência mostra que o sujeito pode desenvolver uma consciência moral muito severa mesmo tendo recebido uma educação branda.

Pode-se dizer também que a criança reage com uma agressão hiperintensa e uma correspondente severidade do supereu frente às primeiras grandes frustrações pulsionais, nisso obedece a um *arquétipo filogenético* e sobrepassa a reação

justificada no atual, pois o pai da prehistória era com certeza temível e era correto atribuir-lhe um grau mais extremo de agressão. (FREUD, 1930a, p 126 – grifo nosso).

No momento em que Freud discute a influência do fator disposição para formação do supereu, o sentimento de culpa, descrito em *Totem e tabu* como principal implicação do parricídio, é retomado. A ambivalência emocional é concebida como originária, e o parricídio como sua expressão. Satisfeito o ódio com a agressão ao pai, o amor manifestou-se no arrependimento pelo ato praticado, originando o sentimento de culpa. Então, por meio da identificação com o pai institui-se o supereu que passa a exercer o castigo e cria limitações contra a repetição do crime. Considerando a ambivalência originária, Enriquez (1983, p. 114) assinala que “[...] o supereu parece ser menos o herdeiro da angústia frente à autoridade, do que a consequência de nossa agressividade contra ela”. Também na história individual, a identificação com o pai substitui o investimento libidinoso dos pais, por meio da interiorização da interdição. Na filogênese e na ontogênese, o mecanismo de identificação teria papel fundamental para a formação do supereu e, portanto, para a manutenção da civilização. A identificação com um outro poderoso permite ao sujeito abdicar de sua força em nome daquela que será exercida pela comunidade, pois a preservação desta implica em última instância em sua própria preservação, ainda que ela imponha severos limites à sua liberdade.

Freud conclui que meta de união dos indivíduos em unidades cada vez maiores só pode ser alcançada com um reforço crescente do sentimento de culpa. A ambivalência emocional se manteria e com ela persistiriam a inclinação a agredir e o sentimento de culpa, que receberia reforço cada vez que uma agressão fosse sufocada, transferindo-a ao supereu, que continua a ser enriquecido pelas exigências culturais. Se uma parcela da agressividade é dirigida a si mesmo, poderíamos discernir no sentimento de culpa a ação da pulsão de morte? Se assim for, ela também desempenharia um papel importante na conservação da cultura? Parece que a resposta é condicional: sim, ela desempenha, se puder servir ao fortalecimento do supereu.

Esse ponto é contemplado no último capítulo de *O mal estar na civilização*, onde Freud nota seu propósito de situar o “[...] sentimento de culpa como o problema mais importante do desenvolvimento da cultura, e mostrar que o preço do progresso cultural deve pagar (é “deve pagar” mesmo?) com o déficit de satisfação provocado pela elevação do sentimento de culpa”. (FREUD, 1930a, p 130). A descrição do sentimento de culpa é ampliada, como uma variedade da angústia que, com o desenvolvimento do sujeito, passa a

coincidir com a angústia frente ao supereu. Como assinala James Strachey, em nota introdutória a esse texto, o papel das restrições culturais passou a ser mais bem compreendida apenas com o desenvolvimento da noção de eu que levou a estabelecer a hipótese de supereu e suas origens nas primeiras relações objetais. Por isso, uma parte extensa de *O mal-estar na civilização* está destinada a elucidar o sentimento de culpa.

Segundo Freud, para que a possibilidade de felicidade se mantenha, o sentimento de culpa deve manter-se inconsciente ou apresentar-se à consciência como “mal-estar”. Pela primeira vez, utiliza a expressão que intitula seu texto. Para Freud, o sentimento de culpa é angústia, a angústia é mal-estar, logo, o mal-estar é sentimento de culpa. Este seria mais antigo que a consciência moral; portanto, não se poderia falar de supereu antes de falar de sentimento de culpa. Com base nessa discussão, retomemos a questão exposta acima sobre o papel da pulsão de morte para a civilização.

Freud chega à conclusão de que a agressividade do supereu é resultado da interiorização da autoridade externa e também de uma agressividade própria. No primeiro caso, a autoridade externa impediria a satisfação pulsional, o que provocaria uma forte inclinação agressiva contra a autoridade, mas a identificação do sujeito com a mesma permitiria sua interiorização; no segundo caso, parece tratar-se da potência agressiva da pulsão de morte presente no isso. Supor que só a agressão transforma-se em sentimento de culpa ao ser sufocada e endossada pelo supereu pode parecer o caminho mais tranquilo. Contudo, supõe-se que as duas variedades de pulsões dificilmente aparecem separadas. De forma conciliadora, Freud (1930a, p 134, grifo nosso) diz: “Quando uma aspiração pulsional sucumbe à repressão, seus *componentes libidinosos* são transpostos em sintomas, e seus *componentes agressivos*, em sentimento de culpa”. Na constituição do supereu é evidenciada essa ação conjugada das classes de pulsões e na culpa por ele mantida. Se a severidade do supereu por um lado parece excessiva, a exemplo do que ocorre na melancolia, por outro lado o sentimento de culpa mantido por ele tem uma função social insubstituível.

Na história ocidental, o desenvolvimento civilizatório implicou inequivocamente o incremento do mal-estar, pois é exigido do sujeito a *renúncia pulsional*, que tem como contrapartida a produção da culpa. Nesse contexto, o sujeito aceita o pacto civilizatório para não ficar na condição de desamparo. (BIRMAN, 1997, p. 84, grifo do autor).

