

**Miragem da conquista**  
A religião na teoria freudiana da cultura

ANDRÉ MEDINA CARONE

**São Carlos**  
- Fevereiro de 2000 -

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS

**Miragem da conquista**  
A religião na teoria freudiana da cultura

ANDRÉ MEDINA CARONE

Tese de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**ORIENTADOR:**

**PROF. DR. RICHARD THEISEN SIMANKE**

**São Carlos**  
- Fevereiro de 2000 -

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

C293mc

Carone, André Medina.

Miragem da conquista a religião na teoria freudiana da cultura / André Medina Carone. -- São Carlos : UFSCar, 2008.

85 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2000.

1. Psicanálise freudiana. 2. Psicanálise e filosofia. 3. Freud, Sigmund, 1856-1939. 4. Religião. 5. Cultura. 6. Narcisismo. I. Título.

CDD: 150.1952 (20<sup>a</sup>)

*Almeida*

ATA DO EXAME DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

MESTRANDO: ANDRÉ MEDINA CARONE

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EPISTEMOLOGIA DA PSICOLOGIA E DA PSICANÁLISE

Aos **vinte e quatro** dias do mês de **março** de 2000, às **14:00** horas, na sala anexo, do Edifício A-6, da Universidade Federal de São Carlos, reuniu-se a Banca Examinadora nas formas e termos do Artigo 28 do Regimento do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências, composta pelos professores: **Doutor Richard Theisen Simanke (Orientador – UFSCar); Doutor Luis Roberto Monzani (Membro Titular-UNICAMP-UFSCar) e Doutora Maria Lúcia Cacciola (Membro Titular – USP-SP)**, para o Exame de Dissertação de Mestrado de **ANDRÉ MEDINA CARONE** intitulada “**Miragem da Conquista: A Religião na Teoria Freudiana da Cultura**”. A sessão pública foi instalada pelo Presidente da Banca Examinadora o qual após a explanação do candidato passou a palavra aos demais membros da Banca Examinadora. Terminada a arguição, a Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta, tendo atribuído ao candidato, os conceitos abaixo indicados:

Dr. Richard Theisen Simanke

Conceito: A

*Richard Theisen Simanke*

Dr. Luis Roberto Monzani

Conceito: A

*Luis Roberto Monzani*

Dra. Maria Lúcia Cacciola

Conceito: A

*Maria Lúcia Cacciola*

De acordo com o Artigo 28 o candidato foi APROVADO com o conceito A. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e para constar, eu Rose Mary Queiroz Rosa, secretária da CPG do PPG-FMC, lavei a presente ata a qual será assinada pelo Coordenador do Programa.

São Carlos, 24 de março de 2000.

*Bento*

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior  
Coordenador do PPG-FMC

Esta pesquisa foi financiada pela CAPES.

## **AGRADECIMENTOS**

*Quero registrar em primeiro lugar meu agradecimento à professora Maria Lúcia Cacciola, que orientou por dois anos, quando eu ainda estava na Faculdade de Filosofia da USP, uma pesquisa de Iniciação Científica financiada pela FAPESP na qual foram delineadas as principais questões tratadas aqui; e também aos professores Luiz Roberto Monzani e Bento Prado Júnior, pelas críticas e sugestões apresentadas no exame de qualificação deste trabalho; ao meu orientador, o professor Richard Theisen Simanke, pelo apoio constante e pela ajuda decisiva no esclarecimento dos pontos mais importantes destes trabalhos; às secretárias do Departamento de Filosofia da UFSCar, Rose e Cleusa, pelo auxílio técnico e tecnológico. Não poderia deixar de mencionar o companheirismo de Renato Júnior ou a presença silenciosa de Manoel e Luísa. A inspiração partiu, e continua a partir, da Mônica.*

*Para*  
*Mônica Vilchez*  
*e*  
*Francisco Medina Coeli*

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
I. TEORIA DA CULTURA	16
O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO	20
PSICOLOGIA DAS MASSAS E ANÁLISE DO EGO	32
II. TOTEM E TABU	41
O TABU E A AMBIVALÊNCIA DOS SENTIMENTOS	45
ANIMISMO, MAGIA E ONIPOTÊNCIA DOS PENSAMENTOS	49
O RETORNO INFANTIL DO TOTEMISMO	55
III. TEORIA DA RELIGIÃO	62
CONCLUSÃO	72
BIBLIOGRAFIA	81

## INTRODUÇÃO

O conjunto dos textos de Freud que integram sua chamada teoria da cultura - entre eles *Totem e tabu* (1913), *Psicologia de massas e análise do ego* (1921), *O futuro de uma ilusão* (1927) e *O mal-estar na civilização* (1930) - pode ser considerado, com facilidade e algum acerto, uma tentativa de aplicação da teoria psicanalítica à religião, à sociologia e à antropologia. Estes trabalhos teriam sido escritos com a intenção de reafirmar as teses da disciplina que havia criado e estender a outros domínios os conhecimentos ali alcançados. Uma vez lançados em um novo contexto, os fundamentos da teoria psicanalítica apareceriam apenas de forma indireta ou obscura. Após abandonar seu autêntico objeto de estudo, ela passaria no momento seguinte a servir de instrumento para a investigação de outras áreas. Porém a fama, de certo modo inusitada, adquirida por este conjunto de trabalhos, leva a crer que sua composição não é tão simples. O impacto e o interesse de suas afirmações atingem mesmo o leitor não familiarizado com a psicanálise e com a obra de Freud - e seria difícil explicar como a aplicação de uma teoria pode ser compreendida na ausência desta mesma teoria e antes dela. Não se pode também deixar de notar que a psicologia individual continua a ser objeto de investigação nestes trabalhos - seja revelando a data oficial de seu nascimento, como acontece em *Psicologia de massas...*, seja mostrando os limites aos quais ela está submetida, como por exemplo em *O mal-estar na civilização*. É necessário preservar nos textos de Freud, antes que se faça esta cisão entre a psicologia individual e a teoria da cultura, a afirmação dupla, e nem por isso ambígua, de que a cultura é um dos resultados da atividade pulsional do indivíduo, mas cujas vias e possibilidades de satisfação são ditadas por esta cultura - que, por consequência, determina o agente que a criou. A própria natureza dos problemas colocados nesta teoria da cultura exige uma dupla leitura e não uma mera cisão, que inevitavelmente nos leva sempre a considerá-la um anexo da teoria ou um exercício megalomaniaco (e portanto mal fundamentado desde sua origem) da parte de Freud. Para compreender melhor a articulação entre indivíduo e cultura resta ao leitor a alternativa de aproximar

estes dois domínios de interesse da psicanálise, considerando-os inseparáveis e dependentes um do outro. Não poderíamos ver nesta incorporação de outros saberes pela psicanálise uma necessidade legítima do projeto freudiano, ao invés de identificar nela apenas uma aplicação quase mecânica?

O fato de que este conjunto de trabalhos – ou, melhor dizendo, esta temática infiltrada nos textos fundamentais da psicanálise, tenham eles seu foco dirigido para a discussão clínica, a metapsicologia ou a técnica terapêutica, e que vai lentamente ganhando corpo na obra de Freud – tenha merecido uma atenção bastante reduzida por um longo período não é algo que deva ser atribuído exclusivamente às inimizades e às resistências com as quais ela se defrontou em ambientes culturais diversos, mas antes a uma orientação institucional nascida dentro do próprio ambiente psicanalítico. Não resta dúvida de que um dos preços que a psicanálise pagou pela aceitação de sua prática autônoma – que inspirava tanta preocupação ao seu criador – e por sua acomodação social foi o amortecimento do teor de seu parecer sobre o futuro da civilização e a restrição do alcance de suas posições a respeito do tema, inclusive naquilo que estas dizem a respeito das perspectivas reais de sua prática analítica.

A investigação das causas que motivaram esta transformação requer uma discussão conjunta dos trabalhos das escolas psicanalíticas pós-freudianas, um exame que este trabalho não pretende oferecer. Mesmo assim, não se pode deixar de notar que a tradução inglesa de Freud empreendida por James Strachey e comandada por Ernest Jones deu um passo decisivo no estabelecimento desta cisão entre psicologia individual e teoria da cultura ao apresentar Freud como um pensador palatável para o gosto médico anglo-saxão. As raízes desta história e seus desenvolvimentos já vem sendo bastante debatidos, ao menos desde a publicação de *Freud e a alma humana*, de Bruno Bettelheim<sup>1</sup>. Um exemplo simples, e que tem a vantagem de não envolver qualquer disputa terminológica, ilustra bem o que se tentou resumir aqui. O título inglês do ensaio *Das Unbehagen in der Kultur* (O mal estar na civilização) oferece uma solução aparentemente neutra e mais favorável em termos de estilo – *Civilization and its discontents* –, mas que encobre dois elementos nada desprezíveis da elaboração

---

<sup>1</sup>BETTELHEIM, Bruno. *Freud e a alma humana*, Cultrix, São Paulo, 1984

freudiana ao efetuar uma separação entre o mal-estar ou o descontentamento e a civilização, trazer a palavra “*civilization*” para a ponta e subordinar a ela os seus “descontentamentos” (*discontents*), e desta maneira estabelecer a sua prevalência ou a sua anterioridade<sup>2</sup>; são duas afirmações que a letra do texto freudiano desmente. Mais grave ainda, esta alteração indica como se ignorou ou se tentou encobrir o embate insolúvel entre os interesses do indivíduo e os interesses da cultura que ali é descrito, e que advém do fato doloroso de que a civilização carrega em si a semente da não-civilização, o que termina por fazer do mal-estar a sua condição permanente e não um apêndice indesejado.

Outro aspecto que parece ter chamado pouca atenção mesmo após a recuperação da teoria da cultura pelo trabalho de Herbert Marcuse, *Eros e civilização*<sup>3</sup>, se refere ao fato de que a prosa e a terminologia de Freud já abrigam desde os seus primórdios as condições para que se tangenciem os eventos que ultrapassam o território mais imediato da psicologia sem que seja necessário recorrer à idéia de uma aplicação pura e simples. Ao romper com os cânones da psicologia clássica e com a psiquiatria do século XIX, Freud buscou abrigo em um vocabulário de uso corrente para dar conta de fenômenos que não poderiam ser descritos nem articulados dentro dos modelos até então existentes; e este vocabulário, por ter origem na linguagem comum, não possui uma significação estritamente psicológica. Se hoje nos utilizamos de termos como “defesa”, “repressão”, “investimento” e “transferência”, só para ficar em alguns exemplos, num sentido mais psicológico, sem dúvida isto se deve ao poder de penetração e ao prestígio cultural adquirido pela ciência psicanalítica. Mas na verdade (ao menos na verdade da língua) esta terminologia nunca esteve ancorada por inteiro em um pensar psicológico; por isso, referi-las a um contexto diverso não representa uma *aplicação*, mas sim a *exploração* de uma potencialidade da palavra que, por tabela, diz respeito também a uma capacidade da teoria que delas faz uso.

---

<sup>2</sup> Ver a respeito deste assunto KEMPER, Jochen. *Standard Freud. Uma avaliação crítica do reducionismo nas versões da obra freudiana*, Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1996, p. 118

<sup>3</sup> MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização. Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, tradução de Álvaro Cabral, Jorge Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1975

\* \* \*

A tenra aparição destes temas culturais na obra freudiana também depõe a favor da hipótese de que estes intervêm de modo ativo na construção teórica. No *Manuscripto N*, enviado a Fliess em maio de 1897, ele antecipa todo um programa de pesquisa em um exame da palavra “*heilig*” (“sagrado”) :

“DEFINIÇÃO DE ‘SAGRADO’

‘Sagrado’ é o que consiste no fato de os homens sacrificarem uma parcela de sua liberdade sexual e de sua liberdade para a perversão em favor da comunidade, maior do que ele próprio. O horror ao incesto (infame) consiste em que os integrantes da família permaneçam em união constante por consequência da vida sexual comunitária (mesmo na infância) e se tornem incapazes de se unir a estranhos. Ele é, portanto, anti-social – a civilização consiste na progressiva renúncia a ele. Ao contrário do super-homem”<sup>4</sup>.

Impossível não identificar aqui um esboço do “mito científico” que Freud oferece no fechamento de *Totem e tabu*. Esta constatação, no entanto, não deveria surpreender-nos mais do que a associação entre a “progressiva renúncia” ao incesto e a formação dos sintomas neuróticos – algo que a frase de abertura deste mesmo manuscrito deixa mais claro:

Os impulsos hostis contra os pais (desejo de que eles pudessem morrer) são igualmente uma parcela integrante da neurose<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> FREUD, Sigmund *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, p. 63 apud FREUD, Sigmund *Die “kulturelle” Sexualmoral und die moderne Nervosität (Editorische Vorbemerkung)*, p.11, Studienausgabe, Band IX, Frankfurt am Main, 1989. Todos os textos de Freud serão citados nesta edição. (Daqui por diante, St.; número do volume número da página). As traduções são nossas, exceto quando for indicado. Para o volume complementar que não está numerado (*Ergänzungsband*), será utilizada a abreviação ERG.

<sup>5</sup> *Aus den Anfängen der Psychoanalyse – Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887 – 1902*, S. Fischer Verlag, Frankfurt, 1962, p.180. Agradeço ao Prof. Luiz Roberto Monzani por ter chamado minha atenção para esta simultaneidade.

O aparecimento simultâneo do tema do complexo de Édipo e a caracterização da renúncia ao incesto como a base para a manutenção da vida civilizada só evidenciam que estas duas correntes já se encontravam articuladas no pensamento de Freud antes mesmo da publicação de *A interpretação dos sonhos*. Mas esta articulação irrompe também noutras circunstâncias.

Em um primeiro momento, estas afirmações surgem deslocadas, como se fossem "corpos estranhos" ao ambiente temático que as envolve; elas parecem infiltradas num contexto do qual não deveriam fazer parte. E o fenômeno se repete novamente em 1905: numa passagem da primeira edição dos *Três ensaios para uma teoria da sexualidade*, Freud menciona a “relação antagônica entre civilização e o livre desenvolvimento da sexualidade, cujas conseqüências podemos acompanhar mesmo nas primeiras formações de nossas vidas”<sup>6</sup> ao referir-se ao poder de aderência ou fixação das recordações infantis, além de fazer uma menção indireta à antigüidade da repressão destas recordações.

Três anos mais tarde viria à luz o ensaio *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno*, no qual se configura uma perspectiva inovadora: ele parte da distinção estabelecida por alguns sexólogos entre a moral sexual “civilizada” e algo que representaria uma moral sexual natural - e que Freud por certo consideraria insustentável - para indicar como a influência cultural é mediada e metabolizada pelo psiquismo que, a despeito deste processo, reproduz os limites e os traços característicos da cultura que o rodeia. Freud chama, por este motivo, a atenção para as limitações presentes em ambas as polaridades:

Não me oponho a estas teorias por serem equivocadas, mas porque se provam insuficientes para o esclarecimento de singularidades na manifestação das perturbações nervosas, e desconsideram precisamente os momentos etiológicos mais eficazes. Abstraindo-se dos indefinidos modos de ser "nervoso" e tendo-se em vista as formas autênticas da doença nervosa, a influência prejudicial da civilização se reduz então, em essência, à danosa contenção da vida sexual dos povos (ou de estratos) civilizados pela moral sexual dominante entre cada um deles<sup>7</sup>.

A prática clínica também não é poupada de uma advertência muito semelhante, mas que caminha na mão inversa:

Entre os danos impostos pela moral sexual civilizada o médico se esquece de um deles, cuja importância deverá ser esclarecida aqui em todos os seus detalhes. Refiro-me ao auxílio do nervosismo moderno –

---

<sup>6</sup> St, V, 194

<sup>7</sup> St, IX, 16

isto é, do nervosismo que vem se disseminando com tanta velocidade em nossa sociedade contemporânea<sup>8</sup>.

O sintoma psíquico ultrapassa desde o início – é o que se pode deduzir – suas determinações mais imediatas; sem estas, no entanto, o observador social só poderá chegar à constatação genérica da existência da repressão sexual e de uma moral dominante coerciva, cuja forma será sempre variável no tempo e no espaço. Por outro lado, restringir-se a tais determinações – ou seja, à referência clínica da formação, mais variável ainda, dos sintomas individuais, equivale a conceber o psiquismo como um universo à parte, independente de um “mundo real” ao qual muitos não se adaptam e, como conseqüência, acabam vitimados pelo sofrimento psíquico. Esta partilha é sem dúvida problemática no pensamento freudiano e, não por acaso, suas determinações do que seriam “realidade” e “realidade psíquica” também sobrevivem em meio a uma série de ambivalências. A imprecisão teórica não parece ser, neste caso, fruto de alguma espécie de descuido, mas um resultado da clara indefinição destas fronteiras.

Em 1930, *O mal estar na civilização* irá tratar amplamente da contribuição forçada do indivíduo para a civilização. Sua renúncia à satisfação sexual irrestrita e sua ambivalência perante os códigos da vida em comunidade lhe garantem uma satisfação restrita e o transforma em um “inimigo em potencial” da comunidade que ele integra. Mas estas questões estão presentes neste outro ensaio, publicado mais de vinte anos antes:

Nossa civilização foi toda ela erigida sobre a contenção das pulsões. Todos os indivíduos abriram mão de uma parcela de seu poderio, de sua onipotência, das inclinações agressivas e vindicativas de sua personalidade; e destas contribuições surgiu o patrimônio comum da civilização, sob a forma de bens materiais e ideais. Exceção feita às necessidades da vida, foram por certo os sentimentos familiares, derivados do erotismo, que conduziram os indivíduos isolados a esta renúncia. A renúncia foi se tornando progressiva no decorrer do processo civilizatório; seus avanços pontuais foram sancionados pela religião; a parcela de satisfação pulsional à qual se renunciou foi sacrificada em nome da divindade; o bem-comum foi declarado “sagrado” (*heilig*). Quem, por força de sua constituição inflexível, não pôde tomar parte nesta contenção das pulsões, aparece perante a sociedade como “criminoso”, como um

---

<sup>8</sup>

St, IX, 14

“outlaw” na medida em que sua posição social e suas destacadas habilidades não lhe permitem se impor dentro dela como um grande homem, como um ‘herói’<sup>9</sup>.

A instituição da cultura e das regras para a convivência comunitária está regida por um movimento constante que renova a ambas e que se traduz ainda em novas constelações psicológicas. Se o “patrimônio comum da civilização” se forma a partir da renúncia individual à satisfação – ou seja, de um sacrifício psicológico – não há como apartá-lo destes indivíduos nem pintá-lo como uma entidade exterior autônoma e real. A eficiência da coerção social não é um índice de sua independência perante o universo da psicologia individual, mas antes a prova de que ela é tão somente um dos seus efeitos. A menção ao problema da religião neste trecho deixa claro este trajeto: a satisfação que não pôde ser obtida por via direta foi transformada em um bem universal que ao menos pode ser objeto de um culto que virá preencher – insatisfatoriamente, é claro - o vazio deixado pela renúncia pulsional. É interessante notar também que a definição de “sagrado” apresentada por Freud é plenamente compatível com aquela oferecida por ele onze anos antes em sua correspondência. A atenção constante de Freud a este movimento - e que se revela desde muito cedo, como já foi visto - o levou, a uma certa altura da vida, a sistematizar essas idéias, e com isto ele também visava, entre outras coisas, redimensionar a própria prática psicanalítica – uma tarefa infinita, se for devidamente considerada sua afirmação de que “a cultura foi criada sob a pressão das necessidades da vida e às custas da satisfação pulsional e em grande parte continua a ser recriada, na medida em que cada novo indivíduo que ingressa na comunidade humana repete o sacrifício da satisfação pulsional em favor do todo<sup>10</sup>”. Esta pressão constante torna o debate cultural algo quase tão importante quanto o exercício terapêutico para a sobrevivência da psicanálise.

---

<sup>9</sup> St, IX, 18

<sup>10</sup> St, I, 9 [tradução brasileira de Marilene Carone: *Conferências introdutórias à psicanálise*, manuscrito, São Paulo, 1987, p. 7]

Uma última aparição desta temática cultural anterior à sua sistematização pode ser encontrada em *Sobre o mais comum rebaixamento da vida amorosa*, ensaio de 1912 no qual Freud traz novamente à cena o movimento de recriação da cultura. Desta vez, no entanto ele o atribui à natureza esquiva da pulsão sexual.

Talvez devêssemos por fim contentar-nos com a idéia de não ser possível conciliar as exigências pulsionais e as demandas da civilização, que a renúncia e o sofrimento, bem como, num futuro ainda distante, o risco da dissolução do gênero humano em função do progresso da civilização, não poderão ser evitados. Contudo, este prognóstico sombrio está assentado numa única suposição: a de que a insatisfação social é a consequência inevitável de alguns traços característicos adquiridos pela pulsão sexual sob a pressão da civilização. No entanto, a própria incapacidade da pulsão sexual em realizar a satisfação plena se torna, tão logo ela esteja sujeita às primeiras demandas da civilização, a fonte para os feitos mais notáveis desta mesma civilização, realizados por meio de progressivas sublimações de seus componentes pulsionais. Se não, qual motivo teriam os homens para empregar a força da pulsão sexual em outras atividades se dela se pudesse obter uma satisfação plena com qualquer distribuição? Eles não abdicariam deste prazer e nem jamais realizariam qualquer progresso. Ao que parece, eles estão capacitados para atividades cada vez mais elevadas, ainda que sob uma ameaça constante, à qual, sob a forma da neurose, hoje sucumbem os mais fracos<sup>11</sup>.

A afirmação de que a pressão da civilização altera os traços dominantes da pulsão sexual que, tão logo possa ser sublimada, retribuirá esta mesma civilização com os “feitos mais notáveis” é apenas mais uma descrição do movimento que já foi mencionado. Para acompanhá-lo é necessário resistir à tentação de se querer reinscrever no contexto social aquilo que está aparentemente dissociado dele – ou seja, tudo que se manifesta no universo da psicologia individual. A tarefa da *leitura* deste movimento nos obriga a descartar a idéia da aplicação, deste “deciframento aparentemente objetivo mas na verdade malandro de um sentido que já se conhece antes de ler”, como disse um psicanalista brasileiro bastante atento a estas dificuldades. Sua atenção e seu programa estão muito bem sintetizados no seguinte trecho:

Como [os meios são] (...) fruto do processo cultural, a transformação da psique em psique humana equivale à sua transformação numa psique marcada pela cultura. Disto resulta que a cultura não se opõe à psique individual como o fora ao dentro, mas que ela lhe é simultaneamente interior e exterior; interior porque é aquilo mediante o qual o indivíduo se constitui como indivíduo, e exterior porque não depende apenas dele (...). Em virtude disso, a teoria sobre o psiquismo individual é necessariamente e ao mesmo tempo uma teoria sobre a cultura e sobre as modalidades pelas quais a psique se culturaliza (...). Portanto, a investigação psicanalítica da cultura não somente é legítima, mas é também parte integrante

---

<sup>11</sup> St, V, 209

da própria psicanálise, razão pela qual me parece inadmissível falar-se em ‘psicanálise aplicada’ para designar esse tipo de trabalho”<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> MEZAN, Renato. “A querela das interpretações”, em *A vingança da esfinge*, São Paulo, ed. Brasiliense, 1988, p. 73; p.62.