A culpa leva ao abandono do narcisismo e do desejo de onipotência que serviam à pulsão de morte, permitindo a identificação com os outros e a formação dos ideais, e leva também ao fracasso da agressividade contra os outros, fazendo-a retornar para si

mesmo. O mal-estar é patrimônio do sujeito, que renuncia à satisfação individual em nome da união da espécie, posta em prática por Eros, representado por algo originário no sujeito, que o conduziria à união com outros iguais, por identificação, e permitiria o desenvolvimento da civilização. O mal-estar permanece como exigência própria da cultura porque é condição de sua existência. Ricoeur (1977, p. 253) assinala: “Mortificando o sujeito, a cultura coloca a morte a serviço do amor e inverte a relação inicial da vida e da morte”. Esse autor coloca ainda: “Agora a cultura aparece como o grande empreendimento para fazer a vida prevalecer contra a morte: e sua arma suprema é fazer uso da violência interiorizada contra a violência exteriorizada; seu ardil supremo é fazer trabalhar a morte contra a morte”. (ibid., p. 254).

Segundo Elias (1939), podemos observar uma tendência no processo civilizador de diminuir as compulsões originadas diretamente da ameaça do uso de força física e aumento das formas que levam ao autocontrole. A estrutura social pressiona no sentido de levar o sujeito a um autocontrole por meio da interiorização da inclinação agressiva. “Por conseguinte, as injunções e proibições sociais tornam-se cada vez mais parte do ser, de um superego estritamente regulado”. (ELIAS, 1939, p. 187). A força do superego mostra-se reflexo de um desenvolvimento histórico particular, resultado de um processo civilizador que controla e transforma a agressividade e a sexualidade. Isso indica que as questões psicológicas mudam nesse processo e, portanto, com a história, e permite dizer que a estrutura social e a estrutura psíquica estão em constante correspondência.

Freud concebe o processo cultural como uma extensão do processo vital por exigência de Eros. A ação conjugada de Eros e da pulsão de morte pode ser observada em duas escalas: indivíduo e espécie.

Mas, se agora consideramos o nexo entre o processo cultural da humanidade e o processo de desenvolvimento ou de educação do sujeito, não excitaremos muito em decidir-nos a atribuir-lhes uma natureza muito semelhante, se é que não se trata de um mesmo processo que envolve objetos de diferentes classes. (FREUD, 1930a, p. 135).

Esse trecho remete ao questionamento da oposição entre psicologia individual e psicologia social. A luta entre as aspirações do indivíduo e as da cultura, em constante oposição, expressa bem o conflito que qualifica ambos essencialmente. A analogia entre desenvolvimento individual e desenvolvimento cultural é ampliada com a introdução da noção de superego coletivo, para cuja gênese a figura dos líderes desempenharia importante papel, o que encontrará expressão na análise do monoteísmo.

Encontramos em *O mal-estar na civilização* a etapa final do desenvolvimento da concepção freudiana da cultura, para a qual a pulsão de morte mostra-se central. A partir desse texto, a visão conciliadora de sujeito e cultura desaparece; o homem vai ser sempre inimigo, e a cultura, causadora de infelicidade. Nem mesmo a rejeição racional da satisfação pulsional, em substituição à frustração, irá resolver a indisposição do ser humano. A civilização é expressão da luta entre pulsões, ela é essencialmente definida pelo amor e pelo ódio, sendo o mal-estar a condição indispensável para sua manutenção, porque permite a sociabilidade não destrutiva pelo retorno de parcela da agressividade ao sujeito. Ainda que a cultura seja concebida como um processo, não parece haver meio para o homem livrar-se da culpa.

O homem para a guerra

Embora Freud tenha escrito alguns textos sobre a guerra, as considerações de *Por que a guerra* relacionam-se mais aos textos culturais precedentes, principalmente a *O mal-estar na civilização*. De *O futuro de uma ilusão*, retoma o papel da razão, concebida agora de forma totalmente oposta a esse texto, sendo ela própria promotora de destruição; e de *O mal-estar na civilização*, a pulsão de destruição. O texto *Por que a guerra* constitui resposta a uma série de questões levantadas sobre a guerra em uma carta de Einstein para Freud. Dentre as questões levantadas por Einstein, a mais genérica consiste em saber se a psicanálise pode apontar um caminho para um controle psíquico do homem que o coloque a salvo de sua própria destrutividade.

Compilemos as questões de Einstein no seguinte: o homem deve ter dentro de si um apetite ao ódio e à destruição que faz com que se torne guerreiro da destruição a ponto de sacrificar sua própria vida. É possível colocá-lo a salvo dessa destrutividade, de modo a evitar o horror da guerra? Consideremos a resposta de Freud tendo como pano de fundo a expressão “narcisismo das pequenas diferenças”.

No texto, Freud oscila entre duas posições: uma que vê a guerra como solução econômica da qual não se pode prescindir; e outra que tem esperança em um fim para a guerra no terreno de Eros e da razão. A segunda posição ganha expansão com a concepção do desenvolvimento cultural como um processo que promoveria alterações psíquicas, sendo concebidas como as mais importantes o fortalecimento do intelecto e a interiorização da inclinação agressiva. Estas limitações levariam a mudanças orgânicas, a uma “intolerância

constitucional” de muitos homens contra a guerra. Dever-se-ia aumentar esforços para a educação de homens desse tipo, de pensamento autônomo, representantes da razão, para comandar a massa de indivíduos dependentes de autoridade; comandar contra a guerra, buscando uma solução pacífica em Eros com a criação de uma associação internacional com o poder - corpo legislativo e judiciário - de mediar o interesse dos povos, conforme Einstein apontara.

O tom esperançoso mostra que não é fácil para Freud abandonar o ideal racionalista de *O futuro de uma ilusão*. Contudo, ele nota que os abusos de poder do Estado e as proibições de pensar da Igreja não favorecem uma generalização desse tipo. Freud nota que, ao contrário, uma identificação generalizada sem referência a grupos distintos e comandada por homens intelectualmente superiores e capazes de guiar a massa é inconcebível. Ele admite que a razão deva ser uma esperança utópica, pois mesmo a justiça usa da violência, e caminha no sentido da primeira posição, que concebe a guerra como uma necessidade de preservação. Nessa posição ganha destaque o narcisismo das pequenas diferenças e, com ele, o mecanismo de identificação. Ainda que Freud caminhe nesse sentido, especificamente em direção à conjectura de um caos generalizado, notamos sua inconsistência em assumir uma posição definitiva. Segundo Costa (1989, p. 69):

Freud sempre hesitou entre uma concepção racionalista e intelectualista da cultura e uma concepção que vê o social como produzido por conflitos dilacerantes e inconciliáveis de interesses irracionais e inconscientes. E, embora capitulasse frente à segunda, o fez sempre lamentando, dizendo que, embora as coisas sejam assim, elas são ruins. O ideal era que a sociedade fosse formada por homens de razão, e não homens de ilusão, como é flagrante no caso de uma ilusão (COSTA, 1989, p. 69).