## I. A TEORIA DA CULTURA

NO INÍCIO DE UM DE SEUS ÚLTIMOS SOBRE A TERAPIA PSICANALÍTICA, FREUD oferece uma curiosa exposição que, por afastar-se do tema central ali desenvolvido, pode passar despercebida pelo leitor. Ela diz:

Se nossa primeira descrição do desenvolvimento da libido postulava que uma fase oral, originária, dá lugar para a sádico-anal, e esta para a fase fálico-genital, então a investigação posterior não contradisse, mas na verdade acrescentou como correção que a todo momento parcelas da organização mais antiga subsistem ao lado da nova, e que a transformação não se dá por completo nem mesmo no desenvolvimento normal, de modo que até na forma definitiva possam estar mantidos resquícios das primeiras fixações da libido. Em domínios bem diversos observamos a mesma coisa: Não há vestígios das crenças e superstições supostamente ultrapassadas da humanidade que não sobrevivam entre nós, nas camadas mais baixas dos povos civilizados ou mesmo nas camadas mais altas da sociedade culta. Aquilo que torna uma vez à vida, nela sabe se resistentemente se manter. Poder-se-ia por vezes duvidar se os dragões da pré-história estão de fato sepultados<sup>13</sup>.

O que mais causa estranheza neste trecho de *Análise terminável e análise interminável* (1939) não é tanto a discussão do peso da herança filogenética em meio à exposição das dificuldades da técnica terapêutica, mas antes a alusão à pré-história da humanidade e a velocidade quase que displicente com que se passa de um tema eminentemente psicológico – a fixação parcial da libido em cada uma das fases do desenvolvimento psicosssexual – para uma especulação sobre a história da humanidade, contida na afirmação de que os laços com o passado estão sempre muito mal enterrados. Como o tema central deste artigo parece ser aquele descrito na primeira metade do trecho, somos tentados a ler esta segunda parte não só como uma mera analogia ou uma especulação, mas como uma *aplicação* de uma descoberta psicológica a um domínio que ultrapassa os seus limites. Do mesmo modo que a libido retém traços perenes de seu desenvolvimento mesmo após a sua quase plena maturação, a história da civilização abrigaria, *por analogia*, resquícios de sua pré-história ou de um período pré-civilizado. Esta leitura oferece duas vantagens imediatas: ela delimita, em primeiro lugar, o campo de atuação da psicanálise, facilitando assim a sua compreensão e restringindo o alcance de suas teses essenciais; e oferece, em segundo, um terreno de liberdade para o

---

<sup>13</sup>

St, Erg., 369

psicanalista, que poderá transpor, sem maiores compromissos, seu instrumental analítico para além do consultório sem com isso expor a teoria a qualquer espécie de risco. Antes de apresentar-se como um defeito, a desarticulação destes dois domínios de investigação acaba surgindo, de uma maneira paradoxal, como um caminho cômodo para a compreensão da obra de Freud.

Porém esta divisão estanque só é sustentada se não tivermos em vista o conjunto das preocupações teóricas de Freud. Voltando ao trecho apresentado nota-se, antes de mais nada, a presença da metapsicologia, à qual ele recorre para dar conta das vicissitudes da clínica com a reedição de um ponto de vista que já fora enunciado em *Pulsões e destinos de pulsão*: “A orientação pulsional mais antiga, a ativa, subsiste em certa medida ao lado da mais nova, a passiva, ainda que o processo de transformação da pulsão tenha sido significativo<sup>14</sup>”. A questão eminentemente técnica a respeito dos resultados efetivos da terapia está entrelaçada com uma especulação teórica e, em última instância, a uma predisposição de caráter biológico que nunca esteve omissa da especulação metapsicológica; a impressão de descontinuidade se desfaz se for devidamente considerada a totalidade do trajeto percorrido pela pulsão, desde sua *fonte* até seu *objeto*. Neste contexto a investigação cultural não busca, portanto, uma similaridade entre o biológico/individual e o coletivo/social, uma vez que nesta mesma cultura (ou nesta “herança arcaica”, como diz Freud) estão os traços determinantes desta predisposição. O psicológico passa, assim, a ser um efeito do social, e o social, um efeito do psicológico. O esvaziamento de conteúdo promovido pela idéia de aplicação afeta a teoria em todos os seus pontos e ao mesmo tempo em nenhum deles, pois são apagados com ela os trajetos que conduzem o leitor de um ponto ao outro do pensamento de Freud.

Como explicar então este amálgama num texto que, em sua aparência, pretende somente explicitar a impossibilidade de uma cura psíquica duradoura? O horizonte de cada uma destas três temáticas que acompanharam Freud até o final de sua vida (especulação metapsicológica, prática clínica e investigação cultural) acaba sempre por desaguar em outra; a justa colocação de cada uma delas exige o auxílio de uma

---

<sup>14</sup>

St, III, 93

perspectiva que a complementa. Por isso talvez faça sentido inverter esta primeira impressão e tentar partir das questões da teoria freudiana da cultura em vez de se contentar apenas em encontrá-las no final do percurso.

\* \* \*

A revelação dos fundamentos psicológicos da religião é certamente mais relevante do que a avaliação negativa que Freud apresenta em *O futuro de uma ilusão*. Apreciações críticas do tema já haviam sido feitas, como ele mesmo confessa: no entanto a afirmação de que a religião se sustenta em afetos - o segredo da força das doutrinas religiosas proviria dos desejos mais fortes e antigos da humanidade<sup>15</sup> - traz uma dupla novidade o seu estudo. Mesmo ao ser investigada no âmbito da sociologia como manifestação coletiva inserida em um contexto social, ela tivera seu conteúdo de verdade minimamente resguardado; mas uma vez considerada como um ato psíquico dotado de sentido imanente, ela de fato perde seu caráter sagrado. Este exame representa também uma novidade para a psicanálise por ampliar consideravelmente o que se entende por ato psíquico e por ser um exame psicológico de um fenômeno coletivo.

Surge como consequência desta universalização uma das famosas críticas à psicanálise, a saber, que ela não possui objeto de estudo definido e tudo que venha a ser investigado por ela possui um sentido oculto, misterioso. A psicanálise corresponderia a uma “concepção de mundo” (*Weltanschauung*), seria uma ciência habilitada a decifrar todos os mistérios do universo. Esta crítica foi refutada por Freud em uma conferência intitulada *A respeito de uma concepção de mundo*, em que esclarece que a psicanálise não possui tais pretensões; ela é um ramo da psicologia e por isso deve adotar a concepção científica do mundo<sup>16</sup>. A conclusão não parece adequada

---

<sup>15</sup> St, IX, 164,

<sup>16</sup> St, I, 586,

a uma ciência que já esteve próxima à neurologia e que se entregaria a especulações antropológicas e sociológicas algumas décadas adiante.

Embora a diversidade dos interesses da psicanálise possa ser tomada por uma indistinção entre objetos que estariam subsumidos a uma mesma verdade, é preciso recordar que em psicanálise o sentido não se apresenta de forma pronta e imediata nem está desvinculado da experiência, seja ela pessoal ou coletiva. Os fenômenos ou atos psíquicos são dignos de interesses e qualitativamente distintos. Prova desta distinção é a importância que Freud atribui à atividade onírica. Esta, afirma, “não se trata de uma atividade psíquica reduzida, como a do débil mental comparada com a do gênio; é uma coisa qualitativamente diferente, mas é difícil dizer em que reside a diferença”<sup>17</sup>. Considerar a psicanálise como uma panacéia psicológica cujos resultados seriam alcançáveis pela aplicação direta de um resultado seria incorrer no erro dos psicólogos que se dedicaram à interpretação dos sonhos antes de Freud, que vê nas observações feitas “por Wundt, Johl e outros filósofos mais recentes” uma grave falta: para estes autores, a descrição dos sonhos se limita “à enumeração dos desvios que a vida onírica apresenta com relação ao pensamento de vigília, com um propósito pejorativo com relação ao sonho: enfatiza a destruição das associações, a suspensão da crítica, a exclusão de todo o saber e outros sinais de funcionamento debilitado”<sup>18</sup>. Tais vícios de interpretação só foram detectados e superados por Freud graças a quebra do vínculo entre consciente e inconsciente, flagrante no trecho citado. Contudo, permanece a questão: como se pode interpretar um dado inconsciente? Como se pode comprovar uma interpretação? Acrescente-se a este dado a “obsessão pelo sentido” própria da psicanálise e se terá à disposição um sistema fechado de explicação do mundo - uma *Weltanschauung*. De fato, a psicanálise se torna vulnerável a críticas que sustentam a impossibilidade da comprovação de suas hipóteses e a indistinção de seus objetos porque desfaz esta correlação entre psíquico e consciente que, de resto, só se sustenta com a omissão de fenômenos como os da vida onírica.

---

<sup>17</sup>

St, I, 107 . [Tradução brasileira de Marilene Carone, op. cit. p. 66].

<sup>18</sup>

St, I, 104 [Tradução brasileira op. cit., p.62]

Diante deste quadro, se torna inviável a exposição isolada de um tema como a religião, visto que o interesse de tais observações sobre o assunto está, de um lado, no papel desempenhado por ela no processo civilizatório e, de outro, em sua relação intrínseca com a psicologia individual. Estaríamos incorrendo no mesmo equívoco daqueles adversários da psicanálise que negam, por princípio, qualquer sentido à atividade onírica se tomássemos o universo das representações inconscientes por um sistema soberano regido por leis desgarradas de algo que corresponderia a um mundo objetivo e depurado de quaisquer interferências subjetivas <sup>19</sup>.

Para abordar este intrincado mosaico de temas indicaremos alguns percursos que são delineados por Freud em *O mal-estar na civilização*, *O futuro de uma ilusão* e *Psicologia de massas e análise do ego*, não tanto com a intenção de trazer à tona as principais preocupações presentes nestas obras, mas para indicar o modo pelo qual este entrelaçamento se consuma em cada uma delas.

## O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO

A aproximação entre a idéia de um mal-estar e uma palavra como “civilização” pode causar uma certa estranheza. Para o leitor de *O mal-estar na civilização*, o incômodo surge não apenas porque Freud deixa que este mal-estar ocupe o núcleo de tudo aquilo que se liga à obra civilizatória – fazendo deste mal-estar mais uma premissa do que uma consequência sua - mas porque reúne numa sentença dois termos quase que antitéticos<sup>20</sup>. Afinal, podemos admitir que as conquistas da civilização sejam, com toda certeza, incompletas ou imperfeitas, mas não estamos acostumados a duvidar que sua finalidade seja o bem-estar ou a felicidade. É preciso notar que o autor descarta, no título e no correr de todo este ensaio, a palavra “crise”, o inverso daquilo que faria Husserl poucos anos adiante, ao avaliar o mesmo cenário histórico que Freud tinha

---

<sup>19</sup> Ao que parece, um dos fundamentos para o argumento de que Freud seria, no fundo, um moralista, está na leitura equivocada do termo “princípio de realidade”, que atribui a este conceito uma estrutura fixa e imutável, cindida de qualquer construção psíquica.

<sup>20</sup> Parece que esta mesma conjunção já havia se verificado dois anos antes da publicação do *Mal-estar em O futuro de uma ilusão*. Se supusermos que a condição de existência para uma ilusão seja a ignorância de suas bases reais, admitiremos também que ao desmascarar uma ilusão nós a privaríamos de qualquer sobrevida futura.

diante de si<sup>21</sup>. Uma crise se caracteriza por algum tipo de acirramento ao qual se sucede um desenlace, seja ele feliz ou infeliz; trata-se em todo caso de um quadro de exceção que não seria sustentado por muito tempo. Já o mal-estar é insidioso, suas causas são pouco conhecidas e sua presença indesejada nem sempre chega a atrapalhar o curso natural das coisas. A advertência final do ensaio – “Mas quem poderá antever o resultado e a resolução?”<sup>22</sup> - só faz ressoar essa união indissolúvel entre mal-estar e civilização, e que não pede um terceiro termo que se encarregue de uma síntese. A presença historicamente constante e dissimulada do mal-estar fica atestada pela quantidade de objetos aos quais ele se associa ao longo deste trabalho: a busca da felicidade, a crença religiosa, os impulsos amorosos, a guerra, o sentimento de culpa. A proliferação das conexões deste mal-estar é também fruto de seu trajeto: ele é um dado cultural que será psiquicamente metabolizado por indivíduos que o reproduzirão sob uma nova roupagem. Ele é transitório, mas impõe a sua difusão dentro da própria cultura; mas nem assim deixará de ter um ponto de referência. “É perfeitamente concebível”, diz Freud, “que também a consciência culpada produzida pela cultura não seja reconhecida como tal e permaneça em grande parte inconsciente ou se manifeste como um mal-estar, uma insatisfação para qual procura-se outras explicações<sup>23</sup>”. Não fica estabelecida, portanto, nenhuma separação entre um mal-estar psicológico e outro, cultural ou social. As tarefas da civilização e o preço que se paga por elas não estão situados em esferas distintas: o indivíduo desamparado não está imune às privações da realidade, mas nem por isso o inverso deixará de ser verdadeiro. Eis aqui a razão pela qual Freud se autoriza a eleger o sentimento de culpa como “o problema mais importante do processo civilizatório (...) e demonstrar que o preço pelo avanço da civilização é pago com o dano à felicidade, por meio da elevação do sentimento de culpa<sup>24</sup>” e, mais ainda, abster-se da tarefa de determinar sua natureza última. Se psíquica ou cultural, isto fará pouca diferença, uma vez que o contato entre os dois

---

<sup>21</sup> As diferenças entre as abordagens de Freud e Husserl é discutida por J.B. Pontalis em “O mal-estar na cultura” em: CHATELET, F. DUHAMEL, O., PISIER, E. (orgs.) do *Dicionário de obras políticas*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1993, pp 383- 396.

<sup>22</sup> St, IX, 261. De acordo com J. Strachey, esta frase foi acrescentada à edição de 1931, quando a ascensão do nazismo já era bem mais evidente.

<sup>23</sup> St, IX, 261

<sup>24</sup> St, IX, 260

planos cria uma mútua determinação que é muito bem ilustrada por Freud em sua metáfora da ocupação militar: “A civilização”, ele diz, “se apodera do perigoso desejo de agressão do indivíduo ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e vigiá-lo por uma instância dentro dele, como uma guarnição dentro de uma cidade ocupada”<sup>25</sup>. O ego deve sim ser pensado como uma unidade; porém como uma unidade permeável e amplamente sujeita à influência de forças externas.

Na abertura do livro, Freud volta sua atenção para a questão da felicidade, ressaltando a tenacidade dos obstáculos que se apresentam à sua conquista e o caráter nada transcendente deste anseio: ser feliz equivale a realizar o princípio do prazer e evitar, o quanto se puder, toda sensação desprazerosa. A oposição entre interesses do indivíduo e da civilização, descrita nos capítulos finais do ensaio, já está caracterizada aqui com termos menos precisos: o indivíduo busca a felicidade – sendo que esta emerge, “no mais rigoroso sentido, da repentina satisfação de carências já bastante acumuladas e só se torna possível, por sua própria natureza, como um fenômeno ocasional<sup>26</sup>” – e dela é privado pela força constante que a realidade exerce contra ele. Os esforços da civilização ou da cultura (termos que Freud se recusa a separar) indicam uma direção que aproxima a palavra “cultura” do sentido comumente atribuído a ela nas ciências da natureza, embora Freud não faça qualquer alusão a ele: o desenvolvimento artificial de um organismo protegido por um ambiente ao qual ele originariamente não pertence e onde, apesar disso, terá condições de desenvolver qualidades que não se manifestariam sem esta proteção.

Paralelamente a este veredicto sobre a felicidade encontramos a denúncia das promessas ilusórias da religião, que saberá tirar proveito do sentimento de desamparo e da revolta dos indivíduos contra a civilização em nome desta última. A religião, ao deformar, “de modo delirante, a imagem do mundo real” acaba por converter a revolta em submissão; “por este preço, através da fixação coercitiva de um infantilismo

---

<sup>25</sup> St, IX, 250

<sup>26</sup> St, IX, 208

psíquico e do acolhimento em um delírio de massa a religião se torna capaz de poupar muitas pessoas de uma neurose individual”<sup>27</sup>.

Este sentimento a princípio hostil e avesso a condições reais de sobrevivência é, justamente, o elemento capaz de viabilizar o processo civilizatório. “A vida tal como nos é imposta”, diz Freud, “é muito dura para nós; nos traz muitas dores, decepções, tarefas insolúveis. Para suportá-la, não temos como evitar paliativos(...). Há três destes meios: grandes desvios, que subestimem nossa desgraça. Satisfações substitutivas que a reduzam, tóxicos que nos tornem insensíveis a ela. Algo desta ordem é inevitável”<sup>28</sup>. A religião pertence ao primeiro grupo de paliativos para a vida civilizada e terá uma importância inestimável, pois caberão a ela três funções no processo civilizatório, segundo Freud: fornecer conclusões a respeito da origem e do surgimento do mundo, garantir proteção face aos incidentes da vida e dirigir os atos e inclinações dos homens por meio de prescrições morais, que ela representará com toda a força da autoridade<sup>29</sup>. Ela não se restringe a sustentar a ilusão de redenção e compensação pelos sofrimentos da vida real; regula ainda a relação entre os homens, viabiliza a sua convivência e os protege contra as ameaças do mundo exterior. Não por acaso os deuses serão entidades dotadas de absoluta retidão moral e poder irrestrito sobre a realidade. “Ele (o homem) formou para si há muito tempo uma representação ideal de onipotência que personificou em seus deuses; a eles atribui tudo que parecia inalcançável a seus desejos - ou lhes era proibido. Pode-se mesmo afirmar que estes deuses eram ideais culturais”<sup>30</sup>. Os deuses encarnam seres capazes de conciliar moral e liberdade sem qualquer espécie de constrangimento.

Porém a religião se limita a abrandar a tensão estabelecida entre o sacrifício individual e a ordem coletiva. Sua fragilidade é a mesma presente em todas as outras instituições sociais: ela substitui, de modo insatisfatório, a opressão da natureza, criando para tanto novas modalidades de restrição, as quais serão combatidas pelos indivíduos sempre que estes não identificarem mais nelas a sua finalidade original. Não há portanto

---

<sup>27</sup> St, IX, 216

<sup>28</sup> St, IX, 207

<sup>29</sup> St, I, 589

<sup>30</sup> St, IX, 152 [Em *O futuro de uma ilusão*]

uma conspiração em favor de uma reconciliação na qual os interesses do indivíduo e os da civilização poderiam ser conciliados, mas sim a constante renovação dos termos de um conflito que, na sua essência, permanece o mesmo:

“(…) Frente à terceira fonte de sofrimento, a social<sup>31</sup>, nossa atitude é diferente. A esta negamos qualquer validade, não somos capazes de perceber por que as instituições erigidas por nós mesmos não poderiam representar comodidade e uma maior proteção. Ao considerarmos, contudo, quão precários são para nós os resultados desta proteção contra o sofrimento, acende-se a suspeita de que aqui também poderia estar infiltrada uma parcela da invencível natureza – desta feita a nossa própria constituição psíquica. A caminho de nos ocupar com esta possibilidade, deparamo-nos com uma afirmação de tal modo surpreendente que gostaríamos de nos deter nela. Diz ela que nossa assim chamada cultura carrega uma grande parcela da culpa por nosso sofrimento; seríamos muito mais felizes se desistíssemos dela e retornássemos novamente às condições primitivas. Chamo-a de surpreendente porque – como quer que se defina o conceito de cultura – sustenta que tudo com o que procuramos nos defender contra as fontes de sofrimento pertence justamente a esta mesma cultura<sup>32</sup>”.

Além da ausência de uma perspectiva que aponte uma resolução futura, é necessário notar outros dois aspectos que este trecho inicial do capítulo III trazem à tona: em primeiro lugar, os indivíduos exigem das instituições sociais algo que ela não está habilitada a oferecer – a plena proteção contra os danos infligidos pela natureza – o que dá a estes indivíduos um argumento em favor de um retorno às condições naturais das quais eles, paradoxalmente, buscam se proteger; em segundo lugar, há uma continuidade entre estes dois extremos, denunciada pela precariedade dos resultados reais da civilização: se são as pulsões de vida<sup>33</sup> (termo ao qual Freud não faz menção até esta altura do ensaio) que fazem do homem um “construtor de cultura”, então as insuficiências da vida civilizada são, na verdade, as insuficiências do psiquismo humano (e, por tabela, de seu organismo), “ele mesmo uma parte desta natureza”. Daí o

<sup>31</sup> As duas primeiras mencionadas são o poderio da natureza e a fragilidade do corpo.

<sup>32</sup> St, IX, 217

<sup>33</sup> A presença da pulsão de morte nos capítulos iniciais de *O mal-estar na civilização* é indicada por Eugène Enriquez em seu livro *Da Horda ao Estado*: “(…) Ora, desde o início do capítulo III Freud trata implicitamente da pulsão de morte em suas formas repetitivas e homogeneizantes. Ao mostrar que a civilização é contra o amor, que ela apóia frequentemente apenas os laços homossexuais “sublimados” e faz da vida sexual uma função “em Estado de involução”, Freud desmascara as características mortíferas da civilização. Mas ele não quer defender esta tese explicitamente, tese que significa que, mesmo em caso de ausência, nos indivíduos, de tendência agressiva inata, a civilização, instaurada pelo crime ligado ao desejo de amar, não poderia deixar de proclamar suas proibições e lutar contra o amor (...). A civilização nasceu então do crime e do desejo de amor, estreitamente ligados. Para impedir que novos crimes aconteçam, é preciso fazer calar o amor, ou pelo menos canalizá-lo. A civilização, desde o princípio, é contra o aspecto de Eros que pode assumir a forma do perturbador, do imprevisto (...) e então é necessário amordaçá-lo. Enquanto antagonista de Eros, a civilização já usa a máscara de Tanatos. (Enriquez, Eugène, *Da horda ao Estado*, Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1990, pp. 107-108

resultado inevitável: a civilização carrega em seu seio o sentimento de revolta contra a sua fundação (um argumento que estaria justificado pelo “mito científico” da horda primitiva narrado em *Totem e tabu*). A miragem de um passado (ou de um futuro) no qual suas condições estivessem abolidas, como por exemplo o mito da Idade de Ouro<sup>34</sup>, não é um elemento exterior a esta civilização; é, muito pelo contrário, um dado vital para a sua perpetuação.