Consideremos o caminho de Freud em direção a uma “tomada” de posição. Desde o princípio, os conflitos de interesse entre os homens têm relação com a violência. Assim deu-se na horda e dá-se ainda hoje. Entretanto, com o desenvolvimento humano, a construção de instrumentos e armas substituiu a força muscular. “Eis então o estado originário, o império do poder maior, da violência bruta ou apoiada no intelecto”, diz Freud (FREUD, 1933b [1932], p. 188). A violência baseada no intelecto teria se desenvolvido no caminho que levou da violência ao direito. O autor supõe que esse caminho foi percorrido com a percepção de que “a união faz a força”, o que teria permitido que o poder de indivíduos frágeis unidos constituísse o direito em oposição à violência do forte. Nas palavras de Freud (ibid., p. 189): “Vemos que o direito é o poder de uma comunidade”. Esse poder do qual

Freud fala é a violência³³, mas constitui uma violência instituída e, portanto, legal. Como a sexualidade instituída e legitimada na família nuclear entre pai e mãe, a agressividade é socialmente legitimada na guerra contra inimigos externos ou contra aquele que for reconhecido como estranho em seu próprio território. Elias (1939) nota que nessa forma controlada de expressão, a agressividade perde seu caráter imediatista e livre. Para ele, a agressividade tem nessa “[...] forma ‘refinada’, racionalizada, seu lugar legítimo e precisamente definido na vida cotidiana da sociedade civilizada”. (ELIAS, 1939, p. 200). Nesse ponto, as idéias de Elias e as de Freud aproximam-se bastante. Na época em que Elias escrevera *O processo civilizador*, Freud já havia publicado *O futuro de uma ilusão* e *O mal-estar na civilização*. Kuper (2002, p. 56) assinala: “Elias observou que na época em que estava trabalhando em seu livro ele era mais influenciado por Freud do que por qualquer outro sociólogo, até mesmo por Mannheim”.

Então, os homens organizam-se em comunidade, constituem órgãos que zelam pelo cumprimento das leis, ficando restrito a esses órgãos o monopólio da execução de atos de violência de acordo com o direito que “[...] não pode prescindir de apoiar-se na violência”. (FREUD, 1933b [1932], p 192). Contudo, primariamente, a comunidade é composta por elementos de poder (força física) desigual - homem e mulher, pais e filhos - o que exprime relações desiguais de poder. Essas relações se expressariam em dois movimentos: de sujeitos dominantes que buscam estabelecer o império da violência do poder, e de oprimidos em busca de igualdade de direito. Desses movimentos surgiria a guerra, ou seja, a solução violenta dos conflitos, que não desaparece. Neste sentido, diz Enriquez (1983, p. 150): “Toda sociedade tem, então, por horizonte possível, a guerra civil, e por fundamento, a diferença e a exploração”.

Ao mesmo tempo, a violência tem um papel importante para a coesão da comunidade. Na realidade, Freud destaca que são duas coisas que mantêm a coesão: “[...] a compulsão à violência e as ligações de sentimentos – tecnicamente se as chama *identificações* entre seus membros”. (FREUD, 1933b [1932], p. 191, grifo do autor). As identificações entre os membros servem para minimizar as lutas internas entre os elementos de poder desigual e permite o estabelecimento de diferenças com os vizinhos, baseada na projeção do que é hostil, o que permitirá que a compulsão violenta seja satisfeita neles, possibilitando a conservação da própria comunidade.

³³ Einstein fala em “direito e poder”, Freud substitui por “direito e violência”.

Então, na formação da comunidade deve estar presente o par amor e ódio - aproximados do par atração e repulsão da teoria física de Einstein -, correspondente à oposição entre pulsões. “Cada uma destas pulsões é tão indispensável como a outra; das ações conjugadas e contrárias de ambas surgem os fenômenos da vida”. (FREUD, 1933b [1932], p 193). Nunca ou com raríssimas exceções uma delas poderia atuar de maneira independente. As atitudes destrutivas dirigidas ao exterior teriam como função a preservação da comunidade, cujos membros alcançaram uma sociabilidade não agressiva com relação aos iguais. É, portanto, a identificação narcísica com o grupo, com a edificação de ideais comuns em oposição aos ideais de outros grupos, que satisfaz a inclinação agressiva - tão natural para Freud que não seria uma perspectiva viável tentar eliminá-la.

Através do processo de idealização do próprio grupo os excessos narcísicos individuais podem ser barrados, a violência do direito pode ser reconhecida como necessária e a moral como condição de superioridade. Esse processo de identificação com o grupo e de estranhamento com grupos vizinhos, por qualquer diferença que seja, é o que constitui o “narcisismo das pequenas diferenças”, base para que o grupo defenda-se da pulsão agressiva. A guerra constitui escoamento inevitável para a pulsão de morte, pois quando os meios dentro do próprio grupo podem ser-lhe letais, resta a explosão da morte na guerra.

A horda na história da espécie

Freud coloca que sua intenção com *Moisés e a religião monoteísta* foi fazer um estudo histórico para investigar o papel de Moisés para a religião judaica, por encontrar na figura desse “grande homem” uma “substituta do pai primal”. Esta obra mostra o quanto as idéias expostas em *Totem e tabu* mantinham-se atuais. Elas são retomadas, juntamente com a discussão sobre o líder, exposta em *Psicologia das massas e análise do eu*, à luz da discussão do monoteísmo. Para Kaufmann (1973), a noção de verdade histórica utilizada por Freud para explicar a origem do monoteísmo coroa o desenvolvimento da idéia de que a ontogênese repete o ciclo da filogênese, exposta em *Totem e tabu*.

O caminho inicial realizado por Freud foi o de tentar fundamentar a tese de que Moisés era um nobre egípcio, não um hebreu. Embora o próprio autor aponte que se trata de uma conjectura, não essencial para seu estudo, é notável seu esforço em encontrar “provas” que apoiem sua hipótese. A origem egípcia permitiria fundamentar algumas especificidades

da religião mosaica, como a circuncisão - seu costume fundamental - e, posteriormente, a força atribuída à mesma.

Em achados em múmias e paredes que corroboram a hipótese de que a circuncisão era um costume egípcio, Freud espera ter encontrado a maior prova de que Moisés era egípcio. O próprio Moisés deveria ter sido circuncidado em sua terra e levado o costume para seu povo, o qual pretendia que viesse a ser “povo santo”. A concepção de que o povo judeu é o “povo eleito” explicaria as particularidades da religião judaica e permitiria pensar a gênese das religiões monoteístas. Freud (1939a [1934-38], p. 44) diz: “Creio que é o único caso na história das religiões humanas. Originariamente, Deus e povo estão indissociavelmente vinculados, são um desde o início; conhecemos muitos casos em que um povo adota outro deus, mas nenhum em que deus busque outro povo”.

O monoteísmo teria surgido com o faraó Ikhanaton, no culto ao deus Aton, em oposição ao politeísmo. Com a morte do faraó, sucumbe a religião de Aton e o sacerdote Moisés decide sair do Egito em busca de terra para fundar uma nova nação baseada no culto a um deus único, ideal de justiça e bondade. Esse episódio (o Êxodo) é tomado por Freud como ponto de partida para pensar o monoteísmo judeu. Ele infere que Moisés, por ser um nobre de alta posição, devia ser consciente de suas grandes qualidades; e, ambicioso³⁴, talvez até tivesse como meta governar seu povo. Os chegados do Egito teriam se reunido em Canaã com povos que viviam ali há muito tempo e juntos conformaram a edificação do povo judeu. Agora, a circuncisão passaria a servir também para impedir que se misturassem com esses povos. Mas, diz Freud, o povo de Moisés era incapaz de satisfazer suas necessidades pela via religiosa, por isso levantou-se contra a nova religião e matou seu líder. Em todo o texto, Freud cita fragmentos das teorias de outros autores que possam favorecer suas conjecturas.

O grande homem, o povo judeu e seu Deus

O poder grandioso da religião poderia ser esclarecido pelo mesmo caminho utilizado para a compulsão neurótica, estendendo-se à análise da neurose da humanidade o procedimento utilizado para a neurose individual. Os elementos desta, como o traumatismo, a repetição, o período de latência e a nostalgia de pai estariam analogamente presentes naquela.

A neurose traumática é tomada como analogia e, junto, a repetição. Lembremos que esse quadro clínico foi colocado no centro da análise da compulsão à repetição em *Além do princípio de prazer*. A analogia proposta é retomada ponto por ponto.

³⁴ Freud (1939a [1934-38], p. 31) refere-se a vários contos e anedotas judaicas que falam sobre a ambição de Moisés.

Como o sujeito isolado, a humanidade achar-se-ia fixada a suas primeiras vivências, mais especificamente às eróticas e agressivas, e se esforçaria para retomá-las, porque no início sua constituição psíquica também era frágil. Estas vivências formariam o material reprimido que a humanidade tentaria compulsivamente retomar. O monoteísmo judaico constituiria o melhor exemplo de retorno do reprimido, após um longo período de latência no intermeio entre a horda primordial e o povo eleito por Moisés. O reprimido compreende a pré-história esquecida, a história de assassinato, banquete e arrependimento pela morte pai, temido como agente da interdição e amado como protetor.

Freud atribui a morte de Moisés e Cristo ao que ele chama de “fantasia de redenção”. Ao invés de recordar, os judeus “atuaram” matando Moisés, o messias cuja morte permitiria a redenção por terem matado o pai. A vigência dessa fantasia no ser humano em função da culpa pela morte do pai levaria à eleição de um redentor que deve ser morto como forma dos irmãos pagarem pelo crime cometido. Como foi a morte de um pai, tem que ser a morte de um filho, diz Freud. Segundo ele, a morte de Moisés permite que o povo judeu estabeleça uma aliança duradoura e acesse a lei paterna como aquela que só pode ser estabelecida após a morte do pai primal. Entretanto, a negação do crime poderia servir para a manutenção de seu sentimento de culpa, o que explicaria a particular “espiritualidade” do povo judeu. A lei surge de um ato de violência e, como vimos em *Por que a guerra*, Freud deixa explícita sua concepção de aliança entre lei e violência, utilizando nesse texto os termos “direito e violência”.

Os chamados “grandes homens” teriam um papel fundamental como substitutos do “[...] pai primordial que retornou da horda primitiva” (FREUD, 1939a [1934-38], p. 86) para proteger o homem diante de seu desamparo. Freud busca saber como esses homens exercem tamanha influência sobre a massa e, estendendo a questão ao caso estudado, pergunta o que teria feito com que Moisés fosse seguido por tantas pessoas? A resposta é a mesma de *Psicologia das massas e análise do eu*: a característica do líder, o grande homem, e alguma propriedade psíquica do povo. O “poder de influência do grande homem” de Freud é similar ao “prestígio do líder” de Le Bon, discutido em nosso capítulo anterior. O “grande homem” exerceria sua influência pela sua personalidade e pela idéia defendida. Essa idéia poderia acentuar o desejo da massa, mas o papel mais importante é atribuído à personalidade do líder - suas qualidades espirituais e intelectuais. Quanto à propriedade psíquica da massa que permite a tomada de um sujeito como ideal de vários, é a mesma que fora apresentada em *Psicologia das massas e análise do eu*: a necessidade de uma autoridade que a governe e que, ao mesmo tempo, possa ser admirada e temida. Esta necessidade foi explicada como

procedente da nostalgia do pai, o que foi discutido em *O mal-estar na civilização*. Conclui, então, que as qualidades do “grande homem” são as qualidades do pai, pois é ele o “grande homem” para a criança.