Este encadeamento entre a civilização e a ausência de civilização, ou então entre a pressão da natureza e a precariedade da cultura, parece ser o fundamento do pessimismo de Freud. Há porém a outra face deste dilema, que não menos importante e repousa no fato de que o ser humano é o criador da cultura e que “a renúncia ao prazer é sempre difícil(...) e ele não a efetua sem alguma espécie de ressarcimento”<sup>35</sup>; esta habilidade permite ao homem criar dentro da própria realidade um território no qual as suas limitações ficam suspensas – trata-se do domínio das fantasias e da criação artística, os quais convivem com a realidade sem no entanto precisar da aprovação na prova de realidade. A ambivalência do sintoma neurótico, a um só tempo manifestação do desejo e da defesa que se opõe a ele no psiquismo, é reencontrada na realidade (não cabe por enquanto determinar se ela é “psíquica” ou “material”), o que parece torná-la, em todo caso, menos “real”. Seria o caso de recordarmo-nos aqui das convicções materialistas de Freud e de sua caracterização do organismo humano como algo que seria “ele mesmo uma parte desta natureza” para restabelecer então a continuidade entre os dois domínios e tornar menos fantástica (ou fantasiosa) a leitura da seguinte comparação estabelecida por ele:

A criação do reino psíquico da fantasia encontra uma perfeita contrapartida na instituição das “reservas” ou “parques naturais” nos lugares em que as exigências da agricultura, comércio e indústria ameaçam alterar rapidamente a face original da Terra, até torná-la irreconhecível. O parque natural preserva este antigo estado que em todos os demais lugares se sacrificou, com pena, à necessidade. Nele tudo pode crescer e proliferar como quiser, mesmo o que é inútil e até daninho. O reino psíquico da fantasia também é uma reserva como esta, poupada do princípio de realidade<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> ver *Totem e tabu*, St, IX, 404

<sup>35</sup> St, I, 363

<sup>36</sup> St, I, 363

São várias as oposições lançadas em cena neste trecho. O inútil contrapõe-se ao útil; o tempo das origens, ao presente; a natureza purificada (ainda que seja na sua forma nociva), a um mundo desencantado. A tensão entre todas estas polaridades nos remete mais uma vez ao sintoma neurótico, que Freud afirma ser “o elemento que preservou, mais do que qualquer outro, a pré-história<sup>37</sup>” e ao fato de que a intervenção do compromisso efetuado por este sintoma incide sobre a relação de forças entre as partes do conflito (ego e libido insatisfeita) mas nem por isso as anula ou transforma a natureza de seus interesses. Lembremo-nos da metáfora da guarnição instalada em uma cidade dominada: há interação entre estes espaços demarcados, que apesar disso representam forças opostas. A renovação dos termos do conflito não é um sinal de sua *superação*, e sim do seu acirramento.

A passagem para o capítulo VI do *Mal-estar* é marcada pela apresentação do conceito de pulsão de morte, e o seu papel nos três capítulos finais do ensaio é de tal maneira decisivo que a própria existência de um “mal-estar na civilização” parece estar condicionada “ao reconhecimento de uma pulsão de agressividade, específica e autônoma<sup>38</sup>”. Afora todas as dificuldades que o surgimento deste conceito veio trazer à especulação metapsicológica há este outro: como justificar a presença da discussão de temas culturais na obra de Freud antes da elaboração do conceito e, mais ainda, como conciliá-la com esta nova elaboração?

Antes que se fale em ruptura, deve-se notar o cuidado especial tomado por Freud ao reservar à parte final do ensaio a terminologia adotada na segunda tópica do aparelho psíquico. Assistimos, antes de mais nada, a um aprofundamento de constatações que já haviam sido apresentadas anteriormente e também de um pessimismo cultural que se manifestara de modo muito claro noutras ocasiões.

Na vigésima das *Conferências introdutórias à psicanálise*, proferidas poucos anos antes da exposição da pulsão de morte em *Além do princípio do prazer*, Freud faz uma pequena incursão no debate cultural que é, sob certos aspectos, bastante útil para a compreensão dos capítulos finais do *Mal-estar*:

---

<sup>37</sup> St, I, 362

<sup>38</sup> St, IX, 245

Mas este erro (...) se origina no fato de que os senhores mesmo já foram crianças e como tais foram submetidos à influência da educação. A sociedade deve assumir como uma de suas mais importantes tarefas educativas, a de domar a pulsão sexual quando ela surge como um ímpeto à reprodução, restringi-la, submetê-la a uma vontade individual que seja idêntica ao preceito social. Ela também tem interesse em adiar o seu pleno desenvolvimento até que a criança tenha atingido um certo grau de maturidade intelectual, pois com a plena irrupção da pulsão sexual a educabilidade também chega praticamente ao fim. De outra forma a pulsão romperia todos os diques e liquidaria com a obra da cultura, laboriosamente erigida. Por outro lado, a tarefa de domá-la nunca é fácil: ora se consegue demais, ora de menos. O motivo da sociedade humana é, em última instância, econômico; como ela não têm provisões suficientes para sustentar seus membros se eles não trabalharem, ela precisa limitar o seu número e desviar mais energias da atividade sexual para o trabalho. Portanto, a eterna e primitiva necessidade vital que se prolonga até o presente<sup>39</sup>.

Já figuram neste trecho dois pontos essenciais da reflexão de Freud sobre o mal-estar: a oposição irreduzível entre os interesses individuais (aqui sob a forma da busca pela satisfação plena) e a norma coletiva, instituída pela urgência das necessidades vitais, que obriga os homens a conversão de suas energias sexuais para as tarefas da coletividade, e ainda o potencial desagregador deste indivíduo, um inimigo da civilização contra o qual os esforços da educação nunca serão suficientes. *Esta* oposição já era apresentada como irreduzível antes mesmo de *Além do princípio de prazer*. Resta saber se a roupagem com a qual ela se (re-)apresenta pode ou não coincidir com a anterior. Aquilo que a princípio parece ser uma novidade radical e sem precedentes acaba por revelar-se como uma atenção mais cuidadosa, da parte de Freud, de temas já abordados e que passam agora a ocupar os papéis principais do enredo. A agressividade e o desejo de destruição ganham estatuto metapsicológico, e sua explicação deixa de estar subordinada ao princípio de prazer: este talvez seja o resumo final da contribuição trazida pelo remanejamento teórico de 1920<sup>40</sup>. Se quisermos permanecer no terreno da teoria da cultura, basta então evocarmos a presença decisiva (e articulada) da agressividade e da repetição no “mito científico” de *Totem e tabu* para que a novidade do conceito recém-nascido (ou apenas recém-batizado...) seja relativizada e que

---

<sup>39</sup> St, I, 363

<sup>40</sup> Estão excluídas deste “resumo” as modificações da estrutura do aparelho psíquico (1923), bem como a revisão do Complexo de Édipo (1924) e da teoria da angústia (1926).

possamos reconhecer, ao lado de Freud, de que “trata-se apenas de aprofundar e buscar as conseqüências de uma transformação que já se deu há muito tempo”<sup>41</sup>.

Se até 1920 Freud considerava que as carências impostas pela natureza ao indivíduo obrigavam-no a abdicar da satisfação plena, na nova versão da teoria ele deverá abdicar da satisfação de um desejo de destruição. O tema da violência<sup>42</sup> desembarca agora em duas novas paragens: a prática da censura (o superego será sempre descrito como “sádico”) e o embate do indivíduo com o mundo real, que não lhe cede nem a satisfação prazerosa e nem a agressiva. O conflito de interesses entre cultura e indivíduo se acirra e altera os seus termos: se, no primeiro modelo, a pressão do princípio de realidade era a força que colocava o desejo contra a parede e arrancava dele as forças que se voltava contra o próprio indivíduo, agora ela também irá converter-se em abrigo no qual as tendências destrutivas do psiquismo poderão ser razoavelmente domesticadas; teremos uma razão a mais para rotular todo indivíduo como um adversário da civilização, uma vez que sua revolta passa a ser alimentada por uma tendência espontânea à exteriorização da agressividade que vem se acrescentar a uma parcela insatisfeita da libido. O ceticismo manifesto de Freud em relação aos primeiros resultados da Revolução Russa no *Mal-estar* é uma mostra pequena (e muito reveladora) de sua crença no poder de renovação deste embate ao longo da história. E se por um lado não devemos esperar deste embate descrito por Freud alguma conciliação, ao menos na renovação de sua teoria pode-se encontrar ao menos um solo comum.

No sexto capítulo do *Mal-estar*, Freud apresenta a pulsão de morte e as mudanças teóricas decorrentes da sua suposição, que serão para a formação da consciência moral e para a explicação do sentimento de culpa. "Partindo de especulações sobre o início da vida e de paralelos biológicos, concluí que deveria existir além da pulsão que sustenta a substância viva e a reúne em unidades cada vez maiores

---

<sup>41</sup> St, IX, 245

<sup>42</sup> “A violência, dado irreduzível, é o que se oferece doravante [i.e., após 1920] ao olhar do psicanalista. (...) Violência do desejo que se perpetua na repetição(...); violência da cultura que internaliza o terror (...). por outro lado, é verdade que a questão da violência já se encontrava implicitamente, e por vezes às claras, no pensamento de Freud(...). O que é novo é a sua tematização constante e, mais do que isto, a posição central que ele passa a ocupar na problemática da psicanálise. Esta promoção da violência faz o conjunto da teoria surgir sob uma luz, ou para dizê-lo melhor, sob a sombra de Tântalos, a que trabalha silenciosamente, e no entanto faz ouvir sua voz no clamor da história” (MEZAN, Renato. *Freud: a trama dos conceitos*, São Paulo, Perspectiva, 1982, p. 253).

uma outra que lhe fosse contrária, que tendesse a dissolver estas unidades e a retornar ao estado inicial, anorgânico<sup>43</sup>. E conclui: A agressão contra terceiros, por exemplo, serviria à conservação da vida e, simultaneamente, satisfaria à pulsão de morte. Contudo, ela representa um poderoso obstáculo à edificação da cultura. Esta será mais segura o quanto melhor puder domar a agressividade. Porém a grande novidade que o conceito traz é a caracterização do conflito entre pulsão de vida e pulsão de morte como expressão da essência do processo civilizatório (*Kulturentwicklung*): "O impulso agressivo é (...) o principal representante da pulsão de morte, que encontramos ao lado de Eros(...). E agora creio que o processo civilizatório já não é mais obscuro para nós. Ele precisa nos mostrar a luta entre Eros e morte, pulsão de vida e pulsão de destruição, tal como ela se consuma no gênero humano. Esta luta é o conteúdo essencial da vida em geral, e por isso o desenvolvimento da cultura pode ser resumido como a luta da espécie humana pela vida"<sup>44</sup>. Eros de fato representa como ressaltou Marcuse, o construtor de cultura: como a oposição das pulsões de vida e morte não é superável, não existe caminho que leve à satisfação irrestrita nem elimine o problema da agressividade.

O sétimo capítulo se inicia, por fim, com a questão: de quais meios a civilização dispõe para inibir a agressão? O principal deles é a introjeção da agressão e a instituição do superego, que passa a exercer contra o ego a mesma agressão que ele preferiria satisfazer em outras pessoas. "A civilização domina o perigoso desejo de agressão do indivíduo ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e vigiá-lo por meio de uma instância em seu interior, uma ocupação em uma cidade conquistada"<sup>45</sup>. Desta instância representante da lei emanarão todas as prescrições morais e regras de convívio. O desrespeito a estas convenções pode dar vazão ao sentimento de culpa, que emerge quando se reconhece ter feito algo considerado "mau", ou, dito de outra maneira, quando a agressividade é expressa indevidamente. Curiosamente, o sentimento de culpa vale tanto para a má intenção quanto para a intenção má, e tal fato deve ser atribuído à onisciência do superego, que ameaça o ego com a angústia: as prescrições morais são respeitadas em função do medo (*Angst*) da perda do afeto daqueles de quem o indivíduo depende e que

---

<sup>43</sup> St, IX, 246

<sup>44</sup> St, IX, 247

<sup>45</sup> St, IX, 250

regulam a sua vida anímica. Desligando-se afetivamente deles, ele se expõe a toda sorte de perigos. Como esta instância moral - que era antes agressividade - está introjetada, cai a distinção entre intenção e ato: "...importa pouco se já se cometeu o mal ou se apenas se quer cometê-lo; em ambos os casos o perigo surge apenas quando a autoridade o descobre, e esta se portaria da mesma maneira em ambos os casos"<sup>46</sup>. Esta autoridade é a certeza pela qual uma parcela da satisfação foi trocada; com ela nascem não só os princípios morais, mas também desvios psicológicos, pois uma vez estabelecidos os limites e as prescrições, a conduta individual lidará simultaneamente com tais limites, e entra em cena ou quando o medo da punição já não pode ser suportado ou as restrições impostas já não representam garantia alguma. Há, portanto, um pêndulo que oscila entre os perigos da perversão, num extremo, e os danos à felicidade causados pela neurose no outro, além de uma variação correspondente no investimento de libido: toda a energia psíquica que se encontra concentrada no ego (libido narcísica) se empenha no cumprimento das prescrições morais, que a afastam dos objetos; porém a libido perde sua "morada" ao descumprir estas prescrições e se volta contra o próprio ego na forma de punição para evitar a angústia. Por outro lado a desistência de investimento no mundo exterior - ou então o investimento de libido narcísica - não é vantajosa do ponto de vista econômico, pois acarreta consigo a tensão contínua da consciência culpada, ou seja, internaliza o conflito: "A consciência moral é a consequência da desistência pulsional, ou: a desistência pulsional (imposta a nós externamente) produz a consciência moral, que exige outras novas desistências pulsionais"<sup>47</sup>

Este movimento leva Freud a considerar o problema do sentimento de culpa "o mais importante(...) do processo civilizatório" e a afirmar que "o preço pelo progresso é pago através do crescente sentimento de culpa"<sup>48</sup>. Sua importância se deve a sua atuação inconsciente (ao contrário do arrependimento, o sentimento de culpa costuma ser indeterminado) e à sua ambivalência: "O mal é portanto de início aquilo que nos

---

<sup>46</sup> St, IX, 251

<sup>47</sup> St, IX, 255

<sup>48</sup> St, IX, 260

ameaça com uma perda de afeto; por medo desta perda tem que se evitá-lo"<sup>49</sup>. Em outros termos, a lei é cumprida porque se teme a própria libido, que se transforma em angústia ao escapar do jugo da repressão. "A angústia é a moeda corrente pela qual todos os afetos são ou podem ser trocados se o conteúdo de representação ao qual correspondem estiver submetido à repressão"<sup>50</sup>. Em quadros como este, o arrependimento consciente é substituído por um mal-estar ou insatisfação aparentemente imotivado. Caberá à religião redimir os homens de sua culpabilidade.

E como enquadrar a religião neste contexto? Ela atuará sobre duas grandes dificuldades: a libertação ou apaziguamento do sentimento de culpa e o domínio da agressividade. A primeira tarefa ela realiza ao oferecer as prescrições morais que devem evitar a punição e assim impedir que o superego, que as representa, se volte contra o ego e cause o sentimento de culpa; a segunda tarefa ela realiza por defender a desistência de investimento no mundo exterior e representar a autoridade do superego. Sem a religião, as massas não precisariam mais obedecer leis e nenhuma certeza ou norma se sustentaria. Contudo, é preciso denunciá-la como ilusão: para Freud a necessidade não justifica o acobertamento da verdade e nem o sacrifício feito em seu nome. Ele propõe que se reformulem as relações entre civilização e religião ao invés de sustentar uma ilusão.

No início de *O futuro de uma ilusão* Freud caracteriza veladamente a tarefa da religião como o aperfeiçoamento da dominação do homem, por natureza avesso a argumentos e ao trabalho. A cultura reúne todo o conhecimento adquirido por ele para o domínio da natureza e as regras de divisão dos bens adquiridos. Mas para que ambas as tarefas sejam levadas a efeito é necessário o comando de uma minoria capaz de coagir e exercer o poder; a maior ameaça à civilização são seus próprios integrantes<sup>51</sup>. Como leis não são respeitadas espontaneamente, é preciso que exista uma instância com poderes para subjugar os homens e condenar as transgressões. Apenas o respeito a estas leis garantiria alguma defesa contra as ameaças da natureza e a subsistência material. Porém, são os bens espirituais os mais valorizados na civilização - e dentre estes, a

---

<sup>49</sup> St, IX, 251

<sup>50</sup> St, 390, I

<sup>51</sup> St, IX, 261

religião é o mais valorizado de todos. Estes bens proporcionam uma satisfação inofensiva às regras da cultura e não representam uma ameaça à coletividade. Mas por que, afinal, se superestima a religião? O que apenas ela pode oferecer? Já sabemos que ela é a expressão mais valorizada de uma cultura, e a sua supressão seria também o fim desta, o que também não seria desejável. Sem a cultura teríamos o estado de natureza, que não suportaríamos e no qual também não encontraríamos a liberdade: "... a natureza não exige de nós qualquer espécie de restrição pulsional (...) mas tem uma maneira singular de nos limitar: nos mata (...) justamente em nossas oportunidades de satisfação"<sup>52</sup>. A religião, além de reforçar a necessidade da restrição à satisfação, antropomorfiza a natureza e toma para si uma parcela de seu poder. Freud assinala que esta situação possui um "protótipo infantil": representa a continuação do sentimento de desamparo da infância. O poder da natureza adquire feições humanas (paternas) e se incarna nos deuses, que protegem os homens, lhes impõe limites e lhes oferece alguma garantia de domínio sobre a natureza. "Os deuses guardam para si a sua tarefa tríplice: exorcizar os terrores da natureza, fazer a conciliação com a crueldade do destino, especialmente tal como ele aparece na morte, e compensar as dores e as privações que são impostas ao homem pelo convívio cultural"<sup>53</sup>.

Freud vincula desta maneira a religião ao conjunto de temas abordados nos capítulos finais de *O mal-estar na civilização*: consciência moral, superego cultural, angústia, neurose e formação de sintoma são conceitos que a religião, tal como é compreendida por Freud, articula com o fim de garantir a vida coletiva e oferecer consolo à insatisfação dos homens. Oferecendo explicações para a origem do mundo, ela represa o sentimento de desamparo, bane a angústia e a incerteza. Sua tarefa moral, porém, parece ser a mais importante. Ela ameaça os transgressores com o retorno do desamparo - ameaça esta cuja atuação inconsciente anula a hostilidade contra a cultura. Com o auxílio da religião, ela se transforma em um bem a ser preservado mesmo pela "enorme massa de reprimidos e incultos que tem todos os motivos para serem inimigos da cultura", cuja insatisfação representa uma ameaça constante à vida coletiva.

---

<sup>52</sup> St, IX, 149

<sup>53</sup> St, IX, 152

## PSICOLOGIA DAS MASSAS E ANÁLISE DO EGO

A despeito do tom incisivo da abertura de *Psicologia de massas e análise do ego*, na qual se anuncia que “a psicologia individual é (...) também simultaneamente, desde a origem, psicologia social”<sup>54</sup>, o quadro geral desta obra pende mais para a idéia de uma transposição – por vezes direta, por vezes mediada – não só de conceitos psicológicos como a identificação, a idealização, a regressão e o complexo de Édipo, mas também de experimentos psicológicos – casos da hipnose e da sugestão – para o terreno das formações sociais. Esta interpretação de fato é correta, e no entanto é necessário também situá-la de um modo igualmente correto e extrair dela suas conseqüências. A constatação pura e simples desta transposição não deve ocultar uma premissa que a antecede, ao menos na ordem do tempo: a de que a psicologia das massas deu origem à psicologia individual. Na reunião de uma massa são recriadas as condições de extravasamento do ódio e da hostilidade do indivíduo frente à civilização e nela cada indivíduo suspende provisoriamente o fardo da identidade social – razão pela qual o conceito de regressão acompanha a todo momento as investigações de Freud a respeito da massa; razão que também o conduz lentamente (a exemplo do que se passa em *Totem e tabu*) ao complexo de Édipo e ao conceito de identificação, os dois pontos de apoio para a construção do mito da horda científica. A transposição dos conceitos se revela ao final como um retorno ao panorama (e ao tempo histórico) do qual brotaram estes conceitos. Se Freud se vale da caracterização da massa fornecida por Le Bon, e que ressalta “os sinais de empobrecimento do desempenho intelectual, de desinibição da afetividade, de incapacidade para a ponderação e o adiamento, a inclinação para a superação de todas as barreiras pela exteriorização dos afetos e sua descarga completa em ação”<sup>55</sup>; se reduz o fenômeno da hipnose a “uma massa cindida em dois”; se considera a reunião dos irmãos canibais da horda primitiva o protótipo de todas as formações coletivas – tudo isto se deve à primazia temporal da psicologia das

---

<sup>54</sup> St, IX, 65

<sup>55</sup> St, IX, 109

massas, ao peso que esta adquire na herança filogenética e ao poder de atração que é ativado por ela e por seus líderes sobre o psiquismo humano.

Outro ponto essencial para a compreensão deste projeto e de seu real alcance é a consideração da “análise do ego”, o segundo termo do título da obra. O ego não é uma unidade que preexiste à realidade ou é capaz de configurar-se de maneira autônoma frente às formações sociais com que se depara. Mais ainda: além de ser obra de um desenvolvimento psíquico sujeito a toda sorte de turbulências, trata-se de uma unidade sempre vulnerável. E são justamente as conquistas deste desenvolvimento que a formação da massa, cujo caráter é invariavelmente regressivo, põem sempre a perder. A aproximação entre estes pólos – a psicologia das massas e a análise do ego – não ultrapassa em momento algum o terreno das descobertas da psicanálise e vem responder questões que haviam sido formuladas em seu próprio território de investigação. Talvez seja por esta razão que Freud faça logo no início do texto a advertência de que “aqui poderão ser tratados apenas alguns pontos da matéria” e que “na verdade serão apenas algumas das questões pelas quais as investigações das profundezas que a psicanálise tem um interesse especial”<sup>56</sup>, numa referência direta ao tema a ser explorado: a formação dos vínculos entre os indivíduos na massa e destes com seu líder.