A clareza de pensamento, a força de vontade, o vigor da ação, são constitutivas da imagem do pai. Mas, sobretudo, a autonomia e a independência do grande homem, seu divino descuidado, que pode alcançar o extremo até a falta de atenção. [...] Sem dúvida alguma, foi um vigoroso arquétipo paterno o que na pessoa de Moisés desceu até os pobres servos judeus para assegurar-lhes que eram seus filhos amados. (FREUD, 1939a [1934-38], p. 106).

Uma atitude psíquica da massa, somada às qualidades de um único homem – assumido como estando em uma condição diferenciada como esteve o pai da horda primal – é o que permitiria o surgimento do líder. Essa exigência de um pai constitui a “particular atitude psíquica” concebida como necessária para explicar que tantas pessoas acreditassem que constituíam um povo eleito por Deus e seguissem Moisés; pois, afinal, o que a humanidade procurava estava sendo oferecido: um deus, único como era o pai primal. Isso explicaria porque o monoteísmo teve vez sobre o politeísmo. Para Freud, esse deus deve ser único porque nos tempos primordiais o pai era único, deve ser tão poderoso porque o pai era imensamente poderoso. A idéia de um deus único afloraria das vivências da espécie como “[...] uma recordação, sem dúvida desfigurada, mas plenamente justificada”. (FREUD, 1939a [1934-38], p. 125). A força da religião em conseguir adeptos é derivada do retorno do reprimido, dos “[...] desejos mais antigos, mais intensos, mais urgentes da humanidade [...]” (FREUD, 1927c, p. 30). Para tranquilizar o homem carente de proteção, o pai retornaria enaltecido na figura divina.

O progresso na espiritualidade e a renúncia pulsional

A nostalgia do pai seria vivida pelo sujeito em dois níveis: no individual em sua história com o pai a princípio enaltecido; e no nível grupal, quando uma pessoa é tomada como ideal por um grupo. A importância dos grandes homens residiria no fato de os indivíduos só poderem existir como um povo por referência a um pai de cujo amor derivaria as exigências dirigidas aos membros e a possibilidade de ligação entre eles. Para Enriquez (1983, p. 124), “[...] a história da humanidade não pode ser compreendida sem a existência de grandes homens e sem a repetição lancinante do assassinato de figuras paternas que sempre remetem à morte original, sendo que esta abre, a cada vez, novos caminhos para a humanidade”. Para Freud, as histórias do sujeito e da humanidade com o pai deixaram marcas

que permitiram o que ele nomeia “progresso da espiritualidade”, que ocorreria em detrimento da sensualidade e a favor do progresso da cultura com o enaltecimento do sentimento de si do ser humano. Isso se daria através da internalização da autoridade via formação do supereu. Um progresso desse tipo teria ocorrido também com a religião judaica, cujo povo, diz Freud, assume a espiritualidade como seu maior bem.

No nível individual, quando o eu segue os preceitos do supereu, espera ser “ainda mais amado” por ele e sente orgulhoso por merecer seu amor. Freud (1939a [1934-38], p. 113) assinala: “Este sentimento bom só pode ter o caráter de orgulho, que é especificamente narcisista, logo que a própria autoridade tornou-se parte do eu”. Colocar o supereu como parte do eu permite manter sua função de ideal ligada ao narcisismo e justificar a satisfação envolvida nos vínculos sociais como sendo de cunho narcísico.

Na psicologia social, o papel correspondente ao supereu é encontrado no “[...] grande homem [...] a autoridade por cujo amor se obtém ganho” (FREUD, 1939a [1934-38], p. 113). Isso explicaria porque os ensinamentos de Moisés permanecem na tradição, que consiste na internalização da autoridade como parte do supereu coletivo dos judeus. A religião oferece ao crente um ideal de perfeição ética, oferecendo-lhe satisfação quando se aproxima do ideal, e castigo, quando dele se distância. A singularidade do costume de circuncisão do monoteísmo judeu é explicada como tentativa de redenção pelo crime cometido, expiação do sentimento de culpa.

Verdade histórico-vivencial

Freud assinala que na base da transferência, apresentada no texto, da psicologia individual para a psicologia social surgem duas dificuldades de natureza e hierarquia diversas. A primeira é tomar apenas um exemplo dentre a diversidade de religiões, e a segunda é explicar como a tradição mantém sua presença na vida dos povos - uma pergunta que não se aplica ao indivíduo, pois neste se concebe a existência de traços mnêmicos do passado.

A primeira dificuldade não parece poder ser posta no mesmo nível da segunda. Afinal, tomar um exemplo para representar um todo não é nada novo em Freud e nem nos parece constituir em si motivo de crítica. Em resposta a essa dificuldade, ele nota que toma o monoteísmo judeu por ver nas outras religiões uma repetição do mesmo. Costa (1989), embora em outro contexto – na análise de *Psicologia das massas e análise do eu* –, considera válida a crítica auto-dirigida de Freud, fazendo referência a um “particularismo” de exemplos diante da “universalização das teorias”.

Consideramos válida essa crítica se forem tomados exemplos em que Freud não tenha feito bom uso dessa maneira de proceder. Contudo, para nós, a segunda é a legítima dificuldade. O que está em questão no texto é a tentativa de romper o “abismo” entre psicologia individual e psicologia social, questão de longa data. Em sua análise sobre os textos culturais freudianos, Costa (1989) identifica como a grande questão resolver o problema metapsicológico da passagem do narcisismo para o social. Segundo esse autor, em *O mal-estar na civilização* Freud teria concebido que “[...] no mesmo ego-narcísico, por onde passa a solução de vida para o sujeito, se insinue a possibilidade de morte do social”. (COSTA, 1989, p. 92). Freud procura resolver a passagem do narcisismo ao vínculo social, para estabelecer uma relação de homogeneidade entre as psicologias. Pensando nisso a necessidade exposta em *Moisés e a religião monoteísta* é a de encontrar como os aspectos psíquicos têm sua continuidade de uma geração para outra.