Tomemos como ponto de partida uma das teses finais do livro, enunciada no capítulo XII, afim de tentar situar melhor o conjunto de suas contribuições: “o mito é portanto”, diz Freud, “o passo que o indivíduo dá para fora da psicologia das massas”<sup>57</sup>. A psicologia individual é engendrada pela psicologia da massa, é um sucedâneo seu, no qual ela é parcialmente suprimida e que lhe oferece uma nova forma de permanência. A relação entre estas duas psicologias é análoga àquela estabelecida entre princípio de prazer e princípio de realidade: ainda que o segundo termo se oponha ao primeiro, ele é também o seu único guardião, aquele que lhe garante uma preservação efetiva. Mas a verdade é que Freud se refere aqui à horda primitiva, o primeiro modelo das ligações que se estabelecem na massa, e no qual imperam dois papéis: o do líder, um Pai dominador e narcisista, que impõe a todos os outros homens a

---

<sup>56</sup> St, IX, 66

<sup>57</sup> St, IX, 127

restrição do acesso às mulheres, e o dos irmãos vitimados pela opressão paterna e identificados uns com os outros. O mito do herói lança o indivíduo para fora da psicologia das massas ao dar voz aos irmãos oprimidos, mesmo que sob a forma condensada do protagonista. Este poder de fabulação concede ao poeta que narra este mito a oportunidade de dissociar-se da massa<sup>58</sup> e oferece àqueles que o escutam uma versão encobridora do assassinato deste Pai todo-poderoso, com a qual se apazigua o sentimento de culpa pelo crime dos irmãos que se reuniram em função da hostilidade perante este Pai. Os filhos são lançados na psicologia das massas e a culpa que emana da recordação de seu assassinato os lança na psicologia individual. Este trajeto, exposto por Freud apenas na parte final de seu livro, é o pano de fundo que nos permite compreender sua incursão pela psicologia coletiva. O súbito regresso do homem civilizado à horda primitiva, tornado manifesto pela reunião da massa, pode ser explicado com a premência da herança filogenética, cujos traços são, de um só golpe, predisposições biológicas e traços culturais da espécie:

A massa surge então para nós como uma revivescência da horda primitiva. Assim como o homem primitivo está virtualmente contido em cada indivíduo, a horda primitiva pode se restabelecer a partir de uma aglomeração qualquer de pessoas; na medida em que as formações de massa dominam virtualmente os homens, reconhecemos nela a sobrevivência da horda primitiva. Somos obrigados a concluir que a psicologia das massas é a mais antiga psicologia humana; aquilo que havíamos isolado como psicologia individual, desconsiderando todo o restante da massa, destacou-se posteriormente, de modo gradual e por assim dizer sempre parcial, da antiga psicologia das massas<sup>59</sup>.

A fusão dos indivíduos na massa tem como contrapartida a sua indiferenciação. Na formação desta nova identidade coletiva, espelhada na figura de um líder que se destaca dela e comanda suas vontades, entra em curso um processo de caráter regressivo que suspende todas as regras ordinárias da vida civilizada. O líder passa a assumir o papel de ego ideal coletivo; ele não é objeto dos impulsos desta massa, pois é uma das partes que a integra. Por isso a massa, ao voltar-se para a figura do líder, volta-se na verdade sobre si mesma e reencontra sua auto-suficiência narcísica na atribuição de um poderio ilimitado a este líder com o qual ela está identificada:

---

<sup>58</sup> St, IX, 127  
<sup>59</sup> St, IX, 115

Nesta massa ruidosa, efêmera, dá-se o milagre: tudo que reconhecíamos como sendo a formação individual desaparece sem deixar rastros, mesmo que provisoriamente.<sup>60</sup>

A condição para que este “milagre” venha a acontecer é a abertura de uma via regressiva que desemboca, em sua última parada, na despersonalização dos indivíduos e na restauração da plena passividade do ego frente às forças psíquicas do inconsciente. Ela nos devolve, em resumo, à horda primitiva e à psicologia das massas. O alcance *temporal* desta regressão do ego não pode ser elucidado em termos meramente psicológicos, e é precisamente por isso que Freud descreve seus efeitos como o retorno de uma “herança arcaica”. Ainda que a presença desta herança venha a ser reafirmada diversas vezes, seu mecanismo de transmissão nunca chega a ser plenamente explicado (seja na *Psicologia das massas...*, seja no restante da obra freudiana) – talvez por ultrapassar o domínio da investigação psicológica. De qualquer modo, a sua exposição não prescinde do conceito de regressão.

Mais do que um elemento ativo no processo de formação da massa, o conceito de regressão é o fio condutor que a um mesmo passo devolve o indivíduo à psicologia das massas e aos processos primários do psiquismo. Não é à toa que Freud lança mão de uma metáfora de cunho cultural e outra de cunho biológico para ilustrá-lo em suas *Conferências introdutórias à psicanálise*, pois a reunião de ambas sintetiza bem os termos envolvidos nesta questão. A primeira destas metáforas busca aproximar o conceito do movimento de um povo migrante cujos membros vão se fixando pouco a pouco em meio ao trajeto percorrido e com isto atraem de maneira inevitável os outros que ainda insistem em seguir adiante<sup>61</sup>. A segunda metáfora também descreve um trajeto de migração – desta feita, aquele sofrido por determinados órgãos no curso da evolução de suas espécies. "Considerem", diz Freud, "como numa classe de animais o aparelho genital tem a mais estreita relação com a boca, na outra não se discrimina do aparelho excretório, na outra está ligado aos órgãos de movimento (...). nos animais pode-se ver por assim dizer todas as variedades de perversão cristalizadas em

---

<sup>60</sup> St, IX, 120

<sup>61</sup> St, I, 334

organização sexual"<sup>62</sup>. Ambas as metáforas curiosamente coincidem não só na referência à migração, mas também na presença de um poder de atração que é exercido por algo que parece já ter sido superado. Mas se a regressão constatada na massa nos conduz à horda primitiva, e portanto para fora da psicologia individual, como apresentá-la como um fenômeno psicológico? Valeria então retornarmos mais uma vez a esta conferência: “ Tampouco podemos dizer que a regressão é um processo puramente psíquico, e nem sabemos que localização dar a ela no aparelho psíquico. Embora ela exerça sobre a vida psíquica a mais poderosa influência, nela o fator orgânico é o mais importante”<sup>63</sup>. O *status* de fator orgânico concedido ao conceito de regressão torna mais coerente – mas nem por isso mais evidente – a afirmação de que “a criança repete em pouco mais de seis anos o curso do desenvolvimento de toda a humanidade”<sup>64</sup>. Não é casual também a remissão que Freud faz ao sonho, na *Psicologia das massas...*, após descrever a massa como uma entidade “crédula e influenciável” e afirmar que ela pensa segundo imagens que não são avaliadas por nenhuma instância racional quanto à sua concordância com a realidade”<sup>65</sup>, pois a regressão coletiva e a individual são a mesma, tirando-se uma diferença fundamental: enquanto o sonho é um fenômeno alucinatório, as "comportas da motilidade" estão abertas na reunião da massa. O que os separa é a passagem da predisposição fixada por hereditariedade para a elaboração simbólica – ou seja, a passagem do ato para o pensamento. Parafraseando o próprio Freud, poderíamos dizer que a massa atua *criativamente* enquanto o sonho atua *evocativamente*:

Na interpretação dos sonhos, aos quais devemos nossos principais conhecimentos da vida anímica inconsciente, obedecemos a regra técnica segundo a qual dúvida e incerteza na narração dos sonhos são desconsideradas e todos os elementos do sonho manifesto são tratados com o mesmo grau de certeza (...). Supomos que os pensamentos oníricos primários não conhecem dúvida ou incerteza<sup>66</sup>.

A massa e as formações oníricas obedecem a um mesmo ímpeto – próprio do sistema inconsciente e do processo primário – direcionado para a descarga imediata,

---

<sup>62</sup> St, I, 347

<sup>63</sup> St, I, 336

<sup>64</sup> St, I, 340

<sup>65</sup> St, IX, 72

<sup>66</sup> St, IX, 72

que se sobrepõe à interferência de qualquer elemento externo (seja ele o pensamento de vigília ou o questionamento lógico). Também para a massa deve valer a afirmação de *A interpretação dos sonhos* segundo a qual “o presente é o tempo verbal em que o desejo é apresentado como realizado”<sup>67</sup>, pois com ela as regras da vida ordinária são suspensas em favor de um tempo presente que se prolonga de modo indefinido. Ou, numa tradução para o vocabulário clínico: a massa só é capaz de repetir, jamais de elaborar. Talvez seja este o grande motivo que a impeça de ser submetida à terapia.

Façamos uso mais uma vez das metáforas que ilustram o conceito de regressão: não se pode entrever ali uma força que atrai, puxando para trás, a corrente progressiva, seja ela a da migração de órgãos ou aquela dos povos? Como estas forças puderam se impor, apesar de suas derrotas históricas aparentes – tenham elas assumido a forma das perversões sexuais ou do anseio, mais do que antigo, do retorno a alguma Terra Prometida? O conceito de regressão está perpassado por um *poder de atração* que Freud atribui ao líder da massa, mas que ganha evidência no trabalho do sonho:

Não queremos também nos esquecer que nestes casos de regressão patológica, tais como o do sonho, o processo de transferência de energia deveria ser diverso daqueles das regressões da vida anímica normal, uma vez que através dele torna-se possível um investimento alucinatório completo dos sistemas de percepção. Aquilo que havíamos descrito como a “consideração à representabilidade” poderia vincular-se à *atração seletiva* das cenas evocadas pelos pensamentos oníricos e rememoradas visualmente.<sup>68</sup>

Este mesmo poder de atração, vale dizer, se faz presente também na formação do sintoma neurótico. Transposta para o terreno especulativo da psicologia das massas, talvez coubesse acrescentar a esta afirmação que a cena rememorada pertenceria não mais à infância daquele que sonha, e sim à infância da humanidade.

\* \* \*

É precisamente por nos encontrarmos diante do fenômeno notadamente regressivo da formação da massa que reencontraremos ali a forma mais arcaica pela

---

<sup>67</sup> St, II, 511

<sup>68</sup> St, II, 523

qual os vínculos afetivos são estabelecidos: a *identificação*, que remonta à primeira fase oral da libido – e conseqüentemente à modalidade mais radical de regressão. É o protótipo do mecanismo de identificação, diz-nos o texto da *Psicologia das massas...*, está no canibalismo: o canibal não devora aqueles com quem mantém alguma ligação ou de quem depende diretamente, mas não poupa da morte os seus adversários<sup>69</sup>. Esta distinção bastante simples, e que para Freud nada tem de metafórica, é no entanto rica em conseqüências, pois nela estão contidas as premissas da formação do complexo de Édipo: o canibal come o pai, com quem se identifica e cujo poder ambiciona, e preserva (ama) a mãe, com quem estabelece um laço afetivo; ela testemunha ainda a primazia do ato sobre o pensamento descrita em *Totem e tabu*; e, por fim, vem reforçar a posição da psicologia das massas (ou então, da horda primitiva) como momento originário. Note-se aqui a profunda coerência do procedimento freudiano: ao postular a psicologia das massas como fonte e origem do psiquismo individual e a formação da massa como um movimento de regresso destes indivíduos aos tempos primevos de sua espécie, ele está obrigado a reconhecer ali aquelas que seriam as formas menos elaboradas dos laços libidinais. Não por acaso, o conceito de identificação abrirá caminho para a configuração do complexo de Édipo:

A identificação é reconhecida como a mais precoce exteriorização de uma ligação afetiva a uma outra pessoa. Ela desempenha um papel na pré-história do complexo de Édipo. O menininho demonstra um interesse especial por seu pai e mostra que gostaria de ser e de tornar-se igual a ele, de ocupar o seu lugar em todos os sentidos. Digamos logo: ele elege o pai como o seu ideal. Esta relação nada tem a ver com um posicionamento passivo ou feminino em relação ao pai.(...) Ela convive muito bem com o complexo de Édipo e auxilia a sua preparação<sup>70</sup>.

Para além de sua precedência formal e temporal, o conceito de identificação revela um outro aspecto decisivo: esta que é “a mais precoce exteriorização do afeto” será também a força que irá impulsionar a constituição do ego, sendo que este já virá ao mundo contraposto a um *ideal* ao qual o mecanismo identificatório o conecta. Na sua própria origem o ego já se encontra, de algum modo, "cindido". Mais ainda, a identificação é o ponto ao qual a massa regride e no qual ela se origina: sem a

---

<sup>69</sup> St, IX, 98

<sup>70</sup> St, IX, 98

identificação com a figura idealizada do líder, ela não se formaria. Somente a reunião destes dois dados pode explicar o ímpeto e a eficácia (esta última ao menos no caso das chamadas "massas artificiais") da formação da massa. A imagem do líder incide diretamente sobre a sombra do ego, apossa-se de sua dinâmica e rouba-lhe a autonomia. Ao aproximarmos estes dados reencontraremos, quem sabe, o sentido global deste título: "Psicologia das massas e análise do ego".

Tendo em vista a tese que reconhecemos como uma das premissas da incursão freudiana na psicologia das massas – a saber, a tese de que esta deu a luz à psicologia individual – deveríamos, a bem da verdade, inverter o trajeto com que Freud, apoiado sobretudo em Le Bon, chega até ela. Em vez de caracterizar a massa como um elemento fugaz que, emergindo num instante de suspensão do curso natural das coisas, obedece a um ímpeto cego que o conduz à dissolução, não seria mais correto percebê-la como uma força constante que permanece em estado de latência e aflora de maneira súbita apenas porque o ego não é dotado de um poder ordenador sólido o bastante para contê-la? As fragilidades deste ego não são negligenciadas por Freud, que anuncia as neuroses narcísicas como um possível ponto de virada para a sua compreensão. De qualquer modo, o fato de o ego não se contrapor à realidade ou às forças psíquicas do inconsciente como uma instância unitária explica parcialmente o insucesso, a violência e a fugacidade dos ideais da massa: tal como próteses, estes ideais são enxertados no tecido psíquico, podendo sofrer uma rejeição abrupta (seja ela imediata ou tardia) do organismo que o acolhe, impor-lhe danos severos, ou até mesmo aderir a ele de modo tão espontâneo que nem sequer se possa suspeitar de sua origem adventícia.

Atenhamo-nos, mesmo assim, à formulação freudiana: “a identificação toma o lugar da escolha de objeto, a escolha de objeto regride à identificação”<sup>71</sup>. A regressão que se consuma na massa é antes de tudo uma regressão do ego que se vê fragilizado e inerte perante o objeto que assumiu o posto de seu ego ideal, mas recompensado pelos sentimentos de triunfo, desinibição e auto-complacência que a ligação a este ideal propicia. A suspensão do curso normal da vida civilizada efetuada pela formação da massa representa para o ego a suspensão de suas funções e a súbita conquista, como que

---

<sup>71</sup> St, IX, 99

por um passe de mágica, de seu ideal. Uma vez abalada, a estrutura do ego se recompõe pela via retrocedente, renuncia ao objeto e assim reconstrói a realidade que antes lhe era insuportável. Retrocede-se ainda dos fenômenos das neuroses de transferência - para aqueles relacionados às neuroses narcísicas, e Freud coerentemente conduz a um passo lento o leitor da *Psicologia das massas...* às formações originárias do ego e à estruturação do complexo edipiano. Vemos então que por trás do sentimento de culpa (que invariavelmente refere-se a um ideal) se oculta a cisão constitutiva do ego que combate seu ideal e que encobre a formação do ideal narcísico, ressuscitado na figura onipotente do líder da massa.

## II. TOTEM E TABU

PUBLICADO PELA PRIMEIRA VEZ EM LIVRO NO ANO DE 1913, *TOTEM E TABU* REÚNE quatro ensaios publicados separadamente naquele ano e no anterior. Sua elaboração já se iniciara em 1910<sup>72</sup>, época do início da dissidência de Jung do movimento psicanalítico. Pelos desdobramentos de sua psicologia analítica, Jung deixará mais do que claro que sua divergência com relação à psicanálise freudiana não se restringia ao papel da sexualidade na formação dos sintomas neuróticos ou à definição e amplitude do conceito de libido, e sim alcançava igualmente as concepções freudianas de cultura e religião, uma constatação que o papel de destaque do simbolismo e da mitologia em sua obra nos impede de desmentir. O fato de que esta disputa entre mestre e discípulo chegasse a estes domínios mais afastados da atividade clínica torna-se evidente já no prefácio de *Totem e tabu*, com a menção feita por Freud à escola de Zurique que, nas suas palavras, "se empenha, de modo inverso, em solucionar os problemas da psicologia individual por meio de uma aproximação do material da psicologia dos povos"<sup>73</sup>. Pode-se notar desde já uma primeira divergência entre os dois projetos: para Freud, a investigação cultural não se presta a qualquer benefício de ordem terapêutica: ela aponta, pelo contrário, para aquilo que "resiste à análise" (na expressão de Eugène Enriquez) e por muitas vezes inviabiliza o tratamento. A história das culturas, na concepção freudiana, encobre a origem da violência e revela os esforços da humanidade em domesticar e anular os impulsos que compelem cada um ao incesto e ao parricídio – impulsos frente aos quais a terapia psicanalítica evidentemente sempre admitiu sua impotência.

Intimamente ligada ao pensamento religioso, a psicologia de Jung culmina em uma contemplação da história cultural do homem que nega a ação da repressão e a existência de conflitos e privações. Esta negação é levada a efeito por meio da diluição de conceitos oriundos da psicanálise freudiana<sup>74</sup> e por uma interpretação, digamos,

---

<sup>72</sup> St, IX, 288

<sup>73</sup> St, IX, 290

<sup>74</sup> FREUD, S. "Geschichte der psychoanalytischen Bewegung" [História do movimento psicanalítico], in *Selbstdarsellung*, herausgegeben und eingeleitet von Ilse Grubrich-Simitis, Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 1989: "A libido sexual foi substituída por um conceito abstrato, que deve ter permanecido igualmente incompreensível para os

“positiva” do inconsciente: a vida interior seria plena de tesouros legados pela humanidade, e a existência humana, a realização efêmera de um mito coletivo:

Minha vida é a história de uma auto-realização do inconsciente. Tudo o que está no inconsciente quer se tornar realidade, e também a personalidade quer se libertar das condições do inconsciente e vivenciar a si mesma como totalidade <sup>75</sup>.

Vivenciar a si mesmo como totalidade pode significar, no plano individual, a libertação do sofrimento psíquico e das restrições impostas pela vida. Mas para Jung esta vivência da totalidade corresponde também à participação em um todo maior, em um mito coletivo que abarca toda a humanidade. O consolo oferecido pelas religiões, que Freud denuncia como uma ilusão, representa para Jung a mais valiosa forma de expressão cultural. A *Weltanschauung* da psicologia analítica junguiana faz coincidir conhecimento religioso e conhecimento psicológico. Ou, dito de outra maneira, Jung vê na religião uma representação coletiva de felicidade e harmonia, e considera como prova de equilíbrio e sabedoria aquilo que Freud caracterizaria como um fenômeno regressivo. Não é por mero acaso que ele vislumbra na experiência "interior" o caminho para esta libertação individual:

Muito cedo eu já descobrira que quando não se encontra uma solução ou uma resposta para as dificuldades da vida que venha de dentro, elas pouco representam. As condições externas não podem substituir as internas <sup>76</sup>.

A crença na existência de uma instância superior e onisciente é considerada por Freud como resultado de um processo, em primeiro plano, psíquico, e em segundo plano, histórico. A religião e as leis morais que dela emanam não possuem validade plenamente objetiva ou uma existência de fato: são fenômenos psíquicos de ordem coletiva cujo caráter objetivo ou real está no seu pertencimento a uma esfera cultural partilhada por diversos indivíduos. Este pertencimento, no entanto, torna-os passíveis de interpretação tanto quanto os fenômenos individuais. A despeito disso, Jung atribui à

---

sábios e para os incautos. O complexo de Édipo era dito 'simbólico', a mãe representava o inatingível, do qual precisamos desistir em nome dos interesses da civilização..."

<sup>75</sup> Jung, Carl Gustav. *Träume, Erinnerungen, Gedanken*, [Sonhos, recordações, pensamentos] Walther Verlag, 1989, p. 10.

<sup>76</sup> Idem, p.12

religião um conhecimento real e efetivo que parece trazer-lhe duas conseqüências principais: o peso trágico do símbolo sobre o psiquismo individual em seu processo de "individuação" e a hipostasia de sua reflexão sobre a natureza e o caráter da cultura.

Freud empreende em *Totem e tabu* um caminho oposto ao de Jung, dispondo-se à interpretação de fenômenos culturais e à exposição dos vínculos entre indivíduo e cultura. No lugar da divisão entre "mundo interior" e "mundo exterior", ele expõe as mediações entre leis culturais e repressão de afetos e desejos individuais. Como em Jung as formações culturais se impõem por meios quase divinos aos homens, desaparece também da sua elaboração teórica o tema da violência, substituído agora pela idéia de uma "plena realização do inconsciente", que faz do indivíduo o portador de símbolos pré-formados. No caso de Freud a investigação cultural, de *Totem e tabu* o leva, como já se observou<sup>77</sup>, à investigação sobre a natureza deste objeto, o ego, e das fragilidades de sua formação, expostas posteriormente na *Introdução ao narcisismo* de 1914.

Para além destas divergências teóricas há um outro dado que merece atenção especial. Esta investigação histórica e sua ambição especulativa, tão afastada de tudo aquilo que Freud produzira até então, é posta a serviço de uma fundamentação teórica (a redação do livro precede quase imediatamente a *Introdução ao narcisismo* e aos ensaios metapsicológicos de 1915). *Totem e tabu* inscreve definitivamente a psicologia dos grupos nas investigações da psicanálise e marca a tentativa freudiana de ressaltar o peso exercido pela história, aqui encarnada como herança filogenética, não apenas sobre o psiquismo individual, mas sobre a metapsicologia, o campo teórico por excelência. A tentativa de aproximar a vida anímica de neuróticos e primitivos é, mais do que isso, a explicitação do papel da história na formação da teoria psicológica – e eis aqui a razão para que Freud anuncie que a elucidação da ligação entre totemismo e proibição do incesto seja, a um só tempo, psicológica e histórica<sup>78</sup>. Mesmo para a metapsicologia deve valer o lema "No princípio era o ato": por trás dela também se oculta uma realidade de fato e de sua sobrevivência histórica.

---

<sup>77</sup>ENRIQUEZ, Eugène. *De la horde à l'État*, Gallimard, Paris, 1983, p. 33<sup>78</sup>Esta afirmação está contida no quarto ensaio de *Totem e tabu*: St, IX, 442

Tentaremos examinar agora como esta determinação recíproca entre indivíduo e cultura é apresentada em três entre os quatro ensaios que compõem o livro.