Falamos no capítulo anterior que foi a introdução da noção de isso que permitiu oferecer um solo para a herança arcaica na tentativa de dar conta do abismo existente entre indivíduo e espécie. Nesse momento de *Moisés e a religião monoteísta*, o isso é recolocado em consideração, sendo assumido como parte dele o “inconsciente genuíno”, o que o sujeito recebe como predisposição. Freud assinala que as condutas presentes nos complexos de Édipo e de castração só se tornam concebíveis por referência ao “vivenciar de gerações anteriores”. A coincidência entre indivíduo e massa é estendida: “[...] também nas massas conserva-se a impressão {inacabada} do passado em alguns traços mnêmicos inconscientes”. (FREUD, 1939a [1934-38], p. 90). Kaufmann (1973) considera que o conceito de estratificação - com a concepção de traços de memória da história do indivíduo estendido para a história da espécie - constitui o ponto de articulação entre a metodologia propriamente psicanalítica e a cultura. Freud (1939a [1934-38], p. 96) assinala: “[...] a herança arcaica do ser humano não abarca só predisposições, mas também conteúdos, traços mnêmicos do vivenciado por gerações anteriores. Com isso, tanto o alcance quanto o significado da herança arcaica se acrescentariam de maneira substancial”. A expressão “traços mnêmicos” está contida na própria concepção freudiana da cultura e desfaz a oposição que o autor, a princípio, buscou estabelecer entre natureza e cultura; pois esses traços, em conjunto, são compreendidos como estruturas que subsistem às gerações, guardando a história destas para as gerações procedentes e conteúdos do passado para o vivenciar do sujeito.

Freud assinala que, até esse texto, não se referia a transmissões herdadas e não comunicadas quando falava de tradição, mas que o fará a partir de então na maioria das vezes, uma vez que uma tradição de outro tipo não poderia conduzir ao caráter compulsivo dos

fenômenos religiosos. Além disso, ele considera que certas reações do sujeito frente a traumas precoces não pareciam corresponder às suas próprias vivências; e seus desejos e fantasias pareciam ser diretamente contrários às finalidades diretamente comunicadas pela sociedade. Essas reações só poderiam ser explicadas recorrendo-se à filogênese, à “verdade histórico-vivencial” que poderia ser reconhecida no comportamento do sujeito em traços deixados pelo acontecimento fundador da cultura. A idéia de tradição que aparece em outros textos, como resultado da introjeção no supereu de valores e costumes a partir do supereu dos pais, da linguagem compartilhada, não constitui uma solução suficiente, pois a noção de cultura em Freud relaciona-se ao que ele chama “verdade histórico-vivencial”.

Mesmo tendo conhecimento de que a biologia da época havia renunciado ao lamarckismo, Freud segue afirmando que essa solução mostra-se imprescindível para ultrapassar o abismo entre psicologia individual e psicologia social. Ele diz não se tratar de “caracteres adquiridos”, mas de “traços mnêmicos de impressões exteriores”. Contudo, em seguida, coloca que talvez não fosse possível representar um sem o outro.

Mas nossa situação é dificultada pela posição atual da ciência biológica, que nada quer saber de herança, nos descendentes, dos caracteres adquiridos. De nossa parte, confessamos com toda modéstia que, sem dúvida, não podemos prescindir deste fator no desenvolvimento biológico. É correto que não se trata do mesmo nos dois casos: em um, são caracteres adquiridos difíceis de conceber; no outro, são traços mnêmicos de impressões exteriores, algo de certo modo concebível. Mas, talvez suceda que não possamos representar um sem o outro. (...) Se supormos a persistência de tais traços mnêmicos da herança arcaica, teremos estendido uma ponte sobre o abismo entre psicologia individual e das massas; poderemos tratar aos povos como aos neuróticos individuais. (FREUD, 1930a, p. 96).

A herança arcaica, tal como aparece aqui, havia sido negada. Para Enriquez, não seria necessário postular a hereditariedade dos eventos traumáticos, bastando pensar que a humanidade oferece respostas semelhantes porque os “[...] símbolos têm como primeiras raízes o *corpo* e a *natureza*” (1983, p. 127, grifo do autor). Mezan (1985) concebe a construção do mito de *Totem e tabu* e as conseqüências extraídas dela como pertencentes “[...] à categoria das construções contingentes e que não são, por isso, indispensáveis à psicanálise enquanto doutrina das formações inconscientes, individuais e coletivas” (MEZAN, 1985, p. 559). Pelo contrário, considera que as leis apresentadas nesse texto e estendidas a *Moisés e a religião* confirmam os limites da teoria psicanalítica para pensar o social. Para Costa (1989), não é possível isolar da teoria psicanalítica nenhuma teoria coerente do social.

A trajetória de Freud o conduz cada vez mais à dimensão filogenética, e a dimensão histórica propriamente dita é concebida sempre como uma elaboração simplificada da situação originária, concebida como sua determinante. Monzani (1989, p. 253) assinala: “Essa idéia de que existem certos mecanismos, certos esquemas de estruturação do psíquico pré-formados e hereditários conduzem, evidentemente, a uma concepção do inconsciente que ultrapassa em larga escala um inconsciente formado sobretudo de representações”.

Conclusão

Buscando construir nossa leitura da relação que se estabelece na psicanálise entre sujeito e cultura, entre psicologia individual e psicologia social, colocamos como pontos centrais as noções de narcisismo e identificação, cuja articulação foi investigada e utilizada para questionar uma oposição entre essas psicologias.

A análise foi realizada considerando-se o peso dado no desenvolvimento da teoria aos fatores constitucionais e adquiridos para a constituição psíquica. Consideramos o caminho de fortalecimento do conceito de identificação enquanto mecanismo fundamental para a estruturação do psiquismo: primeiro, com a concepção de que o eu é constituído desde a origem por identificações; segundo, com a compreensão de que a gênese do ideal do eu - elemento chave para a mediação da relação que propusemos investigar - e, depois, do supereu ocorrem por essa mesma via.

Problematizamos a guinada dos fatores constitucionais, com a introdução do isso, justamente no momento em que uma teoria identificatória de formação do psiquismo ganhava contornos mais precisos, com uma descrição mais elaborada do papel do drama edípiano para a constituição psíquica.

Nesse contexto, ressaltamos a tentativa freudiana de apresentar por qual meio a herança chega ao sujeito, já que as características do eu não permitia que ele fosse tomado como sede pulsional. Era preciso dar conta do que é originário e, segundo Freud supunha, comum a todos os homens. O isso é, então, introduzido como instância sede do substrato originário, representante do mundo pulsional, que entra em conflito com o supereu, representante das exigências da civilização. Esta, enquanto condição de possibilidade de satisfação pulsional, por que oferece os objetos para tanto, e, ao mesmo tempo, como responsável pelo trabalho de impor limites rígidos às pulsões, constitui-se expressão da luta entre pulsões. Green (1988, p. 64, grifo do autor) assinala: “[...] mesmo se formulamos as pulsões como entidades primeiras, fundamentais, isto é, originárias, deve-se, no entanto, admitir que *o objeto é o revelador das pulsões*. Ele não as cria – e sem dúvida podemos dizer que é criado por elas, pelo menos em parte – mas é condição de seu existir”.

Apreendemos do desenvolvimento das idéias de Freud sobre o vínculo social a concepção de que da tensão entre as pulsões surgem a interdição, a autoridade, a sociabilidade. O autor coloca a libido e depois o componente hostil do psiquismo a serviço do

vínculo social. A primeira, como força que emana da sexualidade, estabelece vínculos pela transformação da meta sexual que unia os amantes em meta inibida. O componente hostil realizaria seu trabalho inicialmente com o retorno da hostilidade primordial derivada da pulsão de morte ao próprio sujeito, instituindo-se como supereu; e depois, dirigindo-se ao exterior, para grupos tomados como inimigos em oposição aos membros do próprio grupo, com os quais o sujeito pôde identificar-se narcisicamente. Vemos que o narcisismo e a identificação articulados possibilitam a Freud oferecer uma explicação para a união dos indivíduos em grupo, tanto pela identificação de traços comuns entre os membros quanto pela diferenciação de outros grupos.

A rejeição racional deixa de ser concebida como a alternativa possível à repressão das pulsões, passando a ser concebida como ilusória por se limitar a poucos homens que encontrariam satisfação no trabalho intelectual. Portanto, a sublimação mostra-se limitada e a agressividade precisa de um modo mais direto para se satisfazer. Tratar-se-ia de uma “violência necessária”, mas que tem como ônus um homem do mal-estar, sujeito à agressividade alheia e, ao mesmo tempo, submetido à restrição de seu narcisismo. Esta restrição que ocorre porque o sujeito entra em contato com sua impotência diante do potencial agressivo do outro também é promotora de mal-estar. Ainda que sua própria hostilidade pressione, o sujeito não pode fazer nada que o coloque em risco de perda de amor, que equivale a perigo de morte, e sente a culpa. O sentimento de culpa encontra a problemática apresentada da passagem do narcisismo à alteridade.

Freud toma como verdadeiro para a dimensão cultural tudo que é verdadeiro para a dimensão individual, compreendendo-o como repetitivo, mas processual, na medida em que coisas novas vão sendo adicionadas, passando a ser constituinte da própria natureza humana. Tanto o sujeito quanto a espécie tomam, a princípio, o pai como grandioso, sentem culpa, renunciam a suas pulsões, recorrem à repressão e vivem a impetuosidade do reprimido que quer se apresentar. A cultura é concebida como produzida por conflitos inconscientes e inconciliáveis, e o sujeito humano como movido pelo pulsional, sendo assumido como permanente o risco da angústia transformar-se em destruição. O sucesso da repressão mostra-se parcial e a guerra, como expressão da economia pulsional, passa a ser compreendida como inerente à própria civilização. Apesar disso, não podemos dizer que Freud é pessimista quanto ao fim da civilização, mas sim quanto ao fim do mal-estar. Ainda que a cultura seja concebida como um processo, não parece haver meio para o homem livrar-se da culpa. Entretanto, pela permanência da culpa, a civilização pode ser conservada.

O discurso freudiano desloca-se do universalismo da razão para o relativismo de uma nova leitura que despreza uma hierarquia entre as diversas culturas. O antagonismo entre natureza e cultura, muda para o estabelecimento de uma relação de interdependência entre elas, sendo a civilização entendida como expressão da luta entre pulsões. Ou seja, a civilização consiste na expressão da dimensão biológica originariamente conflituosa e, em correspondência, adota papel ativo na constituição do sujeito. A psicologia individual e a psicologia social são compreendidas como duas dimensões constitutivas da experiência subjetiva. Civilização e sujeito não estão separados, constituem-se mutuamente.

Dizemos que a natureza está englobada na concepção freudiana de cultura porque esta abarca a idéia de traços de memória derivados de uma “herança arcaica”, o que falsifica a tese de que biológico e cultural constituem-se domínios independentes. A expressão “herança arcaica” noticia uma articulação originária entre biológico e cultural, sem a qual Freud teria que admitir o sujeito psicanalítico como sendo determinado e limitado pela configuração biológica. A discussão metapsicológica do sujeito é realizada com referência à cultura e, em correspondência, a discussão sobre cultura, nos termos especificamente psicanalíticos, só pode ser realizada com referência ao pulsional. A aplicação dos conceitos metapsicológicos à problematização da cultura é válida por que o empreendimento de Freud pelo tema cultural não consiste simplesmente na aplicação da teoria a um campo novo. Trata-se de admitir a cultura como campo que influencia e se funde à própria construção metapsicológica.