#### TOTEMISMO E PROIBIÇÃO DO INCESTO

Na abertura do primeiro capítulo de *Totem e tabu*, Freud afirma que a comparação entre a vida anímica dos neuróticos e dos primitivos poderá "apontar inúmeras semelhanças e nos permitirá ver sob uma nova luz o que se conhece tanto de um como de outro"<sup>79</sup>. Está pressuposto, portanto, que a relação entre indivíduo e cultura permanece, em essência, a mesma, quer dizer: apesar de todas as diferenças, o fator que determina a proibição do incesto e possibilita a vida coletiva permaneceu o mesmo no decorrer da história da humanidade. Com o exame do totemismo, Freud mostra que a proibição do incesto é a lei fundamental da cultura; ao comparar a neurose ao totemismo, garante a universalidade da afirmação.

É necessário ressaltar que para Freud a organização da vida coletiva não se dissocia da repressão: elas estão mutuamente implicadas, de tal maneira que toda e qualquer repressão é exercida contra o indivíduo em nome do grupo, assim como toda transgressão individual representa uma ameaça à união deste mesmo grupo. É o medo da punição que garante o respeito à lei.

A proibição do incesto parece de fato ser primordial, pois vigorou mesmo entre os povos mais primitivos, como, por exemplo, os canibais australianos, "de quem não esperaríamos que fossem civilizados(...) em sua vida sexual(...)". "Mas", prossegue Freud, "temos notícia de que eles evitavam as relações sexuais incestuosas com o máximo cuidado. Toda a sua organização social parece servir a este fim ou ser concebida para realizá-lo"<sup>80</sup>. Se de fato a vida coletiva, ainda que na sua forma mais primitiva, só teve início com a repressão sexual, então o sofrimento individual provocado por essa renúncia deve referir-se à ordem coletiva na qual teve origem. Por outro lado, a vida coletiva também só existe graças a esta renúncia que cada indivíduo realiza individualmente.

---

<sup>79</sup> St, IX, 295

<sup>80</sup> St, IX, 296

A motivação psicológica das leis que regem o comportamento individual são estendidas ao grupo. Com isto, a proibição do incesto acaba por se desdobrar em uma série de outras proibições que parecem visar apenas o afastamento de membros que poderiam ter uma relação incestuosa:

Todos os membros de um mesmo totem são consangüíneos, são uma família, e nesta família(..) o contato sexual é proibido mesmo para os graus mais afastados de parentesco <sup>81</sup>".

Apesar das restrições ao contato sexual impostas pela ordem coletiva, torna-se possível a obtenção de uma satisfação real e duradoura. De resto, a moral sexual "civilizada" dos canibais (submetidos a uma ordem repressiva, dado que são autorizadas as relações sexuais para membros de totens exogâmicos entre si) pode por vezes abolir sua própria regra:

"Não seria ocioso notar que os costumes dos australianos incluem ocasiões sociais nas quais se quebra o direito exclusivo de um homem a uma mulher <sup>82</sup>".

Nestas orgias, os primitivos se libertavam momentaneamente do sentimento de culpa que os obrigava a cumprir a lei e a respeitar a exogamia. O fato desta lei admitir a sua própria transgressão revela o caráter ambivalente deste sentimento de culpa e o poder de atração despertado por estas atividades proibidas sobre aqueles que pretenderam abrir mão de seus prazeres - algo que se torna mais evidente nas proibições do tabu.

#### O TABU E A AMBIVALÊNCIA DOS SENTIMENTOS

A breve descrição daquelas que seriam as principais características do tabu no início do capítulo *O tabu e a ambivalência dos sentimentos* tem por finalidade mais imediata a exposição dos pontos de contato entre o tabu e os sintomas da neurose obsessiva. O estudo do tabu havia indicado que suas proibições são aparentemente

---

<sup>81</sup> St, IX, 299

<sup>82</sup> St, IX, 299

imotivadas e de origem desconhecida. "Incompreensíveis para nós,[as proibições] parecem muito claras aos que se encontram sob o seu domínio<sup>83</sup>". Outro traço marcante do tabu é seu poder de contágio. Todo aquele que transgride um tabu torna-se tabu e passa a ser o portador de uma força terrível e sobre-humana, razão que justifica a aplicação de alguma pena restritiva a estes transgressores, sejam eles voluntários ou involuntários. O poder de contágio inerente ao tabu pode ser medido pela diversidade de objetos e ocasiões em que ele pode vir a ser "contraído", conforme a definição retirada por Freud da *Enciclopedia Britannica*:

Aquele que tenha involuntariamente cometido um delito, como, por exemplo, comer a carne de um animal, espera a morte e morre serenamente. As proibições se referem, na maioria dos casos, à fruição e à liberdade de movimento... Em alguns casos elas parecem ser conseqüentes, em outros são incompreensíveis e parecem ser uma cerimônia<sup>84</sup>.

O caráter imotivado do tabu nos apresenta a uma lei supostamente natural, que impõe ao entendimento humano uma limitação (daí talvez a menção freudiana ao imperativo categórico de Kant); seu poder de contágio nos mostra os perigos representados pelo eventual rompimento dos limites e a atenção constante que deve ser dispensada para evitar o desrespeito a ele.

O outro pólo desta investigação de Freud – a neurose obsessiva – possui, por sua vez, quatro características que a aproximam dos rituais do tabu: a) as proibições são imotivadas, b) há uma certeza interior que as justifica, c) o objeto da proibição tem poder de contágio e d) as proibições motivam uma profusão de cerimônias e rituais<sup>85</sup>.

Mas, afinal, qual a razão do caráter imotivado do tabu e do ato obsessivo? Ambos são apresentados por Freud como sintomas: eles substituem a satisfação de um desejo que foi reprimido e se tornou inconsciente. A proibição prova que o desejo de realizar a ação proibida não deixou de existir:

---

<sup>83</sup> St, IX, 292

<sup>84</sup> St, IX, 311

<sup>85</sup> St, IX, 321

[Os primitivos] querem, inconscientemente,(...) transgredir as proibições, mas também têm medo de fazê-lo; têm medo justamente porque querem, e o medo é mais forte que o desejo. Este desejo, porém, é inconsciente em cada um dos primitivos bem como nos neuróticos<sup>86</sup>.

Não só o desejo, mas também o medo da punição não se apresenta para a consciência; trata-se de um sentimento inconsciente de culpa, que torna a proibição inquestionável e a transforma em uma evidência; a ele devemos atribuir o caráter imotivado da proibição. Mas como se origina esta certeza ou esta consciência moral <sup>87</sup>? Ela é constituída por impulsos agressivos que são remetidos contra o próprio ego, embora este preferisse satisfazê-lo em indivíduos estranhos<sup>88</sup>. A consciência moral é uma instância onisciente que ameaça a consciência com um sentimento de culpa sempre que se ameaça transgredir alguma “lei” - ou então, realizar um desejo proibido. Porém, se considerarmos o tabu e a neurose obsessiva como sintomas, deveremos reconhecer que não se abdica da satisfação, mas se encontra algo que possa ocupar seu lugar. Parece difícil conceber uma satisfação moral se a lei não é obedecida espontaneamente; Mas talvez ela se torne mais compreensível se lembrarmos que a consciência moral é um dos resquícios históricos do narcisismo. A satisfação egoísta das pulsões no próprio corpo é, paradoxalmente, substituída pela adoração de um ideal moral - um ego ideal que concilia a satisfação irrestrita e as exigências da consciência moral. Apesar das privações que exige, a lei moral resgata o primado do pensamento sobre a realidade: as relações humanas e também a natureza são regidas por princípios imotivados e evidentes na aparência, mas que na verdade emanam do próprio ego. Retornemos por um instante ao texto da *Introdução ao narcisismo*:

O homem se provou aqui incapaz de desistir da satisfação que havia sido experimentada. Ele não quer abdicar da perfeição narcísica de sua infância e, se não consegue mantê-la, tenta recuperá-la na forma de um ego ideal <sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> St, IX, 323

<sup>87</sup> St, IX, 319: "Uma ameaça exterior de punição é desnecessária, pois existe uma certeza interior (uma *Gewissen*) de que a transgressão causará um mal insuportável". Freud faz proveito do duplo sentido de *Gewissen*, que significa "certo" (do radical *gewiss* deriva, por exemplo, *Gewissheit*, "certeza") e também "consciência" ou "consciência moral". O termo exprime o caráter impositivo da regra moral e a certeza imotivada do ato obsessivo de forma extremamente condensada.

<sup>88</sup> SA, IX, 250

<sup>89</sup> SA, III, 61

Podemos acrescentar que a manutenção de um ideal moral poupa o neurótico e o obsessivo da tarefa de transformar o mundo real. A insatisfação causada pela repressão é compensada pela obtenção de um maior controle sobre os impulsos, semelhante sob vários aspectos ao controle que vigorava no princípio de prazer:

A mais surpreendente característica dos processos inconscientes (reprimidos) consiste em que neles a prova da realidade não conta, a realidade do pensamento é equiparada à realidade externa, o desejo à sua realização... tal como sucede naturalmente sob o domínio do velho princípio do prazer<sup>90</sup>.

Gostaríamos ainda de reaproximar religião e narcisismo por dois caminhos. Primeiro, pelo exame do poder de contágio dos objetos, verificado no tabu e na neurose obsessiva. O objeto proibido possui uma força temível, capaz de alterar a ordem da natureza; por esta razão fica vedado ao neurótico e ao primitivo o contato com este objeto. É, na verdade a consciência moral que torna este objeto "impossível" ou tabu por reconhecer a existência de uma forte tendência inconsciente para a realização da ação proibida. Com a projeção do mal para o mundo exterior recria-se o ego de prazer e liberta-se do sentimento de culpa por ser preciso abdicar do desejo em favor da proibição. A ordem da natureza permanece inalterada porque o pensamento (neste caso representado pela lei moral) prevalece sobre a ação - o que, aliás, caracteriza todo sintoma neurótico. Nem mesmo o imperativo categórico kantiano escapa a esta regra: aparentemente imotivado, dotado de universalidade e inscrito como lei natural em todos os seres racionais, ele está fundado sobre as mesmas fragilidades das crenças e ilusões dos povos primitivos.

A intrincada rede de circunstâncias que estabelece as condições em que uma pessoa ou um objeto vem a tornar-se tabu cria uma neblina que, de tão espessa, transforma a proibição um algo natural e imotivado. Ela encobre e contém, na medida do possível, o desejo de realizar este ato proibido, transfere-o para um "mau espírito" investido de uma energia perigosa e impura, e deste modo domina e converte a seu favor o impulso original do homem primitivo para a realização do ato. Mais do que como um termo de mediação (ou uma "formação de compromisso", já que falamos

---

<sup>90</sup> St, III, 23.[tradução brasileira de Paulo César de Souza: "Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico" em: *Jornal de Psicanálise*, vol.27, n.51, São Paulo, 1994, p.115].

também do sintoma obsessivo), o tabu atua como barreira que impede o desencadeamento de um trajeto regressivo que conduziria à realização imediata (isto é, não-mediada) do ato interdito. Vimos há pouco que este trajeto sempre é percorrido, tão logo fiquem suspensas as proibições – temos então as festas e as orgias que rompem temporariamente com as regras dos totens exogâmicos. Uma vez que se torna claro que a proibição é instituída e não obedece a uma "lei natural", passa-se a atribuir às pessoas ou objetos que são alvos diretos ou indiretos da transgressão um poder destrutivo de contágio e infecção que na verdade está presente em cada um; o que de fato se teme é o início do curso regressivo que suprime a proibição e põe a perder a frágil estabilidade da ordem coletiva. A arquitetura complexa das leis que proíbem o incesto entre e a diversidade das proibições do tabu são devidas, segundo Freud, à forte tentação sentidas pelos primitivos para este crime (e que o curso da história teria podido apenas atenuar). Aqui estaria a justificativa para o isolamento e a condenação de todo aquele que se torna tabu:

O homem que tiver desrespeitado um tabu torna-se ele mesmo tabu, pois ele tem a perigosa propriedade de tentar os outros a seguir seu exemplo. Ele desperta inveja; por que deveria ser permitido a ele o que é proibido a outros? Ele é de fato contagioso, na medida em que todo exemplo contagia no sentido de uma imitação, e por isso ele precisa ser evitado<sup>91</sup>.

O contágio está referido, de forma clara, ao perigo de se despertar o desejo da transgressão, e ainda a uma identificação com o transgressor que se tornou tabu. Não nos esqueçamos que o pai da horda primitiva era ele próprio um transgressor - ao menos se considerado a partir das leis dos irmãos que o assassinaram e que instituíram que seu crime nunca mais poderia ser repetido – ou então, *imitado*.

#### ANIMISMO, MAGIA E A ONIPOTÊNCIA DOS PENSAMENTOS

O terceiro ensaio de *Totem e tabu* vincula magia e animismo à neurose obsessiva e à realização alucinatória do desejo. A disparidade entre os temas se articula, contudo, graças à existência de um elo comum a todos: o narcisismo. A onipotência do

---

<sup>91</sup> St, IX, 324

ego e a necessidade de se defender do mundo exterior se manifestam em fenômenos coletivos (animismo, magia) e individuais (neurose obsessiva). Em ambas as situações há uma luta do ego para se manter onipotente perante a realidade, que se inicia com o abandono do narcisismo primário e é expressa por fenômenos como a magia e o comportamento obsessivo.

O afastamento do mundo exterior e a consideração dos conteúdos de pensamento sem levar-se em conta o respeito aos limites impostos pela realidade, tão flagrante em tais fenômenos, não nos conduz somente ao narcisismo e a um ego agigantado que abriga todos investimentos de libido. O esforço para atenuar e diluir os danos infligidos por uma realidade da qual não se pode escapar é sempre desproporcional, e isto não acontece por acaso. O ego recém-chegado ao mundo é incapaz de dominar a massa de estimulação endógena e exógena que chega até ele, responde a ela com a alucinação da satisfação e vira-lhe as costas embora pareça triunfar sobre ela; o primitivo se vê sem proteção contra as turbulências do mundo natural e a força de seus impulsos, e responde a ambos com a criação de um sistema no qual a força da palavra se impõe por si mesma, como se o universo fosse apenas um prolongamento seu. Temos no animismo, de acordo com a perspectiva freudiana, um primeiro ensaio de domínio do ato pelo pensamento – e talvez por ser o primeiro ele seja também tão imponente e pouco eficaz. Mesmo no sintoma obsessivo, de cuja análise surgiu a expressão "onipotência dos pensamentos", o ato se apresenta por inteiro (na fantasia, bem entendido), sem mediações: ele se desloca da realidade para a fantasia, mas o seu conteúdo permanece intocado. Este deslocamento é o ponto essencial para a compreensão do vínculo entre neuróticos e primitivos e, indo mais além, entre realidade material e realidade psíquica:

Agora parece razoável aproximar do narcisismo a extrema valorização das ações psíquicas – nós a chamamos, em nossa perspectiva, de uma superestimação – por primitivos e neuróticos e concebê-los como uma parcela essencial sua. Diríamos que para os primitivos o pensamento ainda é sexualizado em larga escala, daí provém a crença na onipotência dos pensamentos, a confiança inabalável na possibilidade de domínio do mundo e a imunidade ante as experiências mais comuns que poderiam ensinar ao homem algo a respeito de seu verdadeiro lugar no mundo. Nos neuróticos uma parcela considerável desta condição primitiva permaneceu, por um lado, de modo constitutivo, por outro é levada a efeito uma nova sexualização dos processos de pensamento pela repressão sexual empreendida por eles. As conseqüências psíquicas devem em ambos os casos ser semelhantes, tanto no

sobreinvestimento libidinal originário quanto no de finalidade regressiva: narcisismo intelectual, onipotência dos pensamentos.<sup>92</sup>

A explicação freudiana pressupõe, portanto, que o pensamento não surge de modo autônomo e nem sequer se liberta de sua origem. Coerentemente, Freud irá postular que as pretensões mágicas do animismo não se impuseram como um *l'art pour l'art* e que respondem a uma necessidade real de exercer um controle sobre o mundo exterior.

\* \* \*

A magia pode ser definida como uma técnica ilusória para o domínio da natureza, ou então uma "técnica contra o mundo exterior". Esta "técnica" encontrou sua expressão entre os povos primitivos e está associada ao animismo - "doutrina das representações da alma" ou "dos seres espirituais em geral"(23). Os elementos da natureza, mesmo o homem, são habitados por almas ou espíritos, "que podem abandonar sua morada e migrar para outras". A eles cabe a responsabilidade pela regularidade dos fenômenos naturais. Povoando de almas o mundo natural, o animismo viabiliza uma compreensão do todo do mundo de um ponto de vista"<sup>93</sup>. Vale dizer, o animismo cria uma *Weltanschauung*.

A constatação antropológica deste fato não é o bastante para Freud: ele insiste em buscar o seu sentido. Para tanto ressalta que a criação de um sistema como o do animismo não pode ser atribuída apenas à inesgotável sede do homem pelo conhecimento: "A necessidade prática de dominar o mundo deve ter sua parcela neste esforço" <sup>94</sup>. Em função desta necessidade o animismo está associado à feitiçaria e à magia. Enquanto o procedimento da feitiçaria busca influenciar os deuses, a magia pretende "submeter os fenômenos da natureza à vontade dos homens, proteger os indivíduos contra perigos e inimigos"<sup>95</sup>, recorrendo a artifícios diversos, entre eles os de

---

<sup>92</sup> St, IX, 377/8

<sup>93</sup> SA, IX, 364

<sup>94</sup> SA, IX, 364

<sup>95</sup> SA, IX, 367

imitação e afinidade. Em ambos os casos se estabelece uma relação entre a ação levada a efeito e o acontecimento esperado que pressupõe o controle da realidade pela simples atividade do pensamento: independentemente do quão distante esteja uma pessoa que corre algum risco, posso protegê-la dos maus espíritos cumprindo um ritual com um pedaço de roupa sua (magia por afinidade) ou com algum objeto que me traga a sua recordação. Prevalece, em todos os casos, o "sentimento oceânico" da consciência que se sobrepõe à realidade.

Freud apenas acrescenta à descrição da magia por Frazer – segundo a qual os homens “tomam a ordem de suas idéias pela ordem da natureza e assim imaginam que o controle que exercem, ou parecem exercer sobre seus pensamentos permite-lhes exercer um controle análogo sobre as coisas<sup>96</sup>” – que a magia revela a necessidade do homem primitivo de reger o mundo de acordo com seu desejo. Tal é o móbil não só da magia como da neurose, e em particular da neurose obsessiva: magia e neurose têm em comum a supervalorização do pensamento em detrimento dos acontecimentos reais. Ambos possuem, assim como a proibição do tabu, um caráter imotivado: atos obsessivos e rituais mágicos são tomados por leis reguladoras da ordem do universo. Freud, contudo, adverte que este universo não é real: ele é o próprio inconsciente. O ritual e a obsessão garantem ao indivíduo a satisfação parcial das pulsões por meio de um acordo aparentemente transcendente: "(os sintomas)... prescindem dos objetos e desta maneira abdicam da relação com a realidade exterior. Compreendemos tal fato como conseqüência do afastamento do princípio de realidade e do retorno ao princípio do prazer. Mas é também retorno a uma forma mais ampla de auto-erotismo, semelhante à que oferece as primeiras satisfações à pulsão sexual. Elas substituem uma repressão do mundo exterior por uma transformação do corpo, ação interna no lugar da externa, uma acomodação no lugar da ação, o que corresponde a uma regressão altamente significativa do ponto de vista filogenético<sup>97</sup>". Este retorno viabiliza o domínio da pulsão sexual pelo ego. Porém, é curioso observar que o sintoma serve também à realização do desejo: "Ambas as forças que se cindiram, reencontram-

---

<sup>96</sup> SA, IX, 371

<sup>97</sup> SA, I, 357

se no sintoma, reconciliam-se através do compromisso (...) da formação de sintoma. Por isso o sintoma é tão resistente: ele é sustentado por ambas as partes”<sup>98</sup>.

As representações psíquicas substituem as coisas reais, e os afetos tornam a realidade dispensável. O pensamento anímico, assim como o religioso, é animado pelo desejo de realizar esta inversão: livrar os indivíduos das exigências da própria libido e do mundo exterior - desejos realizados historicamente pelo ego do narcisismo primário. Dentre as inúmeras provas de sua subsistência na vida psíquica, podemos lembrar que ele é o principal personagem da vida onírica.

Mas não se pode deixar de notar o papel da projeção nesta libertação das pressões da libido e do mundo externo. No animismo pode-se a um só tempo atribuir a origem do mal a uma entidade externa e fazer do mundo natural uma extensão antropomorfizada da alma. Como o mecanismo projetivo está referido ao momento de constituição do ego (e do ideal do ego), deve ser notada a atitude conseqüente de Freud ao situar o animismo num período anterior a um outro, "religioso", e, mais adiante, a um período "científico", por mais questionável que tenham se tornado esta classificação e alguns trabalhos mencionados neste ensaio. Ao fazer coincidir o narcisismo, as primeiras etapas de formação do ego e de seu contato com o mundo externo com aquele que seria o período mais primevo da história cultural humana, Freud não deseja apenas estabelecer um paralelo grandioso, e sim retrazar as etapas de constituição e desenvolvimento do aparelho psíquico, o qual, não sendo uma entidade abstrata imaterial, depende diretamente do curso evolutivo da espécie. Esta realidade histórica incide sobre o psiquismo e torna-se parte constitutiva dele. Temos aqui as duas razões para o interesse estritamente psicanalítico da incursão antropológica de *Totem e tabu*. Ao voltar-se a um terreno em aparência exterior e isolado dela mesma, a psicanálise se depara com a origem e a formação de seu próprio objeto de investigação – o psiquismo. Seu laço com a realidade é apresentado como um pressuposto, uma vez que este objeto é, retomando uma frase de *O mal estar na civilização*, "ele mesmo uma parte desta natureza".

---

<sup>98</sup>

SA, I, 350

É este o pressuposto que torna compreensível a aproximação, ainda neste mesmo ensaio sobre o animismo, entre a elaboração secundária do trabalho onírico e o caráter sistêmico das superstições do animismo. A respeito do sonho, diz Freud:

Podemos então comprovar em todos os casos que ocorreu uma reordenação do material psíquico para uma nova finalidade, com frequência extremamente poderosa, se considerada apenas sob o ponto de vista do sistema. Torna-se então o traço distintivo do sistema o fato de que cada um de seus resultados dê a conhecer ao menos duas motivações, uma partindo dos pressupostos do sistema – que pode eventualmente ser delirante – e uma encoberta, a qual devemos reconhecer como a autêntica e realmente eficaz<sup>99</sup>.

Os elementos oníricos são reagrupados no sonho manifesto sob um novo sentido, aparente, que encobre a motivação original e o desejo expresso neste mesmo sonho. Eles passam a fazer parte de um *sistema*, isto é, a desempenhar uma nova função. O trabalho de interpretação, no entanto, desvenda o sistema "real" e revela a sua verdadeira função ao desmontar os pressupostos do sistema do sonho manifesto e apresentar a ordem original de seus elementos. Através da criação de um novo sentido, a elaboração secundária serve, em resumo, ao mascaramento do desejo onírico latente. Ouçamos agora o que diz Freud quanto à tendência sistematizadora do animismo:

Sob o domínio de um sistema animista não há outra alternativa senão a de que toda prescrição e toda atividade guarde uma fundamentação sistemática, a qual nós hoje chamamos "supersticiosa". 'Superstição' é, como 'angústia', como 'sonho', como 'demônio', uma das noções psicológicas provisórias que se desfizeram anteriormente à investigação psicológica analítica. Ao cruzar-se estas construções que, como um anteparo, protegem o conhecimento, fica-se com a suspeita de que a estatura cultural dos selvagens foi privada até o presente de uma justa apreciação<sup>100</sup>.

A sistematização do animismo submete as pequenas superstições a um processo semelhante àquele sofrido pelos elementos oníricos na elaboração secundária: seu sentido e sua finalidade originais ficam encobertos por uma reordenação na qual eles encontram uma nova posição no todo, e esta correlação reforça o argumento freudiano de que o animismo é uma teoria psicológica. Mas cabe ainda perguntar se esta "exteriorização" do processo de elaboração do sonho é uma ampliação de um processo psíquico tomado como um dado objetivo e real (da perspectiva animista) ou se este

---

<sup>99</sup> St, IX, 383

<sup>100</sup>

processo psíquico é um resultado de um contato com o mundo real que posteriormente se sedimentou no psiquismo humano. Entretanto o ponto decisivo parece ser a constatação deste laço, pois ela nos garante que a realidade não é totalmente exterior ao psiquismo e, mais ainda, que nele se pode reencontrar a realidade da qual ele se distingue.

#### O RETORNO INFANTIL DO TOTEMISMO

Como já fizera nos outros três ensaios que compõem o livro, Freud se debruça sobre a pesquisa e o debate etnológico antes de apresentar sua própria contribuição. Como agora as divergências a respeito dos temas abordados – a origem do totemismo e sua relação com a exogamia – surgem em larga escala, pode-se ficar com a impressão de que a exposição deste debate pretenda exclusivamente indicar que nenhum dos pesquisadores obteve as respostas para a questão e destacar ainda a relevância dos aspectos considerados por Freud como essenciais ao totemismo e que supostamente não teriam sido avaliadas em outras pesquisas. O "mito científico" da horda primitiva convive com um outro, o da "criação freudiana" deste mesmo mito no qual a fantasia é certamente um dos elementos, mas não o único. Sob o ponto de vista da escrita, veríamos aqui Freud posto mais uma vez diante do desafio da *Interpretação dos sonhos*: expor pacientemente as opiniões da literatura científica para em seguida superá-las com uma contribuição original muito afastada de tudo aquilo que fora exposto por ele. Mas o que temos é na verdade algo muito diferente. Neste percurso que o conduz à reconstrução histórica da horda primitiva, Freud faz uso das contribuições de autores bastante diversos entre si (como Wundt e Darwin, por exemplo) e se por um lado ele pretende ultrapassar a todos os outros em um ponto específico – a saber, a suposição da existência histórica do crime da horda primitiva e de suas conseqüências -, não se pode dizer, por outro, que suas conclusões prescindam do auxílio das obras de Wundt, Frazer, Darwin e Robertson Smith; pode-se, quem sabe, acusá-lo pela adoção não de uma leitura, mas de uma escuta psicanalítica de tais obras, ao tentar ultrapassar seu sentido mais fundamental e manifesto e enfatizar em demasia afirmações subsidiárias,

que não chegam a integrar o núcleo da argumentação de seus autores, mais ou menos como se lidasse com a interpretação de um elemento onírico submetido à ação do deslocamento. Mas é este modo de proceder que faz da contribuição de Freud algo novo, e deslegitimar seu procedimento em favor de algum outro é tão somente uma outra forma de tentar ignorar, antes da leitura, o teor da *sua* contribuição.

A participação de Wundt é a mais breve de todas estas, mas Freud a utiliza como ponto de partida para a elucidação do totemismo. "O animal totêmico", afirma Wundt, "aparece aqui como animal antepassado do grupo referido. 'Totem', portanto, é por um lado o nome do grupo, por outro, nome da descendência, e como último vínculo, este nome tem também um significado mitológico <sup>101</sup>". No entanto, ele se detém na importância do totem para a distinção dos clãs totêmicos e para o estabelecimento do conjunto de leis que regem o casamento entre os primitivos – as leis da exogamia. Para Wundt – ao contrário do que se passa, segundo Freud, com Salomon Reinach em seu *Code du totémisme* - não passaram despercebidos os dois principais tabus do totemismo: a descendência a partir do animal totêmico e a exogamia.

Quanto à J.G. Frazer, a quem Freud recorre tantas vezes ao longo de todo o livro, há uma contribuição negativa e uma outra, positiva e menos relevante. A primeira delas pode ser denominada como "negativa" porque é a sua contestação, e não o seu próprio conteúdo, o que servirá a Freud como elemento para a formulação do mito da horda primitiva. Falamos aqui da crítica que faz à avaliação de Frazer a propósito dos costumes da nação Arunta. Segundo Frazer, a nação Arunta possuiria o mais primitivo dos sistemas totêmicos, e nele devemos reconhecer as características essenciais do totemismo. Entre os Arunta, o totem é determinado individualmente e não por descendência materna; os clãs de um mesmo totem não são exogâmicos entre si, e os Arunta desconhecem a ligação entre o ato sexual e a concepção <sup>102</sup>. Para Freud, Frazer se deixou levar por uma falsa evidência nesta apreciação:

"Dois fatores parecem ter levado Frazer a acreditar que nos costumes dos Arunta se encontra a forma mais antiga do totemismo. Primeiro, a existência de certos mitos que afirmam que os antepassados dos

---

<sup>101</sup> St, IX, 392

<sup>102</sup> St, IX, 400

Arunta se alimentavam regularmente do seu totem e não casavam com mulheres de um outro totem. E em segundo lugar a evidente irrelevância do ato sexual na sua teoria da concepção <sup>103n</sup>.

Segundo a avaliação de Freud, tais mitos não correspondem a uma realidade histórica; eles seriam, assim como o mito da idade do ouro, fantasias projetadas no passado. A negação do incesto e da refeição totêmica por meio da elaboração mítica são, ao contrário, indício de que os Arunta são um povo mais afastado das origens do totemismo. O passado histórico serve como material para a realização do desejo de alteração da história, ele é distorcido de acordo com interesses psicológicos. A suspeita – diríamos quase, a exigência – da presença de um ato violento e de seu posterior ocultamento na fundação do totemismo obriga Freud a contestar esta idéia:

"Os mitos que causaram tamanha impressão a Frazer – porque acentuam, em oposição às instituições que hoje são dominantes, a liberdade de alimentar-se do totem e casar-se dentro do totem – podem ser facilmente elucidados como fantasias desejanças que são projetadas no passado, tais como o mito da idade de ouro <sup>104n</sup>.

Mas há ainda uma outra posição de Frazer que é subscrita por Freud. Ao debater as teorias a respeito da origem da exogamia, Freud ressalta que o horror ao incesto não pode ser inato. A exogamia só poderia vigorar com a criação de um complexo sistema de restrição da prática sexual que foi se estabelecendo de forma gradual no decorrer da história. E Frazer recusa igualmente a tese de uma tendência inata que justifique o medo do incesto. Seu argumento é bastante simples: leis existem apenas para proibir aos homens aquilo que eles de fato podem fazer. Não é preciso uma lei para proibi-los de aproximar as mãos do fogo ou então obrigá-los a comer e beber, pois estas necessidades são determinadas por leis naturais. Se o horror ao incesto fosse uma lei natural, não haveria a necessidade de um sistema para sua proibição <sup>105</sup>.

Não podemos deixar de mencionar a hipótese de Darwin a respeito da horda primitiva, na qual Freud identificará o cenário histórico para a origem do totemismo:

---

<sup>103</sup> St, IX, 400

<sup>104</sup> SA, 402, IX. Caberia notar ainda que esta projeção da inocência para um passado longínquo pode muito bem ser a forma primitiva da amnésia infantil, que afasta as recordações penosas e cria uma imagem idealizada da vida infantil. Mas não há qualquer referência de Freud a uma possível similaridade entre os dois acontecimentos.

<sup>105</sup> St, IX, 409

Darwin inferiu dos costumes dos primatas superiores que os homens também viviam originalmente em hordas menores, dentro das quais o ciúme do homem mais velho e mais forte impedia a promiscuidade sexual<sup>106</sup>.

Partindo desta constatação, Freud supõe que também o homem primitivo se organizava em pequenos grupos. Foi com a proibição das relações sexuais dentro do totem - ou então: com o surgimento da exogamia - que estas disputas cessaram. A idéia de direito - neste caso, de direito em relação às mulheres de outros totens - nasce, portanto, da restrição da atividade sexual em função de uma norma coletiva. O "mito científico" de *Totem e tabu* pretende estabelecer o elo histórico entre a organização descrita por Darwin, na qual impera pela violência a vontade de um único homem, e as organizações totêmicas, nas quais há normas universalmente válidas e restrições ao direito individual sobre as mulheres.

Como se pode ver, o episódio da horda primitiva vai sendo lentamente delineado. Às primeiras pistas – as constatações de que o animal totêmico é um antepassado do clã que adota seu nome e de que as leis exogâmicas foram estabelecidas por uma motivação humana e ainda desconhecida – segue-se a revelação do cenário do crime (a horda primitiva) e de seus personagens; falta ainda saber como ele teria acontecido.

Será Robertson Smith, um estudioso da antigüidade e, nas palavras de Freud, "um livre-pensador tão diverso quanto profundo"<sup>107</sup>, que poderão enfim ser encontrados os indícios para a descrição do assassinato do pai primitivo – esta sim uma obra da fantasia freudiana. Robertson Smith faz menção a uma cerimônia por ele considerada como parte essencial do totemismo, que denominou "refeição totêmica"; consistia em alguma espécie de sacrifício ou tributo a algum Deus ou divindade, "para reconciliar-se com ela ou reverenciá-la"<sup>108</sup>. O mais antigo destes sacrifícios era o de animais, que exigia a participação de todos os integrantes do grupo. Esta cerimônia possuía caráter religioso, mas era também uma festa. Embora dispusesse apenas de um relato tardio desta comemoração, datado do século V d.C., Smith infere que o animal

---

<sup>106</sup> St, IX, 410

<sup>107</sup> St, IX, 417

<sup>108</sup> St, IX, 418

sagrado era o animal totêmico; ele é "como um integrante do clã; a comunidade que fez o sacrifício, seu Deus e o animal sacrificado eram um mesmo sangue, integrantes de um mesmo clã<sup>109</sup>". Todos os membros do clã participam solidariamente da cerimônia, que reitera a união do grupo e sua identidade com o animal sacrificado: ao se apoderarem de uma parte sua, eles adquirem uma parcela de sua força.

Não resta a menor dúvida, afirma Robertson Smith, de que toda sacrifício era originariamente um sacrifício do clã e que o assassinato de um animal para o sacrifício pertencia àquelas atividades que eram proibidas aos indivíduos e só ficavam justificadas quando todo o clã assumia em conjunto a responsabilidade<sup>110</sup>.

Freud teria ousado ao agrupar todos estes elementos e, a partir deles, narrar um evento histórico acontecido em um "estado originário da sociedade", o qual "não foi objeto de observação em parte alguma<sup>111</sup>". Do mesmo modo que o mito da idade de ouro encobre um passado que não foi exatamente de riqueza, e a inocência da nação Arunta em relação às regras da concepção não revela o seu desconhecimento, e sim uma repressão da atividade sexual, este passado histórico que poderá esclarecer o enigma da origem do totemismo (e, por extensão, do nascimento das leis) também deverá estar marcado pela violência. Acompanhemos a narração de Freud:

A referência à cerimônia da refeição totêmica permite-nos dar uma resposta: um dia os irmãos excluídos se juntaram, abateram e devoraram o pai e assim deram um fim à horda paterna. Unidos eles se arriscaram e realizaram aquilo que seria impossível para o indivíduo isolado. (Talvez algum avanço cultural, o manejo de uma nova arma, lhes tivesse dado o sentimento de superioridade.) Devorar ainda o morto é algo natural para os canibais selvagens. O violento pai primitivo era decerto o modelo invejado e temido por cada um do bando dos irmãos. No ato de devorar eles impuseram a identificação com ele, cada um apropriara-se de uma parcela de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração deste ato memorável e criminoso, com o qual tantas coisas tiveram seu início, as organizações sociais, as restrições morais e a religião.

Para considerar críveis estas conseqüências, descontados os pressupostos, basta apenas supor que o bando dos irmãos amotinados era dominado por aqueles mesmos sentimentos contraditórios em relação ao pai que podemos reconhecer em cada um de nossos neuróticos como o conteúdo da ambivalência do complexo paterno. Eles odiavam o pai, que se pusera vigorosamente no caminho de sua sede de poder e de suas ambições sexuais, mas também o amavam e admiravam. Após tê-lo derrotado, saciado seu ódio e imposto seu desejo de identificação com ele, os impulsos afetuosos que foram sobrepujados ali teriam que encontrar uma compensação. Isto se deu na forma do arrependimento, surgiu uma consciência culpada que coincide com o sentimento comum de arrependimento. O morto tornou-se então mais forte do que era o vivo; tudo tal como ainda hoje observamos no destino dos homens. O que antes ele impedia

---

<sup>109</sup> St, IX, 421

<sup>110</sup> St, IX, 420

<sup>111</sup> St, IX, 425

com sua existência eles agora proibem a si mesmos na situação psíquica da "obediência a posteriori", tão conhecida por nós com a psicanálise. Eles evocavam seu ato ao declarar proibido o sacrifício do substituto do pai, o totem, e abriam mão de seus frutos ao negar para si mesmos as mulheres tornadas livres. Da consciência culpada dos filhos eles criaram assim os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por esta mesma razão, coincidem com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. Quem se voltava contra ele, tornava-se culpado por ambos os únicos crimes com os quais a sociedade primitiva se preocupava<sup>112</sup>.

Esta narração que vem cobrir o vazio de um registro histórico ausente almeja romper "o véu das construções que protegem o conhecimento" (referido por Freud no ensaio sobre o animismo) na esperança de encontrar ali o fato bruto que o inaugura. Há mais em jogo do que apenas a explicação do totemismo, e Freud o diz claramente. Fiel desde o início ao verso de Goethe – "no princípio era o ato" – ele apresenta aqui qual teria sido este ato. Trata-se de uma obra coletiva, um ato da massa, ("Unidos, eles se arriscaram..."), o que atesta o nascimento da psicologia individual a partir da psicologia das massas, como ele dirá anos mais tarde. A apresentação da identificação como "a mais primeva exteriorização de uma ligação afetiva"<sup>113</sup> também está presente nesta narração do ato inaugural da história, pois aqui surge tanto a identificação com o pai (a figura do líder) como a identificação solidária entre os integrantes da massa – no caso presente, os irmãos. O canibalismo não surge como metáfora do mecanismo identificatório, e sim o inverso: toda identificação remete ao fato do canibalismo. E a cultura de fato se impõe como uma transmissão – porém, como a transmissão de um crime ("a repetição e a celebração deste ato criminoso..."). A ambivalência de sentimentos aparece aqui sob uma dupla figuração<sup>114</sup>: por um lado ela é o sentimento dos irmãos sublevados que eliminaram pela força o pai-ideal e por outro o impulso que deu início à ordem social. Mas esta cisão é só aparente: afinal, estamos diante de uma explicação que se pretende "a um só tempo psicológica e histórica". Esta ambivalência, assim como o sentimento de culpa destes irmãos, não pode portanto ser

---

<sup>112</sup> SA, IX, 426-7

<sup>113</sup> St, IX, 98

<sup>114</sup> É curioso notar como Freud se vale – sem intenção, ao que tudo indica – da coincidência de sentido que esta narração estabelece entre *Tat* (ato) e *Untat* (atrocidade) e revela pelo sentido antitético das palavras a ambivalência presente no ato dos irmãos. O prefixo *Un-* denota justamente a negação. Fazendo a equivalência entre o termo prefixado e o não-prefixado – a afirmação e a negação - vem à tona ambos os sentimentos de amor e revolta presentes no crime da horda primitiva. No entanto este uso não é sistemático, pois o ensaio contém diversos outros termos compostos a partir da palavra *Tat*, como *Bluttat* (ato sanguínário), *Opfertat* (ato de sacrifício), *Missetat* (delito).

desvinculada do contexto coletivo no qual ela foi forjada. A desmaterialização deste Deus-Pai é acompanhada por uma desmaterialização da constelação psicológica desta cena originária que cria, num primeiro momento, o espaço para o surgimento do sistema totêmico e das leis da exogamia – surgimento este que depende, por sua vez, da consciência culpada, responsável pelas desfigurações da repressão. Esta trilha que nos conduz da massa para o indivíduo encerra-se com a coincidência dos dois tabus do totemismo e os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo<sup>115</sup>. Na constelação individual nós teremos, portanto, não apenas uma tendência para o ato, mas uma tendência para a recordação do ato. Esta constelação está ligada a um ato coletivo – e, mais importante ainda, a uma memória coletiva. Tanto a identidade do grupo quanto a individual são sustentadas pela recordação de uma fato que teria sido, um dia, comum a todos.

O curso da história será marcado por um movimento combinado de rememoração e mascaramento deste crime. Os sentimentos de admiração e hostilidade em relação ao pai sacrificado criam uma demanda por novas modalidades de expressão em que esta ambivalência possa ser exteriorizada, e dela surgirão as formações sociais e seus conjuntos de regras. Em todas elas, acredita Freud, é possível encontrar rastros desta ambivalência que busca, pelo estabelecimento de leis e distinções, resgatar a satisfação da qual abriu-se mão ao criá-las; em suma, o mesmo dilema que torna perene o sentimento de um mal-estar na civilização. A força desta demanda se estende por todos os territórios da atividade e do conhecimento do homem, renova-se no tempo em cada nova formação cultural, e a esperança de vê-la realizada parece desde estes tempos primitivos ter sido toda ela lançada na mais vigorosa das ilusões – a religião.

---

<sup>115</sup> É possível agora inscrever neste contexto o poder de contágio do tabu: o poder de contágio adquirido por aqueles que se tornam tabu está referido direta ou indiretamente a um destes crimes e, mais do que puni-lo, é preciso evitar a todo custo o mesmo contágio que deu vazão ao crime da horda primitiva.

### III. TEORIA DA RELIGIÃO

A LIGAÇÃO ESTREITA ENTRE O SENTIMENTO RELIGIOSO E OS PRIMEIROS passos da civilização está ilustrada na forma com que o tema da religião se espraia pela teoria da cultura de Freud (e para além dela), associando-se seja à neurose obsessiva, angústia ou às afecções psicóticas, seja ao sentimento edipiano de culpa ou às perspectivas futuras da civilização ocidental. Esta diversidade vem no fundo fazer justiça à formulação do mito da horda primitiva, em que a ordem coletiva não está dissociada do culto ao pai assassinado. Portanto, ao abordar os vários perfis da religiosidade e observá-lo sob registros quase que contraditórios Freud não faz outra coisa senão tornar claro o peso *histórico* da religião e a longevidade dos seus efeitos – tão díspares e tão atuantes como um trauma infantil. A posição originária da religião na concepção freudiana nos obriga antes de mais nada a situá-la no contexto da psicologia das massas: a reunião dos irmãos criminosos da horda que sacrificam seu direito irrestrito às mulheres e inauguram o culto ao pai ausente representa o momento da formação da primeira das massas religiosas. Neste instante as idéias de religião e de massa são plenamente solidárias. Em seu início o sentimento religioso está caracterizado por Freud como um sentimento de comunhão, a sensação partilhada de culpa e poder ilimitado trazida à tona com o assassinato do pai primitivo. Por ser esta culpa um fardo coletivo (assim como também o é a identificação com a figura paterna) e a religião uma tentativa igualmente coletiva de torna-lo mais leve, sobreviverá nela, de acordo com Freud, algum conteúdo de verdade. Este laço entre massa e religião foi ainda abordado por ele em um segundo momento histórico, o da estruturação da Igreja Católica, em *Psicologia de massas...*. Segundo Freud, o título de "massa artificial" cabe a ela porque "há o dispêndio de uma certa pressão externa para protegê-la de sua dissolução e impedir alterações na sua estrutura<sup>116</sup>". A base de sua estabilidade reside, tal como se verifica no exemplo das Forças Armadas, no respeito à hierarquia e à unidade do grupo. Neste esforço por um represamento das forças do indivíduo e pela sua reversão em favor de um bem maior que lhe dará pleno acolhimento já se pode encontrar a mesma oposição

---

<sup>116</sup>

St, IX, 91

entre indivíduo e civilização apresentada no *Mal-estar...* e também o resumo das relações entre religião e civilização: a ilusão religiosa redime o homem de todos os danos infligidos a ele pelas exigências da cultura; toma o seu partido contra a livre satisfação deste indivíduo, mas se apresenta como a promessa de uma redenção futura e pode por esta razão apropriar-se do sentimento de hostilidade frente à civilização e, eis o mais importante, pode ainda direcioná-lo contra estes mesmos indivíduos. A vida da civilização perdura graças à força de ilusões tais como as religiosas, que torna possível a infiltração de um elemento que nega no seio da realidade o seu conteúdo coercivo e assim a faz suportável.

Retornemos então à riqueza de efeitos e ao caráter formador da ilusão religiosa: a uma primeira vista ela parece ser indissociável na formulação freudiana do sentimento de culpa, pois ela vem apaziguá-lo e criar o espaço em que se manifesta a ambivalência de sentimentos perante ele. As formações religiosas parecem responder às restrições do complexo de Édipo, perpetuando-as porém criando uma boa compensação para este gesto coletivo de contrição. Nesta reação frente ao sentimento de culpa que cria a ilusão religiosa o homem reafirmaria então a sua menoridade e a autoridade do pai, agora um ser onisciente e desmaterializado que detém o poder sobre seu destino. Uma vez aceitas tais premissas – que são, a bem da verdade, enunciadas no mito científico de *Totem e tabu* – seríamos levados a crer que todas as manifestações da religiosidade adentram subitamente a vida psíquica humana após o evento do complexo de Édipo (um pouco, quem sabe, como a manifestação do desejo sexual na puberdade, segundo o que se pensava antes de Freud). Esta posição, no entanto, parece contradizer a descrição freudiana da religião como um evento fundador e a diversidade de associações adquirida pelo tema em sua obra. Se ela de fato possui este lugar originário, deve-se então buscar refazer o trajeto pelo qual ela teria se cristalizado como reação à consciência culpada do complexo paterno.