*Referências**

BIRMAN, J. Sujeito e arcaico na metapsicológica freudiana. In: _____. *Percursos na história da psicanálise*. Rio de Janeiro: Coleção Ananke, 1988. p. 228-261.

_____. *Freud e a interpretação psicanalítica: a constituição da psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1991. 248 p.

_____. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Ed 34, 1997. 233 p.

COSTA, J. F. O grupo no pensamento de Freud. In: _____. *Psicanálise e contexto cultural: imaginário psicanalítico, grupos e psicoterapias*. Rio de Janeiro: Campus, 1989. p. 57-103.

CHURCH, J. Morality and the internalized other. In: NEU, J. *The Cambridge Companion to Freud*. New York: Cambridge University press, 1991. p. 209-223.

ELIAS, N. Da sociogênese dos conceitos de “civilização” e “cultura”. In: _____. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1939, p. 23-50.

ENRIQUEZ, E. *Da horda ao Estado*. Tradução de Teresa Cristina Carreiro e Jacyara Nasciutti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1983. 404 p.

Ilse Grubrich-Simitis (Org). *Neuroses de transferência: uma síntese*. Tradução de Abram Eksterman. Rio de Janeiro: Imago Editora, (1985a [1915]). 142 p.

FREUD, S. *Projeto de uma psicologia científica* (1950a [1895]). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 1, pp. 323-446.

* De acordo com: ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. NBR 6023. informação e documentação: referências: elaboração. Rio de Janeiro, 2002.

_____. *Três ensaios para uma teoria sexual* (1905d). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 7. (1909, 2ª edição), pp. 109-224.

_____. *Ações obsessivas e práticas religiosas* (1907b). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 9. pp. 97-110.

_____. *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno* (1908). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 9, pp. 159-182.

_____. *Análise da fobia de um menino de cinco anos* (1909b). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 10, pp. 1-118.

_____. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva* (1909d). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 10, pp. 119-250.

_____. *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci* (1910c). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 11, pp. 53-128.

_____. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia autobiograficamente descrito* (1911c). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 12, pp. 1-76.

_____. *Totem e tabu* (1912-13). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 13, pp. 1-164.

_____. *Introdução ao narcisismo* (1914c). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 14, pp. 65-98.

_____. *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (1915b). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 14. pp. 273-276.

_____. *Pulsões e destino de pulsão* (1915c). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 14, pp.105-134.

_____. *Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos* (1917d [1915]). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 14, pp. 175-192.

_____. *Luto e melancolia* (1917e [1915]). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 14, pp. 193-212.

_____. *Algumas perspectivas sobre o desenvolvimento e a regressão* (1916-17). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 16. pp. 309-325.

_____. *A teoria da libido e o narcisismo* (1916-17b). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 16, pp. 375-391.

_____. *História de uma neurose infantil* (1918b [1914]). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 17, pp. 375-391.

_____. *Além do princípio de prazer* (1920g). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 18, pp.1-62.

_____. *Psicologia das massas e análise do eu* (1921c). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 18, pp. 63-136.

_____. *O eu e o isso* (1923b). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 19, pp.1-66.

_____. *A organização genital infantil* (1923e). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 19, pp. 141-150.

_____. *O problema econômico do masoquismo* (1924c). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 19, pp. 161-176.

_____. *A dissolução do complexo de Édipo* (1924d). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 19, pp. 177-188.

_____. *Algumas conseqüências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925j). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 19, pp.259-276.

_____. *O futuro de uma ilusão* (1927c). Obras Completas, Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 21, pp. 1-56.

_____. *O mal-estar na civilização* (1930a). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 21, pp. 57-140.

_____. *Sobre a sexualidade feminina* (1931b). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 21, pp. 223-244.

_____. *Por que a guerra.* (1933b [1932]). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 22, pp. 179-188.

_____. *Moisés e a religião monoteísta* (1939a [1934-38]). Obras Completas. Tradução de José L. Ercheverry. Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1989, vol. 23, pp. 1-132.

GREEN, A. et al. *A pulsão de morte.* Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora Escuta, 1988. 109 p.

KAUFMANN, P. Freud, a teoria freudiana da cultura. In: CHÂTELET, F. *História da filosofia*. Tradução de Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974. p. 19-70.

KUPER, A. Cultura e civilização. In: _____. *Cultura, a visão dos antropólogos*. Tradução de Mirtes Frange de Oliveira Pinheiro. Bauru, SP: Edusc, 2002. p. 45-71.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário de psicanálise*. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1982. 552 p.

LAPLANCHE, J. *Novos fundamentos para a psicanálise*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições Setenta, 1987. 168 p.

_____. *Problemáticas II: castração, simbolizações*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1988. 291 p.

_____. *Fantasia originária: fantasia das origens, origens da fantasia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988. 99 p.

MAHONY, P. *Gritos do homem dos lobos*. Tradução de Maria Cláudia Santos Barata da Silva. Rio de Janeiro: Imago, 1984. 246 p.

MEZAN, R. *Freud, a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 1982. 350 p.

_____. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. 680 p.

MONZANI, L. R. *Freud, o movimento de um pensamento*. Campinas: Ed. Unicamp, 1989. 340 p.

_____. A “fantasia” freudiana. In: PRADO JÚNIOR, B. *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 73-109.

PENNA, A. G. *Freud, as ciências humanas e a filosofia*. Rio de Janeiro: Imago, 1994. 230 p.

RAMOS, G. A. *Angústia e sociedade na obra de Sigmund Freud*. Campinas: Ed. Unicamp, 2003. 273 p.

RAPAPORT, D. *A estrutura da teoria psicanalítica*. Tradução de Mauro Hegenberg. São Paulo: Perspectiva, 1982. 146 p.

RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977. 442 p.

RITVO, L. B. *A influência de Darwin sobre Freud: um conto de duas ciências*. Tradução de Júlio César Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1990. 340 p. SIMANKE, R.

T. *A formação da teoria freudiana das psicoses*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. 247 p.

WOLLHEIM, R. *As idéias de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1974. 262 p.