É necessário então que se faça a pergunta: qual a origem do sentimento de culpa?

Mas antes de respondê-la é necessário tornar mais claros os termos desta tensão (que certamente não é uma contradição) entre, de um lado, a concepção da

religiosidade como a exteriorização e ao mesmo tempo a dissolução do sentimento edipiano de culpa e, de outro, sua concepção como manifestação primeva do processo de formação do ego. Esta última tem contra si o registro alusivo e não-sistematizado que Freud lhe concede, enquanto a primeira tem a seu favor uma defesa explícita, apresentada tanto em *Totem e tabu* como em *O futuro de uma ilusão*. Ambos estes trabalhos, no entanto, fornecem pistas das mediações que conduzem de uma à outra. Não é nada desprezível o fato de que Freud tenha refletido a respeito das primeiras formações do ego no contexto da psicologia das massas, ao ponto de ter inserido ali um momento decisivo da discussão metapsicológica sobre a identificação; menos ainda deveria ser a associação, mesmo que inconstante, entre a religião (e, por tabela, o ponto de origem da história da civilização) e os primórdios da formação do ego (ponto de origem do desenvolvimento psíquico). Mas sob a pena de Freud este trajeto está sempre lançado ao segundo plano. Em *O futuro de uma ilusão*, ele afirma:

"A religião seria a neurose obsessiva humana universal; como a da criança, proveria do complexo de Édipo, da relação com o pai. Por esta concepção poder-se-ia antever que a recusa da religião deveria consumir-se com a impiedade, ditada pelo destino, de um processo de crescimento, e que hoje nos encontramos na metade desta fase de desenvolvimento.

Nossa postura deveria então guiar-se pelo modelo de um compreensivo educador que não se opõe a uma renovação iminente, e sim procura promovê-la e amainar o choque de seu surgimento. A essência da religião, contudo, não estaria esgotada com esta analogia. Se por um lado ela traz restrições obsessivas tais como apenas as de uma neurose obsessiva individual, por outro ela contém um sistema de ilusões desejanças com recusa da realidade, tais como encontramos isoladamente apenas em uma Amentia, uma bem sucedida confusão alucinatória"<sup>117</sup>.

Freud já aproximara o culto religioso dos sintomas obsessivos no artigo *Atos obsessivos e exercícios religiosos* (1907), e sua menção ao complexo paterno ilustra bem a linha central do argumento de *O futuro de uma ilusão*. A ilusão religiosa corresponderia, no entanto, somente a uma fase do desenvolvimento humano que poderia ser superada em um futuro histórico – uma idéia que *O mal-estar na civilização* lançaria por terra em seguida<sup>118</sup>. Ainda que esta esperança de uma superação venha a ser abandonada, ela postula a mobilidade das relações entre cultura e indivíduo e uma dinâmica que redefine suas determinações no curso da história. Se

<sup>117</sup> St, IX, 177

<sup>118</sup> ENRIQUEZ, Eugène. *Da horda ao Estado*, p. 81

podemos pressupor esta dinâmica, talvez tornemos plausível a alusão ao conteúdo religioso da confusão alucinatória e a hipótese de que este distúrbio da formação do ego (caracterizado pela supressão do poder de inibição do processo primário por parte do ego que abre caminho para que as representações inconscientes se imponham livremente à consciência) possui afinidade com a noção de um sistema religioso por representar uma fase mais primitiva do desenvolvimento humano, que antecederia ao período de formação do complexo edipiano.

Mesmo em *O futuro de uma ilusão* este trajeto da temática religiosa chega a surgir em termos menos opacos, com referências diretas ao narcisismo. Questionado pelo interlocutor imaginário que intervém na metade do livro a respeito da conexão entre o desamparo infantil – apontado por Freud nos capítulos iniciais como o fator preponderante para o surgimento da religiosidade – e a relação pai/filho, que domina o cenário do ensaio final de *Totem e tabu*, Freud responde:

Não é difícil encontrar essas ligações. São as conexões do desamparo da criança ao desamparo que o sucede, o do adulto, de modo que, como já era de se esperar, a motivação psicanalítica da formação da religião será a parcela infantil de sua motivação manifesta. Transportemo-nos para a vida anímica da criança pequena. Os senhores se recordam da escolha de objeto pelo tipo de apoio, da qual fala a análise? A libido segue os caminhos das carências narcísicas e se prende a objetos que asseguram a sua satisfação. Desta maneira a mãe, que sacia a fome, torna-se o primeiro objeto de amor e certamente a primeira proteção contra os ameaçadores perigos do mundo exterior<sup>119</sup>.

A permanência deste sentimento de desamparo servirá à formação do sentimento religioso quando vier juntar-se a ele o cenário edipiano e a conseqüente eclosão do sentimento de culpa. Uma vez entrelaçada ao desamparo infantil, a consciência culpada parece reduzi-lo a uma de suas modalidades. É preciso notar, entretanto, o peso concedido por Freud ao desamparo infantil, seja em sua forma original, seja em sua associação com as imposições da vida moral.

O poder coercivo da moral, tão caro às representações religiosas, não se faria valer sem a referência a um ideal que, embora concebido como autônomo e exterior ao sujeito, é na verdade um ideal narcísico que se deseja reconquistar. O superego, esta "guarnição em uma cidade ocupada" (para retomarmos a metáfora utilizada no *Mal-estar...*), é o sucessor histórico deste ideal narcísico, sendo que a ele estará agregado o poder de punição. Sua ascendência sobre o ego é também a ascendência deste ideal – ou então, como se lê na Introdução ao narcisismo, "a formação do ideal seria da parte

---

<sup>119</sup> St, IX, 157

do ego a condição para a repressão"<sup>120</sup>. Esta contraposição da parte julgada frente à parte julgadora já está presente, como foi visto, na origem do mecanismo de identificação e, por tabela, na origem da formação do ego e da estruturação do complexo edipiano. A pressão do ideal, a parte julgadora da instância do ego, prova ser por vezes capaz de conduzir e comandar a vida psíquica do indivíduo aos pontos mais insólitos. A presença constante do debate sobre as formações do ego na Psicologia das massas... o atesta: os traços irracionais que a reunião da massa pode adquirir são o fruto de um curso regressivo poderoso ao ponto de suspender as identidades individuais e conceder plenos poderes a este ideal cujo fascínio atrai para si o amor da massa e restitui a ela o seu amor por si mesma.

Esta articulação tão íntima entre a formação do ideal e o sentimento e culpa – algo que a rica fantasia de Totem e tabu vem mais uma vez confirmar – nos leva por vezes a conceber ambos como um fenômeno unitário, sobretudo se considerarmos que esta mesma fantasia é apresentada como um mito das origens e lança estes dois elementos como partes de sua formulação. A densidade do mito está certamente vertida em uma densidade teórica, pois ao discorrer sobre a religião e o sentimento religioso Freud irá na maioria das vezes reproduzir esta articulação que é momentaneamente desfeita em passagens breves, como esta que menciona a confusão alucinatória e a descreve como modelo de explicação para o caráter sistemático das representações religiosas. É o resultado final, decerto, o que mais interessa para a compreensão seja da fantasia freudiana, seja de sua idéia de religião; entretanto esta conjunção é reveladora da formação da religiosidade e - espera-se - de indicações do laço entre teoria da cultura e psicologia do indivíduo. Partiremos então da hipótese de que, da mesma forma que a sexualidade dita normal obrigatoriamente se fixa na satisfação de pulsões parciais que antecedem a "grande síntese" da fase genital, o sentimento religioso possa também ser concebido como o resultado final de fixações da libido desde o período de formação do ego até o desenlace do complexo edipiano. Se tivermos em mente a intenção declarada de Totem e tabu – apresentado aos seus leitores como uma tentativa de aproximação entre "a vida anímica dos primitivos e dos neuróticos", como se lê em seu subtítulo – e a "metáfora romana" de O mal-estar na civilização, na qual Freud superpõe eventos históricos do Império Romano e da nação italiana no espaço da cidade de Roma, na intenção de transmitir ao leitor uma idéia mais precisa daquilo que seria a sobrevivência de idéias inconscientes, talvez não vejamos mais esta referência à fixação como um abuso conceitual; na verdade ela nos oferece indiretamente o acesso à concepção freudiana da história. A suposição de uma continuidade histórica das fixações parciais da libido traz a vantagem de nos permitir compreender a idéia

---

<sup>120</sup>

St, III, 60

freudiana de religião como um processo – algo mais condizente com sua teoria da cultura e seu constante movimento, que certamente a impediu de converter-se em simples mera ideologia e tornou inócuas até hoje todas as tentativas de fundi-la ao marxismo.

Mais que contradição ou analogia incompleta, a remissão da temática religiosa ao narcisismo e à formação do ego nos faz compreender que a teoria freudiana da cultura, por não ser a aplicação direta de um modelo psicológico, admite gradações e registros diversificados que podem, mesmo assim, ser compreendidos em conjunto. A sistematização da concepção freudiana da religião estaria então centrada no sentimento de culpa de um modo análogo ao centramento do desenvolvimento sexual sob o primado genital, que efetua a síntese das pulsões parciais que o antecedem e criam as condições para o seu surgimento.

Voltando ao tema do narcisismo: esta dupla determinação do ego ideal como instância punitiva que observa e vigia os passos do ego e como projeção intrapsíquica do ego indiferenciado de um narcisismo primário já aparece na Introdução ao narcisismo (1914), sobretudo em sua terceira parte, onde primeiro vemos Freud afirmar que "a consciência culpada era em sua origem o medo da punição dos pais, mais precisamente: da perda de seu amor"<sup>121</sup>, poucas páginas depois de vê-lo dizer que "o desenvolvimento do ego consiste num distanciamento do narcisismo primário e produz um intenso esforço para reconquistá-lo"<sup>122</sup>. Duas razões podem ser apontadas para esta disparidade: a primeira seria a ausência de uma teorização completa do complexo de Édipo que esclarecesse as modalidades de conexão entre estes dois elementos; a segunda estaria na diversidade das abordagens do narcisismo, ou seja, na questão de saber se existiria de fato um narcisismo primário que antecederesse à formação do ego, ou se este narcisismo primário corresponderia na verdade a um refluxo para o ego da libido enviada aos objetos – e este movimento de retorno faria deste narcisismo uma formação secundária... É no breve ensaio *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico* (1911) que Freud postula a existência de um narcisismo "monádico"<sup>123</sup>, uma espécie de "grau zero" do aparelho anímico no qual ainda não se fariam sentir as interferências da realidade externa e nem vigorariam ainda as demandas causadas pelo seu surgimento. Porém a postulação deste estado inicial do aparelho fica fragilizada diante do problema da alucinação, pois nele se verificaria uma alucinação da satisfação que adviria, de maneira paradoxal, da ausência da satisfação real, ou seja: seria uma alucinação que substitui o objeto e que conseqüentemente não

---

<sup>121</sup> St, III, 68

<sup>122</sup> St, III, 66

<sup>123</sup> a expressão pertence a Jean Laplanche. Ver *Vida e morte em psicanálise*, tradução de C. P. B. Mourão e C. F. Santiago, Artes Médicas, Porto Alegre, 1985, p. 75

poderia ser "originária"<sup>124</sup>. Outro ponto frágil desta noção de narcisismo primário estaria na distinção entre auto-erotismo e narcisismo. As pulsões auto-eróticas são designadas por Freud como "originárias" e seria necessária "uma nova ação psíquica" para a instauração do narcisismo. Temos aqui um outro paradoxo: o narcisismo primário pressupõe uma unidade do ego (mesmo que seja "oceânica", praticamente indiferenciada do restante do aparelho) que, no entanto, não poderia existir desde o princípio<sup>125</sup>. O conceito que instaura esta discórdia (e oferece, em contrapartida, uma possível solução) parece ser o da identificação, pois se a formação do ego – a "nova ação psíquica" requerida para o surgimento do narcisismo – se dá por sucessivas identificações, o narcisismo não poderia então ser concebido como um estado de pleno isolamento. A identificação pressupõe o encontro com o objeto e sua substituição no ego. Ora, este narcisismo dito "monádico", que chega quase a corresponder a um estado de imperturbabilidade do aparelho, invalidaria a identificação, que pressupõe algum contato com a realidade externa. Pode-se supor que o peso crescente deste conceito nos anos que se seguiram à publicação do ensaio sobre o narcisismo levou Freud a deixá-lo de lado. Contudo, esta idéia sobreviverá ainda, por exemplo, na caracterização do narcisismo do sono como um desligamento dos investimentos libidinais análogo à proteção presente na vida intra-uterina (exposta na abertura do Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos) e na idéia de uma unidade que se mantém de algum modo resistente ao plano da realidade e procura recriá-la, e que caracteriza o narcisismo da massa. Esta idéia persistirá, ainda, na explicação do delírio de grandeza como o retorno reflexivo da libido desde os objetos até o ego. Para além dos impasses e ambigüidades lançadas pela reflexão freudiana sobre o narcisismo e dos debates por eles suscitados, retenhamos dela a idéia de uma unidade forte o bastante para atrair para si os investimentos libidinais de objeto e adquirir assim uma autonomia, dê-se ela no plano da fantasia ou da realidade. A referência menos precisa a um narcisismo originário ou primitivo nos trabalhos que sucederam ao ensaio de 1914 parecem indicar que apenas a versão mais forte do narcisismo primário teria de fato sido abandonada por Freud.

Podemos deste modo nos considerarmos suficientemente informados para abordar um traço peculiar do narcisismo da massa. Nela a presença avassaladora do ideal não resulta em um acirramento do conflito psíquico e do sentimento de culpa, pois a parte do ego que se contrapõe ao seu ideal foi subjugada por ele. Tendo se esquivado de toda e qualquer oposição o ego ideal purifica a nova identidade protética do indivíduo e reconstrói um mundo cujos limites na verdade coincidem com os seus próprios; este anseio de purificação pode assumir as mais variadas formas na vida

---

<sup>124</sup>LAPLANCHE, J. *Vida e morte em psicanálise*, p. 77<sup>125</sup>*idem*, *op.cit.*, *loc.cit.*

religiosa e redefine ao seu próprio modo os parâmetros da nova realidade. Muitos anos antes da publicação da *Psicologia das massas...* Freud já aproximara a formação do ego do fenômeno religioso, em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico* (1911):

Assim como o Eu-de-Prazer não pode senão desejar, trabalhar pela obtenção de prazer e evitar o desprazer, o Eu-realidade necessita apenas buscar o que é útil e proteger-se dos danos. Na verdade, a substituição do princípio do prazer pelo de realidade não significa a deposição do princípio do prazer, mas a sua salvaguarda. Abandona-se um prazer momentâneo, incerto quanto a seus resultados, para ganhar, no novo caminho, um prazer seguro, que virá depois. A impressão endopsíquica produzida por essa substituição foi tão poderosa, que se refletiu em um mito religioso especial. A doutrina da recompensa no outro mundo pela renúncia – voluntária ou imposta – aos prazeres terrenos, não é mais do que a projeção mítica dessa reviravolta psíquica. Seguindo conseqüentemente este modelo, as religiões puderam impor a renúncia absoluta ao prazer nesta vida, em troca do ressarcimento numa vida futura; mas uma superação do princípio do prazer elas não obtiveram por esse meio<sup>126</sup>.

Esta projeção mítica evidentemente obedece ao mecanismo normal (isto é, não-patológico) da projeção e serve como uma proteção contra o choque efetuado por esta intromissão do princípio de realidade no funcionamento do psiquismo, que acarretou uma drástica modificação do princípio de prazer. O bem maior a ser oferecido pela projeção deste estado de "beatitude psíquica" em uma nova realidade transcendente será a perspectiva de uma purificação deste ego de prazer que constantemente verá ameaçada a autarquia na qual ele se encontrava até o aparecimento da realidade. No entanto, como ele precisará esquivar-se constantemente das suas imposições, deverá ser apoiado por um sentimento que reforce sua impressão de plena superioridade frente a ela. Um sentimento que pode, quem sabe, ser definido como "oceânico":

Se realmente estivermos dispostos a reconhecer que em muitas pessoas há um sentimento "oceânico", e inclinados a remetê-lo a uma fase primeva do sentimento do eu, levanta-se a questão de saber qual direito tem este sentimento de ser considerado a fonte da carência religiosa.

(...)Um sentimento só pode ser uma fonte de energia se for ele mesmo a expressão de uma carência premente. Para as carências religiosas, a derivação a partir do desamparo infantil e do anseio paterno por ele evocado me parece irrecusável, sobretudo porque este sentimento não perdura em sua forma simples após a vida infantil, mas é mantido, de modo duradouro, pelo medo frente ao poder aterrador do destino. Não saberia apontar uma carência infantil tão forte como a da proteção paterna. Com isto o papel do sentimento oceânico, que poderia almejar algo como a restauração do narcisismo sem fronteiras, fica afastado do primeiro plano. Pode-se acompanhar em linhas bem demarcadas a origem da atitude religiosa até o sentimento do desamparo infantil. Talvez haja ainda algo que se oculta, mas a névoa por ora o encobre.

<sup>126</sup> St, III, 22 [tradução brasileira de Paulo César de Souza: "Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico", em *Jornal de Psicanálise*, vol. 51, São Paulo, 1994, pp. 111-123].

Imagino que o sentimento oceânico tenha sido posteriormente remetido à religião. Este Ser-Um com o Todo, e com aquilo que a ele pertence enquanto matéria de pensamento, já nos soa como um primeiro ensaio de um consolo religioso, bem como um outro caminho para a recusa do perigo que o ego identifica como uma ameaça do mundo exterior [os destaques são meus]<sup>127</sup>.

Nesta página do primeiro capítulo de *O mal-estar na civilização* a separação entre sentimento de culpa e formação do ego que comentávamos há pouco fica mais saliente, deixando inclusive a impressão enganosa de que Freud teria esboçado aqui uma concepção sobre a religião que seria divergente daquela apresentada em *O futuro de uma ilusão*. Esta aparente divergência pode ser atribuída ao fato de que Freud comenta aqui tão somente o *sentimento* religioso e nem sequer menciona a *instituição* religiosa, na qual a força coerciva não pode passar despercebida. Um elemento que antes era secundário toma a dianteira e nos abre o caminho para a origem da religiosidade.

\* \* \*

A riqueza do material, a grandiosidade atribuída pelo autor a suas próprias idéias e a infinidade de associações que as *Memórias de um doente dos nervos* do ex-Juiz-Presidente da Corte de Apelação Daniel Paul Schreber criam uma curiosa inversão dos papéis do leitor que decifra e do autor que se expõe. Tendo sido considerado este autor um doente mental, e sua obra a exposição de seu sistema delirante, todo aquele que a lê se sente convidado a interpretá-lo e a buscar a verdadeira razão dos seus transtornos, mas termina enredado em uma construção de várias faces e obrigado a eleger, em meio ao universo deste doente notável, alguns poucos aspectos deste sistema que representariam os "fatores determinantes" da sua insanidade. Entretanto o que esta eleição de fato revela são as limitações ou, em um caso mais favorável, as preferências pessoais deste leitor que faz uso do relato de Schreber para reunir, sob a rubrica da interpretação, especulações que no fundo podem ser tão infundadas ou delirantes quanto aquelas feitas pelo doente a quem se pretendeu analisar.

---

<sup>127</sup>

St, IX, 197

A mobilidade destas fronteiras certamente não escapou à percepção de Freud, que dedicou às *Memórias...* um estudo que viria a fazer de Schreber um de seus mais ilustres casos clínicos. No fechamento deste estudo, intitulado *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia autobiograficamente descrito* (1911), Freud dá uma mostra de auto-ironia ao afirmar que "resta ao futuro decidir se na teoria há mais delírio do que eu gostaria ou se no delírio há mais verdade do que outros atualmente pensam"<sup>128</sup>; e assim ele nos convida a desconfiar de suas teses na mesma medida em que se desconfia do autor das *Memórias...*, declarado doente. Esta pequena brincadeira não chega a surpreender em um autor como Freud, a quem seus leitores podem sempre acompanhar no curso de sua criação, sendo constantemente informados de suas dúvidas, inseguranças e do processo que abre o caminho para suas conclusões<sup>129</sup>. Mas além de revelar algo sobre Freud a brincadeira também revela algo sobre a obra de Schreber: seu sistema pode de fato ser delirante; entretanto, é sólido o bastante para lançar sob suspeita aquele que o examina. Ao investigá-lo, o leitor-analista inevitavelmente deixa no chão alguma pista que o trai e revela, senão a sua verdadeira identidade, ao menos a sua real preocupação. Se as *Memórias de um doente dos nervos* fizeram de Schreber "o louco mais célebre da história da psicanálise e da psiquiatria"<sup>130</sup>, isto não é devido apenas ao seu talento de escritor e à riqueza de suas descrições, mas também à esta capacidade de lançar seu intérprete contra si mesmo.

E não é algo diferente que se observa no estudo de Freud. Redigido num período em que a formação do conceito de narcisismo era incipiente – o termo fora lançado em circulação apenas três anos antes, em 1908 – nele chegam a ser enunciadas com clareza as duas peças decisivas do delírio paranóico de Schreber: a intensa conexão que este mantém com Deus e o anúncio da transformação de seus genitais em genitais femininos, o que criaria as condições para que ele fosse fecundado por Deus e desse origem a "novos homens de espírito Schreber". O Deus destas *Memórias* está

---

<sup>128</sup> St, IX, 200

<sup>129</sup> O exemplo mais intenso desta ligação de Freud com seu público leitor certamente é o seu breve artigo sobre *A transitoriedade*. Trata-se do relato de um passeio no qual o leitor discute com dois amigos os efeitos da passagem do tempo. O texto está traduzido e comentado por Paulo César de Souza em *Freud, Nietzsche e outros alemães*, Imago, Rio de Janeiro, 1995, pp. 9-28.

<sup>130</sup> CARONE, Marilene. "Da loucura de prestígio ao prestígio da loucura", introdução a SCHREBER, D. P. *Memórias de um doente dos nervos*, op. cit, p. 11

submetido àquilo que o autor define como a Ordem do Mundo, e seu entendimento limitado só o habilita a ter contato com cadáveres; o instinto de auto-conservação deste Deus o obriga a promover uma perseguição contra Schreber, que atrai para si, e contra sua própria vontade, os raios divinos e O empobrece. Sua emasculação se apresenta como a única saída possível para o conflito, e ao final esta idéia o reconcilia com o mundo e consigo mesmo. A partir deste sistema original e insólito Freud reconhece "o solo já familiar do complexo paterno", naquele momento devidamente inscrito no repertório psicanalítico. No entanto, as configurações de todos estes sentimentos de ambivalência nada revelam que outras formações de sintoma, como as da neurose obsessiva ou da histeria, não pudessem tornar manifesto. Freud reconhece então na terceira parte deste ensaio que o mecanismo específico da paranóia deve ser encontrado numa outra determinação: tratar-se-ia da defesa contra movimentos pulsionais de natureza homossexual por meio da formação de um delírio de perseguição, e esta perseguição passa a ser exercida pela pessoa que antes era amada e que passa agora a ser odiada.

Entretanto, sua maior preocupação neste capítulo teórico do estudo sobre Schreber parece ser enquadrar a paranóia dentro do quadro explicativo da repressão, e postula que ela exigiria, além da fixação da libido na fase do narcisismo, o desligamento dos investimentos objetivos e seu acolhimento no ego, e ainda o retorno deste conteúdo reprimido a partir do exterior, sob a forma de uma projeção. A atenção de Freud se volta neste momento final do ensaio muito mais para as dificuldades em classificar, dentro do quadro da teoria da repressão, os quadros clínicos que serão reunidos três anos mais tarde (na *Introdução ao narcisismo*) sob a designação de "neuroses narcísicas", e a promessa de uma explicação da "ligação genética" entre a emasculação e a conexão com Deus descritas no delírio de Schreber, feita ao leitor no final da segunda parte do ensaio, acaba não sendo cumprida. Deixando-se de lado esta lacuna, é preciso ao menos reconhecer que com esta análise das *Memórias...* Freud abriu caminho para a compreensão psicanalítica das afecções psicóticas ao dar ouvidos ao doente, e com isto incentivou outros a se aventurarem da mesma maneira. O descompasso entre a identificação dos elementos do complexo paterno de Schreber

(tarefa da segunda parte de seu ensaio) e a teorização divergente do mecanismo da paranóia (tarefa da terceira parte) é, de resto, o reflexo do impasse teórico vivido pela teoria freudiana na época de sua redação<sup>131</sup> - impasse que o texto de Schreber devolve a quem se debruçou sobre ele, tal como o lago no qual Narciso vira refletida sua própria imagem.

Pode-se imaginar que tenha sido esta obstinação intensa em interpretar o delírio schreberiano e remetê-lo a uma teoria das pulsões ainda em gestação<sup>132</sup> a causa maior para que Freud não tenha concedido maior atenção a certos aspectos das *Memórias* que nos remetem à teoria da cultura: o mundo reconstituído no delírio de Schreber é *apresentado como um sistema religioso*, e sua fantasia de emasculação de fato o reconcilia com Deus, mas também faz dele *o criador e o líder de uma massa*. Ambos estes elementos permanecem constantes no correr de todo o relato das *Memórias*, como nos ensina a inspirada leitura de Elias Canetti, e não estão separados do restante das declarações contidas ali. A constância dos princípios metafísicos das *Memórias* permanece sendo notável mesmo se comparada a sistemas filosóficos consagrados.

Freud associa a apresentação do mundo como um sistema religioso ao delírio de grandeza e ao conseqüente esvaziamento do interesse de Schreber pelos objetos que não sejam fantasiados. Retomemos aqui a sua célebre caracterização do delírio paranóico: "aquilo que tomamos como produto da doença, a construção delirante, é na realidade a tentativa de cura, a reconstrução"<sup>133</sup>. A princípio uma tal reconstrução dispensa qualquer inspiração mística, e pode eventualmente abrigá-la em sua estrutura, mas sem tornar esta ligação um elemento indispensável. Apesar disso, esta reconstrução da realidade parece ser uma das motivações fundadoras de toda formação religiosa. Lembremos que o mito científico de *Totem e tabu* pretende ser a exposição de um fato real que havia sido encoberto pelas leis do totemismo e da exogamia. Nesta nova realidade reconstruída pelo totemismo foi encontrada uma compensação para o

<sup>131</sup> ST, VII, 196. "Estes são problemas para cuja resolução nós permanecemos desorientados e incapacitados por completo. Se pudéssemos partir de uma teoria das pulsões que fosse segura, o quadro seria outro"

<sup>132</sup> Ver SIMANKE, Richard T. *A formação da teoria freudiana das psicoses*, editora 34, São Paulo, 1994, p. 145: "Esta parcimônia ao extrair as conseqüências da análise empreendida [i.e., na segunda parte do estudo sobre Schreber] se explica, em parte, pela carência de uma conceitualização suficientemente desenvolvida do complexo de Édipo, que ocorreria somente em textos mais tardios".

<sup>133</sup> St, VII, 193

sentimento de culpa e a legitimação da hostilidade frente ao pai assassinado. Lembremos ainda que todo sistema religioso se impõe, via de regra, a tarefa de uma explicação das origens, que pode ser entendida como a tarefa da fundamentação desta nova realidade. Algumas pistas deixadas por Freud apontam esta direção.

Em suas *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico* (1911), nós o vemos afirmar que a ausência da satisfação leva o neurótico a recusar uma parcela da realidade e, no mesmo trecho deste trabalho que há pouco analisamos, vemos a religião ser descrita como o reflexo das transformações psíquicas decorrentes da substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade, o que vale dizer: *como uma recusa da realidade e a sua reconstrução mítica*. O relato de Schreber é em todos os pontos um depoimento exemplar desta substituição, e não há como situá-la em outro momento do desenvolvimento psíquico que não seja este do surgimento do ego e do narcisismo.

No tocante ao surgimento de Schreber como o líder e o criador de uma massa (o que o torna semelhante, neste ponto, ao Moisés descrito por Freud em *Moisés e o monoteísmo*) é necessário observar que esta fantasia não surge nas *Memórias...* de modo repentino como o desenlace para o conflito que se estabelecera entre Deus e a pessoa de Schreber. Como novamente nos ensina Canetti, Schreber faz em seu relato referências constantes às massas – sejam elas de astros e constelações distantes, sejam elas de almas ou exércitos de homens minúsculos que invadem seu corpo – e ao poder de atração que seu corpo exerce sobre elas. "Com frequência", escreve Canetti, "Schreber fala de seu corpo como se se tratasse de um corpo celeste<sup>134</sup>". A lembrança da figura do líder narcisista da massa se impõe quase como uma obrigação, sobretudo ao vermos o próprio Schreber relatar que recebera por intermédio de vozes interiores a notícia do seu desaparecimento, algo que "disseminou terror e pânico entre os homens, destruiu as bases da religião e provocou uma epidemia de nervosismo e imoralidade geral". O peso desta ligação com a massa é muito bem delineado por Canetti:

---

<sup>134</sup> CANETTI, Elias. *Massa e poder*, tradução de Sérgio Telarolli, Companhia das Letras, São Paulo, 1995, p. 435. É necessário destacar que Canetti se manteve refratário à psicanálise ao longo de toda a vida. Uma abordagem mais completa de seus dois riquíssimos estudos sobre Schreber deveria levar em conta o panorama desta obra em que estão inseridos e por de lado a referência a Freud e à psicanálise. Ainda assim, recorremos ao seu testemunho por acreditar que ele coincide em certos aspectos com a *Psicologia das massas...* de Freud.

"O caráter de massa deste fenômeno [o afluxo das almas para o corpo de Schreber] (...) é evidente. O espaço sideral encontra-se povoado de almas dos mortos, até as estrelas mais remotas. De súbito, graças à sua enfermidade, Schreber torna-se o centro delas. (...) A atração que ele exerce é irresistível. Poder-se-ia dizer que ele as reúne em torno de si na qualidade de massa, e como se trata do conjunto de todas as almas (...) elas representam a maior massa que seria possível conceber<sup>135</sup>".

Em defesa dos limites da abordagem freudiana do caso Schreber deve-se dizer que uma eventual tentativa de abranger estes aspectos flagrantes do relato das *Memórias* possivelmente a descaracterizaria em sua condição de caso clínico e poria ainda em maior risco a sua frágil unidade. Mas isto não indica que Freud os tivesse simplesmente ignorado. Uma breve menção a respeito de Schreber, feita pouco tempo após a publicação de seu estudo clínico - mais precisamente, no terceiro ensaio de *Totem e tabu*, dedicado ao estudo do animismo – serve como comprovação:

"Os espíritos e os demônios não são outra coisa senão a projeção de seus sentimentos; ele faz de seus investimentos afetivos pessoas, povoa com elas o mundo e agora reencontra no exterior seus processos anímicos, tal como o espirituoso paranóico Schreber, que via refletidas as ligações e os desligamentos de sua libido nos destinos dos 'raios divinos' que ele coordenava<sup>136</sup>".

O ponto mais relevante neste trecho não é o sistema religioso de Schreber, e sim o paralelo entre o poder mágico exercido sobre os espíritos nas concepções animistas e o mecanismo de projeção na paranóia. Porém a exploração freudiana do animismo apresenta outros pontos de contato com as concepções de Schreber. Retração dos investimentos libidinais, acolhimento destes pelo ego e a conseqüente sexualização do pensamento e dos objetos da fantasia – eis aqui um processo descrito por Freud em ambos os casos. No universo de Schreber, ele culminará em um delírio de grandeza que não lhe propicia somente o controle sobre o mundo natural: as *Memórias* trazem constantes relatos de seus deslocamentos no tempo e no espaço. Constelações, estrelas e sistemas planetários são referidos por ele "como se fossem pontos de ônibus logo virando a esquina"<sup>137</sup>, que chega a viajar, a exemplo do Brás Cubas de Machado de Assis, até o tempo das origens. Embora Freud desta vez não mencione abertamente o

---

<sup>135</sup> op. cit., p. 440

<sup>136</sup> St, IX, 380

<sup>137</sup> *Massa e poder*, p. 435

autor das *Memórias*, a semelhança entre a distensão de Schreber no tempo e no espaço e um determinado traço de sua apresentação do animismo é clara o bastante para tornar legítima a comparação que se segue. Estamos nos referindo ao seguinte trecho do ensaio sobre o animismo:

"Dado que o pensamento não conhece distâncias, reúne com facilidade em um ato de consciência tanto o que há de mais afastado no espaço como o que há de mais diverso no tempo, também o mundo da magia se sobrepõe à distância espacial e lida com contextos passados como se fossem presentes. A imagem refletida do mundo interior tornou invisível a outra imagem do mundo que acreditamos reconhecer<sup>138</sup>".

\* \* \*

A dispersão de todos estes comentários de Freud que trazem a aproximação entre a religião, de um lado, e do outro, o narcisismo e o processo de formação do ego, só poderá ser lida como uma lacuna se quisermos avaliar a teoria na condição de pretensos senhores do seu esforço que, por estarem um degrau acima da sua atividade, apenas tem olhos para os seus resultados e a partir deles anunciam o seu julgamento. Mas esta dispersão deixa entrever por uma via inesperada um traço decisivo da teoria da cultura, que é o seu movimento constante. É precisamente por não ser ela uma aplicação direta de uma teoria psicológica ao terreno das ciências sociais que tais lacunas ficam registradas. Apesar de tudo, há neste ponto um paralelo possível entre a reflexão teórica de Freud e sua teoria da cultura, e que apenas revela mais uma vez a sua profunda coerência: o caráter inconclusivo e fragmentário deste capítulo de sua teoria da religião é similar à incompletude e à incisiva obscuridade de suas reflexões sobre o ego e o narcisismo. Na célebre metáfora da sombra do objeto que recai sobre o ego do melancólico presente em *Luto e melancolia* (e posteriormente reeditada em *Psicologia das massas...* e na vigésima sexta das *Conferências introdutórias à psicanálise*, dedicada ao narcisismo) e que retrata a pressão exercida pelo ideal do ego contra o restante do ego está também indicado, ao que nos parece, o limite encontrado pela reflexão freudiana – calcada, como ele mesmo nos diz, sobre o modelo da compreensão da histeria e das neuroses de transferência e não aquele dos distúrbios da

---

<sup>138</sup>

St, IX, 373

formação do ego inicialmente batizados como "neuroses narcísicas" – ao deparar-se com a sua própria sombra. Talvez possamos dizer o mesmo deste momento sombrio de sua teoria da religião.

## CONCLUSÃO

PERDER-SE EM UM LABIRINTO DE ASSOCIAÇÕES, AINDA QUE SEJA POR UM TEMPOR BREVE, é uma experiência indispensável da clínica na psicanálise que se estende de uma maneira quase involuntária até o trabalho de discussão da teoria. Se as coisas de fato forem assim, então poderá ser desculpada a ausência de uma unidade mais sólida no presente trabalho, que se ocupou ora da teoria da cultura, ora da teoria da religião nos escritos de Freud e nem sempre pôde trazer à tona todos os laços entre ambas. Mas a sua tarefa poderá ser considerada cumprida se, em meio à diversidade das informações apresentadas, ele tiver sido capaz de esclarecer alguns destes laços. Frente a esta carência, agora ao final deste trajeto nada nos resta senão destacar duas teses principais – uma referente à cultura e outra à religião.

### 1) *A teoria freudiana da cultura é um capítulo da teoria das pulsões*

Na primeira parte deste trabalho detivemo-nos sobre uma passagem de *Análise terminável e interminável* que se iniciava com uma breve exposição das fases de desenvolvimento e fixação da libido e desembocava, sem maiores avisos, numa especulação a respeito das fragilidades do desenvolvimento da civilização. Deixamos ali a questão de saber como poderia ser explicada a reunião de dois temas tão distantes numa mesma sentença. Quem sabe, já seja chegada a hora de dar a resposta. Esta reunião só é possível porque a teoria das pulsões (ou a metapsicologia, se se preferir) abriga a reflexão cultural como um elemento constitutivo seu. A teoria da cultura representa um capítulo da metapsicologia freudiana, ainda que não surja ali como um conjunto delimitado de afirmações que vem se somar a outros distintos dele, mas como um elemento que atravessa o corpo da teoria e vem muitas vezes a unir-se a ela. Este poder de penetração faz com que a teoria da cultura possa ser reencontrada sob os mais variados registros. Sua ligação às origens do psiquismo parece ser mais evidente, uma vez que Freud fala abertamente do peso da "herança arcaica" da filogênese, este ponto para onde confluem o elemento biológico e o cultural. É preciso, porém, acompanhar o

restante deste trajeto, até a outra ponta: a constituição do *objeto*, no qual reencontraremos a cultura, mas desta feita sob a roupagem de um elemento exterior ao psiquismo individual e que está colocado em oposição a ele. Esta oposição tem na verdade um duplo significado: trata-se da oposição entre o indivíduo e o meio cultural em que ele se encontra e também da manifestação de uma oposição que já estava presente no psiquismo antes mesmo que este indivíduo fosse integrado pela cultura. A investigação analítica só possui alguma realidade objetiva porque o universo psicológico e a realidade cultural partilham de um mesmo substrato comum. Ao fazermos a remissão de um destes elementos ao outro não ultrapassamos o nosso ponto de partida, e sim apontamos para o seu fundamento. É curioso notar que o problema da determinação da realidade também se pulveriza na obra de Freud e, tal como a teoria da cultura, se faz presente nos mais diversos registros: na clínica, na metapsicologia e na própria teoria da cultura<sup>139</sup>. Se o universo das neuroses é de fato regido por uma moeda própria, se ali o que predomina é a realidade psíquica, como ele afirma, nem por isso a neurose constitui um universo *à parte*: é o seu registro singular desta realidade que torna difícil, mas não impossível, o acesso até ela. Caso esta demarcação entre o real e o psíquico fosse visível na psicanálise, aí poderíamos então demarcar o território específico da cultura. Como não há uma tal visibilidade, estamos fadados a contemplá-la como um *claro enigma*: *claro*, uma vez que esta realidade surge em toda parte; e *enigma*, pois Freud não a esclarece.

2) *Por ser um elemento originário da história, a religião está associada às formações originárias do psiquismo.*

Acredito que todos estes pontos de contato entre a religião e a formação do ego (e o narcisismo) revelam como na concepção freudiana a cultura se infiltra na psicologia individual e toma parte ativa na sua constituição. Entretanto o indivíduo não

---

<sup>139</sup> Eis aqui algumas destas indicações: no contexto clínico, as páginas finais do caso do Homem dos Lobos; no contexto da metapsicologia (ou então da fundamentação teórica), a seção final do capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*, o *Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos* e os dois últimos capítulos do *Esboço de psicanálise*; no contexto cultural, o encerramento do quarto ensaio de *Totem e tabu*.

se reduz aqui, como parece acontecer na psicologia de Jung, a um depósito de símbolos universais, pois a sua revolta contra as instituições da cultura representa uma parcela destas mesmas instituições. A presença renovada deste movimento da teoria faz com que o sentimento religioso esteja estratificado na obra de Freud em registros sucessivos que nem por isso se tornam inconciliáveis. Na sua afirmação de que o animismo "não é ainda uma religião, mas contém os preceitos sobre os quais a religião virá mais tarde a se sustentar"<sup>140</sup> está claramente indicada a presença deste movimento em sua teoria da cultura – um movimento que se estende à psicologia individual e ao consultório do analista; e se estende ainda, se o acompanharmos numa outra direção, até os últimos trabalhos de Freud. Encerremos esta exposição com um trecho de *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) que tece um breve comentário sobre esta capacidade de infiltração da realidade nas concepções religiosas:

"Uma tal idéia [de um Deus onipotente] tem caráter compulsivo, ela precisa encontrar sua crença. No que toca à sua deformação, pode-se designá-la como delírio, e na medida em que ela carrega o retorno do passado, deve-se chamá-la de verdade. Também o delírio psiquiátrico contém uma pequena porção de verdade, e a convicção do doente se estende desde esta verdade até o seu encobrimento no delírio"<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> St, IX, 366

<sup>141</sup> St, IX, 575

## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS DE FREUD

As referências aos textos de Freud foram todas feitas a partir da edição de estudos alemã (*Studienausgabe in zehn Bänden, Frankfurt am Main, 1989, S.Fischer Verlag*, indicada pela sigla St.) e foram colocadas em ordem cronológica.

- 1) *Aus den Anfängen der Psychoanalyse – Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887 – 1902* [Das origens da psicanálise – cartas a Wilhelm Fliess, ensaios e notas dos anos 1887 - 1902], S. Fischer Verlag, Frankfurt, 1962
- 2) *Die Traumdeutung (1900)* [A interpretação dos sonhos] St, vol.II.
- 3) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, (1905)* [Três ensaios para uma teoria da sexualidade] St, vol. V, pp. 37- 146
- 4) *Zwangshandlungen und Religionsübungen, (1907)* [Atos obsessivos e práticas religiosas], St, vol. VII, pp. 11-22
- 5) *Die 'kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität (1908), [A moral sexual 'civilizada' e o nervosismo moderno] St, IX, pp. 9-32.*
- 6) *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens (1911)*[Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico] St, III, 13-24.
- 7) *Psychoanalytischen Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (1911)* [Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia autobiograficamente descrito], St, VII, pp. 133-204.
- 8) *Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens (1912)* [Sobre o mais comum dos rebaixamentos da vida amorosa], St, V, 197-210.
- 9) *Totem und tabu (1912-13)* [Totem e tabu], St, IX, 287-444
- 10) *Zur Einführung des Narzissmus (1914)* [Introdução ao narcisismo] St, III, pp. 37-68.
- 11) *"Geschichte der psychoanalytischen Bewegung"* [História do movimento psicanalítico], em: *Selbstdarstellung, herausgegeben und eingeleitet von Ilse Grubrich-Simitis, Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 1989*

- 12) *Triebe und Triebchiksale (1915) [Pulsões e destinos de pulsão] St, III, pp. 75-102.*
- 13) *Die Verdrängung (1915) [A repressão], St, III, pp. 103-118*
- 14) *Vergänglichkeit (1916) [transitoriedade], St, X, 223-228.*
- 15) *.Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre (1917) [Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos] St, III, pp. 175-192.*
- 16) *Trauer und Melancholie (1917) [Luto e melancolia], St, III*
- 17) *Vorlesungen zur Einführung in der Psychoanalyse (1917) [Conferências Introdutórias à psicanálise] St, I, pp. 34-447*
- 18) *Massensychologie und Ich-Analyse (1921) [ Psicologia de massas e análise do ego], St, IX, pp. 61-134.*
- 19) *Die Zukunft einer Ilusion (1927) [O futuro de uma ilusão], St, IX, pp. 135-190.*
- 20) *Das Unbehagen in der Kultur [O mal-estar na civilização] (1929), St, IX, pp.191-270.*
- 21) *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in der Psychoanalyse [Novas Conferências Introdutórias à psicanálise] (1932) St, I, pp. 448-610*
- 22) *Die endliche und die unendliche Analyse (1937) [Análise terminável e interminável], St, volume complementar, pp. 351-392.*
- 23) *Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1939) [O homem Moisés e a religião monoteísta], St, IX, pp. 445-584.*

#### OBRAS DE OUTROS AUTORES

CANETTI, Elias *Massa e poder*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

CARONE, Marilene. "Freud em português: tradição e tradução", em: SOUZA, Paulo César de (org.), *Sigmund Freud e o gabinete do Dr. Lacan*, Brasiliense, São Paulo, 1987.

ENRIQUEZ, Eugéne *Da horda ao Estado - Psicanálise do vínculo social*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana - volume 3*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

JONES, Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud*, vol 3, Rio de Janeiro, Imago, 1989.

- LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, J.B. *Vocabulário de psicanálise*, São Paulo, Martins Fontes, 1994.
- LAPLANCHE, Jean. *Vida e morte em psicanálise*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1985.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização - uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975
- MARCUSE, Herbert. “A obsolescência da psicanálise”. em *Cultura e sociedade - volume 2*, São Paulo, Paz e Terra, 1997.
- MEZAN, Renato *A vingança da esfinge*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Freud - o movimento de um pensamento*, Campinas, Edunicamp, 1989.
- PRADO JR., Bento (org.) *Filosofia da Psicanálise*, São Paulo, Brasiliense, 1990.
- SCHREBER, Daniel Paul. *Memórias de um doente dos nervos* (tradução e apresentação de Marilene Carone), São Paulo, Paz e Terra, 1995.
- SIMANKE, Richard Theisen. *A formação da teoria freudiana das psicoses*, São Paulo, Editora 34, 1994.
- ROBERT, Marthe. *A revolução psicanalítica*, São Paulo, Perspectiva, 1988.